Document généré le 28 mars 2024 17:45

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

Entretien avec Jonathan Glover : retour sur Questions de vie ou de mort

Benoît Basse

Volume 2, numéro 1, 2019

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1058155ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1058155ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Basse, B. (2019). Compte rendu de [Entretien avec Jonathan Glover : retour sur Questions de vie ou de mort]. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, *2*(1), 84–94. https://doi.org/10.7202/1058155ar

Résumé de l'article

Quelques mois après la publication de la traduction française de son livre Causing Death and Saving Lives (en français Questions de vie ou de mort, Labor et fides, 2017), Jonathan Glover a bien voulu revenir avec nous sur quelques-unes des thèses soutenues dans cet ouvrage. Depuis quarante ans, cette œuvre est devenue un classique de l'éthique appliquée dans le monde anglophone. Glover y abordait une série de questions mettant en jeu la vie des hommes et des femmes, notamment l'avortement, l'infanticide, le suicide, l'euthanasie, la peine de mort et la guerre. Nous l'interrogeons ici sur la méthode qu'il juge la meilleure en philosophie morale, nous revenons sur sa critique de certaines idées dominantes à l'époque (doctrine de la vie sacrée, la distinction entre actes et omissions, le principe du double effet...). Jonathan Glover évoque également certaines positions de ses anciens étudiants Peter Singer et Jeff McMahan.

All Rights Reserved © Benoît Basse, 2019

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

COMPTE RENDU / REVIEW

Entretien avec Jonathan Glover : retour sur *Questions de vie ou de mort*

Benoît Basse[1]

Résumé
Quelques mois après la publication de la traduction française de son livre *Causing Death and Saving Lives* (en français *Questions de vie ou de mort*, Labor et fides, 2017), Jonathan Glover a bien voulu revenir avec nous sur quelques-unes des thèses soutenues dans cet ouvrage. Depuis quarante ans, cette œuvre est devenue un classique de l'éthique appliquée dans le monde anglophone. Glover y abordait une série de questions mettant en jeu la vie des hommes et des femmes, notamment l'avortement, l'infanticide, le suicide, l'euthanasie, la peine de mort et la guerre. Nous l'interrogeons ici sur la méthode qu'il juge la meilleure en philosophie morale, nous revenons sur sa critique de certaines idées dominantes à l'époque (doctrine de la vie sacrée, la distinction entre actes et omissions, le principe du double effet...). Jonathan Glover évoque également certaines positions de ses anciens étudiants Peter Singer et Jeff McMahan.

Mots-clés
Jonathan Glover, Peter Singer, Jeff McMahan, éthique appliquée, peine de mort, actes et omissions

Abstract
A few months after the publication of the French translation of his book *Causing Death and Saving Lives* (in French *Questions de vie ou de mort,* Labor et fides, 2017), Jonathan Glover was kind enough to return to some of the theses defended in this book. In forty years, this work has become a classic of applied ethics in the English-speaking world. Glover tackled a series of questions involving the lives of men and women, including abortion, infanticide, suicide, euthanasia, the death penalty and war. We asked him here about the method he considers the best in moral philosophy, and returned to his criticism of certain dominant ideas at the time (doctrine of sacred life, the distinction between acts and omissions, the principle of double effect, etc.). Jonathan Glover also discusses some of the positions of his former students Peter Singer and Jeff McMahan.

Keywords
Jonathan Glover, Peter Singer, Jeff McMahan, applied ethics, death penalty, acts and omissions

The original English version of this interview appears in Annexe A; la version originale anglaise de cet entretien est disponible dans l'Annexe A.

Cet entretien avec Jonathan Glover eut lieu à Londres le 11 novembre 2017, à son domicile. Neuf mois plus tôt, fut publiée notre traduction française de l'un de ses livres majeurs, à savoir Questions de vie ou de mort *[1]. Avec cet ouvrage datant de 1977, Glover s'était imposé comme l'un des pionniers de l'éthique appliquée, et plus particulièrement de l'éthique du « faire mourir ». Ce champ de la philosophie morale s'étant considérablement développé au cours des décennies suivantes, il nous est apparu opportun de demander à Jonathan Glover quel regard il portait, quarante ans plus tard, sur son propre ouvrage et les principales idées qu'il y défendait. Nous avons voulu savoir si le philosophe d'Oxford partageait encore les thèses soutenues dans cet ouvrage, notamment les raisons sur lesquelles il fondait alors l'interdiction générale de tuer. Par ailleurs, il va de soi que cet entretien fut également motivé par la volonté de contribuer à faire connaître un philosophe dont la renommée internationale tranche encore avec le peu d'écho dont il bénéficie à ce jour dans le monde francophone.*

Nous avons apprécié la grande franchise de Jonathan Glover au cours de cet entretien. On y constatera en effet à plusieurs reprises sa capacité à douter du caractère pleinement satisfaisant de ses propres réponses. Il reconnaît éprouver un certain nombre de tensions entre les conséquences ultimes de ses propres principes éthiques et ce que l'on peut raisonnablement attendre de chacun d'entre nous sur le plan moral. C'est le cas en ce qui concerne sa critique de la distinction morale entre les actes et les omissions. Contrairement à d'autres éthiciens contemporains, notamment Peter Singer, Glover semble constamment animé par le souci de ne pas aboutir à une morale démesurément exigeante en termes de responsabilité, non pas simplement pour préserver notre confort psychologique, mais précisément en vue de conserver un maximum d'efficacité aux impératifs moraux. En définitive, nous le rejoignons sur l'idée selon laquelle les conséquences parfois contre-intuitives d'un principe moral devraient nous inviter à renoncer à tout monisme moral (un seul et unique principe duquel se déduirait l'intégralité des devoirs moraux). Les hésitations de Glover sur certains cas-limites, sur la portée qu'il convient d'accorder à tel ou tel principe, ne sont pas le signe d'une faiblesse de sa part, mais la conséquence de sa conscience aigüe du caractère complexe de la morale et des affaires humaines.

Jonathan Glover, merci beaucoup d'avoir accepté cet entretien, dans le cadre de ce numéro spécial consacré à votre ouvrage *Questions de vie ou de mort*, dont nous célébrons le quarantième anniversaire de la publication. Vous y décriviez la méthode à suivre en philosophie morale comme une « interaction entre nos réponses immédiates et nos croyances générales ». Pensez-vous avoir été influencé en quelque façon par John Rawls et sa notion d' « équilibre réfléchi » [2, p.46]?

Je ne crois pas avoir été influencé de façon consciente par John Rawls. Par ailleurs, je pense qu'il existe une différence entre lui et moi : il me semble plus optimiste que moi quant à la possibilité d'atteindre ce qu'il appelle un « équilibre réfléchi », conçu comme une position ferme et stable, en testant nos principes à l'aune de nos intuitions d'une part, et en remettant en cause certaines de nos intuitions à la lumière de nos principes d'autre part. C'est ce qu'il lui arrive d'appeler un « équilibre réfléchi étroit » [3, p.54-55]. Son optimisme se manifeste en outre dans l'idée qu'une société dans laquelle aurait lieu une discussion suffisamment longue sur ces sujets aboutirait à un « large équilibre réfléchi », témoignant d'une moralité largement partagée. Malheureusement, je dois dire que je suis assez sceptique concernant chacune de ces deux versions

2019 B Basse. Creative Commons Attribution 4.0 International License
ISSN 2561-4665

de l'équilibre réfléchi. D'abord parce qu'ayant consacré ma vie à réfléchir sur des questions éthiques, j'ai parfois moi-même changé d'avis, ce qui n'augure pas très bien, du moins dans mon cas, de la possibilité d'aboutir à un équilibre réfléchi ferme et définitif. Par ailleurs, je suis encore plus sceptique quant à l'idée selon laquelle nous pourrions, vous et moi, parvenir à un accord total sur ces questions, pourvu que nous discutions suffisamment longuement… *(rires)*

Voyez-vous cependant des points communs entre vous?

Oui, tout à fait, ce que nous partageons, c'est cette même idée d'une interaction entre principes et réponses. Parfois, il convient de remettre en cause nos réponses intuitives à la lumière de nos principes, mais il arrive également que nous devions douter de la valeur de nos principes au regard de leurs conséquences.

Vous ne l'évoquez pas explicitement, mais il m'a semblé voir une analogie entre votre approche de l'éthique appliquée et la conception que se faisait Karl Popper de la méthode en sciences expérimentales. Acceptez-vous ce rapprochement?

Oui, tout à fait. Je n'en étais pas du tout conscient lorsque j'écrivais mon livre, si ce n'est que je connaissais son adhésion à l'utilitarisme négatif. Mais tandis que j'étais encore au lycée, à l'âge de dix-sept ans, j'ai lu son livre *La logique de la découverte scientifique* [4] qui venait d'être publié en anglais. Cet ouvrage m'a alors beaucoup marqué et je suis certain qu'il a imprégné toute ma façon de penser, y compris en matière d'éthique.

À ma connaissance, vous êtes le premier à avoir tenté de formuler, dans un même ouvrage, un ensemble de positions cohérentes sur tous ces sujets relatifs à la vie et à la mort, tels que l'avortement, l'infanticide, le suicide, l'euthanasie, la peine de mort, la guerre... Pourquoi avez-vous décidé d'écrire un livre de ce genre?

D'abord, je me demande s'il s'agissait vraiment de la première tentative de ce genre. Car en un sens, les principes de la tradition morale judéo-chrétienne (qu'il m'arrive de considérer comme excessivement dogmatique), comme le caractère sacré de la vie, la doctrine du double effet, forment un genre de système cohérent. Je ne suis donc pas certain d'avoir été le premier… Néanmoins, il ne fait aucun doute qu'au sein de la tradition philosophique analytique, tandis que j'étais encore étudiant à Oxford en 1960, il n'y eût que très peu de discussions sur des sujets comme l'avortement ou la peine de mort. On ne leur accordait qu'une importance secondaire. On préférait s'interroger sur ce que cela *signifie* que de dire « il faut faire ceci », sur la façon dont il convient de distinguer les droits des devoirs et obligations, etc. Pourquoi ai-je écrit ce livre? Eh bien, en partie parce que cela me semblait correspondre alors à un besoin. Vous savez, beaucoup de personnes écrivent des livres parce qu'elles ont un message à délivrer au monde… Mais ce n'est pas mon cas. En ce qui me concerne, j'écris un livre lorsque je me retrouve perplexe sur un sujet. Certes, j'étais conscient d'avoir de fortes convictions sur les questions éthiques relatives à la guerre, à l'avortement ou à l'euthanasie, mais je n'étais pas certain que toutes mes convictions étaient compatibles entre elles. C'est pour cette raison que j'ai eu envie de poser la question plus fondamentale « *en quoi* est-il bien ou mal de tuer? », puis d'appliquer ces réponses à différents contextes.

Vous êtes connu pour avoir critiqué la doctrine de la « vie sacrée ». Néanmoins, votre opposition peut sembler moins radicale que celle développée ultérieurement par d'autres penseurs, notamment Peter Singer. Est-ce bien le cas? Vous semblez considérer qu'il y a malgré tout quelque chose à conserver de cette doctrine. Pourriez-vous revenir sur ce point?

À cette époque, Peter Singer assistait au séminaire que j'animais en commun avec James Griffin et Derek Parfit. Je pense que j'étais déjà assez radical sur cette question, mais après m'avoir entendu, Singer est devenu encore un peu plus radical que moi… À vrai dire, je crois que je fais plus grand cas que lui de la distinction entre tuer des humains d'une part, et tuer des animaux non humains d'autre part. C'est du moins ce qui apparaît clairement dans mes œuvres publiées. Mais je dois dire que je suis quelque peu mal à l'aise avec ma propre position sur ce point, car je mange de la viande (contrairement à ma fille, végétarienne par principe). J'ai du mal à renoncer à manger de la viande et je me demande si cela n'influence pas mon jugement, ce qui fait que mes raisons ne sont en un sens pas très bonnes. Il se peut que j'aie été influencé ici par mon refus de devenir végétarien. Certes, je ne crois pas au caractère sacré de la vie en tant que telle, mais je pense que c'est une très bonne chose que nous ayons un instinct – peut-être d'origine biologique – qui rend la plupart d'entre nous extrêmement réticents à l'idée de tuer des gens. Par exemple, juste après l'élection de Donald Trump à la Présidence des États-Unis, un de mes collègues m'a appelé au téléphone pour me demander : « quelle est ta position éthique en matière d'assassinat? » *(rires)*. Mon ami a alors ajouté : « Regarde, il se pourrait très bien qu'il prenne l'initiative d'une guerre nucléaire. Ne vaudrait-il pas alors la peine de le tuer afin d'éviter cela? ». Or, même sans penser au fait que rien ne nous garantit que son Vice-Président serait meilleur que lui, je pense que nous devrions manifester une immense résistance face à toute augmentation du nombre de meurtres et du niveau de violence, y compris dans les cas où cela nous semble justifié par une très bonne raison. Pour vous donner un exemple, nous avons eu en Grande-Bretagne un médecin du nom de Shipman[1] qui avait tué plusieurs centaines de ses patients. Si ce médecin était décédé plus tôt, bon nombre de ses patients seraient encore vivants aujourd'hui. C'est pourquoi j'aurais préféré que le docteur Shipman décède plus tôt. Pour autant, est-ce que j'en conclus qu'il aurait mieux valu l'assassiner? Non. D'abord parce qu'il nous arrive de nous tromper au cours de ce

[1] Harold Frederick Shipman (1946-2004).

genre de spéculations, mais aussi parce que le meurtre – tout comme la torture – risque de se répandre telle une infection contagieuse une fois que vous aurez commencé à l'autoriser.

Vous invoquez donc des raisons de type conséquentialiste…

Parfaitement, c'est pour des raisons conséquentialistes que notre révulsion à l'égard du meurtre m'apparaît comme une bonne chose.

Vous avez également rejeté deux autres théories morales largement acceptées, à savoir celle des « actes et omissions » et le principe du double effet. Ce qui me frappe concernant votre approche de la théorie des actes et omissions, c'est que vous commencez par souligner les raisons pour lesquelles nous avons spontanément tendance à accorder une pertinence morale à la distinction entre actes et omissions [1, chap.VII]. Puis vous en venez finalement à considérer qu'elle devrait être rejetée, tout en continuant à vous inquiéter des conséquences d'un tel rejet, car il pourrait bien nous conduire vers une philosophie morale excessivement exigeante. Y a-t-il un moyen de conserver ici une certaine cohérence entre théorie et pratique?

Effectivement, je pense qu'il y a là une difficulté. Lorsque j'écrivais ce livre, j'avais conscience qu'il existait autrefois parmi les médecins une sorte de dicton provenant d'un poète du XIXe siècle : « Tu ne tueras point, mais tu n'auras pas officiellement besoin de maintenir les autres en vie[2] » [5, p.60]. J'avais toujours considéré que ce dicton était tout à fait pertinent en pratique. En effet, il y a sûrement des personnes dont l'agonie est si terrible que l'on devrait s'interroger sur l'accusation de « meurtre » dans le cas où on les *fait mourir*. En revanche, si on les *laisse mourir*, cette façon de procéder est bien plus aisée et peut constituer un bon compromis. En même temps, je continuais de m'interroger sur le caractère fondé ou non d'une telle pratique. Pourquoi faudrait-il différencier d'un point de vue moral un certain *acte* et une *omission* dont l'intention et les conséquences sont identiques à celle de cet acte? J'ai alors interrogé de nombreuses personnes autour de moi, y compris des collègues philosophes. Je leur demandais : « en quoi est-ce si différent de tuer ou de laisser mourir quelqu'un? ». J'ai donc entrepris un travail très empirique pour savoir ce qu'ils avaient à dire. Après avoir obtenu une liste de réponses, je les ai classées afin de les traiter dans mon livre. Mais bien sûr, montrer que cette doctrine est souvent défendue pour de mauvaises raisons ne suffit pas à prouver qu'elle est fausse. Je ne pense pas avoir réellement prouvé qu'elle était fausse. De plus, comme vous l'avez dit, certains problèmes proviennent du fait que d'un côté nous sous-estimons beaucoup la quantité de mal dans le monde due au fait que nous ne consacrons pas suffisamment d'argent à la diminution de la pauvreté. Mais d'un autre côté, vous êtes actuellement assis dans cette pièce avec moi, entouré de livres que j'ai achetés, et je me demande si j'aurais été psychologiquement capable de partir vivre quelque part dans un cabanon dépourvu de livres… Si l'on rend la morale très exigeante – comme le fait parfois Peter Singer – on prend alors le risque de la voir s'effondrer totalement. Par conséquent, je me retrouve dans une sorte de flou quelque peu inconfortable. Je sens bien qu'il n'existe aucune raison valable de récuser cette puissante obligation morale d'éradiquer la pauvreté dans le monde, ou du moins de faire tout ce que nous pouvons en ce sens. Mais en même temps, il y a fort à craindre que les gens se disent « si c'est cela la morale, alors ce n'est pas pour moi ».

Est-ce à dire qu'il nous est impossible d'atteindre la moindre cohérence entre théorie et pratique?

Je lutte pour atteindre cette cohérence. Car vous savez, ce serait une perte de temps de réfléchir à un niveau théorique en morale si cela ne devait avoir aucune conséquence sur notre manière d'agir. En même temps, vous comme moi, et tous les gens à qui nous parlons, trouverions très difficile de suivre une morale excessivement exigeante. Il se peut que nous évoluions et que nous y parvenions un jour. Mais pour le moment, je pense qu'il existe de bonnes raisons de ne pas soutenir des conclusions trop extrêmes, et ce à nouveau pour des raisons conséquentialistes.

Votre ouvrage *Questions de vie ou de mort* fut publié en 1977. Toutes les questions qu'il aborde avaient-elles été abordées au préalable dans le cadre de vos séminaires à Oxford?

Oui, je crois bien, à très peu de choses près. Nous avons commencé le séminaire en 1968 et il s'est poursuivi environ jusqu'à la parution de mon livre. Derek Parfit y a exposé une grande partie du travail ayant fourni la matière de son livre *Reasons and Persons* [7]. De même, James Griffin nous avait présenté l'essentiel de ce qui allait devenir son ouvrage intitulé *Well-Being* [8]. À vrai dire, nous écrivions nos livres tout en faisant ce séminaire. Par conséquent, je crois que tout ce que nous y disions provenait de nos livres respectifs.

À la question fondamentale « en quoi est-il mal de tuer? », vous apportiez non pas une seule réponse, mais trois. En effet, vous donniez des raisons « directes » et « indirectes » de ne pas tuer. Mais selon vous, ces diverses raisons peuvent-elles être hiérarchisées d'une façon suffisamment claire? L'une d'entre elles doit-elle se voir accorder une priorité absolue?

Je dois avouer que je suis un peu mal à l'aise. Il y a d'une part les raisons de ne pas tuer qui se fondent sur ce que j'appelle les « effets latéraux » (par exemple, le fait que tuer constitue un mauvais exemple pour autrui, etc.), mais à mes yeux, ce ne sont pas là les raisons principales de ne pas faire mourir quelqu'un en particulier. Les raisons les plus importantes sont au

[2] Ce vers d'Arthur Hugh Claugh est souvent cité dans le milieu médical sans que l'on se souvienne de sa connotation ironique initiale. Voir [6, p.194].

nombre de deux. La première est que cela prive une personne d'un certain nombre d'années de vie heureuse dont elle aurait pu bénéficier. Cet argument est très utilitariste. La seconde raison est que cela constitue la suprême violation de l'autonomie de la personne. D'ailleurs, quand je repense à ces choses, je me dis que l'utilitarisme est une doctrine qui peut prendre tant de formes diverses (selon la façon dont vous définissez le bonheur) que certaines versions font de l'autonomie un élément de la vie heureuse. Si bien que, d'une certaine manière, je n'avais pas réfléchi de façon suffisamment approfondie au principe de base. J'ai remarqué que l'on me qualifie souvent de philosophe « utilitariste », mais je crois que c'est une simplification. Car, en réalité, tandis que j'étais encore adolescent, j'ai lu le roman d'Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, qui m'a conduit à penser que si l'utilitarisme se fonde sur la notion de bonheur conçue comme un état de plaisir et d'absence de peine, il s'agit d'une manière très inadéquate de rendre compte de ce qu'est une vie bonne. Si telle est la vision utilitariste du bonheur, alors je ne suis pas utilitariste. D'un autre côté, je pense qu'il est possible de répondre à bon nombre d'objections de la sorte en restant dans un cadre utilitariste, en élargissant et en enrichissant l'idée de bonheur. Mais alors le problème est que l'on commence à perdre de vue ce qui distingue l'utilitarisme des autres théories morales, puisqu'il donne lieu à des conceptions radicalement différentes de ce qu'est une vie bonne. Vous pourriez en venir à dire : « pour moi, une vie bonne consiste à croire en la théorie de la vie sacrée ». Dans ce cas, l'utilitarisme se retrouve considérablement élargi, mais au prix d'une perte de son identité propre.

Mais continuez-vous de valoriser l'autonomie en tant que telle?

Absolument, je valorise l'autonomie en tant que telle, mais j'accorde également de l'importance pour elle-même à une vie heureuse. À cet égard, mon livre était resté un peu trop silencieux sur la relation entre les deux.

Une des raisons que vous avanciez pour condamner l'acte de tuer faisait appel à la notion de « vie digne d'être vécue ». Que pouvez-vous répondre à ceux qui objectent qu'il s'agit d'une notion trop vague et forcément arbitraire? Disposez-vous de critères précis permettant de distinguer une vie digne d'être vécue d'une vie qui ne l'est pas?

Je ne pense pas qu'il puisse y avoir un seul critère. Il y en aurait un grand nombre. On peut penser au fait de mener une vie dont la somme des plaisirs est supérieure à celle des souffrances. Mais on peut également penser au fait d'avoir un projet de vie que l'on parvient à réaliser dans une certaine mesure ; ou bien encore le fait d'avoir de bonnes relations avec les autres. Ce faisant, je me rends compte que je ne suis pas en train de vous donner un critère pratique. Je suis en train de vous dire que la question de savoir ce qu'est une vie bonne peut donner lieu à une pluralité de réponses. Par exemple, mon épouse[3] se plaît à regarder des matchs de football à la télévision, tandis que personnellement je ne supporte pas le football. Ainsi, regarder ce sport à la télévision est un élément de son bonheur qui est tout à fait étranger au mien.

Vous vous êtes clairement opposé à la peine de mort. Pourtant vous semblez critiquer toute position de type absolutiste, à un niveau théorique du moins.

Je dois reconnaître que cela tombe très bien pour moi qu'il semble n'exister aucune preuve suffisamment concluante du caractère dissuasif de la peine de mort. C'est pourquoi dans mon livre j'ai cru pouvoir mettre de côté cet aspect des choses, mais je n'aurais pas dû. Si, par exemple, l'exécution d'un seul terroriste pouvait mettre un terme à la terrible vague d'attentats terroristes que vient de connaître votre pays, le mien, et d'autres encore, il se pourrait que j'en vienne effectivement à conclure, malgré toutes mes réticences… Ma position n'est donc pas absolutiste. Vous savez, je lisais récemment un livre sur le procès de Nuremberg, à l'issue duquel de nombreux dignitaires nazis ont été condamnés à mort. Le fait que l'on est ait alors jugé la peine capitale acceptable n'a rien pour me plaire. Mais lorsque je me mets à imaginer Hitler ayant survécu, au lieu de s'être suicidé, je ressens alors une certaine inquiétude. Après tout, Napoléon, lui, avait réussi à s'évader de l'île d'Elbe… Cela appartient à l'histoire de votre pays, non du mien, mais je crois bien qu'à la fin de l'ère napoléonienne, Napoléon a d'abord été envoyé sur l'île d'Elbe d'où il a réussi à s'enfuir. Eh bien, je ne voudrais pas prendre un tel risque avec Adolf Hitler. Il est vrai que Napoléon a finalement été exilé à Sainte-Hélène, mais je pense qu'à notre époque, Hitler aurait trouvé un moyen d'échapper à un tel exil. Donc, il n'est pas exclu que… cela dépende entièrement des conséquences et des probabilités. Néanmoins, je pense qu'il est très peu probable que nous mettions un terme à une vague d'attentats en condamnant à mort, puis en exécutant un terroriste. À vrai dire, je crois même au contraire que dans le cas de crimes politiques comme ceux-là, la mise à mort d'une personne attiserait le désir de vengeance.

Le philosophe Jeff McMahan a affirmé que vous l'aviez beaucoup influencé sur les questions éthiques relatives à la guerre [9, p.IX]. Pensez-vous comme lui qu'il convient de rejeter la thèse de l'égalité de statut moral de tous les combattants participant à une guerre?

Je l'ai entendu lors de conférences et j'ai lu son ouvrage. Je suis enclin à penser que nous devrions maintenir l'idée selon laquelle il est pire de tuer des civils que de tuer ceux qui constituent une menace. Bien sûr, il est difficile d'établir des lignes très claires entre ces deux catégories. Mais lorsque je me penche sur le passé (j'ai écrit un autre livre au sujet du XXe siècle et de ses atrocités [10]), lorsque je considère la politique de bombardement menée par le gouvernement britannique contre l'Allemagne, elle ne visait initialement que des cibles militaires, ce qui ne me pose aucun problème. Ces cibles militaires

[3] Vivette Glover est Professeur de psychobiologie périnatale à l'Imperial College de Londres. Ses travaux concernent notamment l'influence des états émotionnels de la mère sur le développement du fœtus.

étaient des usines à munitions, de fabrication de bombardiers, et d'autres encore, destinées à répandre la tyrannie de Hitler sur toute l'Europe. Mais parce qu'ils avaient lieu la nuit, il s'est avéré par la suite que très peu de nos bombardements ont atteint leur cible. Cela a donc été un choix. Nous n'avions pas la maîtrise de l'espace aérien, c'est pourquoi il était impossible de procéder à des bombardements de jour. De sorte qu'il fallait choisir entre les deux options suivantes : soit éviter de tuer des civils de manière disproportionnée, ce qui aurait conduit à cesser immédiatement les bombardements ; ou bien s'autoriser à mettre de côté la règle morale dans ce cas particulier. Or, la Seconde Guerre mondiale fut une guerre tellement cruciale que j'aurais plaidé en faveur du recours aux bombardements. Mais le problème est qu'en faisant cela… (Marshall Harris était un commandant très enthousiaste de l'armée de l'air britannique ; il est d'ailleurs ensuite devenu très enthousiaste à l'idée de détruire des villes allemandes et de tuer de très nombreux civils, ce que je considère comme un crime de guerre). Le problème, dis-je, est qu'en faisant cela, en autorisant ce type de bombardements dans les cas où ils ont des chances de s'avérer fructueux, les bombardements risquent de devenir habituels. Il en va des actes impliquant un nombre disproportionné de morts parmi les civils comme de la torture, parce que nous n'avons pas de ligne claire et nette à tracer entre les différents cas de torture. Permettez-moi simplement d'ajouter, puisque vous avez mentionné Jeff McMahan, que j'ai une immense admiration pour son travail.

Dans le dernier chapitre de *Questions de vie ou de mort*, vous aviez analysé nos « mécanismes de défense ». Vous montriez à quel point ils étaient importants pour le sens moral ordinaire. Mais, ajoutiez-vous, le « prix en termes de malheur et de pertes en vies humaines » est immense. Dans quelle mesure peut-on justifier ces mécanismes de défense?

J'avoue avoir un peu oublié ce que je voulais signifier dans ce dernier chapitre par « mécanismes de défense ». Je suppose que j'évoquais alors les cas où nous avons conscience d'une quantité immense de souffrance ici ou là, mais sommes capables de la dissimuler à notre conscience, de fermer les yeux dessus dans une certaine mesure. À cet égard, je n'ai aucune réponse de principe. D'un côté, lorsque je regarde les informations télévisées le soir, lorsque je pense par exemple à cette guerre cauchemardesque qui a lieu en Syrie et que rien ne semble pouvoir arrêter, à ces enfants qui vivent un enfer de tous les côtés, il m'arrive de penser que si nous étions pleinement conscients de toute la misère du monde, cela nous gâcherait la vie. Certes, il est peu probable que cela se produise, car nos mécanismes de défense sont très efficaces. D'un autre côté, ces mécanismes de défense nous rendent les choses trop faciles. Par exemple, en Angleterre et en France aussi, je suppose, on en appelle en cette période de Noël à la charité des gens pour qu'ils envoient de l'argent à l'organisme Oxfam. Beaucoup d'entre nous trouvent très facile de jeter de l'argent dans une corbeille. Je pense que nos mécanismes de défense fonctionnent trop bien. Pour ma part, je donne bien moins d'argent que je ne le devrais pour soulager la souffrance du monde. Mais je donne bien plus que si je ne faisais pas de philosophie. Je devrais même donner davantage, je ne me cherche pas d'excuses.

Vous admirez beaucoup Léon Tolstoï…

Oui, absolument.

Pensez-vous, comme lui, qu'il nous soit impossible de lutter contre notre propre caractère [11]? Cela pose le problème du libre arbitre…

Non, je ne le pense pas. J'admire ses romans, mais beaucoup moins ses essais sur le pacifisme, et certainement pas ses idées religieuses sur la sexualité, développées à la fin de sa vie. Il n'y a pas si longtemps, j'ai écrit un livre dans lequel j'abordais des thématiques psychiatriques, notamment le traitement des dépendances [12]. Il semble que nous ayons des preuves suffisamment convaincantes que la façon la plus efficace de lutter contre les dépendances consiste à dire aux personnes concernées qu'elles n'y sont pas condamnées. Le fatalisme est une fausse doctrine. Il se peut que le déterminisme soit vrai et que l'on puisse expliquer de façon causale tout ce que nous faisons (par nos connaissances en génétique, en neurosciences par des causes environnementales, etc.). Mais cela ne veut pas dire que nos décisions n'importent pas et n'ont aucun effet. C'est pourquoi, si vous parvenez à persuader ceux qui vivent leurs dépendances comme une fatalité, qu'ils ont en réalité le pouvoir de changer les choses, c'est là précisément une des façons vraiment efficaces de les aider à le faire.

Votre tout premier livre portait justement sur le problème de la responsabilité…

Oui, si *Questions de vie ou de mort* a été écrit il y a quarante ans, le livre auquel vous faites allusion doit avoir près de cinquante ans [13]. Je me souviens que j'y défendais le déterminisme, tout en ayant le sentiment que cela restait compatible, d'une certaine manière, avec le libre arbitre. Je pense que j'étais probablement trop optimiste à cette époque. Je ne pense pas avoir résolu le problème. Mais qui peut prétendre l'avoir résolu? *(rires)* Ce que je crois, c'est que beaucoup de gens ont tendance à confondre déterminisme et fatalisme. Je peux vous donner un de ces exemples typiques des philosophes, par son caractère apparemment irréel et non convaincant. Supposons que vous soyez à une soirée et que l'un de vos amis envisage de rentrer chez lui en voiture. Mais il a consommé de l'alcool bien au-delà de la limite autorisée pour un automobiliste, de sorte que vous craignez beaucoup pour sa sécurité. Vous vous adressez à lui de la façon suivante : « pourquoi ne prendrais-tu pas un taxi pour rentrer, au lieu de prendre ta voiture? Car il se pourrait que tu renverses et que tu tues quelqu'un… ». Ce à quoi il vous répond : « Ce qui doit arriver arrivera. Si je dois tuer quelqu'un, le fait que je réfléchisse ne changera rien à la décision que je prendrai, ma décision ne changera rien au résultat, parce que c'est le

destin, quoi qu'il arrive. » Puis, il prend la voiture pour rentrer chez lui (ou du moins, essaie) et tue quelqu'un dans un accident. Eh bien, si vous étiez parvenu à le convaincre que le fatalisme est une fausse doctrine, il n'aurait pas tué cette personne. C'est en ce sens que le fatalisme est erroné.

Si vous deviez, quarante ans plus tard, réécrire un livre sur les questions éthiques de vie ou de mort, serait-ce le même livre ou changeriez-vous quelque chose?

Je pense qu'il me serait impossible de réécrire un livre sur ces questions, car je ne suis d'accord qu'avec quatre-vingts pour cent de ce que j'affirmais à l'époque. Enfin, quatre-vingts pour cent est évidemment un chiffre faussement précis… *(rires)* Disons que je reste d'accord avec l'essentiel de ce que je soutenais alors, de sorte qu'un nouveau livre serait largement répétitif. D'un autre côté, même si je ne suis plus d'accord avec certains passages, je ne souhaite pas écrire exclusivement à leur sujet. Je ne publierai donc pas un nouveau livre. En revanche, ce à quoi je songe, s'il me reste suffisamment d'années à vivre (je suis actuellement occupé à écrire sur les questions éthiques que posent les révélations d'Edward Snowden en matière de surveillance), c'est de publier une nouvelle édition de *Questions de vie ou de mort*. Je ne réécrirai pas ce livre, mais j'ai publié un bon nombre d'articles depuis lors, qui développent et parfois modifient mes positions initiales. Je pourrais donc les inclure en appendice, de sorte que l'ensemble ne date pas de quarante ou cinquante années.

Remerciements
Je tiens tout naturellement à remercier Jonathan Glover pour cet entretien réalisé à son domicile, à Londres, en novembre 2017.

Acknowledgements
I would like to thank Jonathan Glover for having accepted to be interviewed in November 2017 at his home in London.

Conflit d'intérêts
Aucun déclaré

Conflicts of Interest
None to declare

Édition/Editors: Patrick Gogognon & Bertrand Alexandre Stoffel

Affiliations
[1] Université de Reims Champagne-Ardenne, Paris, France

Correspondance / Correspondence: Benoît Basse, benbasse@hotmail.com

Reçu/Received: 21 May 2018 **Publié/Published:** 15 Feb 2019

Les éditeurs suivront les recommandations et les procédures décrites dans le Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors. Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

Références

1. Glover J. Questions de vie ou de mort [1977], trad. fr. Benoît Basse, Genève, Labor et fides, coll. « Le champ éthique », 2017.
2. Rawls J. Théorie de la justice, trad. fr. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.
3. Rawls J. La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice, Section 10.3, trad. Bertrand Guillarme, Paris, La Découverte, 2003.
4. Popper K. La logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, 1973.
5. Claugh AH. The Latest Dealogue, Dans ALP Norrington (éd.), The Poems of Arthur Hugh Clough, London-New York, Oxford University Press, 1968, (nous traduisons).
6. Singer P. Rethinking Life and Death, New York, St. Martin's Press, 1994.
7. Parfit D. Reasons and Persons, Oxford, Oxford University Press, 1984.
8. Griffin J. Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance, Oxford, Clarendon Press, 1986.
9. McMahan J. Killing in War, Oxford, Clarendon Press, 2009.
10. Glover J. Humanity. A Moral History of the Twentieth Century, New Heaven, Yale University Press, 1999.
11. Glover J. Anna Karenina and Moral Philosophy, Dans R. Crisp & B. Hooker (eds.), Well-Being and Morality: Essays in Honour of James Griffin, Oxford, Oxford University Press, 2000; p.159-177.
12. Glover J. Alien Landscapes. Interpreting Disordered Minds, Boston, Harvard University Press, 2014.
13. Glover J. Responsibility, Londres, Routledge & K. Paul, 1970.

Annexe A

An Interview with Jonathan Glover: A Return to *Causing Death and Saving Lives*

The present interview with Jonathan Glover took place at his house in London, on November 11th 2017. Nine months earlier I published a French translation of his book Causing Death and Saving Lives *[1]. This work is often considered as a breakthrough in contemporary "ethics of killing". Since then many other thinkers have themselves confronted the same kind of ethical questions and defended their own theses. It seemed obvious to ask Jonathan Glover what he thought about his own work forty years later. I was interested in knowing if he would still give exactly the same reasons for not killing as those defended in his seminal book. Obviously this interview was also an opportunity to introduce some of Jonathan's main ideas to his most recent French speaking readers.*

I especially appreciated Jonathan's kindness and great intellectual integrity. More than once he confessed that he was not totally satisfied with the way he defended some of his claims in the past. He is fully aware that a few consequences of his theses might conflict with what can reasonably be expected from each of us from a moral point of view. Take for example his critique of the moral difference between acts and omissions with the same intention and consequences. Contrary to other contemporary moral philosophers, Glover is constantly concerned with finding the right balance between a too narrowly minded approach of morality that is perfectly compatible with our psychological defenses and a too demanding morality that may discourage people from trying to be morally better. This is tantamount to saying that one should avoid any philosophical monism and give up any hope to deduce all our duties from a single fundamental principle. Glover's sincere doubts and hesitations are to be interpreted as the consequence of his moral pluralism. Because human affairs are inevitably complex and morality is about respecting different principles that might conflict with each other, ethical coherence is often something we have to struggle for.

Jonathan Glover, thank you very much for accepting this interview. I would like to focus mainly on your seminal book *Causing Death and Saving Lives* (1977), which was published forty years ago. In this work you described the method to be followed in moral philosophy as an "interplay between responses and general beliefs" [1, p.26-28]. Were you inspired by John Rawls' notion of a "reflective equilibrium"? Or are there differences between your two methods?

I was not consciously influenced by John Rawls. I think there is a difference between him and me. He is more optimistic about the idea that if we test our principles by appealing to our intuitions and sometimes revise our intuitions in the light of our principles, he is more optimistic, I think, that there is this thing called "reflective equilibrium" [2] where we end up with a clear and firm position which is a stable one. That is what he sometimes calls "narrow reflective equilibrium" [3]. He is also optimistic that if in a society we discuss those issues long enough we will reach what he called "wide reflective equilibrium" where there is a huge shared morality. I have to say that, reluctantly, I am a bit skeptical about both. Partly because I have been thinking about ethical issues all my life and I sometimes changed my mind so that does not seem to augur very well, at least for me, that there will be some stable reflective equilibrium which, if I lived long enough, I would find unchanging. And I am even more skeptical about the thought that you and I, if we talked for long enough, would find total agreement... *(Laughs)*

Nevertheless, do you still see any common points between your two methods?

Yes, because there is this interplay. What we share is the idea that there is an interplay between principles and responses. We sometimes query intuitive responses in the light of principles and we sometimes query our principles in the light of how it feels when we actually confront their applications.

You don't mention his name but there seems to be an analogy between Karl Popper's conception of the scientific method and your approach of moral philosophy. Do you accept this analogy between science and moral philosophy?

Yes, I do. I was not at all conscious when reading the book of Karl Popper's views, except possibly of his adopting the principle of negative utilitarianism. But when I was a schoolboy, when I was 17, his book *The Logic of Scientific Discovery* [4] came out and I read it. I was very, very taken with it. So I am sure that it coloured my perception of thinking about everything, including ethics.

Your book is widely considered as a seminal book in the ethics of killing. To my knowledge it was the first attempt to formulate a coherent set of beliefs on the main life-and-death ethical issues. How come you decided to write such a book?

First, I wonder if it really was the first attempt to form a coherent set of principles. I mean, in a way, the evolving principles of the Judeo-Christian ethical tradition (what I regard sometimes as the excessive rigidity of the Catholic Church), things like the sanctity of life, the doctrine of double effect, are in a way a kind of coherent system. So I am not sure that I was the first. But it is certainly true that within the tradition of analytic philosophy, when I was an undergraduate at Oxford in 1960, there was very little discussion indeed of the rights or wrongs of abortion or capital punishment. It was hugely second-order as a subject. It was about what does it *mean* to say "we ought to do this", how do we distinguish duties from rights and obligations

and so on. Why did I write this book? Well, partly because I felt there was a great need. Many people write books because they have a message to give to the world, I am not like that. I write a book because I am puzzled. I knew that I had strong views on the morality of war, the morality of abortion, euthanasia, strong views on these matters, but I could not quite see how they all fitted together. And so I wanted to ask a more fundamental question which is essentially: what are the rights and wrongs of killing people? Then see how they apply to the different contexts.

You famously rejected the "sanctity of life" doctrine. However, your opposition to it seems less radical than Peter Singer's for example. Am I right? You seem to consider that there is something to be saved from this doctrine. Could you explain what it is?

Well, Peter Singer came to the class that Derek Parfit, James Griffin and I gave. I think I was a bit radical and then he listened to that and was a bit more radical... Well, there are two things. Number one is that I think I make a bigger distinction between killing humans and killing animals than he does. Certainly in my published writing that is pretty obvious. But I am slightly uncomfortable with my own position on that because I am a meat-eater, unlike my daughter who is a principled vegetarian. I find it hard to give up meat and I wonder if I was biased. I said at some point in that book that I was not going to discuss the animal issues Peter Singer was moving onto [1, p.16] I think I may have been biased by my reluctance to become a vegetarian. So, in a sense, my reasons for that are not very good. I don't believe in the sanctity of life as such but I think it is a very good thing that we have possibly a biological based instinct, which makes most of us very reluctant to kill people. I mean, for instance, some colleague of mine called me up soon after President Trump was elected and said: "what do you think about the ethics of assassination?" [laughs] What I replied was roughly what I said in the book. My friend was saying: "well, look, he could start a nuclear war... Isn't it worth killing him to stop that?" Now, quite apart from the fact that it is not absolutely clear that his Vice-President would be very different, I think there should be a huge resistance to increasing the level of killing and violence, even when it looks so that there is a very good reason. To give you an example, in Britain there was a doctor called Doctor Shipman who killed literally hundreds of his patients.[4] If he had died earlier, many people would be alive now who are not. So I wish Doctor Shipman had died earlier. Does it follow that I would think he should be murdered? No. Partly because we make such mistakes for the calculations, partly because killing – like torture – if you allow it, there is a danger; it is an infection that spreads.

So you mention consequentialist reasons...

Yes, I give consequentialist reasons for thinking it is a good thing that we have a certain instinctive revulsions against killing.

You also rejected two other widely accepted moral theories: the "act and omission" doctrine and the principle of double effect. About the first one, what really strikes me is that you start by emphasizing the reasons why people tend to intuitively accept this distinction between acts and omissions as morally significant. You finally conclude that it should be rejected. But at the same time, you seem to worry that the consequences of such a critic: it could lead to an extremely demanding moral philosophy. Is there a way to keep some coherence here between theory and practice?

Yes, I think it is very difficult. I was aware that there used to be a saying among doctors here, taken from a 19th century poet: "Thou shall not kill; but needs not strive officiously to keep alive"[5] [5]. I used to think that in practice that may often be very good. There must be people who are dying in agony and who rather question being charged with murder if you *kill* the person. But if you *let them die*, it is a much easier way of doing things and possibly a good compromise. But at the same time I wondered "what is the basis for this?". Why should we think that something with the same intention, and the same consequence, is utterly morally different? Whether it is by act or by omission. So what I did is I went around asking lots of people including many of my philosophical colleagues: why is killing different from letting die? So I really did an empirical work of an informal kind, seeing what they said. I then sorted out the list of the reasons that many people gave, and then I criticized the reasons in the book. But of course to say that this doctrine is often supported by bad reasons is not to show that it is false. I may at times have said "well, let's dump it." But I don't think I have actually proved it to be false. And as you said, there are real problems because on the one hand I think we hugely underrate the evil in the world that comes from our not sending money to alleviate world poverty and so on; yet, on the other hand, you are sitting in this room interviewing me with a lot of books I have bought. Would I have been able psychologically to have decided to go and live in some shed somewhere, with no books and so on. It is so difficult that if you make morals very demanding – as Peter Singer makes it sometimes – there is a real danger of things collapsing. So I am left in a slightly uncomfortable limbo. I am feeling there aren't really any good reasons for denying this strong moral obligation to end world poverty or do what we can to do so. But at the same time, there is a worry that people think "if that is what morality is, then I am not for it".

Does it mean that it is impossible to reach any coherence between theory and practice?

I struggle to reach coherence between theory and practice. You know, it would be a waste of time doing moral theory, if it had no effect on one's practice. But you and I, and the people one talks to would find it very hard to follow some hugely

[4] Harold Frederick Shipman (1946-2004).
[5] These lines are often cited without noticing their ironical tone. See [6].

demanding morality. There may be a time we will evolve to do that. But at the moment, I think there is a case for not pushing the extreme conclusions too hard, again for consequentialist reasons.

By the way, *Causing Death and Saving Lives* was published in 1977. Had you discussed all these questions before in your Oxford seminar?

I think more or less all of them, yes. We started the seminar in 1968 and it went on until about the time the book was published. Derek Parfit presented much of what he wrote in his book *Reasons and Persons* [7], James Griffin presented much of what he wrote in his book on well-being [8]. We were writing the books as we were doing the seminar. So I think more or less all of it came over from our three books.

To the fundamental question "What is wrong with killing?", you decided to give not just one answer but three.[6] You gave *direct* and *indirect* reasons not to kill. Is there a clear hierarchy between them? Should one of them be given an absolute priority?

I should say that I am slightly uneasy. There are reasons which I call "side effects" (like if you kill it sets a bad example and so on) but these aren't really the main reasons, I think, for not killing a particular person. The main reasons which I gave are two. One is that it deprives the person of years of happy life he would have enjoyed. And that it is a very utilitarian reason. The other is (that) it would be a supreme violation of the person's autonomy. And I suppose that one thing which I think now, looking back on it, is that utilitarianism is such a varied doctrine according to what you think happiness is, so that on some versions of utilitarianism, autonomy becomes part of a person's happy life. So that in a way I kind of did not think clearly and sharply enough about the basic principle. I noticed that people often call me a "utilitarian", but I think it is a simplification, because actually when I was a teenager, I read Aldous Huxley's novel *Brave New World* and that made me think that if utilitarianism is based on happiness seen as pleasure and no pain, that is a grossly inadequate account of what a good life is. So in one way I am not a utilitarian if that is the view of happiness. On the other hand, I think that many of those sorts of criticisms can be met within utilitarianism by expanding the idea of happiness into something more rich and full. But then the problem is that one starts to loose grip of what the boundary is between utilitarianism and other moralities, because you have some totally different conceptions of what is a good life. You might say "for me a good life is believing in the sanctity of life". And then it looks as though utilitarianism is totally expanded, but at the cost of losing its own identity.

But do you still value autonomy for its own sake?

Yes, I still value autonomy for its own sake, but I also value happy life for its own sake. The book is a bit too silent on the relation between these two things.

One of your reasons not to kill appeals to the notion of a "life worth living". What can you reply to those who object that this concept is too vague or arbitrary? Do you have any precise criterion of a life worth living?

I think it could be not one criterion, but a lot. It might be having a certain balance of pleasure over misery, but it might also be having a life plan that you to some extent realize, it might be having good relationships with other people... As I start expanding it, I realize that I am not giving you an alternative handy criterion in the sentence. I am saying that what is a good life is highly pluralistic. I mean for instance, I mentioned in a conversation with you before that my wife and I have gender reversion over football: she loves watching football on television and I can't bear football. So part of her good life is watching football and part of my good life is not.

You clearly disapprove of capital punishment. But at the same time, you seem to criticize its "absolutist rejection", at least at a theoretical level.

I have to admit that it is very convenient for me that there seems to be no good evidence for its deterrent effect. So in the book I was to some extent able to side step that issue but I should not side step it. If for instance executing one terrorist could bring to an end the horrendous wave of terrorist attacks in your country, in my country and in others... If one could bring that to an end by executing one person, I might very reluctantly say... So I am not an absolutist. I have recently been reading a book about the Nuremberg trials after the Second World War in which many leading Nazis were convicted and executed. And I don't like the fact that capital punishment was thought ok then. But if I imagine Hitler had survived instead of committing suicide, my worry would be based on Napoleon's escape from Elba. It is your country's history, not mine, but I think that at the end of the Napoleonic period, at first Napoleon was sent to live on Elba and I think he escaped. Well, I would not want to take that risk with Hitler. Napoleon eventually was sent to Saint Helena but in modern times I think Hitler would have found a way around that too. So possibly... It entirely depends on consequences and probabilities. But I think it is so unlikely actually that executing one terrorist would stop the wave of terrorism. In fact, on the whole, I believe that in a case of political crimes like that, execute one person and you provoke retaliation.

Jeff McMahan wrote that you influenced him a lot on the topic of war [9, p.IX]. Do you share his view that the equality of combatants in a war should be rejected?

[6] See chapter 8 entitled "Some Conclusions".

I have listened to him lecture on this as well as reading his book. I am inclined to think we should say that it is worse to kill civilians than to kill those who are a threat. It is difficult to draw lines. But when I look back (I wrote another book about 20th century wars and atrocities [10]), when I look back at the British bombing policy on Germany, in the early stages it aimed at only military targets and I have no problem with that. These military targets were ball bearing factories, bomber factories and so on, which were designed to establish Hitler's tyranny all over Europe. It then turned out that because we were doing night bombing very few of our bombs hit the right targets. And so there was a choice since we did not have command of the air. It was not possible to do daylight bombing. I think that the choice then would be either say "it is an absolute that we must not be disproportionate in our killing of civilians, in which case we have to stop the bombing altogether"; or we have to say "we'll wave the ethical rule in this case". Now I think the Second World War was such a crucial war that I would have favoured waving the bombing a bit. But the trouble is (that) when you do that… (And Marshall Harris was a great enthusiast commander of the air force in Britain; he then got very enthusiastic about just destroying old German cities and killing huge amounts of civilians. And I regard that as a war crime. And I would rather see that excluded. Because I am broadly a consequentialist, a lot depends on the circumstances.) One of the problems is – as I mentioned earlier with torture – allow it in the case where it possibly may work and then it all spreads because you don't have a principled line to draw between some cases of torture and others. The same with some cases of disproportionate killing of civilians. I should just add though, you mentioned Jeff McMahan, that I hugely admire his work.

In the last chapter of *Causing Death and Saving Lives*, you gave an analysis of what you called our "defense mechanisms". You showed how important they are for the common moral sense. But "the cost in misery" is huge, you said [1, p.297]. How far should we go in trying to refrain these defense mechanisms?

I have forgotten exactly what I meant in the last chapter by "defense mechanisms". I said things like we know there is a huge amount of suffering but we are able to blot it out in our thinking. We are able to shut our eyes to it to some extent... I don't have any principled answer to that. On the one hand, when I watch the television news in the evening, things from Syria, what a nightmare of that apparently unstoppable war; it's all sides, so many sides, children being put to absolute hell… I sometimes think that if we had full awareness of all the misery in the world it would ruin life for all of us. There is not much danger of us having that because our defense mechanisms are so good. On the other hand, our defense mechanisms make it very easy. For instance in England – and I guess in France as well – there are charitable appeals for Christmas at this time of year to send money to Oxfam. Many people find it very easy just to toss that in the bin. I think our defense mechanisms function too strongly. In my case I give far less money than I should in terms of relieving suffering in the world. But I give more money than I would have done had I not talked about philosophy. And I should do more. I am not trying to excuse myself.

You admire Tolstoy a lot...

Yes.

Do you agree with him that one cannot fight against one's own character [11]? This raises the problem of free will…

No, I don't think I do. I am an admirer of the novels, but not so much of the essays where he talks about pacifism, and certainly not an admirer of his late life religious views on sex. But I think that we vary in how much we can fight against our own character. I wrote a book not very long ago on psychiatric issues including things about the treatment of addiction [12]. And it seems that there is quite decent evidence that the most effective treatment for addiction tells people that they are not fated. Fatalism is not true. Determinism may be, there could be causal explanations (genetics, neurosciences, the environment and so on) for what we do. But it does not mean that our decisions have no effect. And if you can persuade people who are fatalist addicts that they can make a difference, this is often one of the really effective ways of doing it.

Your first book was precisely about responsibility...

Yes, *Causing Death and Saving Lives* is forty years old and that one must be nearly fifty years old [13]. I remember I supported determinism but I felt that it was compatible with free will in some way. I think I was probably too optimistic at that stage. I don't think I have solved the problem. But who has? *(Laughs)* But I believe that people tend to confuse determinism with fatalism. For instance I can give you a typical philosopher's unconvincing, unreal example. Supposing that you are out at a party and you have a friend who is planning to drive back. But he is drinking a lot, not drinking just a little over the legal limit, but drinking really a lot, and you worry about his safety. You go up to him and you say: "why don't you take a cab back instead of driving back? Because you might kill someone..." And he says: "Whatever will be will be. If I'm going to kill someone, my thinking about it doesn't make any decision different to my decision, my decision doesn't make any difference to the outcome, because it's fated one way or the other." He then drives home – or tries to drive home – he gets into a crash and kills someone. Now, if you had managed to persuade him, that fatalism was wrong, then he would have saved someone's life. And fatalism is in that sense wrong.

Forty years later, if you decided to write another book on life-or-death issues, would it be the same book? Or would you change anything?

I think it would be impossible for me to write another book now on that, because I eighty percent still agree with what I said. Well, eighty percent is a falsely precise figure. *(laughs)* Mainly, I still agree with the overall thrust of it. So that would mean that I could write a book which would be largely repeating the first book. On the other hand, there are bits I disagree with, but I would not want to just write about that. So I would not write such a book. What I am thinking of doing possibly in some future, if I live long enough (at the moment I am busy writing on the ethical issues raised by Edward Snowden's revelations about surveillance), if I was still alive in ten years' time, what I might do – if anyone is still reading *Causing Death and Saving Lives* – I might bring out another edition. I would not rewrite the book because it is hopeless to try and do that, but I have written lots of articles since that book, developing and in some cases slightly modifying my positions. So I might include them as an Appendix, so that it would not all be forty or fifty years old.

References

[See Références, above]