

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

VOL 2 (1)
NUMÉRO SPECIAL / SPECIAL ISSUE
15 Feb 2019



Éditeurs invités / Guest Editors

Benoît Basse

Responsable du numéro / Issue Editor

Bryn Williams-Jones

Illustration de couverture / Cover Art

Emanuelle Dufour

Tables des matieres / Table of Contents

Benoît Basse	Jonathan Glover ou le besoin d'une éthique appliquée	1-4
Cédric Astay	Jonathan Glover sur la doctrine des actes et omissions : une autre responsabilité négative	5-16
Bernard Baertschi	Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive	17-28
Marie Gaille	Enjeux éthiques des tests anténataux à l'époque contemporaine : L'apport d'une approche conséquentialiste	29-36
Milena Maglio	Jonathan Glover : pour une reformulation du principe de la sacralité de la vie	37-46
Nicolas Nayfeld	H.L.A. Hart et J. Glover : un point de vue utilitariste contre la peine de mort	47-56
Emmanuel B. Picavet	Conséquentialisme et recours collectif au raisonnement éthique : Remarques sur la valeur de la vie, sur la dignité et sur l'approche de la mise en débat chez J. Glover	57-67
Benoît Basse	Entretien avec Jeff McMahan sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourir	68-76
Benoît Basse	Entretien avec Peter Singer sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourir	77-83
Benoît Basse	Entretien avec Jonathan Glover: retour sur Questions de vie ou de mort	84-94

EDITORIAL INVITE / GUEST EDITORIAL

Jonathan Glover ou le besoin d'une éthique appliquéeBenoît Basse¹**Résumé**

Nous introduisons ici un numéro spécial consacré au philosophe britannique Jonathan Glover (1941-). Reconnu comme une figure importante de l'éthique appliquée dans le monde anglo-saxon, Glover ne bénéficie pas encore de la même renommée dans le monde francophone. En 2017, quarante ans après la publication originale de *Causing Death and Saving Lives* (1977), nous avons publié une traduction française de ce même ouvrage, sous le titre *Questions de vie ou de mort* (trad. B. Basse, Labor et fides, 2017). Dans cet éditorial, nous commençons par rappeler les raisons pour lesquelles Glover jugea nécessaire, dans les années 60, de donner à l'éthique un caractère davantage « appliqué ». Puis nous présentons dans ses grandes lignes l'éthique du "faire-mourir" défendue par Glover, résolument pluraliste, et non pas strictement utilitariste comme d'aucuns ont pu le penser. Enfin, nous introduisons les contributions de ce numéro spécial (rédigées par des auteurs francophones), ainsi que les trois entretiens que nous avons menés avec Jonathan Glover, Peter Singer et Jeff McMahan.

Mots-clés

Jonathan Glover, éthique appliquée, cohérentisme, foundationalisme, conséquentialisme

Abstract

I introduce here a special issue dedicated to the British philosopher Jonathan Glover (1941-). Recognized as an important figure in applied ethics in the Anglo-Saxon world, Glover does not yet enjoyed the same reputation in the French-speaking world. In 2017, forty years after the original publication of *Causing Death and Saving Lives* (1977), I published a French translation of the same book, entitled *Questions de vie ou de mort* (translated by B. Basse, Labor et fides, 2017). In this editorial, I begin by recalling the reasons why Glover considered it necessary in the 1960s to give ethics a more "applied" character. Then I present in broad terms the ethics of "making people die" defended by Glover, resolutely pluralist, and not strictly utilitarian as some may have thought. Finally, I introduce the contributions to this special issue (written by French-speaking authors), as well as the three interviews I conducted with Jonathan Glover, Peter Singer and Jeff McMahan.

Keywords

Jonathan Glover, applied ethics, coherence, foundationalism, consequentialism

Nombreux sont ceux qui écrivent des livres parce qu'ils ont un message à délivrer au monde. Pour ma part, j'écris des livres lorsque je me trouve face à un problème.

Jonathan Glover [1]

Une conviction commune anime celles et ceux qui ont contribué à ce numéro spécial : le philosophe britannique Jonathan Glover ne bénéficie pas encore dans les pays francophones de la reconnaissance qu'il mérite et dont il bénéficie à un niveau international depuis les années soixante-dix. Le [Prix Dan David 2018](#) vient d'ailleurs de lui être attribué dans la catégorie « Bioéthique » pour l'ensemble de son œuvre. Plusieurs raisons permettent sans doute de rendre compte de cette relative méconnaissance de Glover dans notre pays. Nous n'en mentionnerons que deux. D'abord, le fait que, jusqu'à une date récente, aucune de ses œuvres n'a été disponible en français n'a naturellement pas facilité la diffusion de sa pensée. À cet égard, nous espérons que notre traduction de *Causing Death and Saving Lives* [2], quarante ans après sa publication originale, permettra à un nombre croissant de chercheurs francophones de prendre en compte l'apport de Glover et de mieux mesurer son rôle de pionnier en éthique appliquée et en bioéthique. Par ailleurs, le contexte intellectuel français, dans les années soixante et soixante-dix, n'était pas propice, c'est le moins que l'on puisse dire, à la philosophie morale. Tandis que les philosophes anglo-saxons débattaient ardemment de questions relatives à la guerre, à l'avortement, à l'euthanasie et à la justice criminelle – notamment dans la nouvelle revue *Philosophy and Public Affairs* –, le paysage intellectuel français restait encore largement dominé par des courants de pensée globalement critiques à l'égard des normes morales. Toute réflexion morale n'était-elle pas condamnée à l'illusion, en ce qu'elle recherchait vainement l'objectivité pratique là où nos jugements ne sauraient refléter que nos goûts et nos dégoûts, ou nos intérêts de classe? Qu'il s'agisse du marxisme, du structuralisme, du nietzschéisme, de l'heideggerianisme ou du « postmodernisme », aucun de ces courants philosophiques n'accordait de véritable légitimité à un travail de la raison en morale. Le relativisme régnait en maître. Dans ces conditions, il y avait peu de chance que les réflexions de Glover retiennent l'attention des philosophes français avant que leur pays connaisse à son tour un gain d'intérêt pour la philosophie dite « analytique » et la réflexion éthique en particulier, quelques décennies plus tard.

Né en 1941, Jonathan Glover a enseigné plus de trente ans au New College d'Oxford, puis au King's College de Londres. Il a 36 ans lorsque paraît *Causing Death and Saving Lives*, un ouvrage faisant désormais figure de « classique » de la philosophie morale contemporaine anglaise, et plus particulièrement de l'éthique du « faire mourir » (*ethics of killing*). Son originalité consiste à traiter de façon solidaire et dans un même livre toute une série de sujets mettant en jeu des questions communes : peut-il être légitime de donner la mort? Si oui, à quelles conditions? La réflexion peut-elle aboutir à un principe, voire à plusieurs, permettant d'orienter nos décisions sur les questions de vie ou de mort tout en conservant un maximum de cohérence d'un sujet à l'autre? Il y est donc successivement question de l'avortement, de l'infanticide, du suicide et de la mise en péril de sa vie, de l'euthanasie, de la peine de mort et de la guerre. C'est qu'il ne va absolument pas de soi, pour Glover, que nous ayons d'emblée sur chacun de ces sujets des positions parfaitement compatibles entre elles. Il se peut en outre que les raisons que nous mobilisons plus ou moins consciemment pour justifier nos prises de position ne soient pas aussi consistantes que nous le croyons. Par exemple, ceux qui s'opposent à la peine de mort en invoquant le caractère « sacré » de la vie humaine ont-ils pleinement conscience des difficultés que pose une telle prémisse lorsque l'on souhaite, par ailleurs, légitimer l'avortement et l'euthanasie? Ce livre trouve donc son origine dans le souci de son auteur de parvenir à un ensemble de réponses et de principes non contradictoires, couvrant l'ensemble des questions relatives au faire mourir. Le point de départ de la réflexion pratique se situe dans le besoin d'introduire de l'harmonie au sein de ses propres jugements moraux.

Glover peut être considéré à bon droit comme l'un des pionniers de ce champ de la philosophie morale, « l'éthique appliquée¹ ». C'est d'ailleurs en grande partie à ce titre que nous lui rendons hommage dans cet ouvrage. Dans les années soixante, une nouvelle génération de philosophes ressent une même insatisfaction vis-à-vis d'une philosophie morale essentiellement focalisée sur des problèmes sémantiques et métaéthiques, mais très en retrait sur les questions particulières qui animent les discussions de l'époque : la guerre, l'avortement, la peine de mort... Le sentiment se fait jour que la philosophie manque en partie à sa tâche si elle ne contribue pas à éclairer les débats, par une analyse rationnelle des concepts et des arguments en présence. C'est pourquoi avec ses collègues d'Oxford, Derek Parfit et James Griffin, Glover décide d'animer un séminaire commun à partir de l'année 1968. En choisissant de l'intituler « Mort, Malheur et Moralité », ils indiquent clairement leur volonté de le démarquer des autres cours portant plus traditionnellement sur la logique ou la métaphysique. C'est au cours de ce séminaire que Glover expose et met à l'épreuve de la discussion les idées qui fourniront la matière de *Questions de vie ou de mort*. Parmi ses étudiants figurent d'ailleurs un certain nombre de celles et ceux qui joueront un rôle important en philosophie morale et, par la suite, dans le domaine de l'éthique appliquée et plus précisément de la bioéthique : John Harris, Peter Singer, David Heyd, Jeff McMahan, entre autres. Tous reconnaissent sans difficulté leur dette à l'égard de Glover².

Mais que faut-il entendre exactement par « éthique appliquée »? Écartons d'emblée un malentendu possible : ce champ de la réflexion morale ne consiste certainement pas, pour Glover, à se contenter de déduire les implications pratiques de certains grands principes connus d'avance. Il ne s'agit pas seulement de « descendre », dans un mouvement à sens unique, de la théorie (les principes) vers la pratique (les conséquences pour tel ou tel cas particulier). Certes, une telle conception de l'éthique appliquée existe bel et bien – c'est par exemple celle que défend Peter Singer. On peut parler dans son cas de *fondationnalisme moral* : une série d'axiomes ou de principes fondamentaux sont posés comme absolument évidents par eux-mêmes, puis on en déduit toutes les propositions qui s'imposent de façon nécessaire, une fois neutralisée l'influence des croyances infondées. Glover, quant à lui, nous semble plus proche de l'autre grand modèle de justification des croyances, à savoir le *cohérentisme* : une croyance est justifiée à condition d'être cohérente avec le système complet de nos croyances. Ainsi, les principes moraux sont eux-mêmes évalués à l'aune de leur capacité à rendre compte de certaines de nos réponses morales les moins douteuses. Ils sont « testés » à travers leurs conséquences pratiques. Comme l'écrit Glover, « la rationalité éthique exige que nous essayions de formuler un ensemble cohérent de convictions permettant de rendre compte du plus grand nombre possible de nos réponses » [2, p.37]. Comme l'entend Glover, l'éthique appliquée est donc autant une façon de s'assurer de la valeur de nos principes les plus généraux qu'une manière de prendre position sur des questions très particulières.

Naturellement, un problème se pose lorsqu'une de nos croyances morales les plus générales entre en conflit avec l'une de nos réponses particulières. Comment retrouver la cohérence perdue? Faut-il alors modifier, voire abandonner la réponse particulière afin de sauver le principe, ou bien au contraire renoncer au principe dont l'une des conséquences apparaît trop difficilement assumable? Glover refuse de trancher définitivement, et c'est probablement heureux. Seule une « interaction » (*interplay*) entre principes et réponses particulières peut permettre leur ajustement. Au fond, tout se passe comme si Glover estimait qu'aucun principe moral ne devait se voir accorder une confiance absolue. Le plus probable est qu'il existe toujours un contexte dans lequel même le principe le plus convaincant s'avérera problématique. La conscience de la complexité des affaires humaines devrait nous inciter à nous méfier de toute confiance excessive en un principe normatif unique, soi-disant applicable en toutes circonstances.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que Glover aboutisse à une philosophie morale *pluraliste*. Il faut en effet insister, il ne s'est jamais considéré lui-même comme strictement utilitariste, même si ce qualificatif continue parfois à tort de lui être associé. Sa théorie morale est en vérité une théorie *mixte* en ce qu'elle s'efforce d'articuler la prise en compte des conséquences d'une action et le respect de l'autonomie des personnes. Précisons que les conséquences d'une action comportent ses implications directes les plus prévisibles, ainsi que ce que Glover nomme ses « *side effects* », à savoir ses conséquences non voulues et plus difficilement prévisibles. Quant à la reconnaissance de l'autonomie des individus, elle implique d'une manière générale de ne pas s'opposer à ce qu'ils jugent être le meilleur pour eux-mêmes. Glover y voit une exigence à valoriser en tant que telle, ce qui le distingue des utilitaristes au sens strict du terme. Nous pouvons ainsi rappeler quels sont les trois principes moraux retenus par Jonathan Glover pour toutes les questions relatives au faire mourir :

1. Il est immoral d'écourter une vie valant la peine d'être vécue ;
2. Il est immoral de faire mourir quiconque désire continuer à vivre, même si l'on a des raisons de penser que ce désir est contraire à son intérêt ;
3. Toutes choses égales par ailleurs, il est moral de privilégier la décision ayant les meilleures conséquences pour le plus grand nombre.

Les deux premiers principes constituent des raisons *directes* de ne pas tuer, dans le sens où elles se focalisent sur l'intérêt personnel de la victime potentielle. Le troisième principe, en revanche, énonce une raison *indirecte* de ne pas ôter la vie, puisqu'il exige de prendre en compte les conséquences pour autrui, qu'il s'agisse des proches de la victime ou de la société

¹ Nous nous permettons de renvoyer à notre Introduction « Jonathan Glover, pionnier de l'éthique appliquée », dans *Questions de vie ou de mort*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.7-18.

² Signalons la parution d'un ouvrage collectif rendant hommage à Glover, placé sous la direction de N. Ann Davis, Richard Keshen et Jeff McMahan : *Themes from the Philosophy of Jonathan Glover* (Oxford University Press, 2010). Il contient des contributions de Allen Buchanan, Roger Crisp, James Griffin, John Harris, Jeff McMahan, Martha Nussbaum et Peter Singer.

dans son ensemble. Par ailleurs, on l'aura compris, aucun de ces trois principes ne peut prétendre à une valeur absolue, puisque chacun est susceptible de comporter des implications contre-intuitives, que ce soit dans le cadre de situations réelles ou d'expériences de pensée. Par ailleurs, l'ordre d'exposition des principes rappelés ci-dessus ne reflète par ailleurs aucune hiérarchie entre eux. Il n'est pas exclu qu'ils entrent en conflit, auquel cas leur articulation demande à être pensée en fonction de la situation envisagée. Par exemple, il n'est pas exclu, dans certains cas extrêmes, qu'il soit justifié d'outrepasser l'autonomie d'un individu dans le cas où les conséquences de l'attitude contraire seraient manifestement trop graves. Mais il est certainement des cas où, à l'inverse, le respect de l'autonomie devrait l'emporter sur le souci de maximiser le bien-être du plus grand nombre. Glover ne fournit aucune hiérarchisation définitive de ses principes. Il n'est pas exclu, concède-t-il, qu'un certain nombre de ses lecteurs s'accordent avec lui à un niveau théorique, sans être toujours d'accord avec sa manière de procéder à leur application et à leur articulation concrètes.

Le but de ce numéro est bien sûr de mieux faire connaître la pensée de Jonathan Glover, ainsi que le rôle majeur qui fut le sien dans le développement de l'éthique appliquée et de la bioéthique en particulier. Mais le lecteur trouvera en outre l'occasion de se confronter à quelques-uns des grands problèmes de la philosophie morale, en parcourant les principales thèses soutenues dans *Questions de vie ou de mort*.

Les trois premiers textes du dossier ont en commun de revenir sur la dimension proprement critique de la deuxième partie de l'ouvrage, à savoir le rejet argumenté de certaines théories morales dominantes à l'époque : l'idée que la vie humaine serait « sacrée », la pertinence morale de la distinction entre les actes et les omissions, ainsi que la théorie du « double effet ». Autant de principes qui, selon Glover, ne résistent pas à la critique rationnelle. Dans son article intitulé « Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive », Bernard Baertschi revient sur les raisons avancées par Glover pour rejeter deux principes largement admis au sein de notre tradition morale, à savoir celui de la distinction entre actions et omissions d'une part, et celui des actions à double effet d'autre part. Puis il montre que les recherches contemporaines de *Joshua Greene* [3] sur la neuropsychologie du jugement moral rejoignent, par une autre voie, les conclusions de Glover. Enfin, il souligne l'insuffisance du parti pris résolument conséquentialiste commun à ces deux auteurs et plaide pour la nécessaire prise en compte des *intentions* de l'agent, de sorte qu'il ne lui apparaît pas si évident que l'on puisse se passer de la distinction entre actes et omissions, et de la théorie du double effet, quelles que soient les difficultés qu'elles posent.

Cédric Astay choisit lui aussi d'aborder la critique gloverienne de la doctrine des actes et omissions et montre qu'elle constitue la véritable pierre angulaire de ses positions en éthique appliquée. En effet, si l'on juge illégitime d'attribuer une valeur morale différente à un acte et une omission aux conséquences strictement identiques, ce sont alors tous les arguments reposant implicitement sur cette distinction qu'il convient d'abandonner. Et telle est précisément la stratégie argumentative adoptée à maintes reprises par Glover dans la troisième partie de son ouvrage, notamment au sujet de l'avortement, de l'infanticide, de l'euthanasie, de la peine de mort et de la guerre. Enfin et surtout, Cédric Astay entend montrer que le refus de cette distinction traditionnelle revient à adopter la notion utilitariste de *responsabilité négative*, selon laquelle un agent moral est non seulement responsable de ce qu'il fait, mais aussi de ce qu'il s'abstient de faire. Tandis que la distinction entre actes et omissions n'obéit qu'à une exigence *psychologique*, la responsabilité négative sort renforcée à ses yeux en tant que véritable principe *moral*.

Parmi les théories morales en vigueur que Glover soumet à un examen critique figure également la « doctrine de la vie sacrée ». Là encore, on ne mesurera le rôle avant-gardiste de Glover qu'à condition de se souvenir que la thèse du caractère « sacré » de la vie humaine était largement admise, tant dans les discours religieux que chez les penseurs laïques. C'est ce qui permet de comprendre, dans un premier temps, l'article de Milena Maglio. Mais l'auteure estime que l'on trouve en vérité chez Glover une « reformulation » du principe de la sacralité de la vie (plutôt que son abandon pur et simple), laquelle cherche à remplacer les parties défectueuses de cette doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à la critique rationnelle.

Nicolas Nayfeld analyse la position de Glover sur la peine de mort et montre sa très grande proximité avec H.L.A. Hart qui, incontestablement, l'a grandement influencé. Tous deux s'opposent radicalement à la peine capitale, mais leur argumentaire n'est pourtant pas « absolutiste » au sens où certains abolitionnistes déclarent s'y opposer par principe, indépendamment de la question de savoir si elle est dissuasive ou non. Ayant critiqué la doctrine de la vie sacrée dans la seconde partie de *Questions de vie ou de mort*, Glover ne saurait, sans se contredire, invoquer le caractère inconditionnellement « sacré » de la vie humaine. En outre, l'auteur se demande dans son article si l'approche conséquentialiste qui leur est commune (centrée sur la dissuasion) est la plus satisfaisante. Enfin, l'hypothèse dite de la « brutalisation », si elle est valide, tend à renforcer le lien entre conséquentialisme moral et abolition de la peine de mort.

Emmanuel Picavet choisit, quant à lui, de revenir sur les présupposés généraux impliqués par les conceptions de la « dignité de la vie » et par l'idée d'un « bilan » pouvant être établi au sujet d'une vie donnée. Il montre ensuite que l'approche conséquentialiste peut être sollicitée de diverses manières selon le sens que l'on confère aux concepts de dignité et de valeur d'une vie. C'est ainsi que dans les nombreux débats opposant perfectionnisme et libéralisme, le conséquentialisme peut justifier l'une ou l'autre de ces philosophies, selon le sens accordé aux notions de dignité et de valeur. L'auteur montre en outre comment les thèses de Glover, ainsi que les discussions méthodologiques qu'il a proposées, sont de nature à influencer notre manière d'envisager la place de la référence aux conséquences dans la formation du jugement moral.

Il est encore un autre domaine dans lequel Glover a apporté une contribution de premier ordre, élaborée sur plusieurs décennies, à savoir celui du *diagnostic prénatal* et des questions éthiques qu'il soulève. Marie Gaille soutient que la réflexion

proposée par Glover dans *Questions de vie ou de mort* et dans ses travaux ultérieurs permet de donner toute sa place aux conséquences dans l'évaluation éthique de cette pratique (conséquences tant directes que « latérales »), et de s'interroger ainsi sur ce qui relève d'une « invasivité » éthique, par analogie avec le caractère invasif pour le corps humain de certains gestes ou de certaines techniques. La question se pose de savoir si des tests dits « non invasifs » d'un point de vue organique rendent tout questionnement éthique nul et non avenu.

Afin de souligner le rôle pionnier joué par Jonathan Glover en éthique appliquée et en bioéthique, ainsi que l'influence exercée par *Questions de vie ou de mort* sur d'autres éthiciens, il nous a paru judicieux d'interroger deux figures majeures de cette discipline, à savoir Peter Singer et Jeff McMahan. Tous deux ont immédiatement accepté de rendre hommage à celui qui, bien plus qu'un collègue philosophe, est avant tout un ami de longue date. Durant deux années, de 1968 à 1970, Singer assista en tant qu'étudiant au séminaire que Glover dirigeait à Oxford sous le titre « Mort, Malheur, et Moralité ». À bien des égards, Singer nous semble avoir pris en considération les questions philosophiques soulevées par Glover, que ce soit pour adopter ses solutions (parfois en les radicalisant) ou pour en envisager d'autres. Quant à Jeff McMahan, dont la thèse doctorale fut dirigée successivement par Jonathan Glover, Derek Parfit et Bernard Williams, il affirme explicitement que son livre *The Ethics of Killing* [3] est « fils » de *Questions de vie ou de mort*. Par-delà les thèses particulières défendues par Glover, c'est bien une certaine *manière* de philosopher – résolument argumentative et en prise directe avec des problèmes concrets – qui l'a séduit d'emblée, comme elle allait séduire une nouvelle génération de philosophes soucieux de ne pas réduire la philosophie morale aux questions sémantiques et métaéthiques.

Remerciements

Ce numéro n'aurait pas vu le jour si Benjamin Bourcier ne m'en avait pas suggéré l'idée. Qu'il en soit chaleureusement remercié. J'exprime également toute ma gratitude envers Bryn Williams-Jones, ainsi que l'ensemble du comité éditorial de la Revue canadienne de bioéthique, d'avoir accueilli ce projet avec enthousiasme. Je suis très reconnaissant envers Peter Singer et Jeff McMahan de nous avoir accordé un entretien, ce qui en réalité témoigne avant tout de leur estime personnelle pour Jonathan Glover. Naturellement, je tiens à remercier une nouvelle fois tous les auteurs pour leurs excellentes contributions : Cédric Astay, Bernard Baertschi, Marie Gaille, Milena Maglio, Nicolas Nayfeld et Emmanuel Picavet. Enfin, c'est un immense honneur d'avoir pu compter sur la participation de Jonathan Glover lui-même. Que l'on me permette ici de le remercier pour la confiance qu'il m'accorde depuis plusieurs années.

Conflit d'intérêts

Aucun déclaré

Acknowledgements

This issue would not have seen the light of day if Benjamin Bourcier had not suggested the idea to me, for which he is warmly thanked. I also express my gratitude to Bryn Williams-Jones and the entire editorial board of the Canadian Journal of Bioethics for enthusiastically embracing this project. I am very grateful to Peter Singer and Jeff McMahan for accepting to be interviewed, which reflects above all their self-esteem for Jonathan Glover. Naturally, I would like to thank once again all the authors for their excellent contributions: Cédric Astay, Bernard Baertschi, Marie Gaille, Milena Maglio, Nicolas Nayfeld and Emmanuel Picavet. Finally, it is a great honour to have been able to count on the participation of Jonathan Glover himself. Allow me here to thank him for the trust he has placed in me for several years.

Conflicts of Interest

None to declare

Édition/Editors: Bryn Williams-Jones & Stanislav Birko

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

Références

1. Basse B. Entretien avec Jonathan Glover : Retour sur Questions de vie ou de mort. Canadian Journal of Bioethics/Revue canadienne de bioéthique. 2018;2(1):84-94.
2. Glover J. Questions de vie ou de mort, traduction française de Benoît Basse, Genève, Labor et fides, 2017.
3. Greene J. Tribus morales. L'émotion, la raison et tout ce qui nous sépare, trad. S. Kleiman-Lafon, Genève, Markus Haller, 2017.
4. McMahan J. The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Jonathan Glover sur la doctrine des actes et omissions : une autre responsabilité négative

Cédric Astay¹

Résumé

Dans *Questions de vie ou de mort*, Jonathan Glover fait de la critique de la *doctrine des actes et omissions* la pierre angulaire de ses positions en éthique appliquée. Comment soutenir en effet qu'un acte et une omission, lorsqu'ils aboutissent *exactement aux mêmes conséquences*, se voient attribuer une valeur morale différente? Cet article s'attache à montrer que refuser la doctrine des actes et omissions revient à adopter la notion utilitariste de *responsabilité négative*. Notamment développée par Peter Singer, dont Glover fut le professeur à la fin des années 1960, l'idée de responsabilité négative implique qu'un agent moral est non seulement responsable de ce qu'il fait, mais aussi de ce qu'il *ne fait pas*, justement en raison du fait qu'il a omis d'agir. La réfutation de la doctrine des actes et omissions amène Glover aux mêmes conclusions que les défenseurs de la responsabilité négative. À partir de cette intuition, nous allons tenter de montrer que l'opposition entre la responsabilité négative et la doctrine des actes et omissions constitue en fait le cœur de l'opposition entre le conséquentialisme et la déontologie : chacune en serait le principe métaéthique fondamental. Cependant, nous allons aussi essayer de souligner que la responsabilité négative et la doctrine des actes et omissions ne sont pas parfaitement *symétriques*. Au terme de cet article, la responsabilité négative sera toujours loin d'être définitivement assise, car ses implications restent problématiques, mais elle sortira renforcée de la comparaison.

Mots-clés

responsabilité négative, acte, omission, Glover, Singer, utilitarisme, éthique appliquée

Abstract

In *Causing Death and Saving Lives*, Jonathan Glover makes the critique of the doctrine of acts and omissions the cornerstone of his positions in applied ethics. How can it be argued that an act and an omission, when they lead to *exactly the same consequences*, are given a different moral value? This article seeks to show that to refuse the doctrine of acts and omissions is to adopt the utilitarian notion of *negative responsibility*. Developed in particular by Peter Singer, whose professor Glover was at the end of the 1960s, the idea of negative responsibility implies that a moral agent is responsible not only for what he does, but also for what he *does not do*, precisely because he has failed to act. The refutation of the doctrine of acts and omissions leads Glover to the same conclusions as the defenders of negative responsibility. On the basis of this intuition, I will try to show that the opposition between negative responsibility and the doctrine of acts and omissions constitutes in fact the core of the opposition between consequentialism and deontology: each would be the fundamental meta-ethical principle. However, I will also try to argue that negative responsibility and the doctrine of acts and omissions are not perfectly *symmetrical*. At the end of this article, negative responsibility will still be far from being definitively established, as its implications remain problematic, but it will emerge stronger from the comparison.

Keywords

negative responsibility, act, omission, Glover, Singer, utilitarianism, applied ethics

Introduction

Est-il pire de tuer quelqu'un que de ne pas lui sauver la vie? Ce que l'on appelle la doctrine des « actes et omissions » prétend que dans certains contextes, il est moralement moins grave de *ne pas* réaliser une action, en dépit des mauvaises conséquences prévisibles que cela peut comporter, que de commettre un acte dont les conséquences prévisibles sont tout aussi funestes. Ainsi est-il pire de tuer quelqu'un que de le laisser mourir. [1, p.112]

C'est sur ce problème que s'ouvre le chapitre VII de *Questions de vie ou de mort* de Jonathan Glover. Il tente en effet de déconstruire la doctrine des actes et omissions afin de faire de cette réfutation la pierre de touche des questions d'éthique appliquée dont il débat dans la troisième partie de son œuvre. Or cette critique le rapproche sensiblement de positions utilitaristes qui défendent une doctrine concurrente : la responsabilité négative. Nous souhaiterions montrer dans cet article que refuser la doctrine des actes et omissions revient, dans une optique conséquentialiste, à défendre la responsabilité négative. Dès le départ, cependant, une objection de taille s'oppose à cette hypothèse de travail : Glover n'emploie *jamais*, dans *Questions de vie ou de mort*, l'expression « responsabilité négative ». Pourtant, sa critique de la doctrine des actes et omissions l'amène à des positions fort ressemblantes à celles de Peter Singer [2], qui a été son élève et qui a relancé le débat sur la responsabilité négative au début des années 1970. Glover accorde même tant d'importance à la doctrine des actes et omissions qu'il en fait un postulat fondamental de toute position non conséquentialiste.

Puis, à partir du travail de Glover, nous souhaiterions défendre une hypothèse plus audacieuse encore : la doctrine des actes et omissions et la responsabilité négative pourraient être au cœur de l'opposition entre la déontologie et le conséquentialisme. Par l'importance qu'il accorde à la doctrine des actes et omissions, Glover en ferait un principe métaéthique propre à toute morale de l'intention. Mais si la responsabilité négative est contraire à la doctrine des actes et omissions, doit-on en conclure à une symétrie parfaite? Autrement dit, peut-on affirmer que la responsabilité négative est le principe métaéthique fondamental de tout conséquentialisme?

Refuser la doctrine des actes et omissions revient-il à faire sienne la responsabilité négative?

Le premier objectif de cet article est de montrer que le refus par Glover de la doctrine des actes et omissions signifie bien plus qu'une simple proximité avec l'utilitarisme contemporain : cela implique d'embrasser la cause de la responsabilité négative.

On commencera par relever trois éléments constituant un faisceau d'indices en faveur de cette hypothèse. Tout d'abord, la formulation même de la position de Glover ressemble fortement à celle que Peter Singer emploie dans son article de 1972 *Famine, affluence, and morality* [2]. Il ne peut s'agir d'une simple coïncidence, puisque les deux hommes se connaissent. Ensuite, l'exemple de la famine, canonique depuis ce même article de Singer, est aussi repris par Glover. Enfin, les conséquences selon Glover du refus de la doctrine des actes et omissions sont rigoureusement identiques à celles que Singer identifie comme devant découler de son principe. Pris séparément, ces éléments ne sont pas concluants; mais ils constituent selon nous, lorsqu'ils sont pris ensemble, un faisceau de présomptions suffisamment solide. Autrement dit, si la formulation, les exemples et les conclusions de ces positions sont les mêmes, on peut à tout le moins suspecter, à défaut de le voir écrit noir sur blanc, que le refus par Glover de la doctrine des actes et omissions correspond à l'acceptation de la notion de responsabilité négative. C'est à tout le moins la façon dont nous interprétons le travail de Glover.

Des principes aux formulations identiques

Depuis le début des années 1970, l'utilitarisme contemporain s'interroge sur la pertinence d'une distinction morale entre un acte et une omission quand ceux-ci auraient exactement les mêmes conséquences. D'un point de vue conséquentialiste, comment un acte et une omission aux conséquences identiques pourraient-ils différer quant à leur valeur morale? Si l'on se place du point de vue d'une victime en train de se noyer, que lui importe qu'on l'ait poussée à l'eau ou qu'on se soit contenté de la regarder mourir sans réagir? À partir de ces questions, il s'agit de souligner pour l'utilitarisme que nous sommes non seulement responsables de ce que nous faisons, mais aussi de ce que nous *ne* faisons *pas*, par cela même que nous ne le faisons pas. L'usage le plus frappant et le plus emblématique de la responsabilité négative est sans doute celui qu'en fait Peter Singer dans son deuxième article, datant de 1972, sur le devoir d'assistance incombant aux populations riches envers les personnes menacées par la famine dans les pays en développement [2]. Sans la nommer ainsi, Singer fait de la responsabilité négative la notion centrale de son argumentation visant à sensibiliser ses contemporains au problème de la faim dans le monde. Ainsi, lorsqu'il est question de responsabilité négative, on pense avant tout à l'exemple emblématique du don à une association caritative¹.

Le raisonnement se présente comme suit : si l'on considère qu'en donnant quelques dollars, un agent moral *peut* sauver la vie d'un enfant qui meurt de faim quelque part dans le monde, alors, lorsque cet agent *ne* donne *rien*, c'est-à-dire lorsqu'il choisit de s'abstenir d'agir, cela revient à *ne pas* sauver l'enfant. Or, si l'enfant n'est pas sauvé, il meurt (de faim). Donc, dans la mesure où il *aurait pu* faire quelque chose pour empêcher cela, l'agent moral qui *n'a pas agi* pourrait être considéré, d'un point de vue conséquentialiste, comme responsable de la mort de l'enfant. C'est justement parce qu'il n'a *rien fait* qu'il est indirectement responsable de sa mort, au même titre que s'il l'avait tué directement. C'est à produire une telle équivalence conceptuelle entre tuer et laisser mourir que sert la responsabilité négative. En quelques années, nombre d'auteurs utilitaristes s'intéresseront à cette idée et tenteront de la développer en faisant explicitement usage du concept de responsabilité négative².

C'est de cet article de Singer, au ton et au contenu provocateurs, qu'est parti le débat sur la responsabilité négative³. Alors qu'en 1972 on ne peut encore parler que du *Principe de Singer*, c'est en 1973, sous la plume de Bernard Williams, un adversaire de l'utilitarisme, qu'apparaît pour la première fois le syntagme « *negative responsibility* » [6]. Williams cherche à établir que tout conséquentialisme cohérent se doit de reconnaître ce concept et d'en assumer les conséquences. Partant de là, il suffirait de réfuter la pertinence de la responsabilité négative pour que tout conséquentialisme s'écroule. La controverse fut telle que le syntagme finit par être adopté : on remarque par exemple, dès les travaux de James Rachels en 1979, que la mention de la responsabilité négative est complètement assumée [4].

Questions de vie ou mort développe ce problème⁴. Le refus ferme et répété par Glover de la doctrine des actes et omissions le conduit à des positions apparemment identiques à celles des utilitaristes. Son interrogation de départ le mène sur cette voie : « Mais pourquoi estime-t-on alors qu'il y a une différence morale entre tuer quelqu'un d'une part, et échouer intentionnellement à sauver une vie d'autre part? » [1, p.28] Dès lors, on peut légitimement réitérer cette question : comment justifier l'absence du syntagme « responsabilité négative » dans *Questions de vie ou de mort*? La date de publication de l'œuvre ne fournit qu'un argument discutable : comme si, en 1977, Glover avait parfaitement identifié la responsabilité négative comme le fer de lance du combat utilitariste, mais en ignorait le nom exact.

Nous pensons que la raison se trouve ailleurs : lorsque Glover mentionne ce qui ne peut qu'être la responsabilité négative, il cherche avant tout à éviter ses caricatures : « La conception orthodoxe de l'utilitarisme – selon laquelle les actes et les omissions aux conséquences identiques sont aussi mauvais moralement parlant – ne devrait pas être interprétée de façon

¹ C'est exactement ce problème que reprendra James Rachels quelques années plus tard pour faire valoir la valeur conceptuelle de la responsabilité négative [4].

² Il serait par exemple possible de citer l'article de John Harris sur la responsabilité négative [5].

³ Bien sûr, il ne s'agit pas d'affirmer qu'une telle idée était étrangère aux premiers utilitaristes. On la trouve nettement affirmée dès le début de *Déontologie ou science de la morale* de Jeremy Bentham : « l'abstinence d'action peut comporter une quantité de vertu ou de vice égale à celle que comporte l'action elle-même. Il est des cas où l'homme qui s'est abstenu de ce que son devoir lui prescrivait de faire pour empêcher un meurtre, a tout autant mérité le châtement réservé à l'homicide que le meurtrier lui-même. » [11, p.20] Cependant, une telle position est loin d'avoir suscité autant de discussions à l'époque. Peter Singer n'a peut-être pas *inventé* le concept de responsabilité négative, mais il est bien celui qui a *lancé* le débat.

⁴ Il se pourrait même que Glover en soit l'origine : il est plus que probable que le concept de responsabilité négative ait germé dans l'esprit de Peter Singer *alors qu'il assistait aux cours d'éthique de Glover* à Oxford à partir de 1968. En outre, comme Benoît Basse a eu l'amabilité de nous le faire remarquer, non seulement Glover affirme que *Questions de vie ou de mort* s'appuie sur son séminaire d'Oxford, mais surtout, dans un livre d'hommage à Glover paru en 2010, celui-ci déclare « Il me plaît de penser que mes propos tenus lors de mes cours des années 60 eurent quelque influence sur l'article, éloquent et puissant, de Peter Singer, intitulé « "Famine, Affluence and Morality" » [3, p.276, nous traduisons].

trop sommaire. » [1, p.129] Par cette simple phrase, Glover montre qu'il souhaite prendre du recul par rapport à la *doxa* sur l'utilitarisme. Son approche de la philosophie morale, que l'on peut qualifier de pluraliste, l'incite sans doute à prendre de la hauteur vis-à-vis de la controverse sur la responsabilité négative. Ne pas reprendre à son compte le terme exact du débat permettrait ainsi à Glover de ne pas être confondu avec l'orthodoxie d'un utilitarisme en plein regain de vigueur à l'époque.

Ce recul permet aussi à Glover d'envisager le débat suivant une autre perspective. Pourquoi refuse-t-on ordinairement de considérer qu'une omission peut être aussi grave⁵ qu'un acte aux conséquences identiques? Glover cherche à exhumer les raisons profondes de ce refus; or c'est justement ce qui lui permet de ne pas s'enfermer dans une alternative stérile entre défendre ou refuser la responsabilité négative. Glover s'attaque ainsi à ce qu'il appelle la « doctrine des actes et omissions », qui pose selon lui arbitrairement une différence entre tuer et laisser mourir. L'insistance de Glover à remettre cette idée en question peut nous faire suspecter qu'il se range parmi les défenseurs de la responsabilité négative, même si cela ne constitue pas encore une preuve.

Des principes étayés par des exemples et des parallèles identiques

Pour affirmer l'idée selon laquelle la doctrine des actes et omissions est le pendant de la responsabilité négative, mentionnons que l'exemple de la famine choisi par Glover fait directement écho à l'article de Singer de 1972 :

Mais pourquoi estime-t-on alors qu'il y a une différence morale entre tuer quelqu'un d'une part, et échouer intentionnellement à sauver une vie d'autre part? Lorsque je dépense de l'argent en vue de me procurer certains plaisirs, au lieu de le donner à une organisation de lutte contre la faim, il est probable que je me permette alors de laisser mourir quelqu'un que j'aurais pu sauver. [...] Cela est-il beaucoup moins grave que de tuer quelqu'un? Si oui, pourquoi? S'il existe un quelconque devoir moral de sauver des vies, quel niveau de priorité faut-il lui accorder? Par ailleurs, que faire dans les situations où il nous faut choisir entre des vies humaines? [1, p.28]

On pourrait ici répliquer que la reprise d'un exemple canonique n'est qu'un indice : cela ne constitue toujours pas une preuve permettant d'assimiler le refus de la doctrine des actes et omissions à une défense en règle de la responsabilité négative. Il faut cependant souligner que cette similitude est loin d'être la seule : Glover et Singer font en outre tous les deux appel au cas de la non-assistance à personne en danger pour affirmer leur position.

Dans son article, Peter Singer dresse un parallèle entre un cas aisément identifiable de non-assistance à personne en danger (l'individu qui se noie devant nous) et la situation du réfugié bangladais en danger de mort à l'autre bout du monde à cause de la famine.

[S]'il est en notre pouvoir de prévenir ou d'empêcher que quelque chose de très mauvais arrive, sans, ce faisant, rien sacrifier qui soit moralement significatif, nous devons, moralement, le faire. Une application de ce principe serait la suivante : si je marche devant une mare peu profonde et que je vois un enfant s'y noyer, je dois aller dans l'eau et tirer l'enfant de là. Cela veut dire salir mes vêtements dans la boue, mais cela est insignifiant, alors que la mort de l'enfant serait, sans doute, quelque chose de très mauvais. [2]

Le parallèle avec la non-assistance à personne en danger vise à étayer définitivement ce que Singer présente comme son « principe », qui prendra le nom de responsabilité négative sous la plume de ses adversaires.

Il faut s'interroger sur ce que signifie l'utilisation d'un tel parallèle. Un lecteur français ne peut pas ignorer que l'exemple d'un enfant qui se noie correspond à un cas juridique de non-assistance à personne en danger, puni par la loi, comme le dispose le Code pénal⁶. Si la pénalisation de la non-assistance à personne en danger est actée au moins depuis le 25 juin 1945 dans le droit français, elle est cependant loin d'être en vigueur dans les droits anglo-saxons. Il importe donc de mesurer toute la portée du parallèle entre l'enfant qui se noie et le réfugié vivant au Bangladesh. Un lecteur français pourrait avoir l'impression qu'il s'agit là simplement d'importer une idée juridique dans le domaine moral ou même, à la rigueur, d'étendre la définition juridique de la non-assistance jusqu'au point où elle concernerait aussi l'abstention volontaire de porter secours, par le biais d'œuvres de charité, aux réfugiés d'une crise humanitaire. Pour le lecteur anglo-saxon au contraire, ce parallèle n'a absolument aucune résonance juridique. Il n'existe aucune loi pénale obligeant un citoyen à porter secours à un autre citoyen

⁵ Nous tenons à ce point : il est le cœur même de la notion de responsabilité négative. Pour mettre un terme à une incompréhension qui confine parfois à de la mauvaise foi, il ne s'agit pas simplement de soutenir que nous sommes responsables de nos omissions *en plus* de nos actions (ce qu'aucune théorie morale digne de ce nom ne contredirait), mais d'affirmer que nos omissions sont *tout aussi* coupables que nos actes. Rappelons que nous nous situons ici dans une perspective *conséquentialiste* : ainsi, à *conséquences identiques*, une omission et un acte sont tout aussi blâmables moralement et/ou coupables juridiquement – telle est la *définition* de la responsabilité négative, que l'on *approuve* ce concept ou non.

⁶ « Quiconque pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personne s'abstient volontairement de le faire est puni de cinq ans d'emprisonnement et de 75 000 euros d'amende. Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours. » [7]

en danger ni aux États-Unis⁷ ni au Royaume-Unis⁸. C'est pourquoi l'emploi de ce même parallèle dans *Questions de vie ou de mort* ne peut que difficilement être le fruit du hasard :

Cependant, prétendre que la loi ne devrait pas punir certaines omissions nuisibles ne revient pas nécessairement à les juger acceptables d'un point de vue moral. Si un enfant dont je ne suis aucunement responsable est en train de se noyer sous mes yeux et que je reste délibérément inactif alors que je pourrais le sauver, la loi ne prévoit pas que je sois puni, notamment en raison des difficultés à déterminer nettement ce qui relève ou non d'une infraction. Mais peu d'entre nous se sentiraient en droit de conclure que mon inaction est irréprochable. [1, p.127-128]

Ainsi, Singer et Glover emploient un exemple bien précis et l'apparient avec une doctrine juridique qui est loin d'être une évidence juridique aux États-Unis ou dans le Commonwealth. Il nous semblerait un peu facile de parler de coïncidence ou de paresse de la part de Glover. Cet élément fournit ainsi une modeste pièce supplémentaire en faveur de notre hypothèse : refuser la doctrine des actes et omissions revient à assumer l'idée de responsabilité négative.

Des principes aux conséquences identiques

On achèvera de se convaincre que le rejet de la doctrine des actes et omissions implique d'accepter la notion de responsabilité négative en soulignant que Singer et Glover tirent exactement les mêmes conséquences de leurs idées respectives, dont la plus manifeste est une sorte d'omni-responsabilité. En effet, la principale difficulté que pose la notion de responsabilité négative est l'illimitation de la responsabilité qu'elle implique. Parce que, comme le souligne Glover, « La liste de nos omissions est indéfinie, tandis que les actions que nous avons le temps de réaliser au cours de notre vie sont limitées » [1, p.124], une morale refusant la distinction entre un acte et une omission aux conséquences identiques serait une morale aux exigences insoutenables, voire « cauchemardesques » [1, p.123]. Ainsi, « le fait de rejeter la doctrine des actes et omissions nous oblige-t-il à nous sentir responsables de tout ce qui arrive? » Le poids du sentiment de culpabilité pour toutes nos omissions serait bien trop important pour un simple individu. Voici un des nombreux passages où Glover met parfaitement cette idée en lumière :

Renoncer [à la doctrine des actes et omissions] reviendrait à placer sur les épaules de chacun un fardeau insupportable. Car on peut penser qu'à défaut d'une telle approche, nous aurions à assumer la responsabilité de toute la misère du monde. Il est certes possible de soutenir que nous devrions donner de l'argent pour combattre la faim dans le monde jusqu'au point où nous en aurions à notre tour davantage besoin que ceux à qui nous venons en aide, peut-être même jusqu'au point où nous finirions nous-mêmes par mourir si nous ne cessions de donner de l'argent. Car ne pas agir de la sorte reviendrait à laisser mourir davantage de personnes, ce qui s'apparenterait à un meurtre. Outre cette baisse considérable de notre niveau de vie, il nous faudrait encore renoncer à notre temps libre, afin de récolter des fonds ou convaincre le gouvernement de consacrer plus d'argent à ce problème. En effet, si une très modeste somme d'argent suffit à sauver une vie, n'est-il pas criminel de ne rien faire pour la récolter? [1, p.112]

Cette conclusion est strictement identique à celle que formule Peter Singer à la fin de son article de 1972. On y retrouve la mention de la baisse extrême du niveau de vie :

Il s'ensuit que je dois, ainsi que quiconque étant dans des circonstances similaires, donner autant que possible, c'est-à-dire au moins jusqu'au point où en donnant davantage on commencerait à être cause d'une grave souffrance pour soi et pour les membres de sa famille – peut-être même au-delà de ce seuil, jusqu'au point d'utilité marginale, de sorte que donner davantage serait cause pour soi et pour les membres de sa famille d'autant de souffrance que celle que l'on empêcherait au Bengale. [2]

On y retrouve aussi la mention de l'abolition pure et simple du moindre *temps libre* pour l'agent moral qui se plierait aux exigences de ce principe éthique : « Il s'ensuit de certaines formes d'utilitarisme que nous devons tous, moralement, œuvrer à plein temps pour augmenter le solde du bonheur par rapport à celui de la misère. » [2]

Le principe de Singer et le refus par Glover de la doctrine des actes et omissions ont donc exactement les mêmes conséquences. On nous fera remarquer que deux principes peuvent aboutir aux mêmes conclusions sans pour autant être identiques. C'est un fait. Nous voudrions cependant tout d'abord souligner que la conséquence en question est d'une nature telle qu'il est assez peu probable que des principes foncièrement différents puissent y aboutir. Le reproche d'être une morale trop exigeante, au point d'impliquer une responsabilité totale et permanente est, nous semble-t-il, spécifique à certaines formes d'utilitarisme. En outre, nous avons pu constater que, chaque fois que Glover refuse la doctrine des actes et omissions, il est ramené vers des formulations, des exemples et des conclusions semblables, sinon identiques à celles de Singer qui, lui, défend la responsabilité négative. Ces deux auteurs partent du même point, empruntent des chemins très semblables et

⁷ La loi du bon samaritain dépendant aux États-Unis de chaque État et non de l'autorité fédérale, on pourra par exemple consulter la liste État par État grâce au site [Recreation Law](#).

⁸ Cette idée est même si étrangère au droit anglo-saxon qu'il existe aux États-Unis une loi dont l'esprit est complètement inverse. La loi dite du *Bon Samaritain* protège contre d'éventuelles poursuites celui qui essaierait de porter assistance à autrui au cas où sa tentative engendrerait des complications. Au lieu de contraindre le citoyen à aider son prochain, on formule une loi visant à *protéger* celui qui voudrait faire preuve de bonne volonté, comme pour ne pas décourager l'honnêteté aristotélicienne.

arrivent à des conclusions identiques. Ainsi, fort de ce faisceau d'indices, et quoique Glover n'emploie jamais le syntagme « responsabilité négative », il semble légitime d'affirmer qu'il assume cette notion.

La doctrine des actes et omissions comme principe métaéthique

Si nous insistons tant sur cette opposition entre la responsabilité négative et la doctrine des actes et omissions, c'est parce que cette dernière occupe une place à part dans *Questions de vie ou de mort*. À première vue, il pourrait sembler que le sort réservé à la doctrine des actes et omissions ne diffère guère du destin de bon nombre des *principes* moraux que Glover examine. Il s'agirait pour lui de réfuter un principe moral en apparence évident et spontané, avant de le traquer là où il intervient dans les questions d'éthique appliquée. La deuxième partie de *Questions de vie ou de mort*, intitulée « Des théories morales », passe en revue un certain nombre de convictions morales, dont plusieurs sont nommées « doctrines » par Glover. La troisième partie de l'œuvre est ensuite consacrée à diverses controverses d'éthique appliquée, au cours desquelles les doctrines, principes ou idées examinés précédemment sont parfois invoqués.

Autrement dit, Glover se contenterait de réfuter un par un les points de doctrine de ses adversaires afin d'aborder les débats d'éthique appliquée armé de réfutations solides. Il lui suffirait alors, pour tel sujet précis, de montrer que la position adverse repose sur un principe *déjà réfuté* pour l'invalider. Mais tous les principes moraux passés au crible dans la deuxième partie sont-ils cantonnés à ce rôle? Un principe moral comme la doctrine du double effet semble bien remplir cette fonction, mais la doctrine des actes et omissions paraît avoir des emplois beaucoup plus variés. Nous voudrions à présent montrer que l'importance accordée par Glover à la doctrine des actes et omissions en fait un principe métaéthique propre à toute morale de l'intention.

La doctrine des actes et omissions au fondement de la déontologie?

La doctrine des actes et omissions est-elle réellement le maître-argument des adversaires des conséquentialistes? En effet, quand elle n'est pas associée à l'idée d'effets latéraux, cette doctrine est à plusieurs reprises convoquée aux côtés de la « doctrine du double effet ». Peut-on considérer qu'elles sont de même nature, qu'elles ont la même fonction? En outre, une autre doctrine, celle de la « vie sacrée », semble aussi avoir une importance cruciale aux yeux de Glover. Si cette doctrine est moins fréquemment mobilisée, elle occupe une place si importante dans certains chapitres qu'elle en viendrait à éclipser la doctrine des actes et omissions⁹. Quelle est la hiérarchie qui ordonne les différentes théories morales? On ne saurait se fier, même approximativement, à leur ordre de leur réfutation dans la deuxième partie de *Questions de vie ou de mort*.

On pourrait pourtant douter de la prééminence de la doctrine des actes et omissions : un principe moral comme la doctrine de la vie sacrée n'est-il pas bien plus prégnant dans le raisonnement moral? De fait, dans le chapitre XII sur l'infanticide, Glover fait appel à la doctrine des actes et omissions *et* à la doctrine du double effet comme s'il s'agissait de *nuances*, de simples clauses restrictives.

La croyance au caractère sacré de la vie se trouve généralement associée à la doctrine du double effet, ainsi qu'à celle des actes et omissions (ou toute autre du même genre), afin de *nuancer l'obligation* de tout mettre en œuvre pour sauver un maximum de vies. Mais il convient de remarquer qu'à défaut d'être combinée à ces autres théories, la doctrine de la vie sacrée nous enjoindrait à recourir à tous les moyens possibles pour sauver la vie d'un nourrisson, aussi terrible que soit son état de santé. [1, p.181]

Ainsi, la doctrine de la vie sacrée serait un véritable *principe* moral, tandis que la doctrine des actes et omissions, au même titre que celle du double effet, serait un ensemble d'*amendements* apportés au premier article de foi de la morale absolutiste. La doctrine des actes et omissions serait donc un sous-principe, un principe secondaire, comme semble aussi le confirmer le chapitre XIX sur la guerre : « c'est au prix d'une adhésion à la doctrine des actes et omissions qu'il [le pacifiste] parvient à éviter toute allégeance à un point de vue trop intransigeant. » [1, p.298] Nous pensons cependant qu'il n'en est rien : nous allons montrer que la doctrine de la vie sacrée relève davantage du principe normatif, tandis que la doctrine des actes et omissions est un principe métaéthique propre aux morales non conséquentialistes.

Tout d'abord, une comparaison entre la doctrine du double effet et la doctrine des actes et omissions fera comprendre la spécificité de cette dernière. La doctrine des actes et omissions ne saurait avoir le même statut que la doctrine du double effet – cette doctrine visant à énoncer les conditions sous lesquelles il est possible de commettre une action ayant à la fois de bonnes et de mauvaises conséquences. La doctrine du double effet est à prendre bien moins sérieusement que les autres doctrines. Glover va jusqu'à la qualifier de « théorie intellectuellement douteuse » [1, p.234]. À aucun moment la doctrine des actes et omissions ne voit sa rigueur intellectuelle aussi fortement remise en question. Le temps passé à analyser chacune des deux doctrines est aussi un bon indicateur du crédit que Glover leur accorde : le chapitre VI consacré à la doctrine du double effet n'occupe que sept pages, contre vingt-deux pour le chapitre VII. En outre, l'auteur a beau réfuter la doctrine du double effet *avant* de réfuter la doctrine des actes et omissions, sa première réfutation est beaucoup moins mobilisée que la seconde pour combattre les positions adverses dans la troisième partie de *Questions de vie ou de mort*.

⁹ Dans le chapitre XII sur l'infanticide, elle semble effectivement prendre le pas sur son homologue; dans le chapitre XIII sur le suicide, elle forme avec la notion d'autonomie le cœur du débat, un débat dont la doctrine des actes et omissions semble purement absente.

Malgré le fait que Glover les nomme et essaie de les traiter de la même façon, tout se passe comme si ces deux doctrines n'avaient pas du tout la même puissance conceptuelle. La doctrine du double effet apparaît nettement comme un sous-principe que des non-conséquentialistes peu avisés décident d'endosser pour nuancer, pour *amender* ce que les conséquences de leur position pouvaient avoir de trop extrême. La doctrine des actes et omissions peut parfois avoir un rôle aussi limité; mais elle est régulièrement bien plus qu'un simple *amendement* qui serait plus ou moins adroitement articulé à un credo moral de premier plan. Autrement dit, lorsqu'il est question de la doctrine du double effet, il faut entendre « doctrine » comme s'il s'agissait d'un simple point doctrinal que l'on choisit de reconnaître ou non; mais cette définition ne saurait convenir à la doctrine des actes et omissions. Celle-ci serait donc un principe dont l'ordre de priorité se situe au moins quelque part entre la doctrine du double effet et la doctrine de la vie sacrée.

Néanmoins, cette hiérarchie pose encore problème et nous devons aller plus loin encore. Non seulement Glover est loin d'être explicite dans le chapitre XII quant à la priorité à accorder à la doctrine de la vie sacrée, mais il arrive même des lieux que l'ordre des choses semble inversé. Dans le chapitre XIX sur la guerre, il est écrit que la doctrine de la vie sacrée ne mène au pacifisme « *qu'à condition d'être associée à d'autres principes rarement explicités* » [1, p.298]. La situation se renverse : dans le chapitre XII, les « partisans de la vie sacrée » [1, p.181] se désolidarisent des conséquences extrêmes de leur principe en ayant *recours* à la doctrine des actes et omissions, comme s'il s'agissait d'un instrument; dans le chapitre XIX, on a l'impression que la doctrine des actes et omissions prime sur celle de la vie sacrée et qu'elle se situe à un niveau plus fondamental. Elle serait le *présupposé* implicite des partisans de la vie sacrée et non plus un artifice théorique utilisé pour se défendre d'une accusation d'extrémisme. C'est par la mise au jour de ces présupposés, de ces fondements implicites, que Glover parvient à contrer la position pacifiste. Encore une fois, c'est le désormais habituel « à moins d'admettre la doctrine des actes et omissions » [1, p.327] qui est le moteur de ce travail de sappe. Cependant, il ne s'agit plus simplement de convoquer la doctrine des actes et omissions pour exhiber l'invalidité du raisonnement adverse. Ici, la façon dont Glover conçoit le lien entre cette doctrine et les autres tendrait à signifier qu'*elle est le fondement de toute position non conséquentialiste* (et ce, même si l'auteur ne se positionne pas explicitement à ce sujet : l'emploi plus ou moins indifférencié des termes « principe » et « doctrine » est même quelque peu égarant). En d'autres termes, la doctrine des actes et omissions, quoiqu'elle joue parfois un rôle subalterne, se révèle avoir la stature de premier principe, de principe métaéthique, au fondement de théories morales mobilisant des doctrines et maximes comme la doctrine de la vie sacrée ou la théorie du double effet. Mais pourquoi parler de principe moral? D'où ce principe est-il issu? Et n'est-ce pas là accorder un statut démesurément important à la doctrine des actes et omissions?

Un axiome métaéthique déguisé en principe issu du sens commun

En effet, celle-ci est bien souvent présentée comme une attitude *spontanée* en morale : même si ses conséquences sont les mêmes, une omission paraît moins grave qu'un acte direct et commis sciemment. Ainsi, elle serait plus une idée qui naîtrait naturellement *en réaction* à certaines situations. Tant que nous faisons confiance au langage, nous sommes spontanément portés à distinguer un acte et une omission, quand bien même leurs conséquences sont identiques. Ainsi Glover fait-il remarquer que « [f]inalement, on pourrait dire que la doctrine des actes et omissions nous est naturelle : cette distinction morale est en somme présupposée par le langage lui-même. Notre vocabulaire contient la différence entre les devoirs d'une part, et les bonnes actions allant au-delà de ce qu'exige le devoir d'autre part. » [1, p.113] Glover parle effectivement à plusieurs reprises de la doctrine comme s'il s'agissait d'une forme de *doxa*. Toutefois, il est par exemple question au chapitre VII des « concessions faites à la morale ordinaire » [1, p.126], ce qui tendrait à faire de la doctrine des actes et omissions non plus une attitude naturelle, mais un *présupposé*. L'utilisation presque axiomatique de cette doctrine des actes et des omissions participerait à l'illusion de naturalité.

L'expression *doctrine des actes et omissions* doit donc être prise au sérieux : il ne s'agit pas d'un simple concept moral, ni même d'un principe normatif comme la doctrine de la vie sacrée, mais bien d'un principe métaéthique. En outre, la doctrine des actes et omissions n'est pas la trouvaille d'un auteur en particulier : elle est bien plutôt présentée par Glover comme un présupposé commun à toute morale non conséquentialiste. L'idée directrice de la deuxième partie de cet article est la suivante : la doctrine des actes et des omissions est le cœur de la discorde entre la déontologie et le conséquentialisme.

Nous l'avons dit, Glover est formel : « La conception orthodoxe de l'utilitarisme – selon laquelle les actes et les omissions aux conséquences identiques sont aussi mauvais moralement parlant – ne devrait pas être interprétée de façon trop sommaire. » [1, p.129] C'est parce que l'utilitarisme est l'objet de caricatures grossières que la doctrine des actes et omissions apparaît si forte. Mais l'exigence de Glover est répétée tout au long de son œuvre : refuser la doctrine des actes et omissions, c'est refuser une idée morale qui se présente comme naturelle, mais dont l'origine est floue, une idée morale que l'on peut suspecter d'être le fruit d'un intuitionnisme grossier. Accepter cette idée sans l'analyser, c'est fonder toute une théorie morale sur un *présupposé*. Pire encore, il s'agit peut-être d'un stratagème psychologique, d'une construction théorique *ad hoc*, bâtie uniquement pour donner bonne conscience à l'agent moral. Autrement dit, combattre la doctrine des actes et omissions, c'est d'abord déconstruire une résistance mentale au conséquentialisme.

L'objectif de Glover est donc le suivant : suspendre l'autorité de la doctrine des actes et omissions le temps d'examiner les conclusions auxquelles parviendrait un système moral qui ne serait pas biaisé par ce présupposé. Comme l'écrit l'auteur, « [l'utilitariste] prétend que pour savoir quelle est la pire des deux attitudes [entre une action et une omission aux conséquences identiques], nous devrions *directement* nous préoccuper des diverses conséquences de l'une et l'autre, *au lieu de nous appuyer sur un principe général* concernant les actes et les omissions. » [1, p.129]

On retrouve cette exigence nettement réaffirmée dans les derniers chapitres de l'œuvre. Au chapitre XVIII sur la peine de mort, la démarche de Glover est limpide : il ne se borne pas à opposer un principe à un autre dans un conflit dogmatique et doctrinal stérile. Il cherche bien plutôt à s'extraire de cette guerre de principes à l'issue indécidable. Si Glover se distingue de ses adversaires et s'y oppose si efficacement, c'est par sa *posture* théorique. Les deux types d'adversaires de Glover en ce qui concerne la peine de mort, l'absolutiste et le rétributiviste, sont renvoyés dos à dos. Tous deux ont en commun de se battre par doctrines interposées, c'est-à-dire par grands principes, donc en se renvoyant des préjugés. La posture théorique de Glover consiste à examiner et soupeser chaque élément du calcul moral avant de trancher, plutôt que de juger des choses *a priori* à partir d'un principe.

Derrière sa fonction de principe métaéthique, Glover décèle un principe qui, parce qu'il se présente comme un axiome, permet de tuer dans l'œuf tout calcul des conséquences. On trouve au chapitre XVIII l'idée selon laquelle « Dans chacun de ces débats [sur la peine de mort et l'assassinat politique], on rencontre d'abord ceux qui, *présupposant* la validité de la *doctrine* des actes et omissions, excluent *par principe* que de telles mises à mort puissent être justifiées, quelles que soient les circonstances » [1, p.289]. L'exigence de Glover est celle d'« un calcul particulièrement attentif ». Il va même jusqu'à qualifier l'adhésion inconditionnelle à une doctrine de « pari » [1, p.290]. Décider *a priori* quelle conduite adopter en morale, en se fondant uniquement sur un principe, c'est prendre un pari : cela revient à prendre le risque de rester aveugle aux conséquences de telle ou telle décision par fidélité à un principe.

Comment comprendre alors la démarche de Glover? N'est-il pas ici en train de reconduire une opposition entre le conséquentialisme et la déontologie? Il semble possible de caricaturer la démarche de Glover jusqu'à en faire un réquisitoire conséquentialiste. Son insistance sur l'erreur consistant à partir de principes *a priori* sans se soucier des conséquences en cas de dilemme moral irait dans ce sens. L'auteur prétend-il s'opposer à toute position non conséquentialiste et d'inspiration déontologique comme si seul le conséquentialisme était attentif aux conséquences des décisions morales?

Le retournement gloverien de l'exigence de cohérence

Glover ne risque-t-il pas, malgré toutes ses précautions, d'être happé dans l'opposition massive entre conséquentialisme et déontologie? L'idée selon laquelle il ne faut pas partir des principes en morale n'est-elle pas elle-même un principe moral? En outre, si refuser la doctrine des actes et omissions revient à accepter la responsabilité négative, Glover ne se contente-t-il pas de troquer un principe pour un autre? Il reproche à son adversaire déontologiste l'attitude dogmatique qui consiste à suivre un principe métaéthique qui coupe court à tout calcul de conséquences; mais refuser la doctrine des actes et omissions ne revient-il pas à adopter un autre principe métaéthique, dont la principale conséquence est de faire de la morale une affaire de calcul?

La doctrine des actes et omissions est plus qu'un présupposé moral, choisi au hasard parmi d'autres comme angle d'attaque pour ébranler l'édifice adverse : c'est bien plutôt un *principe* métaéthique sur lequel repose un ensemble de réponses à des problèmes éthiques, notamment la justification du meurtre et l'obligation de sauver des vies. Or, sur de tels sujets, défendre l'idée d'une responsabilité négative revient à soutenir des positions inverses. Ainsi, parce qu'elle s'oppose à la doctrine des actes et omissions, la responsabilité négative pourrait très bien être elle aussi un *principe* métaéthique. Puisque refuser la doctrine des actes et omissions revient à défendre la responsabilité négative, cette dernière a donc probablement le même statut que sa rivale. La stratégie de Glover consiste à essayer de déconstruire la doctrine adverse plutôt que de simplement défendre la sienne avec acharnement. Mais si l'on rappelle que la déconstruction de Glover l'amène à affirmer que la doctrine des actes et omissions n'est qu'un présupposé, il faut se demander jusqu'où va la symétrie. Faut-il aller jusqu'à dire que la responsabilité négative a un rôle parfaitement symétrique à celui tenu par la doctrine des actes et omissions? Autrement dit, la responsabilité négative est-elle l'axiome métaéthique de toute morale conséquentialiste?

On rejoindrait alors ce que Bernard Williams énonçait déjà en 1973 : « C'est parce que le conséquentialisme n'attache en dernier lieu de valeur qu'aux états de faits que contient le monde qu'il implique essentiellement la notion de responsabilité négative : si je dois jamais être responsable de quoi que ce soit, alors je suis tout autant responsable des choses que je permets ou que j'échoue à empêcher que je le suis des choses que j'ai moi-même, au sens plus couramment restreint du terme, provoquées. » [6] Pour Williams, la responsabilité négative n'est pas un simple concept, mais un point de départ conceptuel obligatoire pour toute morale qui se dit conséquentialiste. La responsabilité négative serait donc elle aussi un postulat, une doctrine qui se présente comme l'opposé de la doctrine des actes et omissions. Comment Glover parvient-il à contourner cet écueil? Il existe deux réponses possibles à cette question, qui prennent toutes deux la forme d'un renversement. À l'évidence, la méthode de Glover consiste d'abord à retourner contre eux les reproches de ses adversaires. Mais cela ne suffirait pas à asseoir la validité de la responsabilité négative. Malgré cette insuffisance, nous pensons qu'il est tout de même possible de déceler une asymétrie entre la doctrine des actes et omissions et la doctrine de la responsabilité négative.

Au premier abord, il est manifeste que Glover prend acte de cette exigence telle qu'elle est formulée à l'origine par Williams : tout conséquentialisme qui se respecte doit adhérer à la doctrine de la responsabilité négative. Or non seulement Glover accepte cette exigence, mais il la renverse, il la renvoie à ses adversaires. Si un conséquentialiste conséquent *doit* reconnaître que son système moral implique nécessairement de défendre la responsabilité négative, alors un non-conséquentialiste ne devrait-il pas lui aussi reconnaître, par symétrie, que son système moral implique nécessairement de défendre la doctrine des actes et omissions? On ne peut que souligner ici ce premier retournement de situation opéré par Glover : il s'agit de *renvoyer*

à l'adversaire sa propre exigence de cohérence. La doctrine des actes et omissions joue pour une morale non conséquentialiste exactement le même rôle que celui de responsabilité négative dans le cadre d'une morale conséquentialiste : il s'agit de piliers métaéthiques enfouis sur lesquels repose toute la structure de ces théories morales. Singer fait de ce pilier son cheval de bataille; Williams rappelle que ce pilier est celui de tout conséquentialisme; Glover répond que tout adversaire du conséquentialisme fait reposer sa position sur le pilier contraire.

Les limites de la symétrie entre la responsabilité négative et la doctrine des actes et omissions

La finalité psychologique de la doctrine des actes et omissions

Ce revers infligé par Glover à ses adversaires serait encore plus critique s'il était possible de montrer que la responsabilité n'est pas une doctrine aussi facile à réfuter que la doctrine des actes et omissions. La fin de *Questions de vie ou de mort* va dans ce sens, car elle introduit selon nous de légères asymétries entre les deux doctrines. En y prêtant attention, il sera même possible de mieux comprendre le positionnement de Glover par rapport au conséquentialisme.

Le dernier chapitre de l'œuvre, consacré au problème de la distance morale, précise *in extremis* la façon dont Glover perçoit les différentes doctrines réfutées au cours de sa deuxième partie. Le jugement est particulièrement sévère pour la doctrine de la vie sacrée, qu'il range parmi « l'écho de certaines représentations ou magiques » [1, p.332]. Article de foi ou formule magique, la doctrine des actes et omissions se voit elle aussi attribuer une valeur incantatoire, même si Glover est légèrement plus mesuré : « Lorsque je pense à la doctrine du double effet ou à celle des actes et omissions, je me demande s'il serait vraiment exagéré de voir quelque chose comme une croyance en un *rituel* dans cette attention particulière que d'aucuns portent à la façon dont un certain effet est produit, ou dans le souci de savoir si ce même effet est obtenu par un acte ou une omission. » [1, p.332]

Quel est alors l'effet de ce principe sur celui qui y adhère? C'est un tranquillisant. Glover emploie nombre d'expressions sévères pour désigner ces doctrines : « mécanismes de défense », « catégories très simples » « imagination partiellement anesthésiée [qui] peut faciliter la vie », « barrières psychologiques », « opinions courantes » et « confort psychologique » [1, p.337]. On pourrait même relever un extrait du chapitre XV, qui anticipe discrètement sur ces reproches. La doctrine des actes et omissions permettrait d'éviter de subir « un violent choc émotionnel » [1, p.234] lorsqu'il s'agit de commettre un acte moralement difficile. Sur quoi ces reproches sont-ils fondés? Nous avons souligné que la plus grande difficulté posée par la notion de responsabilité négative est l'omni-responsabilité qu'elle implique. Les conséquences cauchemardesques d'une telle doctrine, si elle était respectée à la lettre, conduiraient à un désespoir comparable à celui du frère du starets Zosime, qui affirme être responsable d'absolument tout¹⁰. Le cauchemar dont parlait Glover trouve son écho et son reflet à la fin du livre, dans le chapitre XX. Si la doctrine des actes et omissions est effectivement un mécanisme de défense, c'est justement parce qu'elle vise à *éviter les traumatismes psychologiques qu'infligerait le respect de la doctrine de la responsabilité négative*. La doctrine des actes et omissions est l'une de ces barrières psychologiques qui « protègent les hommes contre une culpabilité insupportable et contre le désespoir. » [1, p.339] C'est même l'une des plus efficaces du genre.

La doctrine des actes et omissions, comme les autres doctrines réfutées en deuxième partie, sont autant de distinctions tranchées donc facilement utilisables par chacun en cas de décision morale particulièrement complexe. Elles fournissent l'assurance *a priori* de bien agir en toute circonstance, et garantissent à l'agent moral l'absence de remords, donc la tranquillité d'esprit : suivez le Code, et il ne vous sera rien reproché. Glover reconnaît l'utilité de ces réponses toutes faites, et soulève même l'idée intéressante de les faire jouer les unes contre les autres. N'est-ce pas justement le travail opéré dans la troisième partie de l'œuvre? Mais la trop grande compatibilité de ces prétendus préceptes moraux avec notre confort psychologique est plus que suspecte pour Glover.

Il existe quantité de barrières psychologiques dont dépend la moralité commune. La plupart des opinions courantes critiquées dans ce livre ont en commun d'interdire ce qui est intuitivement répugnant ou difficilement supportable et de tolérer ce qui ne l'est pas, sans prendre en compte les effets globaux de nos actions sur les autres. Mais ces points de vue s'avèrent si compatibles avec nos barrières psychologiques que le doute s'imisce : peut-être ne sont-ils pas du tout fondés sur le souci des autres, mais sur notre propre confort psychologique vis-à-vis du comportement que nous avons naturellement tendance à préférer. [1, p.340]

Le mécanisme de défense que constitue la doctrine des actes et omissions est donc de nature strictement *psychologique*, et aucunement *morale*. On retrouve là une critique classique dans la stratégie argumentative utilitariste : montrer que l'origine de tel concept ou doctrine est psychologique, avant de révéler comment le psychologique essaie frauduleusement de se faire passer pour quelque chose d'authentiquement moral. Tel est l'effet principal de cette règle sur l'esprit de ceux qui y adhèrent : « conserver leur tranquillité d'esprit grâce à la distance psychologique que garantit la doctrine des actes et omissions ». Cependant, la critique de Glover est telle qu'on peut se demander si cette utilité pratique, celle qui « évit[e] aux hommes de devoir se livrer à une réflexion complexe en termes de conséquences et, de façon plus décisive encore, leur épargn[e] bien des difficultés morales » [1, p.337], est vraiment un *effet* de la doctrine des actes et omissions. N'est-ce pas plutôt sa *fonction*

¹⁰ À ce sujet, voir la section 8 du chapitre VII, consacrée à l'analyse d'un passage des *Frères Karamazov* [1, p.123 et sq].

première, c'est-à-dire sa raison d'être? Glover pencherait sans doute pour la seconde option. Les conséquences seraient immenses : la doctrine de la responsabilité négative se verrait alors nantie d'une antériorité logique sur sa rivale, laquelle ne serait que la réplique psychologisante faite à un principe moral. La responsabilité négative serait un principe métaéthique aux effets normatifs extrêmement lourds pour le sujet; la charge psychologique qu'elle implique serait telle qu'elle ne peut être atténuée que par un principe métaéthique aux conséquences normatives opposées : la doctrine des actes et omissions.

Que l'on souscrive ou non à cette hypothèse extrême, il n'en demeure pas moins que Glover permet de mettre en évidence une différence de nature entre la doctrine des actes et omissions et la doctrine de la responsabilité négative. La première serait d'origine psychologique, tandis que seule la seconde serait authentiquement morale. C'est ici que résiderait l'asymétrie entre les deux doctrines. La responsabilité négative ne saurait être suspectée d'avoir une raison d'être psychologique : ses conséquences sur l'esprit de l'agent sont, on l'a vu, bien trop négatives. Elle ne confère aucun avantage extra-moral qui pourrait être la source de sa popularité, comme c'est le cas pour la doctrine des actes et omissions. Il ne s'agit pas simplement de dire que les *effets psychologiques* de ces deux principes sont différents. C'est une question de finalité : la doctrine des actes et omissions aurait été mise en place *uniquement en vue de* soulager l'agent moral du poids de l'omni-responsabilité qui quette le partisan de la responsabilité négative.

La pensée de Glover ne permet donc pas d'asseoir fermement l'idée que la responsabilité négative, en tant que doctrine du conséquentialisme, serait vraiment plus qu'un simple préjugé. Mais quand bien même la responsabilité négative ne serait qu'un présupposé, sa crédibilité morale est renforcée par le fait qu'elle ne procure aucun avantage psychologique, contrairement à la doctrine rivale. Préjugé ou non, du moins n'est-elle pas un tour d'illusionniste fomenté pour assurer la paix intérieure. On ne peut pas soupçonner la responsabilité négative d'avoir été élaborée et développée pour alléger des fardeaux psychologiques, puisqu'elle contribue au contraire à en faire peser sur nous en permanence. Ainsi, si « le fait de tuer suscite de notre part un rejet bien plus fort que le fait de laisser mourir des gens », la raison n'en est pas morale. Étonnamment, l'impopularité dont jouit la responsabilité négative pourrait donc être un argument en sa faveur.

Les difficultés d'application de la responsabilité négative

Souscrire à la doctrine des actes et omissions, c'est donc « s'abriter » [1, p.115] derrière une excuse pour ne pas se sentir coupable lorsque l'on omet d'agir. Cependant, Glover souligne à de nombreuses reprises que faire sien le principe de la responsabilité négative revient à mener une vie extrêmement sacrificielle. Cette vie serait celle d'un rationaliste moral parfait, d'un « homme parfaitement rationnel » [1, p.338], insensible à la tentation de ces mécanismes de défense. En refusant la doctrine des actes et omissions, Glover reconnaît donc la validité de la responsabilité négative, mais concède en même temps qu'il ne peut pas surmonter le problème de l'omni-responsabilité qu'elle implique.

Néanmoins, il faut admettre que l'idée de responsabilité négative telle qu'elle apparaît dans l'ouvrage de Glover ne semble pas tout à fait maîtrisée. La responsabilité négative (et le rejet de la doctrine des actes et omissions) repose sur l'idée qu'un acte et une omission *aux conséquences identiques* impliquent un degré de responsabilité identique de la part de l'agent moral. Mais nous sommes en droit de poser la question suivante à tout conséquentialiste : un tel cas d'identité ne se rencontre-t-il jamais? Les exemples de Glover tendraient malgré eux à prouver le contraire.

Il faut revenir sur le rapport entre la doctrine des actes et omissions et la prise en compte des différences d'effets latéraux. Afin de montrer en quoi l'opposition entre la doctrine des actes et omissions et la responsabilité négative recouvre l'opposition entre déontologie et conséquentialisme, il reste à comprendre en quoi la prise en compte des différences d'effets latéraux est par définition une *option de remplacement*, et non un renfort à la doctrine des actes et omissions. Cette dernière stipule que, *à conséquences égales*, un acte implique pour l'agent une responsabilité plus grande qu'une omission. La prise en compte des effets latéraux vise pour sa part à montrer que deux résultats en apparence identiques peuvent en réalité grandement différer si l'on prend en compte leurs effets indirects et à plus long terme. Ces deux idées sont donc incompatibles, comme l'écrit Glover : « il est vain de soutenir cette théorie [la doctrine des actes et omissions] en prenant pour base les effets latéraux, puisqu'elle admet une différence morale entre les actes et les omissions dont les conséquences globales sont identiques. De sorte que si l'attrait de cette doctrine réside dans ces différences d'effets latéraux, alors ses partisans font tout simplement fausse route. » [1, p.119]

Le chapitre XVIII consacré à la peine de mort illustre parfaitement cette incompatibilité. Après avoir affaibli la position absolutiste en mettant en lumière son lien avec la doctrine des actes et omissions, Glover mentionne la prise en compte des différences d'effets latéraux comme ligne de défense *alternative*. Ces deux théories morales ne sont pas deux théories alliées, mais concurrentes. En effet, si l'on veut soutenir qu'un acte et une omission n'impliquent pas le même degré de responsabilité pour un agent moral, il existe deux solutions : ou bien l'on maintient que les conséquences d'un acte et de l'omission correspondante sont *identiques*, et dans ce cas il faut adhérer à la doctrine des actes et omissions; ou bien l'on essaie de souligner une différence entre les conséquences de l'acte et celle de l'omission, et alors il faut aller exhumer leurs effets latéraux. Dans le premier cas, considérer que les conséquences sont identiques contraint à affirmer *par principe* qu'un acte implique toujours une responsabilité plus grande que l'omission qui lui correspond (l'omission dont les conséquences seraient identiques à celles de cet acte). Dans le second cas, rien ne contraint à cette affirmation de principe, mais il faut revenir sur la prémisse selon laquelle les conséquences de l'acte et de son omission auraient été rigoureusement identiques. Ici, la doctrine des actes et omissions et la prise en compte des différences d'effets latéraux apparaissent nettement comme deux idées

morales incompatibles. Comme le souligne Glover en ce qui concerne la peine de mort, ses adversaires « devront s'appuyer *soit* sur la doctrine des actes et omissions, *soit* sur une différence en termes d'effets latéraux » [1, p.283].

Le problème que pose le refus par Glover de la doctrine des actes et omissions est que cette *identité* jusque dans les effets latéraux entre les actes et les omissions n'est jamais vraiment atteinte. Nous sommes ici à la recherche de l'exemple parfait, celui qui arriverait *enfin* à atteindre une équivalence rigoureuse entre un acte et une omission. En effet, le deuxième exemple choisi par Glover dans son chapitre VII, celui du Chancelier de l'Échiquier, est éminemment problématique. Glover dresse un parallèle entre le refus du Chancelier de l'Échiquier d'augmenter les pensions des personnes âgées avant l'hiver (ce qui a conduit les plus pauvres à mourir de froid) et un hypothétique massacre de ces mêmes personnes âgées par un meurtrier. Lorsque Glover se demande si les conséquences de l'omission du Chancelier sont effectivement les mêmes que celles d'un massacre, il souligne que l'omission laissait plus de temps aux victimes du froid pour échapper à la mort. Mais nous pensons qu'il y a méprise, car cette différence n'est pas une différence entre l'omission et l'action : elle relève plutôt d'une contingence qui est *temporelle*. Dans le cas de l'omission proposée ici, la mort lente à cause du froid laisse plus de temps aux œuvres de charité pour réparer le préjudice et sauver les victimes potentielles. L'acte prétendument identique proposé ici, le massacre, implique que d'éventuelles bonnes âmes disposeraient de bien moins de temps et de moyens pour sauver les victimes. S'il y a une différence quant à cette contingence temporelle, c'est tout simplement parce que les exemples d'acte et d'omission choisis par Glover sont loin d'être rigoureusement symétriques. À première vue, l'omission correspondante pour une tuerie à l'arme à feu consisterait plutôt dans le fait de laisser des gens se faire massacrer; et inversement, l'omission qui permet les restrictions en mazout aurait pour symétrique un acte consistant à couper volontairement les ressources aux plus démunis. Alors l'acte et l'omission seraient symétriques et laisseraient le même temps pour agir : très peu dans la première situation, davantage dans la seconde.

La construction des exemples est donc primordiale lorsqu'il s'agit de penser l'éventuelle distinction entre un acte et une omission. Lorsque par exemple Glover écrit qu'« une mort probable est préférable à une mort certaine, ce qui nous donne par conséquent au moins une raison de penser que dans ce cas précis, l'action se révélerait pire que l'omission » [1, p.117], il pense concéder aux tenants de la doctrine des actes et omissions qu'il existe bien certaines situations où un acte est pire que l'omission correspondante. En réalité, il n'y a là aucune concession à faire puisque la condition d'identité entre l'acte et l'omission choisis n'est pas du tout remplie. Si les deux pans d'un exemple ne sont pas identiques, il est légitime d'avoir l'impression que l'acte a des effets latéraux plus graves que l'omission. Le fait que des personnes soient mortes est pris un peu trop abstraitement et ne suffit pas à parler de conséquences égales. Un massacre à l'arme à feu n'a rien à voir avec le fait de laisser mourir de froid ceux dont on n'a pas augmenté les pensions de retraite – pour des raisons évidentes, qui n'ont rien à voir avec l'éventuelle différence entre un acte et une omission.

La cruauté comme mise en scène de la ruse de la doctrine des actes et omissions

Le premier exemple pris par Glover dans le chapitre VII, emprunté à Philippa Foot [10], semble davantage correspondre au problème posé par la doctrine des actes et omissions : quelle différence *morale* y aurait-il entre laisser mourir de faim des indigents et leur envoyer de la nourriture empoisonnée? A-t-on ici un bon exemple d'un acte et d'une omission correspondante? Ce parallèle est-il légitime? On pourrait en douter : il semble *plus grave* d'empoisonner quelqu'un plutôt que de le laisser mourir. Cependant, n'y a-t-il pas aussi quelque cruauté à regarder quelqu'un mourir lentement d'inanition? On imagine qu'empoisonner quelqu'un serait plus immoral, sans doute parce que l'empoisonnement impliquerait un surcroît de cruauté inutile. Mais le concept de cruauté ne nous ramène-t-il pas à une morale de l'intention? Il faut s'interroger sur ce que signifie la cruauté.

La notion de cruauté permet par exemple de distinguer une mise à mort nette, expéditive, et une mise à mort avec supplice. Or, dans cet exemple censé être un cas parfait de cruauté, nous voyons que les conséquences ne sont pas rigoureusement identiques. L'idée de cruauté, d'*intention cruelle*, semble devoir nécessairement impliquer un résultat différent, des conséquences pires. Autrement dit, la différence d'intention ne se réduit pas à une pure différence d'intention : avec la cruauté, elle se traduit nécessairement par une différence de conséquences. Peut-on vraiment imaginer deux mises à mort absolument identiques, dont l'une serait dite normale et l'autre réputée cruelle? Si elles sont identiques, soit elles sont toutes deux cruelles, soit aucune ne l'est. S'il y a identité de conséquences, comment les intentions pourraient-elles être si différentes? L'analyse du concept de cruauté permet donc de remettre en question l'idée d'un strict parallélisme entre les conséquences d'un acte et celles de l'omission censée y correspondre. Ou bien l'acte d'envoyer du poison aux affamés est effectivement cruel, auquel cas cette différence d'intention implique nécessairement une différence de conséquences (les affamés meurent dans d'atroces souffrances, bien pires que celles qu'ils auraient connues en mourant simplement de faim), ou bien la nourriture empoisonnée procure exactement les mêmes effets qu'une mort par inanition, et dans ce cas-là il est impropre de parler de cruauté dans un cas *plus que* dans l'autre¹¹. Si dans l'exemple de Foot l'acte positif semble effectivement plus grave, c'est parce qu'on pense spontanément que la mort par empoisonnement est plus cruelle, mais on fait ainsi réintervenir subrepticement une différence de conséquence. À nouveau, les deux branches de la comparaison ne sont pas commensurables, et cet exemple échoue à dresser un parallèle strict entre un acte et son omission. Autrement dit, l'opposition entre doctrine des actes et omissions et responsabilité négative est bien le cœur même de l'opposition entre déontologie et conséquentialisme. La première vise à couper court à tout calcul des conséquences et suppose toujours une différence d'intention; la seconde vise au contraire à tout évaluer en termes de conséquences en prétendant que celles-ci sont seules pertinentes et que tout élément

¹¹ Dans ce dernier cas, soit ni l'acte ni l'omission ne sont cruels, soit ils le sont tous les deux.

qui mérite d'être pris en compte dans l'évaluation morale d'un acte doit pouvoir se traduire en conséquences qu'il est possible de calculer. Il est donc illégitime de faire de l'intention un critère moral pertinent *tout en prétendant* que celle-ci ne change rien aux conséquences de l'acte.

Le troisième exemple de Glover correspond-il davantage à ce critère d'un acte et d'une omission aux conséquences rigoureusement identiques? Il met face à face, d'une part, l'acte de couper directement l'aide respiratoire artificielle nécessaire à la survie d'un patient et, d'autre part, l'échec à mettre en marche cette machine. À la première lecture de ce passage, on comprend difficilement pourquoi cet exemple fonctionne pour réfuter la doctrine des actes et omissions tandis que le précédent impose des concessions à Glover. En outre, on s'aperçoit en analysant plus attentivement ce cas qu'il n'est pas parfait non plus, puisqu'il est question d'un acte volontaire et d'un *échec*, et non d'une omission. Or Glover lui-même souligne pourtant dans ce même chapitre VII qu'un échec et une omission ne sont pas la même chose.¹² Pour avoir *échoué*, il faut au moins avoir *essayé*; bien sûr, il convient d'évaluer la sincérité de l'effort fourni, mais celui qui a essayé a *fait* quelque chose : il ne saurait donc être accusé d'omission. Cet exemple de Glover échouerait donc lui aussi à établir cette identité de conséquences recherchée entre un acte et son omission.

En résumé, le deuxième exemple de Glover n'est pas assez rigoureusement construit pour qu'on puisse réellement déterminer si un acte est plus grave qu'une omission *aux conséquences identiques*; dans le premier exemple s'introduit subrepticement une teinte déontologique qui le biaise; le troisième laisse une équivoque pourtant censée avoir été réglée. Comment expliquer toutes ces imprécisions? Celles-ci donnent des armes aux adversaires de Glover. Ne se complique-t-il pas inutilement la tâche lorsqu'il essaie de réfuter la doctrine des actes et omissions?

Il est possible que les difficultés rencontrées par Glover soient liées à la nature même de la responsabilité négative. Nous avons dit que celle-ci implique, pour chaque acte, l'existence d'une omission aux conséquences *identiques*. Nous pensons qu'il faut ici faire preuve de plus de modestie, et abandonner la recherche de cette *identité*. Glover parle d'ailleurs parfois de *correspondance* [1, p.119]. En insistant sur la nuance apportée par le terme de correspondance, il est possible de tenir ensemble nos deux hypothèses de travail, apparemment contradictoires. La première exige que la doctrine des actes et omissions soit rejetée parce qu'un acte et une omission aux conséquences équivalentes doivent avoir exactement la même valeur morale. La seconde montre qu'il est particulièrement difficile, voire impossible, d'arriver à trouver un exemple parfait où l'omission et l'acte seraient parfaitement équivalents. Nous soutenons alors qu'une omission *correspondante* n'est pas nécessairement une omission *identique*, mais simplement *équivalente* à l'acte en question. Nous signifions par là qu'une omission dont les conséquences *très ressemblantes* à celles qu'auraient causé l'acte le plus ressemblant, doit être traitée de façon identique.

Notre attachement apparemment spontané à la doctrine des actes et omissions s'expliquerait ainsi par une autre raison psychologique et extra-morale : nous sentirions confusément qu'un acte et une omission, aussi ressemblants soient-ils, n'auront jamais exactement le même résultat, les mêmes conséquences. En règle générale, comme nous l'avons montré à travers notre analyse du concept de cruauté, c'est aussi parce qu'on suppose une différence d'intention (derrière l'idée même de cruauté se cache celle de gratuité – ce que la cruauté ajoute est inutile pour arriver au résultat recherché) que l'on a tendance à considérer qu'un acte est naturellement plus grave que son omission correspondante. En bref, on suppose toujours une forme de cruauté en plus dans l'acte par rapport à l'omission, mais on oublie de préciser que la cruauté implique nécessairement aussi une différence de conséquences. C'est là que résiderait le paradoxe : nous sentons confusément la différence de conséquences, mais c'est justement sur ce sentiment diffus que reposerait notre confiance dans la doctrine des actes et omissions. Celle-ci, pour se maintenir, occulte le fait qu'un acte a souvent des conséquences plus graves que l'omission à laquelle on l'associe. Peut-être n'existe-t-il aucun exemple parfait au point d'avoir un parallèle strict entre un acte et une omission.

Conclusion

Quelle conclusion tirer d'une telle hypothèse? Faut-il alors en revenir automatiquement à la doctrine des actes et omissions? Rien n'est moins sûr. Nous proposons de garder cette idée tout en rejetant la doctrine des actes et omissions. Il s'agirait de garder un *esprit* conséquentialiste : analyser les conséquences de telle omission, et ramener cette omission vers l'acte *correspondant*, c'est-à-dire, non pas l'acte identique (ce qui serait impossible), mais l'acte *équivalent*, c'est-à-dire enfin l'acte aux conséquences les plus ressemblantes. Une fois ce rapprochement opéré, il faudrait juger le fautif par omission en conséquence, comme on jugerait le coupable par acte. Autrement dit, la seule capacité de réflexion requise est une certaine forme d'honnêteté intellectuelle dans la recherche de l'acte le plus correspondant à son omission, ou inversement. N'est-ce pas en définitive la position intermédiaire que Glover propose? Trancher trop radicalement en faveur de la responsabilité négative, c'est se condamner à une vie extrêmement sacrificielle. Mais il n'est pas plus acceptable de ne pas s'opposer au manque de probité de ceux qui défendent la doctrine des actes et omissions en biaisant leurs exemples. Si Glover semble parfois donner des armes à ses adversaires dans le choix de ses exemples, il ne faut pas y voir une faille dans sa pensée. C'est bien plutôt l'indice qu'il faut sortir de l'alternative exhibée par Glover, et ne pas rester coincé entre le désespoir du conséquentialiste trop rigoureux et la désinvolture criminelle du partisan de la doctrine des actes et omissions. Nous voulons comprendre autrement que comme un aveu d'échec le fait que Glover soit contraint d'admettre « l'existence d'un immense

¹² Glover consacre la section n° 2 de son chapitre VII aux différentes sortes d'omissions. Il montre clairement que « certaines omissions méritent d'être blâmées », mais pas toutes. Qu'en serait-il en effet si l'échec à mettre en marche la machine était involontaire? [1, p.114 et sq.]

décalage entre les convictions professées et notre conduite effective » [1, p.130]. Il n'est pas non plus question de ramener de force le déontologiste vers des positions conséquentialistes. Il s'agit encore moins d'être utilitariste en théorie, et de se comporter en pratique comme si l'on adhérait à la doctrine des actes et omissions. Le « décalage » dont parle Glover est selon nous l'écho de celui qui existe, irréductiblement, entre un acte et son omission. Il revient ensuite à l'agent moral de juger si cet écart justifie ou non de modifier le rapport qu'il entretient avec ses omissions.

Remerciements

L'auteur doit d'immenses remerciements à M. Benoît Basse.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Édition/Editors: Louise Ringuette, Hazar Haidar, Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review : Martin Gibert & François Jaquet

Affiliations

¹ Faculté de Philosophie, Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, France

Correspondance / Correspondence: Cédric Astay, cedric.astay@laposte.net

Reçu/Received : 5 Jul 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.

Acknowledgements

The author owes a huge thanks to Mr. Benoît Basse.

Conflicts of Interest

None to declare

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

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. Avortement – Infanticide – Suicide – Euthanasie – Éthique médicale – Peine de mort – Guerre. Genève : Labor et Fides; 2017.
2. Singer P. [Famine, affluence, and morality](#). Philosophy and Public Affairs. 1972;1(3):229-243.
3. Davis AN, Keshen R, McMahan J (éds.). Ethics and Humanity. Themes from the Philosophy of Jonathan Glover. Oxford : Oxford University Press; 2010.
4. Rachels J. [Killing and starving to death](#). Philosophy. 1979;54(208):159-171.
5. Harris J. [Williams on negative responsibility and integrity](#). The Philosophical Quarterly. 1974;24(96):265-273.
6. Williams B. Negative responsibility: and two examples. Dans : JC Smart, B Williams, Utilitarianism: For and Against. Cambridge : Cambridge University Press; 1973.
7. Code pénal, [Article 223-6](#), Modifié par Ordonnance n° 2000-916 du 19 septembre 2000 - art. 3 (V) JORF 22 septembre 2000 en vigueur le 1er janvier 2002, Légifrance.
8. Jarvis Thomson J. [A defense of abortion](#). Philosophy and Public Affairs. 1971;1(1):47-66.
9. Rachels J. The Elements of Moral Philosophy. 4ème éd. Boston : McGraw Hill College; 2003.
10. Foot P. [The problem of abortion and the doctrine of the double effect](#). The Oxford Review. 1967;5:5-15.
11. Bentham J. Déontologie ou science de la morale. La Versanne : Encre marine; 2006.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Actions et omissions, effets voulus et effets latéraux : le conséquentialisme contre la morale intuitive

Bernard Baertschi*

Résumé

Intuitivement, nous jugeons que notre responsabilité concerne davantage ce que nous faisons que ce que nous omettons de faire, et qu'elle s'étend plus aux effets voulus qu'aux effets simplement prévus de nos actes. Ces intuitions ont été thématiques dans notre tradition par deux principes, celui de la distinction de l'action et de l'omission (PDAO) et celui des actions à double effet (PADE). Jonathan Glover reconnaît l'importance de ces principes, mais considère que, en définitive, il n'est pas judicieux de les conserver et qu'il vaut mieux s'en tenir à la doctrine conséquentialiste que notre responsabilité s'étend également à toutes les conséquences de nos actes et de nos omissions. Après avoir examiné les objections de Glover contre ces deux principes, je présente les recherches de Joshua Greene sur la neuropsychologie du jugement moral. Elles s'appuient sur nos réactions à certains dilemmes moraux, particulièrement à celui du *wagon fou* (*trolley problem*), et recourent à l'imagerie cérébrale. Ses conclusions vont dans le même sens que les arguments plus conceptuels de Glover. Toutefois, ces deux auteurs partagent une conception philosophique commune, le conséquentialisme. C'est pourquoi j'examine dans une dernière partie certaines objections que rencontre cette conception morale, ce qui m'amène, avec l'aide d'autres études de neuropsychologie, à conclure qu'il est peu judicieux de mettre de côté les intentions de l'agent.

Mots-clés

action et omission, actions à double effet, dilemmes moraux, intentions, conséquentialisme, utilitarisme

Abstract

Intuitively, we judge that our responsibility has more to do with what we do than what we omit to do, and that it extends more to intended effects than to side-effects of our deeds. These intuitions have been expressed in our tradition through two principles: the doctrine of acts and omissions (DAO) and the doctrine of double effect (DDE). Jonathan Glover acknowledges that these two principles are important, but believes that it is eventually better to discard them and, instead, to stick to the consequentialist view that our responsibility extends equally to all the consequences of our behavior (acts and omissions). I first examine Glover's objections against the two principles and then present Joshua Greene's research on the neuropsychology of moral judgment. These rest heavily on our reactions to certain moral dilemmas, in particular the trolley problem, and have recourse to neuroimaging. Greene's conclusions go in the same direction as Glover's more conceptual arguments. However, both authors share a common philosophical view, i.e., consequentialism. Thus, in a last section I consider some difficulties that this moral view encounters, and with the aid of other neuropsychological studies, I conclude that it is not judicious to put aside the intentions of an agent.

Keywords

acts and omissions, actions with double effect, moral dilemmas, consequentialism, utilitarianism

Introduction : deux intuitions morales

Pour la morale commune sous nos latitudes et les intuitions qui la sous-tendent et en dérivent, notre responsabilité concerne au premier chef ce que nous *faisons* intentionnellement. Il s'ensuit que ce que nous omettons de faire nous engage moins moralement, et encore moins ce que nous laissons les autres faire. Quant à ce que ces autres font sans qu'on puisse les en empêcher, cela est complètement hors du domaine de notre propre responsabilité. Certes, il arrive que les effets des actions d'autrui tombent dans notre champ d'action possible, et alors notre réaction ou notre absence de réaction peut concerner notre responsabilité ; mais ce sera toujours moins que pour ce que nous faisons directement et pour les effets ou conséquences immédiates de ces actes. On peut me reprocher de ne rien faire pour aider les victimes d'un conflit armé lointain, mais le reproche n'aura pas la même force que celui qu'on adressera à l'auteur des exactions lors de ce conflit.

En outre, les *effets* ou conséquences de nos actes ne nous engagent pas tous de manière équivalente : nous sommes plus responsables des effets immédiats que des effets éloignés, des effets voulus que des effets simplement prévus. Quant aux effets non prévus et surtout imprévisibles, il ne concernent que de manière bien plus floue notre responsabilité, voire pas du tout¹.

Ces deux intuitions, caractéristiques de la morale commune ou intuitive, Jonathan Glover les examine de près dans *Questions de vie ou de mort* [2]. Il les aborde sous le titre de « doctrine des actes et des omissions » et de « théorie du double effet ». Suivant une tradition bien établie, je parlerai plutôt de *principes* pour les désigner : principe de la distinction de l'action et de l'omission (PDAO) d'une part et principe des actions à double effet (PADE) d'autre part². Glover reconnaît que tous deux ont une grande force intuitive ; en effet, à défaut du PDAO, « nous aurions à assumer la responsabilité de toute la misère du monde » [2, p.112] semble-t-il, et il admet qu'il n'est pas plausible de mettre sur le même plan un homicide où la mort de la victime est voulue et un homicide résultant d'une action ayant un tout autre but, surtout s'il est louable [2, p.104]. Pour le droit d'ailleurs, seul le premier peut être qualifié de meurtre ou d'assassinat, selon qu'il y a préméditation ou non. Toutefois, Glover estime que, en définitive, ces deux principes doivent être rejetés, car ils ne résistent pas à la critique.

¹ On peut trouver une source philosophique de ces conceptions chez Aristote [1, livre III 1-3].

² Pour ma part, je préférerais parler de règles que de principes. En effet, le PADE par exemple n'est pas un principe moral de nature générale, mais une règle ou plutôt comme on va le voir, un ensemble de règles qui permettent, souligne Jean-Yves Goffi, « de comparer les conséquences bonnes et mauvaises d'un acte reconnu comme licite de son espèce, afin de savoir s'il est approprié de l'accomplir dans une situation embrouillée » [3, p.238]. La critique contemporaine l'a rarement compris.

Dans cette étude, je me propose en un premier temps d'examiner les objections de Glover contre le PDAO et le PADE (première section). Comme ces principes ont récemment intéressé des neuropsychologues à l'occasion de plusieurs études portant sur le jugement moral, je présenterai dans une deuxième section le travail de l'auteur qui y a sans doute consacré le plus d'effort, Joshua Greene. Ses recherches portent plus sur le PADE que sur le PDAO, mais elles ont un impact sur tous les deux. Elles s'appuient beaucoup sur nos réactions à certains dilemmes moraux, particulièrement à celui du *wagon fou* (*trolley problem* en anglais), et recourent à l'imagerie cérébrale. On verra que les conclusions de Greene vont dans le même sens que les arguments plus conceptuels de Glover.

Toutefois, comme ces deux auteurs ont des présupposés philosophiques assez proches – ils revendiquent tous deux une approche conséquentialiste³ –, je chercherai à savoir dans une troisième et dernière section si leurs conclusions peuvent être considérées comme valides d'une manière générale ou si elles portent l'empreinte des convictions morales de leurs auteurs. À cet effet, je reprendrai la question de la responsabilité morale et de son étendue, en m'appuyant aussi sur des études de neuropsychologie. Il ne me restera alors plus qu'à tirer quelques conclusions.

Jonathan Glover critique du PDAO et du PADE

La critique du PDAO

Tuer est plus grave que laisser mourir nous dit le PDAO, et c'est bien heureux, sinon, nous aurions l'obligation de vider notre compte en banque chaque fois qu'une catastrophe comme une famine menace, c'est-à-dire presque continuellement. Cela ne signifie évidemment pas que les omissions sont forcément moralement acceptables, comme le souligne Glover : « Si un homme omet de donner à son père un médicament absolument vital, parce qu'il ne cesse de penser au fait qu'il héritera de sa fortune à sa mort, nous ne manquerons pas de le juger coupable » [2, p.114]. Notre philosophe se demande même si, dans une telle situation, il ne s'agit pas d'un *acte* de refus de médicament, ce qui brouille la distinction entre acte et omission. En tout cas, ici, on est en présence d'une intention malveillante : le but de l'agent est immoral. Ne faut-il alors condamner que les omissions intentionnellement malveillantes ? On ne peut manifestement s'y limiter : si j'ometts de sauver un inconnu qui est tombé accidentellement dans un étang et qui ne sait pas nager, alors qu'il me suffirait de tendre la main à cet effet, je pourrai difficilement me disculper. Ici l'intention est simplement non bienveillante, manifestant une indifférence au malheur d'autrui. Glover ne poursuit toutefois pas sur cette voie de l'examen des intentions et après avoir discuté plusieurs autres tentatives pour justifier une évaluation différenciée des actes et des omissions, il rappelle l'exigence utilitariste ou conséquentialiste « orthodoxe » qui est pour lui l'exigence morale qui s'impose ici : « Les actes et les omissions aux conséquences identiques sont aussi mauvais moralement parlant⁴ » [2, p.129]. Aussi mauvais ou aussi bons, bien sûr, car ce sont les conséquences et elles seules qui importent.

Ainsi, il n'existe en définitive pas de différence morale entre tuer quelqu'un ou le laisser mourir, à condition toutefois que les conséquences de ces deux comportements soient identiques. Or c'est rarement le cas, puisque tuer implique notamment une violence qui est socialement destructrice. C'est pourquoi Glover précise immédiatement que la maxime utilitariste « ne devrait pas être interprétée de façon trop sommaire ». À l'objection que suivre une telle maxime impliquerait un changement radical de notre façon de vivre et nous empêcherait de poursuivre la plupart des buts que nous poursuivons maintenant, Glover répond en avalant la couleuvre (*he bites the bullet*, comme on dit en anglais) ; ainsi, précise-t-il, « s'abstenir délibérément de soutenir financièrement Oxfam, sans invoquer une meilleure façon de dépenser notre argent, serait du même ordre qu'un meurtre » [2, p.129]. Une meilleure façon, c'est-à-dire une façon qui augmenterait le bien-être total au moins autant qu'un don fait à cette organisation. Cela nous impose le devoir de surveiller la manière dont il est fait usage de nos dons, mais si l'organisation que nous soutenons atteint réellement les objectifs qu'elle vise, alors notre devoir est clair.

L'argument d'Oxfam est devenu classique, surtout après que Peter Singer, un autre philosophe se réclamant de l'utilitarisme, l'a popularisé. Comme le souligne Sébastien Réhault, « cet argument n'a pas uniquement initié un intense débat théorique parmi les spécialistes de philosophie morale. Il a effectivement convaincu de nombreuses personnes de donner une partie de leur argent à des organisations humanitaires. Pour ne prendre qu'un exemple, l'article "The Singer Solution to World Poverty", publié dans le *New York Times Magazine* en 1999, aurait permis de rapporter au moins 600'000 dollars, selon les estimations fournies par Oxfam et par l'UNICEF, les deux organisations à avoir bénéficié de ces dons » [4, p.4]. Il y a toutefois une difficulté : si, en tant qu'utilitariste, nous nous demandons quelle somme nous avons l'obligation de verser, la réponse sera extraordinairement exigeante : tant que nos dons ne nous mettent pas dans une situation pire que celle dans laquelle les bénéficiaires se trouvent. Glover ne tire pas explicitement cette conclusion, mais il en a conscience, puisqu'il précise que « seuls quelques saints parviennent à vivre selon le modèle utilitariste » [2, p.130]. Pour les autres, surtout s'ils ne pratiquent pas une sorte de déni ou n'usent pas de rationalisations pour s'exempter de leur devoir – distinguer actions et omissions pourrait justement être une rationalisation dans ce contexte nous permettant à bon compte d'accepter « passivement les pires malheurs du monde⁵ –, il reste à considérer la maxime utilitariste comme un

³ Dans ce texte, je ne distinguerai pas l'utilitarisme et le conséquentialisme, d'autant que les auteurs dont il va être question emploient souvent un terme pour l'autre. C'est sans doute une approximation, mais elle n'est pas problématique, car il ne sera pas question ici du critère qui dit en quoi les conséquences de nos actions sont bonnes ou mauvaises, mais seulement de la thèse que ce sont les conséquences qui comptent moralement au premier chef.

⁴ Dans son Introduction à *Questions de vie ou de mort*, Benoît Basse a raison de souligner que Glover « ne saurait être tenu pour un philosophe exclusivement utilitariste » [2, p.17]. Toutefois, en ce qui concerne la discussion du PDAO et du PADE, c'est bien une critique de type assez strictement utilitariste qui est formulée.

⁵ Lucidement et humblement, Glover ne s'exempte pas de ce type de biais, puisqu'il reconnaît que son refus du végétarisme est une rationalisation : les raisons qu'il a avancées, confesse-t-il, « sont déconcertantes de malhonnêteté intellectuelle » [2, p.22].

idéal vers lequel tendre, même en sachant qu'on n'y parviendra pas : « L'approche [...] qui est la mienne, revient à accepter le point de vue utilitariste tout en admettant l'existence d'un immense décalage entre les convictions professées et notre conduite effective » [2, p.130].

L'examen du PDAO est en définitive assez déprimant, puisqu'il nous renvoie à notre propre immoralité, élément d'une immoralité humaine massive – mais, sur le plan moral, l'immoralité d'autrui n'est pas un dédommagement pour la nôtre, encore moins une excuse. Certes, il nous indique une direction et un but, mais est-ce une consolation? On peut en douter, d'autant que l'examen du PADE ne va pas alléger notre fardeau moral.

La critique du PADE

Le PADE, dit Glover, peut être « grossièrement » résumé ainsi : « Il est toujours immoral de faire intentionnellement une mauvaise action, même au nom de ses conséquences positives, mais il peut être permis de faire une bonne action tout en sachant qu'elle produira de mauvaises conséquences » [2, p.104]. Glover observe immédiatement que cette formulation présente une grave difficulté : « Comment identifier cette catégorie des “mauvaises” actions ne pouvant jamais être justifiées par leurs conséquences? » [2, p.106], actions qu'il est donc toujours immoral de faire. Ici, notre philosophe est toutefois victime du manque de précision de sa formulation, de son caractère « grossier ». En effet, le PADE se décline en fait en quatre règles, dont les trois premières sont fortement synthétisées dans son résumé :

1° L'action doit être bonne, c'est-à-dire qu'elle doit être ordonnée à un bien.

2° L'intention ne doit pas viser l'effet mauvais (l'effet mauvais ne doit pas être voulu ou intentionnel).

3° L'effet mauvais ne doit pas être la cause de l'effet bon (ou : la conséquence mauvaise ne doit pas être la cause de la conséquence bonne). Ainsi, l'effet mauvais ne doit être qu'un effet secondaire ou latéral.

Quant à la quatrième règle, qui est une règle de proportionnalité, disant que les deux effets doivent être d'importance comparable, Glover la mentionne dans l'exemple qu'il propose de la légitime défense, en précisant que « j'ai le droit d'user du minimum de force nécessaire » [2, p.104], mais pas plus. Il ne s'y arrête toutefois pas.

Un exemple classique illustrera la signification de ces trois règles. Dans la discussion sur l'euthanasie, les partisans du PADE – Glover mentionne leur position au chapitre XV de son livre – affirment qu'il est interdit de tuer directement un malade même s'il est condamné à court terme, car, règle 1, l'action envisagée n'est pas bonne (c'est un meurtre), règle 2, l'intention du médecin serait de donner la mort (l'effet mauvais) et, règle 3, l'effet bon (faire cesser les souffrances) serait causé par l'effet mauvais (la mort). Au contraire, il est moralement permis d'administrer au malade des calmants, même s'ils ont pour effet secondaire de hâter la mort, car dans ce cas l'action est bonne (soulager des souffrances), l'intention du médecin est dirigée vers cet effet bon et l'effet bon n'est pas produit par l'effet mauvais (la mort). Ainsi, la réponse à la grave difficulté soulevée par Glover est simple : une action n'est jamais permise si elle vise en première intention un effet mauvais, ici : la mort du patient. Une telle action ne saurait être justifiée par ses conséquences, aussi bonnes soient-elles. Maintenant, il est clair que le critère de bonté d'un effet ou d'une action peut être débattu et l'est effectivement entre les différents systèmes moraux ; mais cela n'est pas une objection particulière contre le PADE qui, vu son caractère formel, est compatible en principe avec toute conception substantielle du bien.

Glover dirige encore d'autres objections contre le PADE. Il rappelle d'abord la critique utilitariste : si le résultat de deux actions est le même, alors leur valeur morale doit être identique ; or le PADE le nie dans certains cas, comme celui de l'euthanasie dont je viens de parler (Glover prend aussi l'exemple de l'avortement qui présente les mêmes caractéristiques), où le caractère direct ou indirect de la mort du patient joue un rôle moral que l'utilitarisme juge non pertinent. Il ne s'arrête toutefois pas longtemps à cette considération et en ajoute d'autres dont l'une est particulièrement importante et a trait à la manière dont l'action est décrite. Glover la formule sur deux plans différents :

1° « Dans les cas difficiles, comment différencier un moyen intentionnel et une conséquence prévisible? » [2, p.105]. Ce qu'il illustre par l'exemple suivant : si je jette une bombe dans le public assistant à un match pour manifester mon opposition politique, la mort des spectateurs est-elle un moyen intentionnel de protestation ou une conséquence de celle-ci? Analysons la situation : il y a une action (jeter la bombe) et deux effets, l'un « bon » (la protestation), l'autre mauvais (la mort des spectateurs). Doit-on comprendre la séquence des événements ainsi :

[A] Jeter la bombe (action) > protestation (effet bon) > mort des spectateurs (effet mauvais)

ou ainsi :

[B] Jeter la bombe (action) > mort des spectateurs (effet mauvais) > protestation (effet bon)?

Ici, le PADE paraît même contraire à nos intuitions, pour lesquelles la manière dont la structure de l'action est présentée n'a pas d'influence sur sa moralité. En effet, le PADE considère que la description **A** est celle d'une action permise alors que la description **B** est celle d'une action interdite⁶.

2° « La situation se complexifie encore en raison de la difficulté à différencier nettement *un acte* d'une part, et *ses conséquences* d'autre part » [2, p.107]. Glover l'illustre ainsi : si dans le désert j'utilise l'eau potable disponible pour laver mes vêtements, ce qui a pour effet de mettre en danger la survie des membres de l'expédition à laquelle je participe, mon action peut être décrite comme « laver mes vêtements » ou comme « mettre la vie de tous en danger ». On se rend compte alors qu'il est aisé de modifier la valeur morale d'une action en incorporant son effet mauvais dans sa description ou en l'excluant ; c'est d'ailleurs une manœuvre courante lorsqu'on veut accuser quelqu'un ou se disculper.

Cette difficulté est centrale pour le PADE, comme d'ailleurs pour toute conception qui accorde une importance morale à la structure causale de l'action. Glover reconnaît toutefois qu'elle n'est pas décisive puisqu'il concède que « la doctrine du double effet [pourrait] avoir un contenu déterminé [...] à condition de décrire les actions de telle manière que ne soit jamais omis ce qui en elles pose problème d'un point de vue moral » [2, p.109], bref, tout ce qui en elles peut être qualifié de bon ou de mauvais. Mais il ajoute immédiatement que c'est très malaisé et qu'il vaut mieux se passer du PADE au vu de toutes les difficultés auxquelles il est confronté.

L'enjeu moral de la question

On pourrait soupçonner Glover d'une forme de pétition de principe. En effet, en disant que le PADE doit s'appuyer sur une description de l'action qui n'omette aucun élément qui soit moralement pertinent, il affirme implicitement que ce principe doit tenir compte de tous les effets bons et mauvais de l'action, ce qui revient à affirmer une position conséquentialiste. Par là, l'essentiel de ce qui motive le PADE est laissé de côté : la prise en considération de l'intention et du but de l'action. On le voit bien si l'on approfondit la dernière difficulté soulevée, celle de la structure causale de l'action, en la conjuguant à l'intention qui l'anime.

Imaginons que, pour nuire à mon voisin, je ramasse une pierre dans mon jardin et la lance dans la vitre de sa cuisine, qui se brise. On a là une série d'événements liés par une relation de causalité : mon intention de nuire (*a*), le ramassage de la pierre (*b*), le jet de la pierre (*c*), le bris de la vitre (*d*), et le déplaisir causé à mon voisin (*e*). Cela donne la relation suivante :

[C1] $a > b > c > d > e$

Dans cette séquence, où est l'action et quelles sont les conséquences? En un sens immédiat, il y a deux actions (*b* et *c*) et deux conséquences (*d* et *e*). Quand on raconte une telle histoire, on saute souvent des épisodes tels que *b*, car on ne les estime pas moralement pertinents. C'est d'ailleurs au nom de cette pertinence qu'on peut contester l'adéquation de **C1**, en lui préférant la description suivante :

[C2] $a > n(b + c + d) > e$

où *n* est « l'action de nuire », dont les moyens sont *b*, *c* et *d*.

Cela illustre ce que disait Glover : les notions d'« action » et de « conséquences » ne sont jamais en éthique de simples éléments causaux comme en **C1**⁷, mais sont toujours relatives à un point de vue, ce qui influence leur description, leur découpage et la détermination de leurs limites. Ce qui nous intéresse, c'est le point de vue moral ; comment le caractériser? C'est à cet endroit précis que le PADE et Glover divergent, puisque le premier introduit une considération que Glover passe sous silence : ce qui caractérise selon ce principe le point de vue moral, c'est l'*intention*, ou le *but visé*. C'est pourquoi **C2** est la bonne description, et non **C1** qui, par contre, serait plus adéquate si j'avais lancé la pierre pour chasser le chat (de ce même voisin) qui s'attaquait aux oiseaux de mon jardin, et que, le manquant, la pierre avait malencontreusement heurté la vitre. Mais même dans ce cas, il faudrait plutôt proposer une nouvelle description, **C3**, car **C1** fait en définitive l'économie de tout point de vue moral et de toute intention :

[C3] $a' > p(b + c) > d > e$

où *a'* est mon intention de chasser le chat, *p* est « l'action de chasser le chat », dont les moyens sont *b* et *c*, *d* étant un effet non voulu.

Comme on voit, c'est chaque fois l'intention qui dirige et conditionne la description de l'action, qui fait donc, dans les deux exemples précédents, placer *d* dans les moyens ou les effets latéraux non voulus. Glover en tomberait évidemment d'accord, puisqu'il mentionne souvent l'intention et le fait que nous visons des buts en agissant ; mais pour lui, ce n'est pas un point central pour la morale : ce qui compte avant tout, ce sont les conséquences (ou les effets) de l'action. Il indique

⁶ Le partisan du PADE aurait de bonnes raisons de contester la pertinence de **A**, car si le protestataire n'a pas pour but de tuer des spectateurs, il devrait lancer sa bombe ailleurs, pour éviter tout effet disproportionné (règle 4) : s'il veut se justifier en arguant qu'il a fait **A** et non **B**, c'est-à-dire que son intention n'était pas de tuer, on peut considérer qu'il s'agit d'une rationalisation patente.

⁷ Ainsi que c'est mon habitude, j'emploie « éthique » et « morale » comme synonymes.

d'ailleurs en passant que si l'intention devait être un élément pertinent dans l'appréciation morale, alors le PADE se heurterait à une nouvelle difficulté, celle de la direction de l'intention : « La doctrine du double effet [...] prétend que l'une des conséquences est voulue intentionnellement tandis que l'autre ne l'est pas » [2, p.234]. Parfois, l'effet secondaire ou latéral est vraiment involontaire, surtout lorsqu'il n'est pas prévu ; mais justement, lorsque le PADE entre en jeu, c'est que l'agent sait qu'il y aura un effet secondaire mauvais, comme la mort d'un patient. L'agent peut-il alors dire sincèrement qu'il ne veut pas cette mort ou une telle affirmation n'est-elle qu'une rationalisation ? C'est là effectivement une question difficile pour le partisan du PADE⁸.

Dès lors, on se rend compte que ce qui fait le fond des objections que Glover adresse au PADE concerne la place de l'intention en éthique : pour lui, elle n'est pas du tout centrale, et ne saurait par conséquent être un élément crucial dans nos appréciations morales. C'est aussi une leçon qui se dégageait de sa critique du PDAO : on ne peut se borner à condamner les intentions malveillantes, car d'autres omissions sont à réprover, même si elles ne sont pas accompagnées d'une telle intention, mais plutôt d'indifférence, comme laisser mourir quelqu'un qui est accidentellement tombé dans un étang.

Le débat qui se profile donc est celui de savoir quelle place nous devons ménager aux intentions dans notre conception de l'action morale. Le PADE et le conséquentialisme sont en désaccord sur ce point, mais peut-on aller plus loin en se demandant laquelle des deux conceptions prend le mieux en compte notre vie morale ? Une possibilité est de chercher à renforcer les arguments de Glover, puisqu'il concède d'une part qu'il « ne dispose d'aucun argument formel permettant de prouver que [le PDAO] serait contradictoire ou incohérent » [2, p.113], et d'autre part que si on a « de bonnes raisons de rejeter » [2, p.109] le PADE, elles ne sont pas absolument décisives. Cette voie est bien sûr celle que les conséquentialistes suivent et, récemment, ils ont obtenu certains résultats et ajoutent des arguments empiriques aux arguments conceptuels plus classiques. C'est le fruit du travail de Joshua Greene que je vais présenter maintenant, afin de voir en quoi il complète, précise et renforce la position défendue par Glover.

La conception duelle de Joshua Greene

Le wagon fou

En 2002, Joshua Greene mène une étude sur le jugement moral auprès d'étudiants en les plaçant face à certains dilemmes. Il n'est pas le premier à s'intéresser à ce sujet, mais fait œuvre de pionnier en utilisant l'imagerie cérébrale pour voir ce qui se passe dans le cerveau de ces étudiants lorsqu'ils réalisent la tâche qu'on leur présente. Parmi ces dilemmes, l'un a une importance particulière pour l'évaluation du PADE – Greene estime même qu'il a une portée bien plus large, comme on va voir, en ce qu'il éclairerait de manière décisive notre psychologie morale –, c'est le *dilemme du wagon fou*. Il connaît deux versions canoniques, et c'est justement en les comparant qu'un résultat surprenant et instructif se dégage [5, p.153 sq.].

Chaque fois, la situation est la même : un wagon est hors de contrôle et dévale rapidement une pente. Plus bas sur la voie ferrée travaillent cinq ouvriers qu'on n'a pas le temps de prévenir et qui vont par conséquent être écrasés. Toutefois, il existe une issue. Dans la première version, un *aiguillage* se trouve placé entre le wagon et les ouvriers ; actionné, il ferait dévier le wagon sur une autre voie, où un seul ouvrier travaille. Dans la seconde version, il n'y a pas d'aiguillage, mais une passerelle enjambe la voie ferrée. Sur cette *passerelle* se trouve un homme obèse ; s'il chutait sur la voie, le wagon le tuerait certes, mais son poids empêcherait le véhicule de continuer et les cinq ouvriers seraient sauvés. On demande alors aux étudiants d'une part s'ils estiment qu'il serait permis à un individu d'actionner l'aiguillage et d'autre part s'ils pensent qu'il lui serait permis de précipiter le gros homme sur la voie. Le résultat de ces deux actions serait le même : une personne serait tuée, mais cinq autres seraient épargnées. On a donc intuitivement l'impression que la réponse à ces deux versions du dilemme (l'*aiguillage* et la *passerelle*) devrait être identique ; or ce n'est pas du tout ce qu'on observe : si environ 90% des étudiants estiment qu'il est moralement permis d'actionner l'aiguillage, ils ne sont plus que 10% à penser qu'il est permis de pousser le gros homme.

Quand les personnes qui prennent part à l'expérience s'en rendent compte, elles sont fort surprises – Jonathan Haidt a même parlé d'ahurissement moral (*moral dumbfounding* [6]). Ce résultat ne saurait toutefois étonner un partisan du PADE, car c'est exactement ainsi qu'il pense qu'on doit réagir (c'est-à-dire conformément au jugement de la majorité des étudiants). Dans la *passerelle*, la mort de la personne obèse (effet mauvais) est la cause du sauvetage des cinq ouvriers (effet bon) ; l'action de pousser le gros homme est donc moralement condamnable. Ce n'est pas du tout le cas dans l'*aiguillage* où la mort de l'ouvrier n'est qu'un effet secondaire non voulu. Relevons en passant que la morale kantienne arrive à la même conclusion : la mort de la personne obèse est un *moyen* de sauver la vie des ouvriers, ce qui contrevient à l'impératif catégorique qui interdit de traiter un être humain comme un simple moyen⁹.

Cette étude empirique paraît aller contre les conclusions de Glover et donc contre le conséquentialisme. C'est une mauvaise nouvelle. On peut toutefois la contrer en soulignant que ce que Greene a étudié, c'est la manière dont des êtres humains jugent *de facto* et non ce que, *de jure*, ils doivent juger. La psychologie est une science empirique et descriptive, ce n'est pas une discipline normative qui dit comment on *doit* agir : demander à des individus comment ils jugent une situation ne dit pas qu'ils ont raison d'en juger ainsi. En outre, on relèvera qu'il n'y a pas d'unanimité dans les réponses ; il se pourrait tout à

⁸ Je m'en suis occupé dans [7, chap. 2], où j'examine aussi de manière détaillée les travaux de Greene dont il va être question dans la section suivante.

⁹ La convergence de ces réponses a fait croire à Greene que le PADE était un principe déontologiste, ce qui n'est pas le cas, ainsi que je le dirai plus loin.

fait que la minorité qui pense qu'il est moralement permis de pousser le gros homme ait raison (cela minimise le mal, c'est-à-dire le nombre de morts, en résultat). Il est d'autant plus difficile d'en juger que, dans cette étude, Greene n'a pas cherché à connaître les raisons pour lesquelles les différents jugements étaient portés.

Si l'on adoptait cette attitude, alors il faudrait conclure que des études empiriques ne peuvent rien nous apprendre sur le plan de la normativité. Greene ne se résout pas à trancher le nœud ainsi – il pense au contraire que les études psychologiques qu'il mène sont une source de connaissance pertinente pour la morale [8, p.715] ; par conséquent il a poussé la recherche plus avant en testant les réactions des étudiants à des variantes plus sophistiquées du dilemme du wagon fou. Deux de ces variantes sont particulièrement pertinentes, la *boucle* et le *rocher*. Dans la *boucle*, il y a aussi un aiguillage, mais la voie secondaire rejoint la voie principale un peu plus bas et faire dévier le wagon n'épargnera pas les cinq ouvriers. Sauf que sur cette voie secondaire se trouve une personne obèse dont le poids arrêtera le wagon. Dans le *rocher*, le dispositif est le même que dans la *boucle*, si ce n'est qu'il n'y a pas de gros homme sur la voie secondaire, mais un individu mince et un rocher. C'est donc le rocher qui stoppera le wagon, après avoir malheureusement écrasé l'individu placé devant [9, p.369]. Dans cette expérience, l'analyse n'a pas été faite en termes de pourcentages de réponses, mais de degré d'acceptabilité morale : on a demandé aux étudiants comment ils évaluaient le fait d'actionner l'aiguillage dans la *boucle* et dans le *rocher*. Les résultats cette fois ne vont pas dans le sens du PADE. En effet, on n'observe pas de différence dans les réponses aux deux situations, bien que dans la *boucle* une personne obèse soit utilisée comme moyen (l'effet mauvais est la cause de l'effet bon), ce qui n'est pas le cas dans le *rocher* : la mort de l'individu placé devant le rocher n'est qu'un effet secondaire non voulu. En outre, la réprobation est chaque fois nettement moindre que pour le cas de la *passerelle*¹⁰. Or, si le PADE était un principe correct, on devrait observer une différence entre la *boucle* et le *rocher* et peu ou pas de différence entre la *boucle* et la *passerelle*.

Greene en conclut que le PADE n'est pas un principe acceptable même pour l'éthique intuitive commune. Il n'y a donc pas d'obstacle sur ce plan pour le rejeter si on a de bonnes raisons de le faire. Or il en existe. La première est que, justement, il souffre d'incohérence comme le montrent les réponses données dans les différentes versions du *wagon fou*, puisqu'il n'explique pas bien nos réactions. Certes, ce n'est pas forcément grave, puisqu'il se veut un principe normatif et non un principe explicatif. Mais Greene a d'autres arguments et il propose notamment un modèle explicatif meilleur qui en même temps jette un doute sur le caractère normatif du principe en ce qu'il paraît s'appuyer sur des considérations moralement non pertinentes.

La dualité des processus

Observer des faits, même accompagnés de leurs corrélats cérébraux, ne suffit pas à constituer une théorie philosophique ou éthique ; il faut encore leur trouver une interprétation cohérente. Comment le faire sur la base des réponses données au dilemme du *wagon fou*?

Selon Greene, ces réponses nous suggèrent une *théorie duelle* de la connaissance morale : nous n'avons pas un seul mode de jugement et, corrélativement, de décision à notre disposition, mais deux : le Système 1 (**S1**) et le Système 2 (**S2**)¹¹, et nous activons l'un ou l'autre en fonction des situations auxquelles nous sommes confrontés. La plupart du temps, nous n'avons pas conscience de cette dualité, mais dans certains cas peu ordinaires – le dilemme du *wagon fou* est justement l'un de ces cas –, les deux modes entrent en conflit. On est d'accord d'actionner l'aiguillage, mais non de pousser le gros homme, bien que le résultat moral soit identique : un mort au lieu de cinq. L'existence de cette dualité est corroborée par le fait qu'on peut la matérialiser par l'imagerie cérébrale : l'*aiguillage* mobilise essentiellement le cortex préfrontal, c'est-à-dire le siège du raisonnement et de la réflexion (qui nous disent qu'il est préférable qu'il n'y ait qu'une victime plutôt que cinq), alors que la *passerelle* met en jeu des régions du système limbique comme l'amygdale, à savoir des émotions qui inhibent toute velléité de causer un dommage direct par l'usage de sa force physique. Glover déjà constatait : « Il semble plus facile de laisser tomber des bombes ou d'envoyer des missiles à longue portée que de tuer quelqu'un à la baïonnette¹² » [2, p.135], ce qui est bien en accord avec l'hypothèse de Greene.

C'est en effet de force physique personnelle qu'il s'agit en premier lieu pour **S1** dans le cas qui nous occupe, mais pas seulement :

Les actions dommageables sont considérées comme moralement moins acceptables quand l'agent utilise sa force *personnelle* contre sa victime. [...] Toutefois, le facteur de la force personnelle affecte seulement les jugements moraux lorsqu'il s'agit de dommage intentionnel, tandis que le facteur intentionnel est renforcé dans les cas impliquant la force personnelle. Dit simplement, quelque chose de spécial apparaît lorsque l'intention et la force personnelle collaborent [8, p.369].

Ainsi, contrairement au conséquentialisme strict, Greene n'écarte pas l'intention du paysage moral, mais la cantonne à **S1**. Le PADE est donc pour lui une des expressions de ce processus de décision et de jugement. Greene y voit plus précisément un « résumé (imparfait) par lequel nous tentons de structurer [nos] jugements intuitifs. [...] Ce sont nos intuitions morales qui justifient cette théorie » [5, p.290]. « Imparfait » car, comme on a vu, il n'explique pas de manière

¹⁰ Dans [5, p.285-288] Greene donne des résultats en termes de pourcentage : le taux d'approbation est de 87% pour l'*aiguillage*, de 81% pour la *boucle*.

¹¹ Greene s'appuie sur les travaux de Daniel Kahneman [10].

¹² Glover donne encore un autre exemple de cette caractéristique psychologique humaine [2, p.239].

cohérente nos jugements dans les cas de dilemmes un peu complexes, ce qui est d'ailleurs bien normal, puisqu'il est alors en partie parasité par **S2**, celui qui réfléchit en termes de meilleures conséquences et laisse les intentions de côté¹³.

On aura relevé que l'opposition des deux systèmes se lit aisément en termes d'opposition entre les émotions et la raison, un thème central dans la morale traditionnelle. Mais il faut se garder d'en tirer la conclusion simpliste qu'il serait moralement requis de nous défier de nos émotions et de nous en remettre à notre raison, ne serait-ce que parce que Greene considère que les impératifs kantien sont à ranger du côté de **S1**, tout comme le PADE – or le kantisme s'est toujours réclamé de la raison. Non, ce qui compte, ce n'est pas que **S1** s'appuie sur des émotions, mais qu'il repose souvent sur des éléments moralement non pertinents, comme le souligne Frances Kamm :

Il semble clair que causer un dommage à quelqu'un [une personne obèse] de manière immédiate par un contact physique ou par le biais de moyens mécaniques [actionner un aiguillage] n'est moralement pas pertinent. C'est pourquoi, dit Greene, les tentatives des philosophes [...] pour justifier leur interdit en faisant appel à d'autres facteurs apparemment pertinents ne sont que pures "confabulations" ou rationalisations. [11, p.334]

Ainsi, les partisans du PADE, ne font que s'efforcer (vainement) de fournir de bonnes raisons en faveur de jugements intuitifs qui, en définitive, sont moralement infondés. Glover approuverait, lui qui ajoute : « Même si la répulsion envers le meurtre constituait un instinct de base chez l'homme, il ne s'ensuivrait pas pour autant que toutes les formes de mise à mort seraient injustifiables, car les instincts doivent parfois être contrôlés » [2, p.135], à l'instar de **S1**.

Ce qui vaut pour le PADE vaut aussi pour le PDAO selon Greene : « Comme avec la distinction moyens/conséquences indirectes, je pense que nous pouvons expliquer notre tendance à distinguer fondamentalement les actions des omissions grâce à des mécanismes cognitifs élémentaires qui n'ont rien à voir avec la morale en tant que telle » [5, p.313]. D'abord, les omissions n'ayant, par définition, rien à voir avec l'emploi de la force personnelle, il est naturel que nous les évaluions moins négativement lorsqu'elles ont des conséquences mauvaises. Ensuite et surtout, le mécanisme que les deux principes tentent de rationaliser fait que nous sommes sensibles aux aspects sensorimoteurs des actions, c'est-à-dire à ce que nous voyons faire, et non à ce qui n'est pas fait (les omissions) ou à ce qui vient après l'acte lui-même (les effets secondaires) ; or nos valorisations suivent ce mécanisme, du moins lorsqu'elles s'appuient sur **S1**, ce qui est souvent inévitable. Mais bien entendu, ce ne sont pas les aspects sensorimoteurs de nos actions qui *doivent* nous motiver et justifier nos jugements : « Cette différence dans la façon de se représenter les actions n'a rien à voir avec la morale » [5, p.318], conclut notre philosophe.

Pour illustrer la dualité des systèmes ou des processus de jugement et de décision, Greene compare l'esprit humain à un appareil de photo. Comme on sait, un tel appareil peut fonctionner selon deux modes, l'un automatique, l'autre manuel. Nous pouvons nous contenter d'utiliser le mode automatique pour les cas habituels, mais lorsque nous sommes confrontés à des situations compliquées, conflictuelles et peu courantes, il vaut mieux passer au mode manuel, c'est-à-dire ne pas écouter trop vite nos émotions « d'alarme » et réfléchir aux conséquences de nos décisions. Cela met en évidence un autre point important : il ne faut pas comprendre le rapport de ces deux systèmes comme si l'un était le bon et l'autre le mauvais : « Ce n'est pas que l'intuition (le mode automatique) soit intrinsèquement mauvais ou que la délibération (le mode manuel) soit intrinsèquement bon, ou vice versa. Il peut être tout à fait judicieux (et inévitable) de s'appuyer sur le mode automatique intuitif la plupart du temps » [12, p.70]. Chacun a ses forces et ses faiblesses, mais dans un monde changeant et complexe comme le nôtre, le mode automatique est condamné à commettre nombre d'erreurs morales, et cela même si, la plupart du temps, dans les situations plus simples, il nous permet de juger et de décider juste et bien.

Passer au mode manuel lorsque ce serait moralement nécessaire est toutefois loin d'être aisé et même parfois une source de perturbation émotionnelle. Spontanément, en effet, nous avons une tendance presque invincible à condamner quelqu'un qui pousserait la personne obèse, et Greene lui-même observe :

Si vous n'avez pas le sentiment qu'il est abominable de pousser cet homme, c'est que vous n'êtes pas normal. Moi aussi j'ai le sentiment qu'une telle action est injustifiable ; je doute d'ailleurs d'en être capable et c'est heureux. En outre, dans la vraie vie, ne pas pousser cet homme serait probablement la bonne décision à prendre, mais si un individu animé des meilleures intentions devait volontairement pousser l'homme en ayant la certitude que cela permettra de sauver la vie de cinq personnes et qu'il n'existe aucune autre solution, je ne pourrais que l'approuver, même si je m'interrogerais sans doute sur celui qui choisirait d'agir ainsi [5, p.326].

Glover approuverait : « L'action la plus juste [peut] parfois exiger que l'on aille au-delà de ces sentiments intuitifs » [2, p.331]. Il pensait aussi que seuls les saints peuvent vivre en accord avec le conséquentialisme ; faut-il donc être un saint pour pousser le gros homme? La réponse à cette question est, bien sûr, contre-intuitive, mais ce qu'elle met aussi en évidence, c'est que le pessimisme moral de Glover – le fait que nous soyons toujours à grande distance du but moral – est en quelque sorte inévitable. Non seulement nous ne pouvons pas placer toute notre vie morale sous l'égide de **S2**, ce

¹³ De manière plus générale, le PADE hérite de la « myopie modulaire » de **S1** : « Ce système d'alarme est "myope" parce qu'il ferme les yeux sur les conséquences indirectes négatives » [5, p.291].

qui ne serait pas judicieux, mais nous avons parfois de grandes difficultés à basculer vers ce mode de décision quand ce serait utile ou nécessaire ; c'est presque au-dessus de nos forces. Il n'en reste pas moins que les deux systèmes ne doivent pas être mis sur le même pied sur le plan moral, même si aucun n'est intrinsèquement bon ou mauvais, comme on a vu, et cela a pour Greene des conséquences en ce qui concerne la valeur de l'utilitarisme.

La supériorité normative du conséquentialisme

On vient de voir que Greene ne s'arrête pas à l'explication psychologique de l'étude du dilemme du *wagon fou* et qu'il en tire des considérations normatives : les conséquences étant les mêmes dans l'*aiguillage* et la *passerelle*, nous devrions agir de la même manière ; toutefois des considérations liées à **S1**, très souvent de nature émotionnelle, nous empêchent de le faire. Néanmoins, nous ne sommes pas complètement les esclaves de notre « câblage » et il nous est tout de même possible de surmonter en partie cette irrationalité vers plus de rationalité et donc plus de moralité, même si c'est difficile, bref, de faire prévaloir **S2** lorsqu'il est en désaccord avec ce que propose **S1**, c'est-à-dire dans des situations complexes. On va voir maintenant qu'il en tire encore des conclusions métaéthiques en élevant la portée du dilemme au statut d'expérience cruciale permettant de trancher entre la pertinence morale du déontologisme et celle de l'utilitarisme.

Nous faisons l'hypothèse que la pensée de causer la mort de quelqu'un en le poussant personnellement (comme dans le dilemme de la *passerelle*) est plus forte émotionnellement que la pensée de causer les mêmes conséquences de manière plus impersonnelle (par exemple en manipulant un aiguillage) [...]. C'est-à-dire que les personnes tendent vers le conséquentialisme dans les cas où la réponse émotionnelle est faible, et tendent vers le déontologisme dans les cas où la réponse émotionnelle est forte [13, p.43].

Nous sommes tantôt déontologistes ou kantien, lorsque notre réponse émotionnelle est forte et que nous utilisons les ressources de **S1**, tantôt utilitaristes, lorsque nous évaluons impartialement les conséquences de nos actes. Mais cela ne signifie pas que les deux doctrines morales sont sur le même plan normatif, c'est pourquoi faire preuve de plus de rationalité reste une exigence morale. Cela est d'autant plus nécessaire que les réactions de **S1** sont évolutionnairement archaïques et par conséquent souvent mal adaptées à notre situation présente :

La tension entre les perspectives utilitaristes et déontologistes en philosophie morale reflète une tension plus fondamentale qui vient de la structure du cerveau humain. Les réponses socioémotionnelles que nous avons héritées de nos ancêtres primates (dues sans doute à quelque avantage d'adaptation qu'elles conféraient), structurées et affinées par la culture, sous-tendent les interdictions absolues qui sont centrales au déontologisme. Par contraste, le « calcul moral » qui définit l'utilitarisme est rendu possible par des structures apparues plus récemment dans les lobes frontaux, soutenant la pensée abstraite et le contrôle cognitif de haut niveau¹⁴. [14, p.398]

Certes, le fait qu'un principe soit archaïque n'est pas en soi un défaut, mais seulement un signe qu'il pourrait être actuellement inadapté, ce que d'ailleurs **S1** n'est pas vraiment, comme on l'a vu dans la section précédente. C'est pourquoi Greene n'en reste pas à cette hypothèse évolutionnaire et pour lui, ce qui compte en fin de compte en faveur de l'utilitarisme et contre le déontologisme, c'est l'argument qui a été formulé par Frances Kamm, que le PADE (et le PDAO) s'appuie souvent sur des considérations moralement non pertinentes. Notre philosophe conclut que « les principes conséquentialistes [...] constituent le meilleur critère pour déterminer quels sont les aspects de la nature humaine qu'il est raisonnable d'essayer de changer et quels sont ceux qu'il est sage de conserver » [13, p.77].

L'argument de Greene souffre selon moi d'une faiblesse : il considère les deux principes examinés comme des thèses déontologistes, ce qui n'est pas le cas¹⁵. Le PADE appartient en réalité au téléologisme classique, qui s'enracine dans la scolastique – on en trouve la source chez Thomas d'Aquin [16] –, et le PDAO peut être revendiqué par de nombreuses approches. Toutefois, cette faiblesse est ici de peu d'importance, car ce qui reste vrai, c'est que ces deux principes n'ont pas de place dans le conséquentialisme, sinon comme des recettes pratiques. L'utilitarisme accepte en effet de nombreuses règles dans la mesure où elles économisent de la réflexion et ont généralement le même résultat que le calcul des meilleures conséquences, mais il n'est pas dans sa logique de s'appuyer sur des règles, qui sont généralement trop rigides et trop peu sensibles au contexte¹⁶. Dès lors la critique de ces deux principes proposée par Greene garde toute sa force et vient étayer les arguments conceptuels de Glover, tout en expliquant pourquoi il nous est si difficile – pour ne pas dire impossible – de devenir des saints.

Les travaux de Greene ajoutent un niveau psychologique à l'analyse conceptuelle de Glover ; en ce sens, ils satisfont l'un de ses désirs, puisqu'il affirme tout à la fin de *Questions de vie ou de mort* : « Savoir dans quelles circonstances et jusqu'à quel point nos convictions les mieux réfléchies peuvent surmonter nos sentiments de dégoût ou les limites de notre

¹⁴ La thèse que pousser l'individu obèse est en accord avec l'utilitarisme a été contestée [15], mais je n'en dirai rien ici. Lier **S1** au déontologisme et ce dernier à des réponses émotionnelles a aussi suscité de vives controverses, d'une part parce que certaines règles intuitives sont de nature utilitaristes (on peut mentir pour sauver une vie humaine) et d'autre part parce que la conception de Kant est associée au rationalisme moral. Greene le sait bien, d'où le titre de son article : *The Secret Joke of Kant's Soul* [13]; plus récemment, il a quelque peu nuancé cette thèse [12].

¹⁵ Même Greene devrait en convenir en fait, étant donné que ce principe relève d'une stratégie libre de tout modèle, à l'instar du conséquentialisme, puisqu'il est ordonné à des buts [12, p.70]. Je ne développerai pas ce point ici.

¹⁶ Je ne discuterai pas ici des mérites respectifs de l'utilitarisme de la règle et de l'utilitarisme de l'acte, ni de l'argument fort de JJC Smart en faveur de la priorité normative de l'utilitarisme de l'acte [17, p.14-16].

imagination, ce sont là des questions empiriques. Et il est clair qu'elles n'ont pas encore reçu l'attention qu'elles méritent » [2, p.342]. Greene y a porté son attention en expliquant pourquoi nous ressentons certains sentiments lorsque nous envisageons l'acte de tuer et, dans une autre partie de *Tribus morales*, pourquoi notre imagination morale a de la peine à nous faire franchir le cercle de nos proches et du groupe auquel nous appartenons, ce que Glover souligne aussi : « Les limites de notre nature ne se manifestent pas dans notre souci pour les personnes qui nous sont proches ou connues, mais dans notre incapacité à nous préoccuper des individus lointains et étrangers¹⁷ » [2, p.247]. Greene pense qu'il reste possible de lutter contre ces limitations en nous rapportant plus à **S2** quand les situations auxquelles nous sommes confrontés sont complexes ; il nous incombe alors de développer un outil thérapeutique qui nous y aide, à quoi Glover a déjà modestement contribué dans un ouvrage concernant notamment l'amélioration de l'être humain : *What Sort of People Should There Be?* [19, ch.14].

L'étendue de notre responsabilité morale

En introduction, j'ai noté que pour la moralité commune et les intuitions qui l'accompagnent, notre responsabilité concerne au premier chef ce que nous faisons intentionnellement. Il s'ensuit que ce que nous omettons de faire nous est moins imputable moralement, et encore moins ce que nous laissons les autres faire. En outre, les effets ou conséquences de nos actes ne nous engagent pas tous de manière équivalente : nous sommes plus responsables des effets voulus que des effets simplement prévus. Tant Glover que Greene critiquent cette morale commune et, sur le plan de la responsabilité morale, ils suivent tous deux la leçon conséquentialiste en soutenant que nous sommes entièrement comptables des conséquences de notre conduite, qu'elle soit active ou non (les omissions). La distinction que Greene a introduite entre les deux systèmes de décision et de jugement constitue certes une forme de circonstance atténuante, puisque notre « câblage » tend à nous faire croire qu'actions et omissions sont à évaluer différemment, tout comme les effets voulus et les effets non voulus. Mais cela ne diminue en rien l'étendue normative de notre responsabilité.

Une question reste toutefois à poser : l'accord des deux philosophes est-il dû seulement à la rigueur de leur réflexion et à la pertinence des expérimentations menées, ou souffre-t-il d'un biais, vu que tous deux se positionnent comme des utilitaristes? Pour tenter de répondre à cette question, et donc de tester la force de leurs arguments, je vais d'abord présenter et discuter deux études dont les résultats paraissent ne pas aller dans la même direction que nos deux philosophes. Puis, comme ces deux études nous y invitent, je reviendrai sur la question de l'importance de l'intention pour tâcher de voir plus clair encore dans la question demandant de quoi au juste est-on réellement responsable?

Des études divergentes

La première étude est de Patrick Haggard ; elle ne concerne pas les dilemmes moraux, mais le sens du contrôle que nous avons sur nos propres actions et son lien avec le sentiment de responsabilité. Il part de l'expérience très ordinaire que nous avons lorsque nous effectuons un mouvement corporel et que nous contrôlons l'action qui y est liée, expérience appelée « sens de l'agentivité » par les psychologues [20, p.198]. Ce sens est indissociable d'une action intentionnelle vécue comme telle ; il a même tendance à la déborder : « Il existe une tendance à surestimer sa propre agentivité et à s'attribuer faussement des événements qui ne sont pas liés à sa propre action » [20, p.199], un biais qui est plus fort lorsque le résultat de l'action est positif que lorsqu'il est négatif. Jusqu'ici, cela s'accorde aisément avec ce que dit Greene : l'intention est liée au mouvement corporel, à la force personnelle donc, et nous avons tendance à nous disculper et à rejeter hors de notre responsabilité les effets secondaires négatifs de ce que nous faisons, car ils sont en dehors de l'action proprement dite – *a fortiori* doit-il en aller de même pour ce qui résulte d'une omission (sans mouvement corporel, pas de sentiment d'agentivité). Plus frappant, mais pas plus surprenant, est le fait que la coercition diminue le sens de l'agentivité, de telle manière que le simple fait d'obéir à des instructions produit cet effet – on peut le visualiser par l'imagerie cérébrale. Haggard commente : « Cette découverte ne légitime bien entendu pas l'excuse qu'on a "simplement suivi les ordres", mais explique comment agir sous contrainte peut amener un individu à expérimenter une distance psychologique par rapport aux conséquences déplaisantes de son action » [20, p.206]. Quand un individu agit sous contrainte, il se conforme à l'intention d'un tiers et non à la sienne. En d'autres termes, il est privé de sa propre intentionnalité. Il s'ensuit que le sentiment de responsabilité se proportionne au caractère intentionnel de l'action, contrairement, semble-t-il, à ce que pensent tant Greene que Glover, pour lesquels, je le répète, c'est aux conséquences qu'il doit s'ordonner.

Greene peut toutefois répondre, sans du tout être ébranlé, que c'est bien le cas pour la morale commune, c'est-à-dire pour **S1**, mais que cela constitue justement, sur le plan normatif, sa faiblesse. **S1** lie, à tort, responsabilité et intentionnalité ou agentivité, ce qui s'exprime par un sentiment de responsabilité inadéquat en ce sens qu'il est contenu dans des limites bien trop étroites. Certes, Greene reconnaît que ce lien psychologique « a peut-être une valeur utilitariste importante » [5, p.324] en ce que nous ne sommes pas tous des « super-héros » capables de prendre sur nos épaules tous les malheurs du monde ; limiter notre responsabilité contribue à notre bien-être et nous permet d'agir plus efficacement dans une sphère restreinte, mais l'inadéquation normative demeure. Reste à savoir s'il est vraiment plausible de soutenir que **S2** échappe à ce lien normatif entre agentivité et responsabilité, c'est-à-dire que les deux doivent être découplées. Glover affirme avec raison qu'« on peut tout à fait soutenir que l'indifférence aux autres est tout aussi responsable du malheur du monde que les actes d'hostilité » [2, p.132] ; mais cela implique-t-il que mon sentiment de responsabilité et ma responsabilité effective doivent s'y proportionner? La réponse n'est pas claire. Une autre question que pose l'étude de Haggard est celle de savoir

¹⁷ C'est le thème de l'impartialité; j'ai examiné son interprétation par l'utilitarisme dans [18].

quelle est la nature de la morale ou de l'éthique : est-elle concernée au premier chef par l'état du monde (son malheur ou son bonheur) ou par les actes de l'agent (leur bonté ou leur caractère blâmable)?

La seconde étude a été menée par Fiery Cushman, Liane Young et Marc Hauser. Elle porte sur trois principes moraux – ou apparemment moraux – que nous connaissons bien :

1° Le principe de l'action, disant qu'un dommage causé par une action est moralement pire qu'un dommage équivalent causé par une omission (on reconnaît ici le PDAO).

2° Le principe de l'intention, disant qu'un dommage causé intentionnellement en tant que moyen d'atteindre un but est moralement pire qu'un dommage équivalent quand il n'est qu'un effet secondaire non voulu du même but (on reconnaît ici une des règles du PADE).

3° Le principe du contact, disant qu'un dommage causé par contact physique est moralement pire qu'un dommage équivalent causé sans l'usage de la force physique [21, p.1083].

On sait depuis les études menées par Greene que ces trois principes sont à l'œuvre dans nos jugements moraux ; selon lui, ils caractérisent **S1**. Les auteurs de l'étude n'adoptent pas tous la même conception du jugement moral, mais cela n'a pas d'importance ici. La question qu'ils se posent est de savoir si, alors même que les individus font usage de ces trois principes, ils en sont conscients ou non. Pour le déterminer, ils ont demandé aux participants de justifier les jugements qu'ils portaient concernant différents scénarios de *wagon fou*. Les résultats qu'ils ont obtenus sont différents pour les trois principes : le principe de l'action est très souvent invoqué dans les justifications, le principe de contact un peu moins et le principe de l'intention rarement [21, p.1085]. En outre, lorsque les participants disent avoir recouru au principe du contact, ils ajoutent dans la foulée qu'ils n'estiment pas que ce principe soit moralement adéquat, ce qu'ils ne font pas pour les deux autres. Cela vaut pour le principe de l'action dont les participants sont conscients, mais aussi pour le principe de l'intention qui, lorsqu'on le leur présente, n'est pas considéré par eux comme moralement non pertinent.

Les auteurs de l'étude n'offrent pas d'explication pour ces différences ; ce qui est toutefois important pour mon propos, c'est l'opposition d'attitude concernant le principe de contact et celui d'intention. En effet, on se souvient que Greene soulignait que les deux se combinaient pour condamner les dommages causés intentionnellement par l'usage de la force physique ; dans un autre texte il y voit même l'expression unitaire du « gadget d'alerte », à savoir **S1**. À propos de notre réaction aux dommages causés volontairement, à ceux qui le sont activement et à ceux qui le sont par l'usage de la force personnelle, il note en effet : « Apparemment, il ne s'agit pas de trois critères distincts qui apparaissent sous forme de checklist. Ils se trouvent, au contraire, entremêlés dans le mode opératoire de notre gadget d'alerte et forment un tout organique » [5, p.319]. Mais justement, l'étude de Cushman et de ses collègues met en doute qu'il s'agisse d'un tout organique : le PADE apparaît comme séparable et séparé du principe du contact¹⁸. Reste à savoir si **S1** est simplement un tout moins organique qu'il n'y paraît ou si l'intention joue un rôle moral qui va au-delà, susceptible de s'étendre à tout le domaine moral, ce qui pourrait se révéler problématique pour l'utilitarisme.

L'importance de l'intention

Les deux études que je viens de présenter aboutissent à poser une même question : le conséquentialisme fait-il droit de manière adéquate aux intentions dans sa conception de l'imputabilité et de la responsabilité?

Voici trois petites histoires qui devraient aider à le déterminer :

- Pancrace est couvreur ; il travaille sur un toit. Tout à coup il trébuche, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt, mais lui sauve la vie.
- Ménalque est couvreur ; il travaille sur un toit. En passant un outil à un camarade, il perd l'équilibre, fait une chute de plusieurs mètres et tombe sur un passant, qui meurt, mais lui sauve la vie.
- Adolphe est couvreur ; il travaille sur un toit. Il voit passer en bas de l'immeuble son ennemi intime. Il se jette dans le vide et tombe sur son ennemi, qui meurt, mais lui sauve la vie.

Toutes ont le même résultat, les mêmes conséquences¹⁹ ; pourtant, elles paraissent bien différentes et, si on nous demande de porter un jugement moral sur la personne à l'origine de la mort du passant, il ne sera pas le même. Pourquoi? Une raison assez aisément discernable réside dans le fait que l'agent a ou n'a pas causé *intentionnellement* la mort du passant ou qu'il avait ou n'avait pas *l'intention* de le tuer. Le caractère intentionnel ou non d'une action est manifestement un critère important ici. Parfois un agent agit comme un corps naturel, ainsi en va-t-il de Ménalque et de Pancrace lorsqu'ils chutent sur leur victime – si Ménalque, contrairement à Pancrace, agit bien intentionnellement, son action n'a rien à voir, dans sa visée, avec la mort du passant. Dans ces deux cas, la mort de la victime est quelque chose qui lui arrive, et non qui lui est fait. Ce n'est justement pas le cas pour la victime d'Adolphe, qui est un agent intentionnel et volontaire, donc responsable : il commet un homicide intentionnel, à savoir un meurtre.

¹⁸ Je suppose ici que contact et force physique reviennent au même, ce qui n'est pas forcément vrai ; mais en 2006 Greene aussi s'exprimait ainsi [7, p.709].

¹⁹ Évidemment, ces vignettes sont schématiques, mais c'est ce qui leur permet de mettre certains points en évidence. Il faudrait se garder ici d'objecter que les chutes de Pancrace et d'Adolphe ont des conséquences bien différentes, puisque la seconde est un crime au contraire de la première, et qu'un crime a un effet social très important, car ce serait simplement une pétition de principe, vu que ce qui constitue un crime aux yeux de la loi, c'est justement l'intention de l'agent.

Dans la mesure où ces trois histoires ont une portée générale, ce qu'il paraît plausible de soutenir vu leur simplicité et leur caractère émotionnel plutôt neutre (on peut les lire comme des fables et peut-être même en sourire un peu sans que cela affecte notre jugement moral sur leurs protagonistes), on doit convenir que l'intention occupe une place centrale dans notre conception de l'action humaine et de la responsabilité morale. Son rôle ne saurait donc être confiné à un système particulier comme Greene le soutient, d'autant que les jugements moraux qui accompagnent les trois petites histoires n'ont manifestement rien à voir avec des processus archaïques liés à des émotions d'alarme²⁰. Le conséquentialisme n'en convient pas, en mettant sur le même plan toutes les conséquences, voulues ou non, en fonction de la quantité de bien qu'elles promeuvent et de mal qu'elles permettent d'éviter. Évidemment, il ne s'agit pas d'affirmer que notre responsabilité est rigoureusement restreinte dans les limites de ce que nous faisons intentionnellement ; il s'agit simplement de reconnaître qu'elle est impliquée au premier chef dans nos actes et qu'il reste vrai, conformément à ce que dit le PADE, que nous sommes plus responsables des effets voulus que des effets simplement prévus de nos actions. Par rapport au PDAO, il reste vrai aussi que ce que nous omettons de faire nous engage moins moralement que ce que nous faisons, sauf si notre intention est explicitement dirigée vers l'abstention et ce qui en résultera. Cela n'implique pas que ces deux principes ne rencontrent pas d'objection, mais qu'on ne saurait les rejeter dans leur globalité si l'on veut rendre raison du caractère volontaire et intentionnel des objets de la moralité humaine.

Il existe d'ailleurs encore d'autres facteurs qui atténuent la responsabilité et qui soulignent qu'on ne peut être responsable au sens fort de la misère du monde – du moins de cette partie de la misère que nous pourrions contribuer à alléger. C'est particulièrement le cas de la causalité, ce que reconnaît d'ailleurs le PADE à sa façon. Nous ne pouvons être responsables d'une action que si nous l'avons causée, situation qui ne se retrouve pas dans les omissions, d'où le sens de l'agentivité. Certes, l'intention de ne pas agir engage notre responsabilité, mais sans facteur causal, un élément manque, qui signale qu'il existe un autre responsable, celui qui justement a causé l'action. Cela peut d'ailleurs créer des situations compliquées : si, dans le cas de l'*aiguillage*, je n'actionne pas le dispositif, suis-je responsable de la mort des cinq ouvriers? Et si je l'actionne, suis-je responsable de la mort de l'ouvrier qui, sans mon action, serait encore en vie? Admettons que le wagon soit hors de contrôle parce qu'il a été saboté ; si je n'actionne pas l'aiguillage, c'est le saboteur qui est responsable de la mort des ouvriers, mais si je l'actionne, est-ce que je deviens responsable de la mort de l'ouvrier? De ne tenir compte que des conséquences de ce que je fais ou de ce que je peux faire simplifie sans doute la situation tant d'un point de vue personnel que d'un point de vue impersonnel, mais c'est recourir au lit de Procruste.

Encore une fois, il ne s'ensuit pas que le PADE est exempt de difficultés et qu'il faut adopter les quatre règles dont il est constitué. J'ai parlé du problème de la direction de l'intention, souligné en ces termes par Tom Beauchamp et James Childress : « Une question délicate pour la théorie du double effet est de savoir si les effets non voulus d'actions elles-mêmes planifiées sont des effets visés (*intended effects*) » [23, p.130], et les objections soulevées par Glover concernant la description de l'action demeurent, pour ne rappeler que les points que j'ai mentionnés. Ce que j'ai simplement voulu souligner, c'est que le conséquentialisme se fourvoie en ne conférant pas aux intentions le poids moral que leur attribue la morale intuitive et en se focalisant exclusivement sur le bien et le mal causés. Cela invalide la critique de principe qu'ils adressent au PADE et au PDAO, disant que ces derniers tracent des différences qui seraient moralement non pertinentes entre actions et omissions, de même qu'entre effets voulus et non voulus²¹.

Conclusion

La moralité intuitive me paraît en définitive conserver une pertinence plus large que Glover et Greene ne le concèdent, notamment parce qu'elle reconnaît la place centrale de l'intention, même si elle n'est pas exempte de difficultés. John Stuart Mill l'avait admis puisqu'il affirmait : « La moralité de l'action dépend entièrement de l'intention, c'est-à-dire de ce que *veut faire* l'agent » [24, p.54, note]. L'utilitarisme contemporain n'a pas repris cette conception. Pourquoi? À mon avis, c'est parce qu'il tend à privilégier la politique et la morale sociale, et que celles-ci ont pour tâche d'agir afin de remédier aux malheurs non intentionnels et pour diminuer la misère qui afflige nos sociétés et le monde. Dans cette mesure, le conséquentialisme propose d'élargir le domaine de la morale bien au-delà des conduites personnelles, et donc des intentions.

Cela a toutefois un prix psychologique, que Glover a souligné : un sentiment de culpabilité pour tout le mal contre lequel nous omettons d'agir alors que nous pourrions le faire, et une conception presque surhumaine de la sainteté. On peut, tout comme lui, accepter de porter ce fardeau ou alors, à l'instar de Greene, l'alléger en reconnaissant l'utilité pratique de limiter notre responsabilité à ce qui dépend directement de nos actions. Quoi qu'il en soit, l'utilitarisme représente bien une alternative à la moralité intuitive et, en tant que telle, il n'est pas étonnant qu'il mette à mal certaines de nos intuitions.

Remerciements

Je remercie Benoît Basse et les réviseurs de la *Revue canadienne de bioéthique* pour leurs remarques; elles m'ont permis d'améliorer mon texte.

Acknowledgements

I thank Benoît Basse and the editors of the *Canadian Journal of Bioethics* for their remarks; they allowed me to improve my text.

²⁰ Une autre raison de le penser vient des études faites sur les jeunes enfants : ils sont d'abord focalisés sur les résultats et ensuite seulement sur les intentions, si bien que, dit Veljiko Dubljevic, « la prise en compte de l'intention est le signe d'une compétence morale adulte et le résultat du développement et de la maturation cognitives » [22, p.135]. On ajoutera que les sociopathes et les psychopathes, qui ne sauraient passer pour des parangons de moralité, pousseraient assez facilement l'homme obèse et ont des difficultés à évaluer les intentions. Cf. sur cette question mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences* [7, p.36 et chap.3].

²¹ J'ai moi-même proposé une reformulation du PADE dans mon livre *L'éthique à l'écoute des neurosciences* [7, p.63].

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Conflicts of Interest

None to declare

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

Édition/Editors: Stanislav Birko, Hazar Haidar & Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review: Christophe Salvat & Ludmilla Lorrain

Affiliations

* Institut Éthique, Histoire et Humanités, Université de Genève, Suisse

Correspondance / Correspondence: Bernard Baertschi, bernard.baertschi@unige.ch

Reçu/Received: 22 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. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1987.
2. Glover J. *Questions de vie ou de mort*, trad. fr. B. Basse, Genève, Labor & Fides, 2017.
3. Goffi J-Y. Le principe des actions à double effet. Dans : J-Y Goffi (éd.), *Hare et la philosophie morale*, Paris, Vrin, 2004, p.231-248.
4. Réhault S. [La raison à l'épreuve de la souffrance : l'éthique rationnelle de Peter Singer](#). *Kléisis*. 2016;32 :1-14.
5. Greene J. *Tribus morales. L'émotion, la raison et tout ce qui nous sépare*, Genève : Éditions Markus Haller, 2017.
6. Jacobson D. Moral dumbfounding and moral stupefaction. Dans: M Timmons, dir., *Oxford Studies in Normative Ethics*, Oxford, OUP, 2012, vol. 2, p.290-314.
7. Baertschi B. *L'éthique à l'écoute des neurosciences*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
8. Greene J. [Beyond point-and-shout morality: why cognitive \(neuro\)science matters for ethics](#). *Ethics*. 2014;124(4):695-726.
9. Greene J, Cushman FA, Stewart LE, Lowenberg K, Nystrom LE, Cohen JD. [Pushing moral buttons: the interaction between personal force and intention in moral judgment](#). *Cognition*. 2009;111(3):364-371.
10. Kahneman D. *Thinking, Fast and Slow*, Londres: Penguin Books, 2011.
11. Kamm FM. [Neuroscience and moral reasoning: a note on recent research](#). *Philosophy and Public Affairs*. 2009;37(4):330-345.
12. Greene J. [The Rat-a-gorical imperative: moral intuition and the limits of affective learning](#). *Cognition*. 2017;167:66-77.
13. Greene J. [The secret joke of Kant's soul](#). Dans: W Sinnott-Armstrong, éd. *Moral Psychology*. Cambridge Mass: MIT Press, 2008, vol. 3, p.35-79.
14. Greene J, Nystrom LE, Engell AD, Darley JM, Cohen JD. [The Neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment](#). *Neuron*. 2004;44(2):389-400.
15. Kahane G, Everett JAC, Earp BD, Farias M, Savulescu J. ['Utilitarian' judgments in sacrificial dilemmas do not reflect impartial concern for the greater good](#). *Cognition*. 2015; 134:193-209.
16. d'Aquin T. *Somme théologique*, *Ila-IIae*, q. 64, a. 7.
17. Smart JJC. *Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste*. in *Utilitarisme*. Dans : JJC Smart, B. Williams, éd., *Le pour et le contre*, Genève : Labor & Fides, 1997.
18. Baertschi B. [L'impartialité et le point de vue moral](#), *Kléisis*. 2016;32:67-97.
19. Glover J. *What Sort of People Should There Be?* Harmondsworth, Penguin, 1984.
20. Haggard P. [Sense of agency in the human brain](#). *Nature Reviews Neuroscience*. 2017;18:197-208.
21. Cushman F, Young L, Hauser M. [The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment](#). *Psychological Science*. 2006;17(12):1082-1089.
22. Dubljevic V. [Is it time to abandon the strong interpretation of the dual-process model in neuroethics?](#) Dans : É Racine, J Aspler éd., *Debate About Neuroethics*, Springer, 2017, p.129-140.
23. Beauchamp T, Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
24. Mill JS. *L'Utilitarisme*, Paris, Quadrige/PUF, 1998.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Enjeux éthiques des tests anténataux à l'époque contemporaine : L'apport d'une approche conséquentialiste

Marie Gaille^{1,2}

Résumé

Le fœtus vivant est un « objet d'étude » relativement récent pour la médecine : depuis les années 1960. La mise en place de techniques de tests prénataux de dépistage et de diagnostic proposés aux couples ou aux femmes enceintes, afin de détecter in utero des maladies particulièrement graves et incurables au moment du diagnostic et d'origine génétique, a suscité une réflexion éthique toujours présente. Jonathan Glover apporte à cette réflexion une contribution de premier ordre. Elle donne notamment toute sa place à l'examen des conséquences directes et « latérales » dans l'évaluation éthique d'une pratique. Après avoir présenté dans un premier temps le questionnement de Glover sur la pratique du diagnostic prénatal, élaboré sur plusieurs décennies, cette contribution aborde le moment de l'histoire du diagnostic prénatal dans lequel nous sommes à présent, caractérisé par une pratique dite « non invasive » du diagnostic prénatal et par l'avènement d'une médecine génomique. Dans ce second moment, la démarche gloverienne attentive aux conséquences d'une pratique est reprise afin d'appréhender les enjeux propres de la période contemporaine et souligner que l'absence d'invasivité éthique ne met pas fin aux questionnements éthiques.

Mots-clés

diagnostic prénatal, eugénisme, interruption de grossesse, conséquentialisme, valeur de la vie, handicap, information, incertitude décisionnelle

Abstract

The living fetus has become object of study of medicine only recently, i.e., since the 1960s. The development of prenatal testing and diagnosis has allowed couples and pregnant women to be offered tests that are designed to identify serious in utero conditions, that is, conditions that are considered as incurable at the time of diagnosis. The scientific advances in prenatal diagnosis have also given rise to serious ethical reflections. Jonathan Glover makes a major contribution to this reflection by emphasising the importance of taking into account both the direct consequences and the 'side-effects' of a particular practice. This paper first discusses Glover's perspective on the development of prenatal diagnosis, which he developed over the course of several decades, and focuses then on our current context which is characterized by a so-called "non-invasive" prenatal testing and the development of genomics. Using Glover's approach, which pays particular attention to the effects of a decision, this paper identifies ethical issues that are particular to our time. The paper concludes that prenatal testing, despite being "non-invasive" from a biological point of view, still raises many ethical issues.

Keywords

prenatal diagnosis, eugenics, abortion, consequentialism, value of life, disability, information, decision-making uncertainty

Introduction

Comme le souligne Ilana Löwy dans son ouvrage [1], le fœtus vivant est un « objet d'étude » relativement récent pour la médecine : depuis les années 1960. En l'espace de quelques décennies, l'examen de l'état du fœtus est passé du stade de l'approche exceptionnelle à celui d'une pratique de routine dans le suivi des grossesses. Cet examen consiste tout d'abord en une série de tests destinés à identifier des pathologies susceptibles d'affecter la santé du fœtus (comme le V.I.H., l'hépatite B, la syphilis, la rubéole), parallèlement à ceux que l'on effectue pour évaluer celle de la femme enceinte (diabète, pathologies cardiaques, pathologies relatives à la grossesse comme la prééclampsie). Cet examen comporte des tests permettant d'évaluer la probabilité que le fœtus soit porteur d'anomalies génétiques (dépistage). En France, par exemple, le « dépistage » prénatal permettant de recueillir des éléments de suspicion éventuelle d'un cas de trisomie 21 est ainsi proposé à toutes les femmes enceintes. Un diagnostic génétique peut être, selon le résultat de ces tests, proposé aux femmes enceintes. Dans le cas français, il est organisé dans le cadre de l'activité de Centres pluridisciplinaires de diagnostic prénatal, une activité sur laquelle, grâce à son suivi annuel obligatoire, nous disposons de données chiffrées permettant de quantifier le nombre de diagnostics réalisés et les techniques utilisées à cette fin [2].

Malgré la difficulté du sujet, liée au fait que les pratiques du dépistage et du diagnostic anténataux constituent un sujet évoluant rapidement (selon l'expression de Löwy : « une cible mouvante » [1]), et qu'elles ne semblent pas dissociables de controverses qui rendent leur appréhension compliquée, divers travaux ont éclairé ces pratiques et les questions qu'elles suscitent. Des enquêtes de sciences sociales ont cherché à rendre compte de la diffusion des techniques dans divers contextes nationaux, des dispositifs institutionnels et des modalités de consultation, du degré d'acceptation sociale de telles techniques, et de la manière dont les professionnels de santé se les approprient et les intègrent à l'exercice de leur métier [3-7]. Une part non négligeable des discussions et des études porte par ailleurs sur la décision d'interrompre ou de poursuivre la grossesse suite à un diagnostic prénatal, le vécu difficile auquel cette décision est souvent associée par la femme enceinte, le couple et les professionnels de santé, et ses enjeux éthiques [8-14]. Dans la littérature médicale publiée sur le sujet, les études plus nombreuses s'intéressent au point de vue des médecins et des soignants – sages-femmes, infirmières et, à un moindre degré, à celui des femmes enceintes, sauf sous l'angle de la satisfaction au sujet de la prise en charge [15-16].

Nous souhaitons aborder ici les pratiques du dépistage et du diagnostic anténataux à travers un questionnement éthique. Plus particulièrement, nous voulons examiner les ressources offertes par une démarche d'abord attentive aux conséquences d'une décision pour les personnes concernées par celles-ci que nous avons commencé à mettre en lumière à travers l'idée générale d'une éthique fondée sur le retour à la vie ordinaire [17]. Ici, les personnes concernées sont la femme enceinte, le couple, le fœtus, et peut-être aussi, nous y reviendrons dans notre développement, les professionnels de santé et la société tout entière. Dans cette perspective, nous nous tournerons d'abord vers la réflexion proposée par Jonathan Glover, qui donne toute sa place aux conséquences dans l'évaluation éthique d'une pratique. Jonathan Glover s'est lui-même intéressé aux enjeux

éthiques du diagnostic prénatal. Nous présenterons son travail philosophique dans une première partie, dont l'intitulé – Que devons-nous à nos enfants? et à autrui – reprend une question qu'il a lui-même formulée. Puis, dans un second temps, nous aborderons la période contemporaine que Löwy nomme le « quatrième moment » de l'histoire du diagnostic prénatal [1]¹. Ce moment se singularise selon elle par la mise au point de tests dits « non invasifs » du point de vue organique et, ajouterons-nous, par l'avènement d'une médecine génomique et des projets gouvernementaux de l'intégration d'une telle médecine en clinique de routine². En examinant de façon spécifique la période contemporaine, nous voudrions déterminer si les enjeux éthiques des pratiques du dépistage et du diagnostic prénatal demeurent les mêmes qu'auparavant ou sont enrichis par de nouveaux questionnements, et le cas échéant, éclairer ces derniers à la lumière de la démarche éthique conséquentialiste de Glover. En particulier, nous mettrons en avant les enjeux éthiques liés à une certaine banalisation des tests, liée à leur caractère non invasif du point de vue organique, et au savoir divulgué sur la base de tels tests. La question directrice de cette seconde partie porte ainsi sur ce savoir et sa portée, peut-être à double tranchant.

Que devons-nous à nos enfants...et à autrui? Une question ouverte formulée dans un cadre éthique conséquentialiste

La réflexion de Glover est intéressante à plus d'un titre au sujet des pratiques du dépistage et du diagnostic anténataux. Elle se constitue progressivement. Absent à la fin des années 1970, ce sujet apparaît dans les années 1980 pour devenir et rester un motif privilégié de ses travaux. Par ailleurs, Glover, considère que les pratiques du dépistage et du diagnostic anténataux constituent un objet controversé. Il convient selon lui d'entrer résolument dans cette controverse et d'en discuter les différents aspects : sa position se déploie d'abord contre une forme de censure morale qui consiste à empêcher la discussion éthique en raison de l'argument dit de la « pente glissante » tel qu'il a émergé au sujet de l'eugénisme au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Le travail du philosophe consiste, selon Glover, à opérer une discrimination entre des arguments infondés et des arguments qui, sans l'emporter de façon absolue sur les autres, orientent les décisions, notamment en fonction de l'analyse des conséquences effectives de celles-ci.

Lorsqu'en 1977, Glover publie *Causing Death and Saving Lives (Questions de vie ou de mort)* [18], il entend présenter et discuter une série d'arguments moraux – au sens d'énoncés prescriptifs – sur ce qu'il convient de faire ou ne pas faire dans des circonstances où l'on peut mettre fin à la vie d'un être humain ou d'un fœtus. Dans cet ouvrage, il n'est pas question de dépistage ou de diagnostic prénatal, qui font leur apparition dans des publications ultérieures. Les énoncés auxquels il s'intéresse portent sur le fait de mettre fin à la vie d'un être humain. Son point de départ est la croyance morale, partagée par le plus grand nombre, selon laquelle il est mal de tuer quelqu'un : « Décider de faire mourir quelqu'un n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes moraux que beaucoup d'entre nous jugent difficiles (...) Pouvons-nous formuler des principes généraux permettant de distinguer les cas – s'il en existe – dans lesquels l'acte de tuer est justifié, de ceux dans lesquels pareille action est immorale? Telle est la question centrale de ce livre. » [18, p.27] Cela tient-il, se demande Glover, à la valeur sacrée de la vie? Et avons-nous une idée claire de ce que sont la vie et la mort?

Pour avancer dans la réflexion, Glover propose de s'interroger notamment sur l'idée de vie valant d'être vécue, en soulignant qu'un tel questionnement ne nous entraîne pas sur la pente glissante du nazisme et n'est pas synonyme d'arrogance morale [18]. Il peut être utile en ce qu'il permet d'appréhender le point de vue de la personne concernée. Une fois ce cadre mis en place, Glover expose et évalue les arguments *pro* et *contra* la légitimation morale de l'acte de tuer quelqu'un. Il discute notamment dans le chapitre 1 de l'ouvrage plusieurs convictions morales :

- la doctrine de la vie sacrée ;
- l'utilitarisme ;
- l'autonomie ;
- l'idée que chacun possède un droit à la vie ;
- la doctrine du double effet ;
- la conviction qu'il existe une différence fondamentale entre faire et omettre de faire.

Le travail du philosophe moral consiste ici, si l'on peut dire, à « détricoter » les arguments existants afin de rendre visibles les implications des convictions et principes moraux. En effet, Glover estime que « les croyances morales peuvent donc être remises en cause par la façon dont nous assumons ou non leurs conséquences » [18, p.35]. Autrement dit, pour lui, c'est seulement avec une vision claire de ces conséquences que l'on est véritablement à même de comprendre la portée de telle ou telle croyance, conviction, principe, valeur.

Dans la troisième partie de l'ouvrage, il reconduit la démarche d'examen des conséquences d'une croyance ou conviction morale en examinant plusieurs questions : l'avortement, l'infanticide, le suicide et la mise en péril de sa vie, l'euthanasie volontaire, l'euthanasie sans consentement, la sélection des personnes, qui sauve-t-on, la peine de mort, la guerre. Selon lui, les arguments les plus couramment invoqués au sujet de ces questions – le fœtus comme personne ou personne potentielle, le droit des femmes à disposer librement de leur corps – doivent laisser place à une nouvelle focale éthique, qui met au centre de l'analyse les enjeux de l'autonomie et de la qualité de la vie des personnes concernées par la décision [18]. Ce point de

¹ Dans cet ouvrage, Löwy s'appuie sur l'usage courant en milieu médical de l'expression de diagnostic prénatal, qui désigne entre autres l'ensemble des tests destinés à rendre visibles les anomalies fœtales.

² La France et la Grande-Bretagne ont défini à ce sujet des politiques nationales qu'elles mettent actuellement en œuvre (le plan [France Médecine Génomique 2025](#) et [Genomics England](#)).

vue le conduit par exemple à légitimer la décision d'avortement fondée sur le repérage d'une anomalie fœtale, sans générer une position générale sur les vies « handicapées ». Au contraire, il souligne par ailleurs que de telles vies peuvent tout à fait valoir la peine d'être vécues.

Sur le plan plus général de la démarche de pensée, on relève, tout au long de cette troisième partie, l'attention que prête Glover à ce qu'il appelle les effets secondaires (en anglais, les « side-effects ») d'une décision – au sens d'effets qui n'ont été ni visés, ni voulus et/ou anticipés, des « effets latéraux » qui touchent aussi d'autres personnes que celle immédiatement concernée par la décision [18]. Il appelle à les repérer afin d'en tenir compte dans l'évaluation d'une croyance ou d'une conviction morale. Cette attention joue en rôle centrale dans ses publications ultérieures.

Glover s'est tout d'abord intéressé à l'interface entre la connaissance génétique et les décisions procréatives dans *What Sort of People Should There Be? Genetic Engineering, Brain Control and Their Impact on our Future World* [19], et vingt ans plus tard, dans *Choosing Children: The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention* [20]³. Dans l'un comme l'autre ouvrage, il met l'accent sur les effets de la connaissance génétique sur de telles décisions. Entretemps, il a également publié en 2001 la contribution consacrée aux décisions procréatives en contexte de tests anténataux dans *Oxford Readings in Philosophy* [22]: « Future people, disability, and screening » [23] sur laquelle nous reviendrons aussi par la suite.

Dans *What Sort of People Should There Be?* [19], Glover propose une discussion du futur susceptible de découler de certains développements scientifiques : l'« ingénierie » génétique et le contrôle du comportement humain, en relation avec la psychologie, la neurobiologie et l'intelligence artificielle. Pour le premier volet qui retient ici notre attention, il faut souligner que Glover ne fait pas porter la réflexion morale sur le conseil d'interrompre la grossesse lorsque le diagnostic prénatal a permis d'identifier des « erreurs » ou des « désordres » génétiques. Sa préoccupation porte sur ce qu'il appelle « l'ingénierie génétique ». Il distingue celle-ci d'une politique eugéniste parce qu'elle ne remet pas en cause l'autonomie de l'individu. Malgré cela, une telle ingénierie suscite à son sens une interrogation éthique, car elle semble ouvrir la possibilité de « choisir les caractéristiques génétiques des personnes » [19, p.13]. Selon lui, il convient de se demander s'il y a des raisons de refuser de tels choix, au-delà des sentiments d'« horreur ou de révolution » [19, p.14] que nous pouvons éprouver à cette perspective. Cette interrogation, note-t-il, est tout autant une manière de réfléchir à ce que nous sommes présentement qu'une méditation sur le futur. Il observe tout d'abord que l'altération génétique des générations futures peut être produite selon trois voies :

1. la modification de l'environnement de vie ;
2. la modification des schémas éducatifs et des modes de vie, modes de vie qui incluent d'ailleurs selon lui la pratique du diagnostic prénatal ;
3. l'« ingénierie génétique » consistant à manipuler l'ADN d'une personne.

Une altération génétique n'est pas *a priori* plus choquante du point de vue éthique lorsqu'elle relève de l'ingénierie génétique que de la modification de l'environnement par exemple. Par ailleurs, dans la mesure où elle ne fait pas consensus lorsqu'elle relève de l'ingénierie génétique, il faut en passer par l'examen des effets possibles de cette ingénierie afin de dégager une orientation éthique. De cet examen émerge finalement une question, qui fait de l'ingénierie génétique une pratique discutable, sans qu'on puisse la rejeter de façon absolue : sur quel fondement affirmer que des personnes puissent légitimement choisir « pour la création d'une sorte de personne plutôt qu'une autre » [19, p.52]?

Lorsqu'il publie, en 2001, « Future people, disability, and screening » [23] le regard de Glover se porte cette fois-ci moins sur l'altération génétique des générations futures que l'intention, individuelle ou socialement organisée, qui conduit à identifier des anomalies fœtales. Sa démarche conséquentialiste, attentive aux « à-côtés » d'une décision, à ses effets latéraux (ni anticipés, ni voulus), est très explicite dans cette réflexion. En effet, elle met en avant l'intérêt des personnes déjà handicapées. Cette attention aux conséquences le conduit à formuler un double positionnement : tout d'abord, il est moralement douteux d'empêcher une femme d'interrompre sa grossesse après qu'elle a été informée d'une malformation ou anomalie génétique, si elle le souhaite. Il faut, souligne-t-il, reconnaître qu'il existe des handicaps désastreux pour les personnes qui ont à les subir et leur entourage. Mais cette orientation éthique n'est pas sans susciter de problèmes : de telles décisions, indirectement, sont susceptibles d'entretenir la stigmatisation des personnes handicapées, nées et vivantes. Aussi est-il essentiel que les politiques de dépistage prénatal ne « débordent » pas (*to spill over*) en des « attitudes discriminatoires » à l'égard des personnes handicapées [23, p.438]. Ces politiques doivent donc se doubler d'une lutte sans répit contre de telles attitudes :

Le principal argument de ce chapitre soutient les programmes de dépistage. Mais il y a un autre argument qui va dans la direction inverse : le danger de miner le respect des personnes en situation de handicap. Il est important que les programmes de dépistage soient accompagnés de politiques sociales qui protègent et élargissent les droits civils des handicapés. Il est encore plus important que l'égalité de respect vaille pour tout le monde. Les différences individuelles de capacité « ability » ne doivent pas être prises en considération. [23, p.444]

Choosing Children [20], publié en 2006, poursuit cette analyse. Glover y réaffirme la position exprimée dans son article de 2001, en l'orientant en direction de la génétique et abordant dans son questionnement, non seulement les pathologies, mais aussi l'enjeu de l'amélioration (*enhancement*). Selon lui, l'enjeu éthique majeur de la pratique du dépistage et du diagnostic

³ Entre les deux ouvrages, J. Glover a dirigé la publication d'un rapport collectif, *Ethics of New Reproductive Technologies: The Glover Report to the European Commission* [21]. Nous ne nous appuyons pas sur ce rapport dans le présent article, mais on peut observer qu'il formule des questions et des positions proches de celles élaborées par J. Glover dans ses travaux personnels.

anténataux n'est pas tellement lié à la supposée recherche de l'enfant parfait par les « designer babies ». Dans la plupart des cas, affirme Glover, les futurs parents veulent simplement donner à leurs enfants les meilleures chances pour aborder la vie et leur intérêt est inextricablement lié à celui de l'enfant à naître [20]. Toutefois, on peut observer dans la société une stigmatisation regrettable du handicap. Aussi, à la question de savoir si nous devrions accueillir ou craindre les « progrès en génétique et en technologies de la reproduction » et le « pouvoir croissant » qu'ils nous donnent « de réduire l'incidence des handicaps et des pathologies » [20, p.1], Glover répond comme précédemment : il faut accueillir ces progrès de façon positive, parce qu'ils nous offrent la possibilité d'épargner à des personnes des vies de souffrance, avec de longues périodes d'hospitalisation, et peut-être de remédier à une « injustice naturelle immense » ; mais il faut également tenir compte de l'impact de telles décisions d'interruption pour les personnes en situation de handicap déjà nées et vivant dans nos sociétés.

Ce parcours dans l'œuvre de Glover nous permet d'appréhender une réflexion dans laquelle un objet se constitue : la pratique du dépistage et du diagnostic anténataux. Cet intérêt se développe sur une période d'une trentaine d'années, entre le début des années 1980 et les années 2000. Il se caractérise tout d'abord par un refus de la « censure » morale, à travers lequel Glover récuse l'argument de la « pente glissante » et avance l'idée qu'il n'y a aucune raison *a priori* d'être plus choqué par « l'ingénierie génétique » que par les autres manières d'altérer l'identité génétique des générations futures. Cet intérêt se traduit ensuite par la formulation d'une question clé : existe-t-il une raison légitime pour qu'une personne choisisse les caractéristiques génétiques des générations futures? Enfin, Glover élabore un positionnement favorable à la pratique du dépistage et du diagnostic anténataux, mais soucieux des effets de stigmatisation qu'elle peut induire de façon indirecte.

Un savoir à double tranchant

À l'issue de ce premier temps, nous voudrions nous demander si le questionnement de Glover peut nous servir de viatique dans le quatrième moment de l'histoire du diagnostic prénatal distingué par Löwy, caractérisé par la possibilité de réaliser des tests non invasifs de diagnostic prénatal. Selon elle, l'incidence du diagnostic prénatal non-invasif est variable en pratique selon les législations en vigueur. Par exemple, en France, où presque toutes les femmes effectuaient déjà un test pour la trisomie 21 durant le premier trimestre de la grossesse, on peut supposer que la portée du dépistage non invasif ne sera pas significative, à la différence de pays comme les États-Unis où une moindre proportion de femmes effectuaient ce test [1]. Cependant, malgré des situations variables d'un pays à l'autre, Löwy considère que la mise en place de tests non invasifs « a éliminé certains dilemmes reproductifs, mais dans d'autres cas a substitué un choix difficile à un autre » [1, p.175].

Nos choix difficiles sont-ils encore ceux que Glover a examinés? D'autres enjeux que celui relatif à la stigmatisation du handicap sont-ils apparus? Afin de répondre à ces interrogations, on peut tout d'abord souligner que cette préoccupation à l'égard de la stigmatisation des personnes nées et vivantes avec une malformation d'origine génétique, mise en avant par Glover, apparaît toujours d'actualité, et même qu'elle trouve, dans le contexte contemporain, une pertinence renforcée. Elle est ainsi au centre du propos de Löwy qui, sur le plan des principes, affirme que tous les êtres humains ont le droit de vivre, indépendamment de leurs capacités innées [1, p.188]. Si l'on peut malgré tout « comprendre », selon elle, le choix de certaines femmes d'interrompre leur grossesse, c'est avant tout parce que les sociétés ne prennent pas à bras le corps le problème de la vie des personnes en situation de handicap.

Dans ce quatrième moment, l'effet « latéral » d'une décision d'interruption de grossesse suivant l'annonce d'un diagnostic prénatal à l'égard des personnes « handicapées » est à prendre en compte de façon accrue pour plusieurs raisons. Tout d'abord, certaines analyses de la pratique actuelle de dépistage et de diagnostic anténataux avancent l'idée selon laquelle cette pratique « s'est élaborée totalement en marge des nouvelles conceptions du handicap qui, sous l'impulsion des mouvements de personnes handicapées et des *disability studies*, ont fait l'objet durant la même période, d'un large débat international » [24, p.17]. Ce mouvement a notamment mis en avant qu'une personne atteinte d'une malformation d'origine génétique ne doit plus être considérée comme « handicapée », mais plutôt « en situation de handicap » [25]. Cela signifie qu'un handicap, selon des degrés variables, est en partie liée à une déficience et en partie au milieu de vie de la personne atteinte, qui l'aide à compenser cette déficience, ou au contraire en accroît les effets. Sur ce point, Löwy note que l'expression même d'un « risque lié au handicap » est fortement critiquée par les parents d'enfants affectés par une anomalie ou une malformation [1]. Selon ces analyses, l'activité de diagnostic prénatal n'aurait pas assez intégré cette vision renouvelée des personnes « en situation de handicap », ce qui conduirait à des décisions d'interruption de grossesse fondées sur l'identification d'une anomalie ou d'une malformation considérée absolument et non resituée dans le milieu de vie de la personne à naître. Si tel est le cas, si l'idée qu'une vie en situation de handicap vaut la peine d'être vécue n'a pas suffisamment fait son chemin, alors la préoccupation de Glover doit certainement être reconduite à l'ère des tests prénataux non invasifs.

Par ailleurs, la préoccupation à l'égard de la stigmatisation des personnes nées et vivant avec une malformation d'origine génétique peut être alimentée par un autre élément aujourd'hui : la possibilité d'un séquençage du génome entier du fœtus. Il est sans doute encore difficile d'envisager les conséquences qu'une telle possibilité a sur la manière dont nous percevons notre identité, celle d'autrui et notre santé. Là encore, si problème éthique il y a, il ne réside sans doute pas dans le fantasme de « l'enfant parfait ». Aucune étude empirique n'atteste aujourd'hui de la diffusion d'un tel fantasme [1,26] ; et « 'l'utopie médicale' qui a conduit à la diffusion rapide du diagnostic prénatal n'est pas un effort pour produire des enfants sans défauts, mais pour parvenir à contrôler les risques de santé pour le futur enfant » [1, p.189]. Cependant, la forte augmentation du nombre de diagnostics relatifs à un « désordre » génétique et l'extension de tests à des anomalies liées aux chromosomes sexuels et aux micro-délétions conduisent à s'interroger sur le rôle potentiel de l'identité génétique dans les décisions

médicales suivant un diagnostic prénatal. En France, l'Avis du Comité consultatif national d'éthique n° 120, *Questions éthiques associées au développement des tests génétiques fœtaux sur sang maternel*, publié en 2013, met ainsi en avant le « risque possible de dérive eugéniste » lié « au séquençage du génome du fœtus et à l'identification de plusieurs milliers de troubles génétique au moyen d'un seul test non invasif » [27, p.3]. Cet avis repose la question du rapport de chacun d'entre nous et de la société tout entière au handicap.

Il faut demeurer, comme je l'ai indiqué plus haut, très prudent dans notre interprétation du contexte actuel et de son incidence réelle en termes d'eugénisme. Mais *a minima*, ces éléments suggèrent qu'on peut mettre en avant la question des effets de ce contexte sur les personnes en situation de handicap du fait d'une anomalie ou d'une malformation d'origine génétique, afin de promouvoir une véritable réflexion collective sur la place de ces personnes dans nos sociétés. Cette réflexion est d'autant plus importante que l'organisation et la prise en charge généralisées du dépistage et du diagnostic anténataux rendent compliqué pour une femme enceinte de refuser tel ou tel test, comme le suggèrent plusieurs enquêtes de terrain [1,28,29]. Il est significatif que le philosophe Michael Parker, dont l'analyse s'inscrit dans le contexte anglais d'une médecine centrée sur le patient et ses choix, souligne cet aspect, en rappelant « la relation de co-production » entre les choix individuels et une technologie dès lors que celle-ci apparaît comme une évidence socialement et institutionnellement légitimée [28]. Dans un contexte de développement de la médecine génomique et de la probable banalisation du séquençage du génome entier, il ne sera pas du tout évident de refuser un test, *a fortiori* non invasif, et de ne pas « vouloir savoir » [1, p.9].

À cet enjeu de l'effet latéral de la pratique du diagnostic prénatal identifié par Glover, aujourd'hui renforcé, il convient d'ajouter un deuxième enjeu. Celui-ci n'a pas été abordé par Glover, mais c'est également en suivant une démarche consquentialiste qu'on peut l'envisager. Cet enjeu a trait à l'information divulguée par un diagnostic prénatal. On sait qu'un certain nombre de malentendus peuvent exister entre l'équipe médicale et la patiente (future mère), notamment sur la motivation que l'une et l'autre ont de procéder au test :

L'objectif des femmes accédant aux tests diffère de celui des praticiens : les femmes cherchent à « vérifier que tout va bien » en sollicitant parfois directement l'avis des praticiens pour prendre la décision à leur place. De leur côté, les praticiens sont à la recherche de « toute anomalie ». (...) Certaines femmes décident d'avoir recours au test « pour savoir » et sans intention de recourir à l'avortement en cas de résultats pathologiques et d'autres, à l'inverse n'ont pas recours aux tests proposés, non par opposition à l'idée d'interruption de grossesse, mais par confiance en un vécu corporel, non médical de la grossesse et un sentiment intuitif diffus que « tout ira bien ». Toutes les combinaisons sont possibles [29, p.76].

En outre, plusieurs approches, principalement psychologique ou épistémologique [30,31,32], ont identifié l'effet de rupture produit par l'annonce d'un diagnostic de maladie génétique, qu'il concerne le patient ou l'enfant à naître : le diagnostic a une portée autant transformatrice qu'informatrice. Une telle annonce est dès lors compliquée à appréhender par la personne qui reçoit l'information, d'autant plus que, dans le contexte contemporain, l'information résultant d'un test non invasif se rapporte parfois à des diagnostics et des pronostics incertains, des découvertes incidentes ou des variantes de signification inconnue, et non associée à des malformations, pathologies ou dysfonctionnement connus.

Cet état de fait constitue d'ailleurs une difficulté autant pour les équipes médicales que pour les patients : quelle information, en effet, délivrer aux futurs parents et pour quelle finalité médicale, lorsque les tests révèlent des mutations qui ne sont pas jugées gravissimes ou qui le sont, mais qui sont également incurables, ou lorsqu'ils révèlent des éléments non recherchés, et des éléments dont on ne sait interpréter ni le rôle ni la portée en termes de santé et de qualité de vie pour l'enfant à naître? Quelle place conférer à l'appréciation que chacun se fait d'un risque lorsque le diagnostic énonce une pathologie probable, mais non certaine, ou des formes d'expression variables de la maladie? Ces interrogations ne reçoivent pas de réponse simple, ni pour les patients ni pour les équipes médicales, et exigent une attention renforcée aux conséquences d'une annonce de « risque » de pathologie, de diagnostic ou de pronostic.

Conclusion

La réflexion éthique a une histoire, au sens où un questionnement se constitue, se déploie, peut aussi se déplacer et se transformer dans le temps, en lien avec les évolutions politiques, sociales, techniques et économiques. Comme l'a souligné Charles Larmore [33], cette histoire doit être prise en compte par la philosophie morale, car elle seule permet une appréhension fine des enjeux. La pratique du dépistage et du diagnostic anténataux et ses enjeux éthiques constituent une bonne illustration de cet ancrage nécessaire de la réflexion éthique dans une histoire. La philosophie morale de Glover illustre ce point : Glover constitue peu à peu cette pratique comme l'un de ses objets principaux ; une orientation éthique se dégage progressivement de ses travaux, à la fois favorable à la pratique du dépistage et du diagnostic anténataux et attentive à ses effets latéraux.

L'intérêt de la position de Glover, élaborée de la fin des années 1970 au milieu des années 2000, tient à l'attention déterminante qu'elle prête aux conséquences, voulues ou non, visées ou latérales, d'une décision. Si *Questions de vie ou de mort* [18] ne s'intéresse pas à la pratique du dépistage et du diagnostic anténataux, l'ouvrage pose une orientation éthique qui guidera par la suite Glover dans l'analyse de cette pratique. Cette attention aux conséquences mérite plusieurs commentaires. Elle va de pair, chez lui, avec le fait d'accorder à la décision des futurs parents une place première qui n'est pas discutée dans son travail. L'idée de « forcer » leur autonomie, au nom d'autres arguments, comme celui de la valeur sacrée de la vie, semble

hors de propos dans sa réflexion éthique. Cette attention aux conséquences est par ailleurs le vecteur d'une préoccupation pour les enfants à naître : elle exprime l'idée selon laquelle il vaut mieux, dans certains cas, épargner une vie de souffrance à une personne et interrompre la grossesse suite à un diagnostic prénatal. Enfin, une telle attention aux conséquences place les futurs parents au-devant de leur responsabilité, non seulement à l'égard d'eux-mêmes et de leurs enfants, mais aussi des personnes nées avec une malformation ou une anomalie génétique : la lutte contre la stigmatisation du handicap trouve une place importante dans l'orientation éthique qu'il esquisse, grâce à l'analyse des effets non visés, voulus et/ou anticipés d'une décision. *In fine*, c'est la société tout entière qui se trouve mobilisée par cet enjeu.

Glover a donc cherché une articulation entre une éthique centrée sur le respect de l'autonomie individuelle et l'attention à autrui. En distinguant des effets visés et des effets latéraux, il a rendu possible la prise en compte de la stigmatisation sociale du handicap, et a cherché à tenir ensemble autonomie décisionnelle et inquiétude à l'égard de cette stigmatisation. Une telle perspective invite la société tout entière à faire son auto-examen sur son rapport au « handicap » [34]. Il est intéressant de noter que Tom Shakespeare, alors qu'il est en désaccord avec l'argument de la stigmatisation, dont il dénonce la dimension émotionnelle et illogique, retrouve Glover sur ce point, car il craint l'émergence d'un eugénisme qui n'a été ni voulu par les individus ni par l'État, mais est le résultat d'un ensemble de choix et de politiques de santé [35].

Cette approche conséquentialiste peut être reprise avec profit pour l'analyse de la situation contemporaine, et enrichie à la lumière de ses spécificités, notamment l'enjeu majeur que constitue désormais la nature et la portée de l'information délivrée suite à un test non invasif : une information parfois certaine, mais souvent seulement probable, difficile à interpréter dans ses conséquences sur la vie de l'enfant à naître, étendue (potentiellement) à des caractéristiques génétiques qui ne sont pas et ne seront peut-être jamais associées à des pathologies.

Le questionnement éthique perdure donc aujourd'hui, pour deux raisons principales : ces tests semblent moins problématiques que lorsqu'ils étaient « invasifs » du point de vue organique ; le savoir a un contenu, parfois incertain, associé à enjeux éthiques sans issue évidente (la valeur de la vie, la responsabilité morale à l'égard des enfants qu'on met au monde, l'eugénisme) [36-38]. Ce questionnement éthique conserve toute son acuité pour les familles et les professionnels de la santé. Sans prétendre lui apporter une réponse définitive, il incombe à nos sociétés d'élaborer, sans doute dans l'espace du cas par cas qu'est la consultation médicale et des prises en charge, un mode de divulgation et d'appropriation de l'information issue de ces tests qui facilitera la réflexion personnelle et collective à son sujet. Sur un plan théorique et éthique, il convient de poursuivre l'analyse, en examinant si le cadre conséquentialiste général présenté ici s'applique de la manière aux tests de dépistage et aux tests de diagnostic, que nous n'avons pas distinguée ici.

Remerciements

Je voudrais remercier Benoît Basse pour m'avoir proposé de participer au dossier qu'il coordonne sur Jonathan Glover ; Ruth Horn pour sa relecture d'une première version de ce texte et mes doctorants pour leurs questions lors d'un exposé de cette première version ; Isabelle Ville pour avoir discuté une version de ce texte dans son séminaire « Quand le handicap interroge la naissance » (EHESS, 24 mai 2018) et le Comité d'éthique de l'INSERM qui m'a donné l'opportunité de présenter une version préparatoire à cet article lors de sa journée « Les enjeux éthiques du diagnostic prénatal à l'ère de la médecine génomique » (13 juin 2018).

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Édition/Editors: Marie-Eve Lemoine, Hazar Haidar, Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review: Chantal Bouffard & Benedicte Champenois-Rousseau

Affiliations

¹ Sciences, Philosophie, Histoire – UMR 7219, laboratoire SPHERE, CNRS, Paris, France

² Université Paris Diderot, Paris France

Correspondance / Correspondence: Marie Gaille, mariegaille@yahoo.fr

Reçu/Received: 25 May 2018 **Publié/Published:** 15 Feb 2019

Acknowledgements

I would like to thank Benoît Basse for having invited me to participate in the special issue he coordinated on Jonathan Glover; Ruth Horn for comments on a first version of this text and my doctoral students for their questions during a presentation of this first version; Isabelle Ville for inviting me to discuss a version of this text in her seminar “Quand le handicap interroge la naissance” (EHESS, 24 May 2018) and the INSERM Ethics Committee, who gave me the opportunity to present a preliminary version of this article at its event “Les enjeux éthiques du diagnostic prénatal à l'ère de la médecine génomique” (13 June 2018).

Conflicts of Interest

None to declare

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

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

- Löwy I. Imperfect pregnancies – A history of Birth Defects & Prenatal Diagnosis. Baltimore: John Hopkins University; 2017.
- Agence de la biomédecine. [Le rapport médical et scientifique de l'assistance médicale à la procréation et de la génétique humaines en France](#). Paris; 2016.
- Vassy C. [How prenatal diagnosis became acceptable in France](#). Trends in Biotechnology. 2005;23(5):246-249.
- Vassy C. [De l'innovation biomédicale à la pratique de masse : le dépistage prénatal de la trisomie 21 en Angleterre et en France](#). Sciences Sociales et Santé. 2011;3(29):5-32.
- Vassy C, Champenois-Rousseau B. [Les échographistes face au dépistage prénatal de la trisomie 21. Le difficile arbitrage entre excellence professionnelle et éthique du consentement](#). Sciences Sociales et Santé. 2012;4(30):39-63.
- Vassy C, Rosman S, Rousseau B. [From policy making to service use. Down's syndrome antenatal screening in England, France and the Netherlands](#). Social Science & Medicine. 2014;106:67-74.
- Vassy C, Champenois-Rousseau B. [L'annonce prénatale d'un risque de handicap. Perspective sociologique](#). Contraste. 2014;2(40):133-144.
- Perrotte F, Mirlesse V, De CV, Kieffer F, Meunier E, Daffos F. « [Medical termination of pregnancy for fetal anomaly: the patient's point of view](#). Journal de gynécologie, obstétrique et biologie de la reproduction. 2000;29(2):185-191.
- Williams C, Alderson P, Farsides B. [Too many choices? Hospital and community staff reflect on the future of prenatal screening](#). Social Science & Medicine. 2002;55(5):743-53.
- Williams C, Alderson P, Farsides B. [Is nondirectiveness possible within the context of antenatal screening and testing?](#) Social Science & Medicine. 2002;54(3):339-47.
- Williams C, Sandall J, Lewando-Hundt G, Heyman B, Spencer K, Grellier R. [Women as moral pioneers? Experiences of first trimester antenatal screening](#). Social Science & Medicine. 2005;61(9):1983-92.
- McCoyd JL. [What do women want? Experiences and reflections of women after prenatal diagnosis and termination for anomaly](#). Health Care for Women International. 2009;30(6):507-35.
- Mirlesse V, Perrotte F, Kieffer F, Ville I. [Women's experience of termination of pregnancy for fetal anomaly: effects of socio-political evolutions in France](#). Prenatal Diagnosis. 2011;31(11):1021-8.
- Gaille M. Des terres morales inconnues. [Du diagnostic prénatal à la décision de poursuivre ou d'interrompre une grossesse](#). Anthropologie & Santé. Revue internationale francophone d'anthropologie de la santé. 2016 May 30(12).
- Geller G, Tambor ES, Papiernik E. [Attitudes toward abortion for fetal anomaly in the second vs. the third trimester: a survey of Parisian obstetricians](#). Prenatal Diagnosis. 1993;13(8):707-22.
- Dommergues M, Mandelbrot L, Mahieu-Caputo D, Boudjema N, Durand-Zaleski I, ICI Group-Club de médecine foetale. [Termination of pregnancy following prenatal diagnosis in France: how severe are the foetal anomalies?](#) Prenatal Diagnosis. 2010;30(6):531-9.
- Gaille M. [Le retour à la vie ordinaire: un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical](#). Raison Publique. 2014(1):93-107.
- Glover J. Questions de vie ou de mort. Trad. fr. Benoît Basse. Genève: Labor et fides; 2017.
- Glover J. What Sort of People Should There Be? Genetic Engineering, Brain Control and Their Impact on our Future World. Harmondsworth: Penguin Books; 1984.
- Glover J. Choosing Children: The Ethical Dilemmas of Genetic Intervention Choosing Children. Oxford: Oxford University Press; 2006.
- Glover J. Ethics of New Reproductive Technologies: The Glover Report to the European Commission. Dekalb: Northern Illinois University Press; 1989.
- Harris J. (éd.), Bioethics (Oxford Reading in Philosophy). Oxford: Oxford University Press; 2001.
- Glover J. Future people, disability and screening. Dans: J Harris (éd.), Bioethics (Oxford Reading in Philosophy). Oxford: Oxford University Press; 2001:429-444.
- Ville I. [Disability policies and perinatal medicine: The difficult conciliation of two fields of intervention on disability](#). ALTER-European Journal of Disability Research/Revue Européenne de Recherche sur le Handicap. 2011 Jan 1;5(1):16-25.
- Shakespeare T. ['Losing the plot'? Medical and activist discourses of contemporary genetics and disability](#). Sociology of Health & Illness. 1999;21(5):669-88.
- Gaille M. La recherche de l'enfant 'parfait' - les enjeux d'une philosophie critique des normes de la procréation. Dans: M Piévic et E Rude-Antoine (dir.), Ethique et famille, T2. Paris: L'Harmattan; 2011:187-205.
- Comité consultatif national d'éthique. [Avis n° 120, Questions éthiques associées au développement des tests génétiques fœtaux sur sang maternel](#). Paris; 2013.

28. Parker M. Ethical Problems and Genetic Practice. Cambridge: Cambridge University Press; 2012.
29. Mirless V. [Diagnostic prénatal et médecine fœtale : Du cadre des pratiques à l'anticipation du handicap. Comparaison France-Brésil.](#) Sociologie. Université Paris Sud - Paris XI, 2014.
30. Houdayer F, Gargiulo M, Frischmann M, Labalme A, Decullier E, Cordier MP, Dupuis-Girod S, Lesca G, Till M, Sanlaville D, Edery P, Rossi M. [The psychological impact of cryptic chromosomal abnormalities diagnosis announcement.](#) European Journal of Medical Genetics. 2013;56(11):585-90.
31. Gargiulo M, Dürr A. [Anticiper le handicap. Les risques psychologiques des tests génétiques.](#) Esprit. 2014(7):52-65.
32. Solhdju K. L'épreuve du savoir – propositions pour une écologie du diagnostic. Ding ding dong éditions; 2015.
33. Larmore C. The Autonomy of Morality. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.
34. Gaille M, Viot G. [Prenatal diagnosis as a tool and support for eugenics: myth or reality in contemporary French society?](#) Medicine, Health Care and Philosophy. 2013;16(1):83-91.
35. Shakespeare T. Disability Rights and Wrongs. Londres: Routledge; 2006.
36. Gayon J, Jacobi D. L'éternel retour de l'eugénisme. Paris: PUF; 2006.
37. Gaille M. La valeur de la vie. Paris: Les Belles lettres; 2010.
38. Vailly J, Kehr J, Niewöhner J (dir). De la vie biologique à la vie sociale, approches sociologiques et anthropologiques. Paris: La découverte; 2011.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Jonathan Glover : pour une reformulation du principe de la sacralité de la vie

Milena Maglio¹

Résumé

Le troisième chapitre de *Questions de vie ou de mort* de Jonathan Glover est consacré à la doctrine du caractère sacré de la vie. Dans cette contribution, je propose d'analyser la critique gloverienne de la sacralité de la vie dans son contexte d'apparition. Lorsque Glover écrit ces pages, en 1977, l'affirmation du caractère sacré de la vie est récurrente dans les débats, publics et scientifiques, en Angleterre comme aux États-Unis. Si un certain consensus semble exister à son propos, notons cependant que l'expression « sacralité de la vie » est très rarement examinée. Jonathan Glover est l'un des premiers philosophes à s'engager dans une telle enquête et à montrer les limites de l'affirmation du caractère sacré de la vie. Dans son analyse, il se propose de remplacer les parties défectueuses de la doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à l'analyse rationnelle. Sa contribution se révèle de première importance non seulement pour la critique de la doctrine de la sacralité de la vie, mais encore pour le développement de la bioéthique et de ses arguments théoriques.

Mots-clés

qualité de la vie, sacralité de la vie, valeur de la vie, bioéthique, J. Glover

Abstract

The third chapter of Jonathan Glover's *Causing Death and Saving Lives* is devoted to the doctrine of the sanctity of life. In this article, I propose to analyse the Gloverian critique of the sanctity of life in its initial presentation. When Glover wrote this work in 1977, the affirmation of the sanctity of life was a recurring theme in public and scientific debates in both England and the United States. While there seems to be some consensus about it, it should be noted that the term "sanctity of life" is very rarely discussed. Jonathan Glover was one of the first philosophers to engage in such an investigation and to show the limits of affirming the sanctity of life. In his analysis, he proposed replacing the defective parts of the doctrine, i.e., those that do not stand up to rational analysis. His contribution is of primary importance not only for the criticism of the doctrine of the sanctity of life, but also for the development of bioethics and its theoretical arguments.

Keywords

quality of life, sanctity of life, value of life, bioethics, J. Glover

Introduction

Pendant plusieurs années, la bioéthique, en particulier de langue anglaise, s'est vue traversée par une opposition entre une « éthique de la sacralité de la vie » et une « éthique de la qualité de la vie ». On peut la résumer comme suit. Au nom de la première, certains actes, tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. sont considérés comme moralement illégitimes. La vie humaine, indépendamment de ses conditions, a une valeur spéciale : elle doit être chérie, protégée et respectée. Il est donc interdit de tuer un être humain innocent. La qualité de la vie, quant à elle, considère que la valeur de la vie humaine dépasse le simple fait d'être en vie ou d'appartenir à l'espèce *Homo Sapiens*. La vie qui a une valeur n'est pas la vie biologique, mais la vie biographique. En ce sens, il peut parfois s'avérer légitime et même souhaitable de mettre fin à la vie d'un être humain. L'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. peuvent alors être envisagés comme des options morales.

Lorsque Jonathan Glover écrit *Questions de vie ou de mort* [1] en 1977, l'affirmation du caractère sacré de la vie est récurrente dans les débats publics et scientifiques en Angleterre comme aux États-Unis. La sacralité de la vie est d'ailleurs présumée par la loi criminelle anglo-américaine relative au sujet de l'avortement, du suicide, de l'euthanasie, etc. [2]. Aucun argument théorique ne permet de s'y opposer. Si un certain consensus semble exister quant à la sacralité de la vie humaine, force est de constater que l'expression demeure très rarement examinée. Glover est l'un des premiers philosophes à s'engager dans une telle enquête et à se demander, tout d'abord, pourquoi nous attribuons une valeur intrinsèque à la vie humaine. Son analyse montre les limites de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine et se propose de remplacer les parties défectueuses de la doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à l'examen rationnel. Même remaniée, l'application de la doctrine du caractère sacré de la vie s'avère inappropriée pour justifier le caractère immoral de l'avortement, de l'infanticide, de l'euthanasie, etc. L'apport de Glover se relève ainsi de prime importance non seulement pour la critique de la doctrine de la sacralité de la vie, mais encore pour le développement de la bioéthique et de ses arguments théoriques, dont la qualité de la vie.

Cette contribution se focalise sur le troisième chapitre de *Questions de vie ou de mort* intitulé « La doctrine de la vie sacrée ». Elle propose d'analyser la critique gloverienne de la sacralité de la vie dans son contexte d'apparition. Dans la première partie du présent article, nous nous intéresserons au contexte qui précède l'ouvrage de Glover. Celui-ci se caractérise par un consensus quant à l'affirmation du caractère sacré de la vie (humaine). Les deux auteurs que Glover convoque en épigraphe du chapitre ici étudié, Albert Schweitzer et Edward Shils, nous permettront d'en expliquer un bon nombre de raisons. Nous consacrerons la deuxième partie de ce texte à l'analyse philosophique de la sacralité de la vie. Nous montrerons qu'au lieu de renforcer la doctrine de la sacralité de la vie, ce genre de traitement ne fait que révéler ses points faibles. Nous analyserons, plus particulièrement, les arguments utilisés par Glover. Nous terminerons cet article en évoquant leurs implications en matière de bioéthique, et notamment leur influence sur certains philosophes, tels que Helga Kuhse et Peter Singer, qui proposent de remplacer une éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie.

La sacralité de la vie, une éthique consensuelle pour défendre la vie (humaine)

Pendant les années 1970, l'expression « la vie est sacrée » ne cesse de revenir dans les discours. Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, elle est utilisée autant par des laïcs que par des religieux, mais toujours avec une certaine « ferveur » religieuse » [3]. L'expression reste, pourtant, rarement examinée. La valeur de la vie (humaine) est jusqu'alors une évidence indiscutée, ou, tout du moins, peu discutée.

La valeur de la vie, une évidence interne : Albert Schweitzer et Edward Shils

Les épigraphes d'Albert Schweitzer (pasteur et médecin alsacien) et d'Edward Shils (sociologue américain) par lesquelles Jonathan Glover ouvre le troisième chapitre de *Question de vie ou de mort*, en témoignent. Là où Schweitzer déclare qu'il ne peut s'« empêcher de révéler tout ce que l'on entend par la vie » [4], Shils soutient que « pour tous ceux qui ne sont ni des meurtriers, ni des administrateurs de camps de concentration et qui ne rêvent pas de commettre des actes sadiques, l'inviolabilité de la vie humaine semble être si évidente qu'il peut apparaître vain de la prendre pour objet d'enquête » [5].

Les deux auteurs prononcent ces paroles en des occasions, des époques et des lieux bien distincts : le premier, en février 1919, lors de son sermon du dimanche à l'Église de Saint Nicolas à Strasbourg ; le second, en mars 1966, lors d'une conférence intitulée *La Sacralité de la vie* [*The Sanctity of Life*] au Reed College de Portland (Oregon) à laquelle participent des médecins, des sociologues, des philosophes, des juristes et des théologiens. Leur objectif est le même : réaffirmer la valeur positive de la vie (humaine). Tandis que l'un utilise l'expression « révérence pour la vie [*Ehrfurcht vor dem Leben*] » (aussi traduite en français par « respect de la vie » ou « crainte respectueuse pour la vie ») et fait référence à toute forme de vie¹, l'autre utilise l'expression « sacralité de la vie [*sanctity of life*] » et insiste sur la vie humaine seule – tout en distinguant trois formes de vie humaine : vie de l'espèce humaine, vie de l'organisme humain et vie individuelle de l'être humain.

Malgré ces différences, la révérence pour la vie schweitzerienne et la sacralité de la vie shilsienne ont plusieurs points communs. Les deux sont indépendantes des religions positives. Ces dernières (le christianisme surtout) sont perçues aussi bien par Shils que par Schweitzer comme incapables d'apporter des réponses éthiques adéquates. La révérence pour la vie et la sacralité de la vie relèvent d'une expérience interne qui précède toute religion positive. Elles sont la conséquence de la sensation de crainte et de vénération (*Ehrfurcht* pour Schweitzer et *awe* pour Shils) que l'homme éprouve devant le mystère de la vie. C'est ce que Schweitzer affirme par les termes suivants :

Ce qu'est la vie demeure pour nous non seulement une énigme, mais un mystère – nous n'en savons quelque chose que par intuition et sommes infiniment éloignés de pouvoir créer artificiellement de la vie à partir des forces physiques que nous maîtrisons. De là le *respect pour la vie* [*Ehrfurcht vor dem Leben*], un sentiment qu'il arrive même au matérialiste le plus convaincu d'éprouver lorsqu'il évite d'écraser un ver de terre sur la chaussée ou d'arracher sans raison une fleur [6, p.72].

De façon semblable, mais tout en attribuant une importance majeure à la vie de l'être humain, Shils soutient :

[La vie] n'est pas considérée comme sacrée parce qu'elle est la manifestation d'un Créateur transcendant à l'origine de la vie ; la vie est considérée comme sacrée parce qu'elle est la vie. L'idée de la sacralité est engendrée par l'expérience primordiale d'être en vie, par les sensations élémentaires de la vitalité et par la peur élémentaire de son extinction. L'homme éprouve une crainte respectueuse [*awe*] devant sa propre vitalité, la vitalité de sa descendance et celle de son espèce [5, p.12].

Les raisons et les circonstances qui poussent les deux auteurs à mobiliser les deux expressions (révérence pour la vie et sacralité de la vie) sont encore similaires. À l'issue des deux conflits mondiaux, ils partagent la conviction qu'il est nécessaire de défendre la vie (humaine) contre une technologie abusive et contre les excès de la raison instrumentale.

C'est en effet au lendemain de la Première Guerre mondiale que Schweitzer développe son éthique de la révérence pour la vie (ou du respect pour la vie). La guerre est pour lui le « symptôme » évident (et non la cause) de la crise morale que la civilisation est en train de traverser depuis plusieurs années. L'erreur de l'époque est de « croire que la civilisation consiste surtout dans des réussites d'ordre scientifique et technique et qu'elle peut s'en tirer sans éthique ou avec un minimum d'éthique » [8, p.70]. Sans éthique, les sciences et les techniques peuvent mener à de funestes résultats. La violence technologique de la Première Guerre mondiale en offre un témoignage : un seul homme, par une nouvelle invention, peut en tuer des centaines. Malgré toute l'importance qu'il faut accorder aux conquêtes de la science et de la technique, seule une humanité tendant vers des fins éthiques est capable de profiter des bienfaits du progrès et de maîtriser ses dangers. C'est seulement une fois que l'éthique redevient l'affaire des hommes que la civilisation est à nouveau possible. De là découle la nécessité de fonder une nouvelle éthique (absolue) – l'éthique de la révérence pour la vie – remplaçant une certaine attitude utilitaire qui semble avoir été encouragée par la science et la technique. La Deuxième Guerre mondiale ne fait que renforcer cette exigence. Le concept de sacralité de la vie pénètre alors la culture occidentale. En négatif, il reflète une condamnation

¹ C'est en réalité à l'occasion de son cours d'adieu à l'Université de théologie de Strasbourg, en 1912, avant de partir pour le Gabon en 1913, que Schweitzer prononce pour la première fois l'expression *Ehrfurcht vor dem Leben*. Elle reste toutefois secondaire, à ce moment de sa réflexion. Ce n'est qu'en 1915, à Lambaréné, que cette formule commence à occuper un rôle central dans sa philosophie. De retour en Europe, Schweitzer utilise de plus en plus cette expression pour traiter du respect de la vie animale. À partir de 1923, il adopte une position égalitaire des différentes formes de vie [6-7].

du mépris des nazis à l'égard de la vie humaine (et en particulier des vies « indésirables », à travers notamment le programme Aktion T4²), en positif, il souligne la valeur intrinsèque de la vie humaine³.

Quelques années plus tard, l'Allemagne nazie ainsi que les bombardements américains sur Hiroshima et Nagasaki interpellent aussi Shils. C'est un certain usage de la science et l'attitude utilitaire à son égard qui se voient encore dénoncés. Shils se demande à ce propos : « Comment la race humaine [...] peut-elle être protégée de la cruauté meurtrière et manipulatrice de certains de ses membres, ainsi que de la curiosité passionnée et du génie scientifique et technologique de certains autres ? » [5, p.6]. La sacralité de la vie offre une réponse à cette interrogation. Elle fournit « le seul fondement ultime pour la protection, de la part de l'opinion publique et professionnelle et de la part de la législation et des tribunaux, contre le sadisme dans ses formes les plus cruelles et brutales ou dans sa forme plus raffinée d'une curiosité prétendument "scientifique" » [5, p.37].

On ne peut que constater qu'au milieu des années soixante, les préoccupations qui ont poussé Schweitzer à élaborer son éthique de la révérence pour la vie réapparaissent. Les réponses apportées sont, elles aussi, les mêmes. La Conférence de Portland intitulée *La Sacralité de la vie*, à laquelle participe Shils, le montre bien.

La Conférence de Portland⁴

Le docteur Daniel Labby ouvre la séance en soulignant qu'à une époque caractérisée par la guerre du Vietnam, la menace que font peser les armes nucléaires, le racisme, la tragédie de la thalidomide et les dilemmes moraux relatifs à l'avortement et à la contraception, « il ne pouvait exister de sujet plus opportun » [13, p.VIII]. Mais il soupçonne, comme Schweitzer et Shils, que le développement scientifique et technique n'a pas été accompagné d'une réflexion éthique adéquate :

La vie a-t-elle plus ou moins de valeur aujourd'hui qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire humaine? Est-il possible d'identifier, dans la société, quelles sont les forces qui déterminent la valeur que chaque homme accorde à la vie d'autrui? [...] Les sciences biomédicales, destinées à préserver la santé et à prolonger la vie, sont-elles en train de prendre de trop grandes libertés sous prétexte d'améliorer la condition humaine? [...] Au vu des incroyables pouvoirs de la science, la question, parallèle, de la moralité de l'usage de ces pouvoirs devrait être posée en premier : le développement de la pensée morale a-t-il été à la hauteur de l'explosion de la connaissance scientifique? [13, p.VIII]

Malgré des interprétations différentes de la sacralité de la vie, tant d'un point de vue laïque – comme dans le cas de Shils et du philosophe Abraham Kaplan [16], – que religieux – comme dans le cas du théologien protestant Paul Ramsey [14] et du juriste catholique, compatriote de Glover, Norman St. John-Stevas⁵ [15] –, la conclusion du colloque fait l'unanimité : la sacralité de la vie humaine constitue le seul antidote moral pour éviter les funestes conséquences du développement scientifique. Elle est un principe fondamental de la vie en société et un guide pour la médecine. Dans le discours de fermeture de la Conférence de Portland, Kaplan ne peut que constater que ce qui est nécessaire n'est pas un consensus du point de vue de la théorie éthique (de la religion, de la politique, de la métaphysique...), mais ce qu'il appelle « un consensus moral opérationnel » [16, p.166], c'est-à-dire permettant de défendre concrètement la vie humaine. Et c'est dans la sacralité de la vie qu'on peut le trouver, car « si la vie n'était pas sacrée, rien d'autre ne pourrait l'être » [16, p.167].

Trois ans plus tard – quelques mois après la publication des actes de la Conférence de Portland –, le philosophe catholique libéral Daniel Callahan, fondateur la même année du *Hastings Center*, parvient aux mêmes conclusions. Ce qui importe, au-delà des interprétations religieuses (ou externes, car la valeur de la vie provient de Dieu) et séculières (ou internes, car la valeur est alors interne à l'être humain) de la sacralité de la vie et de leurs limites respectives⁶, c'est la volonté des deux parties de faire de la sacralité de la vie un principe à partir duquel il est possible de fonder une éthique commune pour protéger la vie humaine. Sur ce point, la société occidentale a la chance de ne pas partir de rien :

Fort heureusement, avec le principe de « la sacralité de la vie », la culture occidentale (ainsi qu'une bonne partie de la culture orientale) possède une base fondamentale pour se rapprocher d'un consensus moral [...] C'est sur la base de ce principe que les règles morales ont été édifiées, les droits de l'Homme revendiqués et protégés, et des priorités culturelles, politiques et sociales établies. [17, p.184-185]

² C'est durant ces années que la « révérence pour la vie » schweitzerienne autant que la « sacralité de la vie » commencent à être évoqués, dans le domaine de l'éthique médicale, comme des arguments pour s'opposer à l'euthanasie volontaire, c'est-à-dire faite à la demande de l'individu concernée [9-10].

³ À ce propos, Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, remarque que « l'époque moderne ne cessa d'admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l'homme le souverain bien [...] Si éloquents et si lucides qui fussent les penseurs modernes dans leurs attaques contre la tradition, la primauté de la vie avait acquis à leurs jeux un statut de vérité axiomatique, et elle le conserve même dans notre monde actuel qui a déjà commencé à dépasser toute l'époque moderne » [11, p.396]. L'expression « caractère sacré de la vie » est ici présente. Il s'agit, selon Arendt, d'une caractéristique de l'époque moderne et d'une survivance du christianisme qui a persisté malgré la laïcisation et le déclin de la foi chrétienne.

⁴ Les interventions des participants ont été publiées [13].

⁵ St. John-Stevas s'inscrit ici en opposition au juriste Williams. Si, pour ce dernier, la loi criminelle doit être révisée, notamment parce qu'elle se fonde sur la sacralité de la vie, pour St. John-Stevas, en revanche, elle doit être maintenue car, si la sacralité de la vie a été introduite dans la législation de plusieurs pays, c'est parce qu'elle est le reflet de la morale commune.

⁶ Ces interprétations, comme le remarque Callahan, risquent de mettre en péril le principe de la sacralité de la vie comme fondement du consensus moral, car il s'agit de deux interprétations du monde différentes. Si l'interprétation religieuse de la sacralité de la vie a l'avantage de ne pas laisser l'évaluation de la vie humaine à la subjectivité et à la discrétion des individus, puisque la valeur est alors donnée de l'extérieur et, en l'occurrence, par Dieu, sa limite principale tient au fait qu'elle ne peut être acceptée que par des croyants. Bien qu'elle arrive à surmonter ce problème, l'interprétation séculière de la sacralité de la vie ne parvient pas à rendre compte du passage de l'expérience de la sacralité de sa propre vie à la sacralité de la vie d'autrui [17].

Pour Callahan, lorsqu'on prononce l'expression « sacralité de la vie », on sait *grosso modo* ce qu'on veut exprimer. La sacralité de la vie « essaie de dire le plus que l'on peut dire sur la valeur de la vie. [...] Elle dit que la vie doit être affirmée, adorée et respectée » [17, p.189].

Jusque dans les années soixante-dix, il existe un certain consensus quant au caractère sacré de la vie humaine. La sacralité de la vie semble être le principe sur lequel tout le monde (et pas seulement les croyants) peut s'accorder. La Conférence de Portland en est l'expression la plus concrète. Certains problèmes sous-jacents ne sont toutefois pas examinés : qu'entend-on par caractère sacré de la vie humaine? Pourquoi attribuons-nous une valeur à la vie humaine? À quoi fait-on référence lorsqu'on emploie les termes de « vie humaine »? À Portland, ces problèmes semblent secondaires. Mais lorsqu'on change de perspective et que l'on se déplace du point de vue de l'humanité en général à celui de l'individu privé, ces questionnements deviennent prioritaires. Certaines affaires médiatiques et juridiques stimuleront la réflexion philosophique en mettant en cause le consensus quant au caractère sacré de la vie humaine.

Préalables d'une réflexion, les affaires *Roe v. Wade* et *In Re Quinlan* et la définition de la mort cérébrale

Les affaires médiatiques, juridiques et politiques, *Roe v. Wade* (1973) – suite à laquelle certaines restrictions en matière d'avortement furent levées – et *In Re Quinlan* (1976) – suite à laquelle l'interruption de la ventilation mécanique chez un patient incapable fut autorisée – renforcent l'usage de l'expression « sacralité de la vie », notamment dans les débats publics. Dans ces affaires, la Cour Suprême des États-Unis (pour *Roe v. Wade*) et la Cour Suprême du New Jersey (pour *In Re Quinlan*) tout en reconnaissant, dans le premier cas, que l'État a un intérêt « à protéger à la fois la santé de la femme enceinte et la vie humaine potentielle » [18] et, dans le second cas, « dans la préservation et la sacralité de la vie humaine » [19] conclurent que l'avortement et l'interruption de la ventilation mécanique devaient être autorisées, sous certaines conditions, au nom du droit à la vie privée [*right to privacy*].

Ces affaires médiatiques firent aussi surgir l'intérêt pour un sujet qui jusqu'alors était passé sous silence : le changement de définition de la mort. En 1968, un Comité créé *ad hoc*, le Comité de la Harvard Medical School [20], propose de substituer la définition traditionnelle de la mort, la mort cardiaque (identifiant la mort à l'arrêt des battements du cœur), par la définition de la mort cérébrale (entendue comme la cessation irréversible de toutes les fonctions cérébrales)⁷. En l'absence de toute justification théorique⁸, le coma irréversible est identifié à la mort cérébrale.

La réflexion philosophique s'en voit stimulée. La nouvelle définition conduit à se demander ce que l'on entend par vie (et mort) humaine et où l'on situe les frontières au-delà desquelles certaines actions (l'interruption des traitements et le prélèvement d'organes vitaux, par exemple) deviennent légitimes. Un examen attentif des affaires *Roe v. Wade* et *In Re Quinlan* révèle que l'invocation du droit à la vie privée est avant tout un escamotage permettant d'éviter de se poser explicitement des questions fondamentales⁹ (les mêmes questions que celles auxquelles la Conférence de Portland n'avait pas donné de réponses) : pour quelles raisons attribuons-nous une valeur (ou une sacralité) à la vie humaine? Lui attribuons-nous une valeur (ou un caractère sacré) du fait de son existence biologique ou de sa vie biographique (ou personnelle)? Quelle sorte de vie humaine représente pour nous une valeur devant être protégée quand il y a des intérêts opposés en jeu? L'analyse philosophique se penche justement sur de telles questions.

L'analyse philosophique de la sacralité de la vie

À partir du milieu des années soixante-dix, la formule « la vie est sacrée » commence à faire l'objet d'analyses philosophiques. Elle intéresse plus particulièrement les philosophes analytiques. Si jusqu'alors la sacralité de la vie semblait faire consensus, ce genre de traitement philosophique, loin de la renforcer, l'affaiblit lentement. Le consensus n'implique pas nécessairement la cohérence. Jonathan Glover est l'un des premiers philosophes, avec Danner Clouser [3] et William Frankena [24], à relever le défi d'un tel examen critique dont le point de départ est la signification de la sacralité de la vie.

À la recherche de la signification de la sacralité de la vie

Aux dires des philosophes, dans les représentations communes, la sacralité de la vie prend la forme d'une intuition morale [25], d'une conviction morale profonde [26], d'un concept ou d'un groupe de concepts, d'une doctrine ou d'un groupe de doctrines [24,26] ou encore, selon Glover, d'un « des principes ultimes d'un système de morale acceptable¹⁰ » [1, p.50]. C'est notamment sur la base de ce principe qu'on rend souvent compte du caractère immoral du meurtre.

⁷ L'apparition de certains objets techniques – la ventilation mécanique (et en général, les mesures de réanimation) et les transplantations cardiaques – mettent en cause l'identification traditionnelle de la mort avec l'arrêt des pulsations du cœur et l'exhalaison du dernier souffle (mort cardio-vasculaire).

⁸ Ce n'est qu'en 1981 que la Commission présidentielle américaine justifie l'équivalence entre la mort cérébrale et la mort de l'être humain en raison de la cessation irréversible du fonctionnement intégré de l'organisme [21].

⁹ Sur ce point (et en en relation avec l'affaire *Roe v. Wade*), le président américain Ronald Reagan et le philosophe australien Peter Singer s'accordent. Leurs conclusions sont pourtant bien différentes. Pour Reagan, la Cour suprême n'a pas rejeté l'idée d'une valeur intrinsèque de toute vie humaine, elle l'a simplement évitée. Pour Singer, présenter l'avortement comme une question qui concerne la préférence individuelle de la femme d'interrompre sa grossesse signifie présupposer que la prétention à la vie du fœtus est moins importante que la revendication de la femme enceinte à poursuivre sa carrière sans interruption, éviter d'élever un enfant handicapé... Voir [22] et [23, p.85-86].

¹⁰ D'autres philosophes sont du même avis. Voir Marvin Kohl [27] et Edward Keyserlingk [28].

Malgré des désaccords sur la forme, les philosophes de l'époque sont tous d'accord sur un point : ce que l'expression « sacralité de la vie » veut exprimer est très vague et ambigu. Il importe donc d'essayer de clarifier sa signification et de comprendre si les interprétations avancées jusqu' alors – théologiques ou externes (comme celles de Ramsey et St. John-Stevas), empiriques ou internes (comme celle de Shils), ou encore celles considérant la sacralité de la vie comme un principe ultime et consensuel (comme celle de Callahan) – fournissent quelque justification rationnelle à l'idée d'un caractère sacré de la vie humaine. Tout l'enjeu est alors de savoir si l'appel à la sacralité de la vie est justifié dans les « questions de vie ou de mort » et suffisant pour pouvoir s'opposer à certains actes, tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc.

Si l'on veut que le consensus sur la sacralité de la vie humaine et son utilité dans le domaine biomédical perdure, le concept de sacralité de la vie doit être envisagé autrement, soit, pour reprendre la terminologie proposée en 1975 par Frankena, dans une perspective éthique ou morale [24, p.6-8]. Il n'est pas suffisant d'affirmer que la vie est un bien, qu'elle est sacrée ou sainte. Cela équivaut à soutenir que la vie est belle, sans rien dire de plus. Cette constatation dérive de l'intérêt – ou pour employer la terminologie du sociologue Shils, de « la crainte respectueuse [awe] » – que la vie suscite en nous. Elle n'implique pas nécessairement de considérer que certaines actions à l'égard de la vie humaine sont justes ou injustes. Le fait que nous ayons des intuitions et des sensations ou que nous nous comportons d'une certaine façon relativement à la vie n'implique pas un jugement moral. La sacralité de la vie, dans une perspective éthique, doit en premier lieu reposer sur des arguments séculiers, c'est-à-dire indépendants de la référence à un Dieu ou à une métaphysique particulière (religieuse ou naturelle). Si elle ne veut pas être réduite à une affirmation pseudo-esthétique ou non morale, elle doit, en second lieu, avoir une composante pragmatique. En d'autres termes, elle requiert l'universalité, d'une part, et une justification pour toute condamnation de telle ou telle manière de traiter la vie humaine, d'autre part.

Dans le domaine de la bioéthique, c'est exactement à cet usage éthique qu'on s'intéresse en premier lieu. Nous voulons savoir quelles actions sont justes ou injustes, bonnes ou mauvaises, et pour quelles raisons. Les interprétations religieuses ou internes ne peuvent être prises en considération que si elles sous-entendent ces deux éléments. Dans cette perspective morale, l'affirmation de la sacralité de la vie en tant que principe ou argument ultime, en tant qu'axiome ou postulat, est peu convaincante, et ce, notamment pour justifier les questions de vie et de mort comme l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. Comme le remarque Clouser en 1973, elle ne fait que masquer « le rôle vital des exceptions et leur justification » [3]. Elle empêche de poser les questions réellement importantes et cruciales dans la discussion : « Quelle vie doit être protégée? Qu'est-ce qu'une vie humaine? Le fœtus est-il une vie humaine? Laisser mourir est-il différent de tuer? La souffrance extrême est-elle une raison pour permettre de mourir? » [3, p.122]

À partir de la seconde moitié des années soixante-dix, les « véritables » questions émergent. Le débat se déplace de la recherche de l'origine (religieuse ou interne) de la sacralité de la vie aux questions suivantes :

1. La sacralité de la vie doit-elle être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*? Quelles exceptions permettent de prendre (ou de prévenir) une vie humaine sans pourtant nier, par ce geste, le caractère sacré de la vie?
2. Quels sont les *aspects* de l'existence (humaine) qui doivent être considérés comme sacrés ou inviolables? Quelle *sorte* de vie (humaine) doit être considérée comme sacrée ou protégée et, inversement, quelle sorte de vie humaine peut-on ôter et pour quelle raison?

Les définitions de la sacralité de la vie qui voient le jour dépendent des réponses à ces questions.

Si l'objectif principal de ces analyses est de faire de la sacralité de la vie un principe laïc, consensuel, clair et stable, celles-ci révèlent peu à peu l'instabilité de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine – dans la perspective d'une éthique laïque en tout cas. On remarque ainsi qu'un accord n'est possible qu'à condition de laisser ces questions en suspens. L'analyse philosophique révèle les incohérences et les faiblesses du principe de la sacralité de la vie, dès lors que l'on ne se contente plus d'explications fondées sur de prétendues évidences. Il est désormais nécessaire, au sein d'une discipline qui dans son nom contient le mot « éthique », d'éclaircir les termes du débat, d'explicitier les raisons et les arguments qui permettent d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine. C'est dans ce contexte théorique que s'insère la réflexion de Glover. Son objectif est de montrer que « les points de vue conventionnels sur l'éthique du faire mourir sont souvent intellectuellement insatisfaisants. C'est en nous efforçant de remplacer les parties insatisfaisantes d'une certaine théorie morale que nous serons peut-être en mesure d'aboutir à une doctrine plus solide » [1, p.71].

Pourquoi valorisons-nous la vie humaine?

Afin d'examiner « éthiquement » (dans le sens que Frankena donne à ce terme) la doctrine du caractère sacré de la vie et de répondre aux questions que son analyse impose (et que nous avons exposées ci-dessus), Glover considère qu'il faut d'abord « distinguer deux types différents d'objections à l'encontre du meurtre : les objections directes d'une part, et celles fondées sur les effets latéraux d'autre part » [1, p.50]. Les « objections *directes* » concernent uniquement l'individu qui a été tué, tandis que les « effets *latéraux* » sont relatifs aux effets que la mort de l'individu produit sur les autres personnes (les proches, les amis...). La doctrine du caractère sacré de la vie considère que tuer est un mal en soi, c'est-à-dire qu'il existe des objections *directes*, indépendamment des effets latéraux, au fait de donner la mort à quelqu'un. Pourtant, un examen attentif révèle que les objections directes n'impliquent ni une interdiction intrinsèque ni l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine. On pourrait penser, en effet, qu'il n'est *directement* mauvais de tuer un être humain que dans les cas où celui-là ne veut pas

mourir. La doctrine de la sacralité de la vie considère, au contraire, qu'il est *intrinsèquement* mauvais de tuer quelqu'un. Afin de l'examiner, il faut alors se poser la question suivante : pourquoi « ôter une vie humaine¹¹ » est-il « *intrinsèquement* injuste? » [1, p.52]. Cette interrogation n'est pas exempte de difficultés et la question de la définition de la vie humaine vient encore compliquer l'affaire.

Les auteurs qui ont précédé Glover ont essayé de définir la vie humaine en identifiant des « indicateurs d'humanité¹² » – le théologien protestant Joseph Fletcher, par exemple [29] – ou de déterminer un ou plusieurs critères permettant de définir la vie humaine – le théologien catholique Richard McCormick¹³ [30] ou le philosophe Michael Tooley¹⁴ [31], par exemple. Glover va plus loin. Il considère que pour pouvoir définir la vie humaine, il importe au préalable, au lieu d'avancer des définitions arbitraires de la vie et de la mort, de se poser la question de savoir « pourquoi nous valorisons la vie humaine? » [1, p.53]. Glover retient, en effet, que « c'est en nous fondant sur notre réponse à cette dernière question que nous serons à même de délimiter ce qu'est une vie humaine, plutôt que de fixer des frontières par avance et de façon arbitraire » [1, p.49]. On comprend alors que le problème de la définition de la vie humaine en cache un autre plus essentiel : celui de la *valeur* de la vie humaine. En résolvant le second, on résout aussi le premier, car il conduit à tracer une frontière entre la vie et la mort. Les problèmes du coma irréversible et de la définition de la mort le montrent clairement. Glover, en reprenant un cas hypothétique du juriste britannique Glanville Williams, remarque à juste titre que cette question « nous mène [...] directement au cœur de la doctrine de la vie sacrée » [1, p.49]. Ce problème du coma irréversible ou de la définition de la mort nous oblige à nous demander : « Est-ce que nous valorisons "la vie" y compris lorsqu'elle est inconsciente, ou bien est-ce que nous ne lui accordons une valeur qu'en tant que support de la conscience? L'attitude que nous adopterons à l'égard de la doctrine de la vie sacrée dépend pour une large part de notre réponse à cette question. » [1, p.56]

Afin de savoir pourquoi ôter une vie humaine est intrinsèquement injuste, il faut d'abord se demander pourquoi nous valorisons la vie humaine. Pour Glover, ce n'est pas le fait d'être *en vie* qui revêt une valeur intrinsèque. Le cas des personnes souffrantes et des individus ayant irréversiblement perdu conscience le montre bien. Pour les premières, en l'absence de tout remède, ne pas souffrir peut avoir plus de valeur qu'être en vie. Aux secondes, il est indifférent de vivre ou de mourir.

Cette argumentation n'implique pas une acceptation aveugle et immédiate de l'option selon laquelle c'est le fait d'être *conscient* qui a de la valeur. Glover critique ici une expérience de pensée désormais classique en matière de bioéthique. Celle-ci propose d'imaginer l'existence de deux mondes identiques, l'un habité par des individus conscients et l'autre par des individus dépourvus de conscience, afin de suggérer que, pour la plupart d'entre nous, le monde peuplé d'êtres conscients est le meilleur. Pour Glover, cette expérience de pensée, outre qu'elle est évidemment abstraite, est peu convaincante. Elle néglige la différence primordiale qui sépare la « simple conscience » – le fait de ressentir des sensations et de faire des expériences – et le « haut niveau de conscience » – lequel permet de désirer, de faire des projets, de communiquer... Si l'on considère que c'est le simple fait d'être conscient qui a une valeur intrinsèque, il est difficile de justifier un traitement différencié des êtres humains et des animaux non humains ou de donner aux premiers la priorité sur les seconds lorsque les deux vies (humaine et non humaine) sont en jeu, sans tomber dans le « spécisme », c'est-à-dire « le fait d'accorder une priorité à la vie humaine sur la vie animale *uniquement* parce qu'elle est humaine » [1, p.61]. L'appel à l'espèce ne peut pas être un argument suffisant pour cautionner cette attitude, car une justification adéquate exige d'explicitier les différences importantes entre les espèces, et certains animaux non humains peuvent avoir le même degré de conscience que certains êtres humains. L'interdiction de tuer ne peut donc pas reposer sur la valeur intrinsèque de la simple conscience. Si tel était le cas, tuer des animaux supérieurs serait aussi mal que tuer des êtres humains.

Glover en arrive ainsi à la conclusion que ce qui a une valeur intrinsèque n'est pas plus le fait d'être vivant que celui d'avoir une « simple conscience » ou d'être une vie humaine. C'est le fait d'avoir une « vie qui mérite d'être vécue [*life worth living*] ». Autrement dit, « la conscience [...] n'a de valeur que parce qu'elle rend possible autre chose » [1, p.63]. Et c'est cette « autre chose » qui possède en soi de la valeur, dans la mesure où il rend la vie digne d'être vécue. C'est pourquoi, dans ces conditions, donner la mort constitue un mal *direct*. Avant de comprendre en quoi consiste, pour Glover, cette « autre chose », deux remarques s'imposent.

D'abord, Glover, souligne l'impossibilité de parvenir, malgré un accord général sur certains éléments, à un consensus sur ce qui rend la vie digne d'être vécue. Il se contente d'affirmer qu'elle contient plus que la simple conscience. Ensuite, son idée de « vie méritant d'être vécue » refuse toute assimilation avec la *Lebensunwertes leben* du discours nazi. Si elle justifie l'interdiction d'ôter une vie méritant d'être vécue et « constitue *une* raison de penser qu'il est intrinsèquement injuste de [a] faire mourir » [1, p.64], elle n'implique pas l'obligation ou la légitimité morale de tuer des vies considérées comme ne valant pas la peine d'être vécues. Comme le précise Glover : « Lorsque nous affirmons que la vie de quelqu'un est si pauvre et malheureuse qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue, il ne s'agit pas à proprement parler d'un jugement moral. Il n'y a là qu'une tentative (évidemment très risquée) pour appréhender sa vie à partir du point de vue qui est *le sien* et de comprendre ce qu'il en retire » [1, p.64]. Remarquons que c'est notamment le fait de ne pas déterminer une liste de critères ou d'éléments

¹¹ Glover n'exclut pas le fait que la doctrine de la sacralité de la vie puisse s'appliquer à tout vivant. Il souligne toutefois qu'il est d'abord nécessaire d'être au clair sur les raisons qui justifient l'interdiction du meurtre (des êtres humains) avant d'étendre ce raisonnement aux autres formes de vie [1].

¹² Joseph Fletcher identifie « des indicateurs d'humanité » (vingt au total) permettant de définir l'être humain, l'homme ou la personne. L'« indicateur clé », seul critère absolument nécessaire, est selon lui la fonction néocorticale.

¹³ Le critère qu'il considère comme déterminant pour définir l'être humain est la capacité relationnelle (potentielle).

¹⁴ Pour Tooley, le critère central est la conscience de soi.

objectifs définissant une vie valant la peine d'être vécue qui permet de conjurer ce risque et d'essayer de comprendre en quoi consiste, pour l'individu dont la vie est en question, une vie (*sa vie*) qui valant la peine d'être vécue.

Ces prémisses posées, voyons ce en quoi consiste, pour Glover, cette « autre chose » qui fait que la vie vaut d'être vécue. Le désir de vivre (ou de mourir) ne peut pas être considéré comme un indicateur fiable : un individu en dépression peut vouloir mourir, tandis qu'un individu ayant peur d'aller en enfer ou de mourir peut préférer rester en vie le plus longtemps possible. La durée de la vie doit, en revanche, être prise en compte : la qualité de la vie n'en est pas indépendante. Le temps est nécessaire pour réaliser certains projets et désirs qui rendent une vie digne d'être vécue.

Dans la perspective de Glover, tuer doit être considéré comme un acte injuste dans tous les cas où la durée d'une vie valant la peine d'être vécue est abrégée. C'est pourquoi la doctrine de la sacralité de la vie doit être modifiée en ce sens.

Reformuler la doctrine de la sacralité de la vie

Dès les premières pages du chapitre, Glover suggère que « la doctrine de la vie sacrée n'est pas acceptable » [1, p.53], ce qui n'implique pas qu'il faille l'abandonner complètement. Il ajoute en effet : « elle contient cependant une idée morale que nous devrions retenir. S'il convient en effet de rejeter l'idée qu'il serait *intrinsèquement* injuste de supprimer une vie humaine, il faut en revanche admettre que cela est *directement* injuste d'une façon générale ; autrement dit, il est dans la plupart des cas immoral de tuer, y compris en l'absence d'effets latéraux négatifs. » [1, p.53] La sacralité de la vie doit inclure l'idée que tuer est injuste dans tous les cas où la durée d'une vie digne d'être vécue est abrégée. On ne saurait toutefois défendre cette idée de façon absolue, mais seulement *prima facie*. Glover précise à ce propos que « ce principe admet tacitement la clause "toutes choses égales par ailleurs" » [1, p.69]. On comprend alors que Glover n'exclut pas la possibilité qu'il soit préférable, dans certaines circonstances, afin d'éviter un mal plus grand, d'ôter une vie valant la peine d'être vécue. La prolongation de la vie ne doit pas toujours se voir accorder la priorité suprême par rapport à tout autre objectif social.

Dans ce chapitre¹⁵, Glover n'exprime pas explicitement le souhait d'abandonner la sacralité de la vie. Il mentionne les possibles effets sociaux qui pourraient résulter d'un tel abandon. Le principal risque encouru serait une dévaluation de la vie humaine. Si les critiques de la sacralité de la vie aboutissaient à un tel résultat, il faudrait y renoncer. Glover a (comme la plupart de ses collègues philosophes de l'époque) un objectif théorique : « remplacer les parties insatisfaisantes d'une certaine théorie morale » [1, p.71] et, en l'espèce, la vision – sous-entendue par la doctrine de la sacralité de la vie – selon laquelle ôter une vie est intrinsèquement injuste. Glover estime que tuer une vie valant la peine d'être vécue est *directement* injuste. Il aboutit alors à une position qui introduit, à l'intérieur de la sacralité de la vie, des considérations relatives à la qualité de la vie. Si ce qui a une valeur intrinsèque est une vie qui mérite d'être vécue (de sorte que l'on pourrait affirmer la primauté du principe de la qualité de la vie), elle ne peut pas être séparable de sa durée, de sa quantité vécue (autrement dit de la sacralité de la vie). La position de Glover, non seulement ne mentionne pas la possibilité d'une opposition entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie – opposition qui deviendra centrale au sein de la bioéthique des années 1980-1990 –, mais elle exclut aussi toute opposition entre durée (quantité de vie) et qualité de la vie. La vie valant la peine d'être vécue est étroitement liée à sa durée. On remarque ici une tentative de qualifier la durée de la vie. Aujourd'hui, l'approche est inversée, on essaie bien de quantifier (ou de mesurer) la qualité de la vie. Les nombreuses études contemporaines sur les mesures de la qualité de la vie en témoignent [32,33].

Les implications de l'analyse philosophique pour la bioéthique

L'un des soucis initiaux des philosophes qui examinent l'idée d'une sacralité de la vie est d'explicitier ce que l'on doit entendre par « vie humaine » – ou les raisons pour lesquelles nous attribuons une valeur (ou un caractère sacré) à la vie humaine – et si la sacralité de la vie doit être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*, en particulier lorsqu'elle a affaire avec des questions de vie ou de mort concernant les individus singuliers. Malgré des positions différentes, ces auteurs, mis à part quelques exceptions – Joseph Fletcher¹⁶ [34], Alisson Jaggar [36] et Danner Clouser [3]¹⁷ –, semblent s'accorder sur le fait que le principe de la sacralité de la vie doit, ne serait-ce que temporairement, être maintenu. Il est toutefois nécessaire de l'affiner afin de le rendre cohérent avec le contexte social et médical. Cela est possible, soit en changeant certaines de ses règles ou prémisses, soit en introduisant des considérations relatives à la qualité de la vie, comme dans le cas de Glover. La qualité de la vie est d'ailleurs un élément récurrent dans la plupart des interprétations de la sacralité de la vie. Une fois les prémisses modifiées, les conclusions restent, néanmoins, rarement les mêmes. Les modifications introduites par Glover à la doctrine du caractère sacré de la vie ne sont pas sans implications, pratiques et théoriques, pour la bioéthique

La légitimité morale des « questions de vie et de mort »

La doctrine du caractère sacré de la vie s'avère inappropriée pour justifier le caractère immoral de l'avortement, de l'infanticide, de l'euthanasie, etc. aussi bien d'un point de vue individuel que social. Une « approche fondée sur le respect de l'autonomie des personnes et sur la qualité de la vie qu'elles mènent » [1, p.159] est désormais préférable. S'il est mal de tuer, dans les

¹⁵ C'est lorsqu'il examine la question de l'avortement, au chapitre XI, que Glover juge « qu'il convient d'abandonner le caractère "sacré" de la vie » [1, p.162].

¹⁶ Fletcher est un des premiers à souhaiter remplacer l'éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie. Dans des écrits précédents, il identifie la sacralité de la vie avec un respect absolu pour la vie humaine [35].

¹⁷ Pour Jaggar et Clouser, d'autres concepts, tels que le respect pour les personnes ou la règle de l'interdiction de prendre une vie sans justification adéquate, expriment mieux ce que la sacralité de la vie veut protéger.

cas où la quantité d'une vie qui vaut la peine d'être vécue est diminuée, l'avortement à un stade précoce ne peut qu'être moralement légitime. À ce moment-là, en effet, on sait bien peu de choses sur la manière que le fœtus évoluera et sur le type de vie qu'il mènera. D'autant plus que le fœtus, indépendamment du fait qu'il soit considéré ou pas comme une personne, n'éprouve pas le désir de vivre et ne possède pas les concepts de vie et de mort. Lorsque la grossesse avance, la connaissance du type de vie que le fœtus mènera s'accroît. Si l'on a de bonnes raisons de croire que l'individu vivra une vie qui vaut la peine d'être vécue, l'avortement devient plus grave. Si, au contraire, l'on découvre, par exemple, des anomalies génétiques, l'avortement, même à un stade avancé, devient moins grave en soi. Sur la base de ce même argument, l'infanticide, lorsque le nourrisson est condamné à une vie de souffrance, peut être justifié, sous certaines conditions. Là encore, selon Glover, les nourrissons ne sont pas en mesure de préférer la vie à la mort ; mettre un terme à leur vie ne revient donc pas à enfreindre leur autonomie. Il peut donc être opportun de décider à leur place si leur vie vaut la peine d'être vécue. Ici, l'argument décisif est la prise en compte des effets latéraux, c'est-à-dire les effets que la vie ou la mort du nourrisson aurait sur les autres, ses proches en particulier et sur la société en général. Les mêmes arguments sont applicables dans les cas d'euthanasie non volontaire, c'est-à-dire d'euthanasie effectuée sans que l'individu soit en mesure de donner son consentement.

S'en tenir à la doctrine du caractère sacré de la vie quant aux questions de vie et de mort n'a pas seulement des conséquences d'un point de vue individuel, mais aussi d'un point de vue social. Celle-ci nous obligerait « à soutenir une politique ayant pour effet d'accroître dramatiquement la part de la population atteinte de graves maladies » [1, p.174]. La pente glissante peut être évitée si les gens qui font l'expérience de ces questions de vie et de mort fixent des limites claires et précises.

Vers une éthique de la qualité de la vie

Mais la reformulation gloverienne de la doctrine de la sacralité de la vie ne se limite pas à une justification de la légitimité morale de certains actes tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. Elle s'avère aussi une véritable innovation théorique. Elle va d'ailleurs servir de base à l'argumentation d'auteurs, qui comme Peter Singer et Helga Kuhse, quelques années plus tard, vont proposer de remplacer une éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie. Glover utilise non seulement de façon explicite l'expression « qualité de la vie », mais il introduit aussi une idée qui va devenir centrale dans le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie : la distinction entre « personne » et « être humain » (ou la distinction entre « avoir une vie » et « être en vie »). Afin de ne pas biaiser son argumentation, Glover préfère, dans le chapitre consacré à la doctrine du caractère sacré de la vie, faire « comme si tous les êtres humains étaient automatiquement des personnes » [1, p.53]. La conclusion à laquelle il parvient est pourtant la même, ce qui ne peut que renforcer ladite distinction sémantique : seule une personne (c'est-à-dire seul quelqu'un qui possède des préférences, des projets, des désirs) peut posséder une vie valant la peine d'être vécue. Et c'est cette sorte de vie qui doit être considérée comme sacrée.

Peter Singer [37] remarquera à ce propos que, lorsque l'objet de la sacralité est la vie personnelle et lorsqu'on considère qu'il n'est mauvais que *prima facie* d'ôter une vie humaine, il n'est guère pertinent de conserver l'expression de « sacralité de la vie ». Cela ne peut être qu'une source de confusions majeures. En raison de la présence de considérations relatives à la qualité de la vie au sein des formulations affirmant le caractère sacré de la vie, il est souhaitable de substituer à l'éthique de la sacralité de la vie une éthique de la qualité de la vie. Ce passage permet, aux yeux de Helga Kuhse [36], de poser, enfin, de façon explicite la question de la valeur de la vie, tel que Glover l'avait posée.

Éthique de la sacralité de la vie v. éthique de la qualité de la vie

Glover a sans doute contribué à ce tournant théorique de l'éthique de la sacralité de la vie vers l'éthique de la qualité de la vie, et certains commentateurs (catholiques) critiques de son œuvre l'ont bien remarqué :

Puisque les enfants qui ne sont pas encore nés, les nouveau-nés et les enfants humains, tout comme bien des adultes humains malades ou handicapés, n'ont pas cette « qualité de la vie », ils n'ont pas non plus une « vie qui mérite d'être vécue ». Ce sont donc des « non-personnes » – et, par conséquent, le meurtre direct et intentionnel de ces non-personnes humaines pourrait ne pas être impérativement considéré comme un acte mauvais. Voilà! L'« éthique de la sacralité de la vie » est devenue l'« éthique de la qualité de la vie »! [37]

Ces paroles sont prononcées en 2001, à Rome, à l'occasion d'une Conférence de médecins catholiques. L'expression « sacralité de la vie » a alors acquis une signification et une fonction bien différentes. Dès la fin des années quatre-vingt, après l'abandon du projet d'une éthique laïque consensuelle fondée sur la sacralité de la vie, celle-ci est récupérée par le discours catholique. La vie dont il est question est alors la vie humaine biologique (toute distinction entre l'être humain et la personne étant exclue) et la sacralité de la vie dénote une interdiction absolue et intrinsèque de tuer un être humain innocent. Les critiques de la sacralité de la vie qui voient le jour visent alors son interprétation chrétienne, quoique sécularisée, dans le domaine médical. Désormais la tendance est à la construction du concept de qualité de la vie par opposition à l'interprétation chrétienne de la sacralité de la vie. Au milieu des années quatre-vingt-dix, le conflit se radicalise : la sacralité de la vie est alors identifiée à la position chrétienne et la qualité de la vie à la position « libérale ». L'expression « sacralité de la vie » ne représente plus seulement une affirmation (évidente), de la valeur de la vie en général, elle fait référence à l'approche catholique (officielle) à l'égard des questions d'éthique médicale concernant la vie et la mort. Le discours libéral est désormais

identifié à l'appellation « qualité de la vie » lorsqu'il fait référence à l'exaltation de l'autonomie (au sens de liberté individuelle que le terme revêt en anglais). Les pôles antagonistes se sont définis l'un par rapport à l'autre de façon progressive. Ce processus a donné naissance, au sein de la bioéthique, à deux vocabulaires différents de la valeur de la vie renvoyant à deux visions du monde diamétralement opposées. L'Église catholique romaine s'est approprié la rhétorique de la sacralité de la vie à mesure que la bioéthique se libérait de plus en plus des fondements religieux. Face à une perspective ne laissant pas de place au choix individuel, la qualité de la vie fondée sur l'autonomie et sur la liberté individuelle s'est affirmée. Nous pouvons donc conclure que c'est l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie qui a en quelque sorte engendré de nouvelles conceptualisations de la qualité de la vie irréconciliables avec la sacralité de la vie. Glover en a fourni l'arrière-plan théorique.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Conflicts of Interest

None to declare

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de *Revue canadienne de bioéthique* assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of *Canadian Journal of Bioethics* take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

Édition/Editors: Marie-Eve Lemoine & Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review: Ludmilla Lorrain & Christophe Salvat

Affiliations

¹ APEMAC, Faculté de médecine, Université de Lorraine, Nancy, France

Correspondance / Correspondence: Milena Maglio, mile.maglio@libero.it

Reçu/Received: 19 Jun 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

- Glover J. Questions de vie ou de mort. Trad. B Basse. Genève : Labor et Fides, 2017.
- Glanville W. The Sanctity of Life and the Criminal Law. Londres : Faber & Faber, 1958.
- Clouser KD. 'The sanctity of life': an analysis of a concept. *Annals of Internal Medicine*. 1973;78:119-125.
- Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. CH Beck; 1996.
- Shils E. The sanctity of life. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:2-38.
- Schweitzer A. [Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg 1912](#). Trad. J-P Sorg. Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer; 2012.
- Arnold M. [Les animaux dans les sermons d'Albert Schweitzer](#). *Revue d'Alsace*. 2006;132:245-259.
- Schweitzer A. Albert Schweitzer : une anthologie. Éd. et trad. CR Joy. Paris: Payot; 1952.
- Sperry WL. [Moral problems in the practice of medicine – with analogies drawn from the profession of the ministry](#). *The New England Journal of Medicine*. 1948;239(26):985-990.
- Bonnell JS. [The sanctity of human life](#). *Theology Today*. 1951;8(2):194-201.
- Arendt H. *Condition de l'homme moderne* (1958). Trad. G Fraider. Paris : Calmann-Lévy; 1983.
- Engelhardt HT. Sanctity of life and menschenwürde: can these concepts help direct the use of resources in critical care? Dans : K Bayertz, éd. *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1996:201-220.
- Labby D, Shils E (éds.). *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968.
- Ramsey P. The morality of abortion. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:60-93. Publié auparavant dans Ramsey P. *The sanctity of life: in the first of it*. *Dublin Review*. 1967; 511:1-21.
- St. John-Stevas N. Law and the moral consensus. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:40-58.
- Kaplan A. Social ethics and the sanctity of life: a summary. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:152-167.
- Callahan D. The sanctity of life. Dans : D Cutler (éd.), *Updating Life and Death: Essays in Ethics and Medicine*. Boston: Beacon Press; 1969:181-250.
- Supreme Court of the United States. [Roe v. Wade](#); 1973.

19. Supreme Court of New Jersey, [In Re Quinlan – In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent](#); 1976.
20. Beecher HK et al. [A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death](#). Journal of the American Medical Association. 1968;205(6):337-340.
21. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. [Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death](#). Washington, DC; 1981.
22. Reagan R. [Abortion and the conscience of the nation](#). The Human Life Review. Feb 3, 1983.
23. Singer P. Rethinking Life & Death: The Collapse of our Traditional Ethics. Oxford: Oxford University Press; 1995.
24. Frankena WK. The ethics of respect for life. Dans : J Howie (éd.), Ethical Principles for Social Policy. Carbondale: Southern Illinois University Press; 1982:1-35.
25. Brody B. [Abortion and the sanctity of human life](#). American Philosophical Quarterly. 1973;10(2):133-140.
26. Baier K. [The sanctity of life](#). Journal of Social Philosophy. 1974;5(2):1-6.
27. Kohl M. The sanctity-of-Life principle: a philosophical background for the consideration of euthanasia. Dans : MB Vissher (éd.), Humanistic Perspectives in Medical Ethics. Buffalo: Prometheus Books; 1972:39-61.
28. Keyserlingk EW. [Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit](#). Ottawa: Commission de réforme du droit du Canada; 1979.
29. Fletcher J. [Indicators of humanhood: a tentative profile of man: it's time to spell out the "which" and "what" and "when"](#). The Hastings Center Report. 1972;2(5):1-4.
30. McCormick R. To save or let die (1974). Dans : J Walter, T Shannon (éds.), Quality of Life: The New Medical Dilemma. New York: Paulist Press; 1990:26-34.
31. Tooley M. [Abortion and infanticide](#). Philosophy & Public Affairs. 1972;2(1):37-65.
32. Leplège A, Coste J (éds). Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthodes et applications. Paris: Editions Estem; 2002.
33. Leplège A. Les Mesures de la qualité de vie. Paris: Presses Universitaires de France; 1999.
34. Fletcher J. [Ethics and euthanasia](#). American Journal of Nursing. 1973;73(4):670-675.
35. Fletcher J. [Euthanasia: our right to die](#). Pastoral Psychology. 1950;1(3):9-12.
36. Jaggar A. [The sanctity of life as a humanist ideal](#). Journal of Social Philosophy. 1974;5(2):8-11.
37. Singer P. Unsanctifying human life (1979). Dans : H Kuhse (éd.), Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics. Oxford: Blackwell Publishers; 2002:215-231.
38. Kuhse H. The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique. Oxford: Oxford University Press; 1987.
39. Irving D. [The impact of international bioethics on the 'sanctity of life ethics', and the ability of ob gyn's to practice according to conscience](#). International Conference: The Future of Obstetrics and Gynecology, International Federation of Catholic Medical Associations (FIAMC) et MaterCare International, Rome, 18 juin 2001.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

H.L.A. Hart et J. Glover : un point de vue utilitariste contre la peine de mort

Nicolas Nayfeld¹

Résumé

Dans cet article, je reviens sur les origines du chapitre sur la peine de mort de *Questions de vie ou de mort* de J. Glover, à savoir un article de 1957 de Hart, *Murder and the Principles of Punishment : England and the United States*. Dans cet article, Hart défend, comme Glover, l'abolition de la peine de mort en s'appuyant sur une stratégie utilitariste consistant, notamment, à renverser le fardeau de la preuve : tant que nous n'aurons pas la preuve que la peine de mort permet de sauver davantage de vies que la prison, nous ne serons pas autorisés à y recourir, dans la mesure où elle est *prima facie* un mal plus grand que la prison. En effet, elle cause un préjudice plus important, elle est davantage coûteuse et elle n'est pas rémissible. Plus de cinquante ans après la publication de cet article, nous n'avons toujours pas la preuve d'une plus grande efficacité de la peine de mort. Certaines études suggèrent même que la peine de mort pourrait être nocive et avoir un effet de brutalisation. Tout au long de l'article, j'explore les forces et les faiblesses de l'approche utilitariste de la sanction pénale, que j'oppose, suivant Hart et Glover, à deux autres approches : l'approche pacifiste et l'approche rétributive.

Mots-clés

peine de mort, H.L.A. Hart, Jonathan Glover, dissuasion, utilitarisme

Abstract

In this article, I return to the origins of J. Glover's chapter on the death penalty in *Causing Death and Saving Lives*, that is, a 1957 article by Hart, "Murder and the Principles of Punishment: England and the United States." In this article, Hart defends, like Glover, the abolition of the death penalty by relying on a utilitarian strategy consisting in, *inter alia*, reversing the burden of proof: as long as we do not have the proof that the death sentence can save more lives than prison, we will not be allowed to use it, since it is *prima facie* a greater evil than prison. In fact, it causes greater harm, is more expensive and is not remissible. More than fifty years after the publication of this article, we still have no proof of a greater effectiveness of the death penalty. Some studies even suggest that the death penalty could be harmful and have a brutalizing effect. Throughout my article, I explore the strengths and weaknesses of the utilitarian approach to criminal sanctions, which I oppose, following Hart and Glover, with two other approaches: the pacifist approach and the retributive approach.

Keywords

death penalty, H.L.A. Hart, Jonathan Glover, deterrence, utilitarianism

Introduction

SUGARMAN : And yet you haven't done work on how law operates in practice?
HART : Well, I've thought a lot about capital punishment. [1, p. 292]

Dans le chapitre XVIII de *Questions de vie ou de mort* [2], Jonathan Glover aborde la question délicate de la peine de mort. Lorsque l'ouvrage est publié pour la première fois, en 1977, le processus d'abolition de la peine de mort a déjà commencé au Royaume-Uni depuis plusieurs années, mais beaucoup de pays européens, notamment la France, y recourent encore¹. On peut distinguer deux parties dans ce chapitre : une première, allant du début jusqu'à la quatrième section, dans laquelle Glover se demande si la peine de mort est justifiée en cas de meurtre ; une seconde, qui s'étend de la quatrième section jusqu'à la fin, dans laquelle il se demande si elle est justifiée en cas de crime politique. Selon nous, la première partie doit beaucoup à un article de H.L.A. Hart de 1957, *Murder and the Principles of Punishment : England and the United States*² [3], auquel Glover fait une fois référence. Les ressemblances, aussi bien dans la forme que dans le fond, sont très nombreuses. Comme Hart, Glover est abolitionniste. Comme Hart, il renvoie dos à dos les positions catégoriques selon lesquelles la peine de mort est *par principe* ou bien injustifiable ou bien un impératif de justice. Comme Hart, il rejette la théorie de la dénonciation. Comme Hart, il privilégie l'approche utilitariste consistant à se demander si la peine de mort prévient davantage le meurtre que d'autres peines moins sévères. Comme Hart, il oppose deux types d'argument au sujet de la dissuasion, les arguments statistiques et les arguments psychologiques, et, comme Hart, il attaque l'argument psychologique de J.F. Stephen. Comme Hart, il pense que l'utilitarisme doit être régulé par un principe d'autonomie.

Notre objectif est triple : nous voulons 1) revenir aux sources du chapitre XVIII de *Questions de vie ou de mort*, c'est-à-dire, revenir sur la critique hartienne de la peine de mort ; 2) évaluer sa pertinence et son actualité ; et enfin 3) mettre en lumière les nuances et l'apport de Glover. Nous verrons, entre autres, que Glover a identifié une vraie difficulté dans le raisonnement de Hart qui, d'ailleurs, n'est pas la seule. Nous procéderons en quatre temps : dans un premier temps, nous montrerons comment Hart et Glover renvoient dos à dos les positions catégoriques sur la peine de mort et écartent la théorie de la dénonciation ; dans un deuxième temps, nous examinerons leur façon de présenter le point de vue utilitariste sur la peine de mort et nous nous demanderons si ce point de vue est en lui-même acceptable et si Hart et Glover le défendent de manière cohérente ; dans un troisième temps, nous mettrons l'hypothèse de la dissuasion à l'épreuve des statistiques et de la psychologie ; dans un quatrième temps, enfin, nous présenterons quelques données susceptibles de corroborer l'hypothèse contraire, l'hypothèse de la brutalisation.

¹ Pour plus d'éléments de contexte, voir [5].

² Dans la préface de son livre consacré à la responsabilité, Glover écrit : « Comme on le verra, j'ai à l'évidence beaucoup appris des ouvrages du professeur H.L.A. Hart » [4, p.X, nous traduisons].

Le rejet des positions catégoriques

Hart, comme Glover, écarte deux positions catégoriques, c'est-à-dire qui ne se fondent pas sur les effets de la peine de mort pour la justifier ou la dénoncer. D'après la première position (défendue par ceux qu'il appelle avec une légère condescendance les « sentimentalistes » [8]), la peine de mort est inconditionnellement exclue, comme l'est la torture, « peu importe le nombre de vies qu'elle pourrait sauver » [3, p.72]. On retrouve ici ce que Glover appelle la « doctrine de la vie sacrée », d'après laquelle « ôter la vie est *intrinsèquement* injuste » [2, p.52], c'est-à-dire un mal en soi. Il est difficile de savoir à qui Hart fait ici allusion, à supposer qu'il fasse allusion à qui que ce soit. On associe souvent cette position à Victor Hugo, qui déclarait le 15 septembre 1848 devant l'Assemblée constituante : « Vous venez de consacrer l'inviolabilité du domicile ; nous vous demandons de consacrer une inviolabilité plus haute et plus sainte encore ; l'inviolabilité de la vie humaine » [9, p.69]. Glover, pour sa part, renvoie aux pacifistes et à Georges Orwell.

D'après la seconde position, dite « rétributiviste³ », la peine de mort est un impératif catégorique, une exigence de justice en cas de meurtre ou de crime extrêmement grave, même si rien ne prouve qu'elle soit plus dissuasive que des peines moins sévères – même s'il est possible qu'elle ait des effets nocifs comme, on le verra, celui de brutalisation. Pour Hart, comme pour Glover, le meilleur représentant de cette position est Kant. Ce dernier considère en effet qu'exécuter celui qui a tué – sans recourir à des moyens brutaux, cruels ou dégradants – est un devoir moral. Il écrit que « si le criminel a commis un meurtre, il doit *mourir* » [10, p.216] et affirme un peu plus loin : « Tous ceux donc qui sont des meurtriers, qu'ils aient donné la mort ou qu'ils l'aient commandée ou qu'ils y aient coopéré, doivent être punis de mort ; ainsi le veut la justice comme Idée du pouvoir judiciaire selon des lois universelles fondées *a priori* » [10, p.217]. Il illustre cette idée à l'aide d'un apologue bien connu. Supposons que pour une raison donnée (par exemple, suite à l'éruption d'un volcan), les habitants d'une petite île décident d'un commun accord de se disperser et donc de dissoudre leur société. Pour Kant, ils doivent *au préalable* exécuter le meurtrier qu'ils gardent en prison, même si cela n'aura aucune conséquence sur la société, étant donné que celle-ci est sur le point de disparaître.

Le principal reproche que Hart adresse à ces deux positions est qu'elles sont indépendantes des *questions de fait*. Peu importe les effets (en droit mesurables) de la peine de mort, elle est ou bien moralement exclue (première position) ou bien moralement impérative (deuxième position). D'après ces deux positions, les effets ou l'absence d'effet de la peine de mort ne peuvent *au mieux* nous donner qu'une raison *supplémentaire* de la maintenir ou de l'abolir⁴. Hart suggère que, *puisque* elles sont indépendantes des questions de fait, *alors* ces positions ne sont pas défendables rationnellement ; que la seule manière de les défendre consiste ou bien à décrire l'atrocité d'une exécution ou bien la barbarie d'un assassinat [3]. Un rétributiviste pourrait lui rétorquer qu'il s'agit d'un *non sequitur* : ce n'est pas parce que les positions catégoriques sont indépendantes des questions de fait qu'elles ne peuvent être défendues qu'au moyen d'appels aux émotions. Cela reviendrait à faire de Kant un sophiste ! Avant d'écrire la postface de *Punishment and Responsibility*, consacrée au rétributivisme, Hart ne semble pas avoir pris au sérieux « la rétribution au niveau du but général » (l'idée selon laquelle le but général de la peine est de donner au criminel ce qu'il mérite), contrairement à « la rétribution au niveau de la distribution » [11, p.9] (l'idée selon laquelle seuls ceux qui ont volontairement enfreint la loi peuvent être punis), considérant sans doute que la « rétribution au niveau du but général » appartenait à la « préhistoire de la moralité » [12, p.83]. Notons que Glover n'est pas non plus très charitable avec le rétributivisme, qu'il discrédite assez rapidement en l'assimilant à des « spéculations métaphysiques » [2, p.267]. Pour lui, le principal problème du rétributivisme est qu'il justifie l'imposition de souffrances inutiles, c'est-à-dire, qui ne profitent à personne.

La critique de Glover du pacifisme est plus approfondie que celle de Hart. Bien souvent, la condamnation pacifiste de la peine de mort repose sur la doctrine des actes et omissions que Glover, précisément, rejette. Imaginons qu'on découvre que chaque exécution dissuade une douzaine de meurtriers de plus que la prison, toutes choses étant égales par ailleurs. Un pacifiste pourrait répondre qu'on ne peut pas comparer les morts qu'on inflige activement à celles qu'on laisse passivement advenir. Glover tente de montrer dans le chapitre VII de *Questions de vie ou de mort* qu'un tel point de vue est irrationnel : il est aussi important de sauver une victime potentielle que de ne pas faire mourir le meurtrier, et inversement [2].

Il existe une troisième position que Hart et Glover mentionnent en passant, et dont il est difficile de savoir si elle appartient à la famille des théories catégoriques de la peine ou à celle des théories conséquentialistes. Il s'agit de la théorie de la dénonciation défendue par J.F. Stephen, Durkheim ou Lord Denning. D'après celle-ci, « [l]a justification ultime de la peine n'est pas qu'elle est un moyen de dissuasion, mais qu'elle est la dénonciation catégorique par la communauté d'un crime : et, de ce point de vue, il y a des meurtres qui, en l'état actuel de l'opinion publique, exigent la dénonciation la plus catégorique de toutes, à savoir la peine de mort⁵ ». Dans d'autres publications, Hart propose une critique minutieuse de cette théorie. Il lui reproche notamment de ne pas expliquer pourquoi il serait nécessaire de faire délibérément du mal pour condamner le crime, dans la mesure où d'autres moyens de dénonciation moins douloureux, mais tout aussi efficaces existent.

³ Le rétributivisme est la théorie d'après laquelle la peine a pour fonction de *rétribuer* l'auteur d'un crime ou d'un délit dans la mesure où il le « mérite ». « Rétribution » vient du latin *retributio* qui signifie « récompense, renvoi » et « action de rendre la pareille », « rétorsion ».

⁴ Voir également le rapport du Comité sur la dissuasion et la peine de mort : « Not all supporters of capital punishment base their argument on deterrent effects, and not all opponents would be affected by persuasive evidence of such effects. The case for capital punishment is sometimes based on arguments that the death penalty is the only appropriate response to especially heinous crimes; the case against it is sometimes based on claims that the sanctity of human lives precludes state-sanctioned killings. » [7, p.1-2]

⁵ Il s'agit d'un extrait du témoignage de Lord Denning à la Commission Royale sur la Peine Capitale cité par Hart [13]. Le même passage est d'ailleurs cité par Glover [2].

L'approche utilitariste

Hart pense qu'il faut aborder la question de la peine de mort d'un point de vue utilitariste ; que le *cœur du problème* (*the root of the matter*) n'est pas de savoir si la peine de mort est inconditionnellement exclue, si elle est un impératif catégorique, si elle un moyen unique de dénonciation, mais 1) si la menace de la peine de mort dissuade davantage le potentiel meurtrier que la menace d'une peine de prison, et 2) si la peine de mort prévient davantage le meurtre, permet de sauver davantage de vies et protège davantage la société que la peine de prison.

On peut faire deux remarques. Premièrement, Hart a peut-être eu tort de mettre ces deux questions sur le même plan, car la dissuasion n'est pas le seul *mécanisme* par lequel la peine (de mort ou de prison) peut prévenir le meurtre et plus généralement les infractions. Les criminologues en citent en général deux ou trois autres : la neutralisation, la réhabilitation et l'influence éducative ou morale [14], mais il en existe sans doute bien plus [15]. Peut-être que (la menace de) la peine de mort ne dissuade pas plus que (la menace de) la peine de prison, mais peut-être qu'elle neutralise plus efficacement, qu'elle a une plus grande influence éducative ou morale et contribue ainsi davantage à réduire le nombre de meurtres. Ainsi, la première question (celle de la dissuasion), d'un point de vue utilitariste, est moins fondamentale que la seconde (celle de la prévention), qui la comprend.

Deuxièmement, d'un point de vue historique, il n'est pas évident que l'approche utilitariste de la peine de mort se caractérise par une attention centrale ou quasi exclusive à la question de son effet dissuasif. Pour Beccaria (qui est un précurseur de l'utilitarisme), il faut se demander, d'une part, si le *droit* d'exécuter un homme est compris dans le contrat social, d'autre part, si la peine de mort est utile ou nécessaire [16]. Pour Bentham, il faut mettre en balance « les propriétés avantageuses de la peine capitale » avec « celles qui paraissent avoir une tendance désavantageuse » [17, p.67]. Pour Mill, le problème central n'est pas celui de la dissuasion, mais celui de savoir si la peine de mort est réellement plus cruelle que la peine de prison ou les travaux forcés [18].

Quoi qu'il en soit, on peut légitimement être *troublé* par l'approche utilitariste de la peine de mort, comme Hart le reconnaît. Supposons, pour les besoins de l'argumentation, qu'en exécutant un homme, on puisse, par un gain dissuasif important, en sauver vingt de plus qu'en l'emprisonnant. Aurait-on, pour autant, le *droit* moralement de le tuer? La fin justifie-t-elle vraiment tous les moyens? Pourquoi, dans ce cas, ne pas tuer un individu sain choisi au hasard pour sauver cinq patients gravement malades en attente de greffe? [19] Hart, tout comme Glover, respecte le principe kantien d'autonomie (ou de dignité) et considère qu'il est immoral d'utiliser une personne comme un *simple* moyen. C'est la raison pour laquelle il exclurait (par principe, et non parce que cela troublerait l'ordre public) de tuer un individu sain choisi au hasard pour sauver cinq patients. Toutefois, si on punit les adultes responsables pour prévenir la criminalité, on ne les traite pas comme de *simples* moyens, *à partir du moment où on leur a laissé le choix, à partir du moment où ils étaient capables d'obéir à la loi et ont eu une chance raisonnable d'y obéir*⁶. Pour Hart, l'individu doit être protégé contre la société, en particulier contre ses demandes toujours croissantes de sécurité ; il ne doit pas être « sacrifié au bien-être de la société *sauf s'il a enfreint ses lois* » [3, p.81], ce qui ne revient pas à dire qu'on a le droit de le traiter comme un animal lorsqu'il a enfreint la loi.

Outre les deux difficultés mentionnées ci-dessus (l'affirmation selon laquelle le cœur du problème est de savoir si la peine de mort est plus dissuasive que la prison, et l'affirmation selon laquelle la peine de mort, si elle l'était, pourrait *éventuellement* être justifiée), un autre problème de l'approche de Hart, bien mis en évidence par Glover, est qu'elle paraît difficilement compatible avec son affirmation selon laquelle « certaines peines sont exclues, car trop barbares ou horribles, peu importe leur utilité sociale » [3, p.80]. On retrouve une affirmation similaire dans *Law, Liberty and Morality*, lorsque Hart aborde la question de la sévérité des peines. Il soutient que « l'exclusion de la torture ou des peines cruelles » [12, p.37] est une sorte de « *side-constraint* » [21], de contrainte morale modérant la poursuite de l'objectif utilitariste de prévention de la criminalité. En outre, dans un essai sur Beccaria et Bentham, il soutient que Beccaria, à la différence de Bentham, considérerait que « ce qui peut être fait au nom de l'utilité devrait être limité eu égard au respect de la dignité humaine » [22, p.51]. Pour appuyer cette thèse, il cite le passage suivant de *Des délits et des peines* : « Il n'y a pas de liberté toutes les fois que les lois permettent qu'en certaines circonstances l'homme cesse d'être *personne* et devienne *chose*. » [16, p.129] Bien évidemment, Hart projette ici sur Beccaria sa propre philosophie pénale⁷.

On peut faire trois remarques. Premièrement, il est surprenant que Hart écrive de façon aussi catégorique « peu importe l'utilité sociale ». Que justice soit faite, le monde dût-il en périr? Comme l'écrit Glover :

même en admettant qu'une exécution soit généralement pire que la plupart des meurtres, on ne peut en conclure que la peine de mort représente une trop grande barbarie, *quelle que soit son utilité sociale*. [...] L'idée selon laquelle certaines souffrances seraient trop grandes pour être infligées, en dépit de leur éventuelle utilité sociale, exclut d'emblée la possibilité de les justifier, quelle que soit la quantité de souffrance qu'elles permettraient d'éviter. [2, p.270-271]

⁶ Il s'agit du principe de *fair opportunity* de Hart : « [...] those whom we punish should have had, when they acted, the normal capacities, physical and mental, for doing what the law requires and abstaining from what it forbids, and a fair opportunity to exercise these capacities » [20, p.52].

⁷ Cf. sa célèbre affirmation : « Human society is a society of persons ; and persons do not view themselves or each other merely as so many bodies moving in ways which are sometimes harmful and have to be prevented or altered » [13, p.182].

Deuxièmement, supposons qu'on régule la poursuite de l'objectif de prévention de la criminalité par un principe de dignité humaine (comme on peut la réguler par un principe de justice exigeant l'égalité de traitement). Comment définir la dignité humaine? Pourquoi la peine de mort serait-elle contraire à celle-ci? W.J. Brennan, juge à la Cour suprême des États-Unis, a tenté de montrer que la peine de mort contredisait le VIII^e amendement (interdisant les peines cruelles ou inhabituelles) et qu'elle était, par conséquent, anticonstitutionnelle. Selon lui, la peine de mort est contraire à la dignité humaine pour trois raisons : son irrémissibilité, la douleur physique de l'exécution, l'angoisse éprouvée par ceux qui attendent l'exécution (le condamné comme ses proches) [23]. Comme l'écrit Glover : « Ce qui semble plus particulièrement cruel et horrible s'agissant de la peine de mort, c'est que le condamné connaît une période d'attente durant laquelle il sait quand et comment aura lieu sa mise à mort » [2, p.269]. Le problème principal de cet argument – outre le fait qu'il semble se fonder davantage sur l'émotion que sur la raison – est qu'on peut facilement l'étendre à la plupart des peines : les détenus sont comme des animaux en cage, les travaux d'intérêt général sont comme de l'esclavage, etc.

À ce stade, l'approche de Hart ne se distingue pas par son originalité. Elle le devient davantage lorsqu'il soutient que le fardeau de la preuve, dans le débat pour ou contre la peine de mort, ou plus précisément dans le débat de savoir si oui ou non la peine de mort est plus dissuasive que la peine de prison, incombe (en droit) à ceux qui la disent plus efficace⁸. Selon Hart, c'est à ceux qui sont pour la peine de mort de prouver qu'elle permet d'éviter un mal (considérablement⁹) plus grand que la peine de prison ; ce n'est pas à ceux qui sont contre la peine de mort de prouver qu'elle est en comparaison de la peine de prison au mieux inutile, au pire nocive. En effet, la peine de mort est *prima facie* un mal [3] pour au moins quatre raisons.

Premièrement, la peine de mort consiste à tuer et tuer est *prima facie* un mal. Comme l'explique Glover, toutes choses étant égales par ailleurs, « il est injuste de supprimer une vie digne d'être vécue » [13, p.69]. On pourrait rétorquer que toute peine, peu importe sa nature, est *prima facie* un mal. Toutefois, la peine de mort est *prima facie* un mal plus grand que l'emprisonnement, un châtement plus sévère¹⁰, et c'est à celui qui préconise le pire de justifier son choix. En outre, note Glover, non seulement le condamné subit un mal plus grand, mais les proches du condamné et les exécuteurs de la peine subissent eux aussi un mal plus grand : les bourreaux risquent de se suicider et il est épouvantable pour la famille du condamné de vivre dans l'attente de son exécution [2].

Deuxièmement, la peine de mort n'est ni rémissible, ni réparable (ces deux choses sont distinctes, car un châtement corporel comme le fouet n'est pas rémissible, mais il est en revanche réparable ; autrement dit, on peut offrir un dédommagement en cas d'erreur judiciaire [17]). Le problème souligné ici n'est pas tellement le *risque* d'erreur, qui est inéliminable (peu importe la peine), mais plutôt le caractère irrémissible et irréparable des erreurs. *Prima facie*, la prison est préférable à la mort dans la mesure où elle est *en théorie* rémissible (même si *en pratique* elle laisse des marques psychologiques, voire physiques, indélébiles) et réparable.

Troisièmement, la peine de mort implique une interférence constante du pouvoir exécutif. Hart fait allusion au fait qu'au Royaume-Uni, l'exécutif accorde environ une fois sur deux la grâce aux condamnés à mort (pour la raison que, avant le *Homicide Act* de 1957, des homicides de gravité très différente étaient punis de la même façon, c'est-à-dire, par la mort). La Justice ne détermine pas qui *sera* exécuté mais seulement qui *peut* l'être : seul l'exécutif a le dernier mot [3]. Hart parle de « combinaison grotesque », de « compromis maladroît », car, en plus d'enfreindre le principe de séparation des pouvoirs, cet arrangement *discrédite* l'institution judiciaire. Dans le même ordre d'idée, Glover note, comme le notait Bentham deux siècles plus tôt [24], que la peine de mort risque d'être appliquée de façon irrégulière. En effet, il se peut que « certains meurtriers restent en liberté simplement parce que l'existence de la peine capitale rend les jurés moins disposés à les déclarer coupables » [2, p.273].

On pourrait ajouter que, quatrièmement, la peine de mort est, aussi paradoxal cela soit-il, davantage coûteuse que la peine de prison (même si les deux peines sont l'une et l'autre fort coûteuses). En Californie, la procédure *la moins coûteuse* pour une peine de mort coûte 1,1 million de dollars de plus que la procédure *la plus coûteuse* pour une peine de prison [27]. Comment l'expliquer? Par les suppléments d'enquête, par la durée d'attente entre la condamnation et l'exécution de la peine, par les procédures d'appel, longues et compliquées, etc. Cet argent pourrait être dépensé, par exemple, pour aider les hôpitaux et donc sauver des vies.

On retrouve cette stratégie (consistant à renverser le fardeau de la preuve) dans *Law, Liberty, and Morality*. Hart dit qu'il faut partir du principe critique selon lequel « l'utilisation de la coercition légale, quelle que soit la société, doit être justifiée, puisqu'il s'agit de quelque chose de *prima facie* critiquable, ne devant être toléré que si cela peut être compensé par quelque bien » [12, p.20]. Du reste, cette stratégie n'est pas étrangère à l'utilitarisme, puisque Mill l'utilise lui aussi au début de *L'asservissement des femmes*¹¹. Comme l'explique J. Gardner [29], on peut interpréter l'expression « *prima facie* » de deux

⁸ Pour une reprise de ce parti-pris méthodologique, voir M.H. Kramer [25].

⁹ Comme l'explique Glover, puisqu'en général une exécution, en raison de sa cruauté et en raison de l'angoisse qu'elle suscite pour le condamné et sa famille, cause davantage de malheur qu'un meurtre, il faudrait qu'elle prévienne un nombre considérable de meurtres pour être justifiée. Une exécution pour un meurtre n'est pas un « œil pour un œil » [2].

¹⁰ À ceux qui le contesteraient, la meilleure réponse est sans doute celle donnée par H.A. Bedau : « Rares sont les condamnés qui réclament l'abandon des appels interjetés pour éviter leur exécution. Rares sont les prisonniers à vie qui réclament la peine capitale. Rares – voire inexistantes – sont les condamnés à mort qui refusent les remises de peine qui leur sont offertes » [26, p.141].

¹¹ « [E]n matière de droit, on considère que la charge de la preuve incombe aux adversaires de la liberté, aux partisans de mesures restrictives ou prohibitives, qu'il s'agisse de limiter de façon générale la liberté des actions humaines ou de frapper d'une incapacité ou d'une disparité de privilège une personne ou un groupe de personnes par rapport à d'autres. La présomption a priori est en faveur de la liberté et de l'impartialité. Il ne devrait y avoir de contrainte que requise par le bien général et, de même, la loi ne devrait pas faire acception de quiconque mais devrait traiter tout le monde de la même façon, sauf là où des raisons positives – de justice ou de politique – exigent une diversité de traitement. » [28, p.29]

manières. Selon la première interprétation, la plus littérale, une chose est *prima facie* un mal si à première vue elle est un mal mais, tout bien considéré, « tout compte fait », elle n'en est peut-être pas un. Selon la seconde interprétation, une chose est *prima facie* un mal si elle est résolument un mal, mais la question de savoir si ce mal est justifié reste ouverte. Dans le premier cas, il y a apparemment un mal, mais en réalité c'est peut-être un bien. Dans le second cas, il y a un mal, mais ce mal est peut-être justifié. Il est fort probable que Hart emprunte l'expression *prima facie* au langage juridique de la common law et que la première interprétation soit ici la bonne. Dans le droit anglais, une preuve *prima facie* est une preuve suffisante à première vue, ou suffisante jusqu'à preuve du contraire. Elle est censée pouvoir établir la culpabilité d'un individu, sauf si elle est réfutée par le défendeur. *Mutatis mutandis*, un mal *prima facie* est un mal jusqu'à preuve du contraire, preuve incombant à celui qui est favorable à ce qui se présente comme un mal (en l'occurrence, au défenseur de la peine de mort).

Récapitulons. L'approche utilitariste de Hart, reprise par Glover, consiste à dire que la peine de mort est *prima facie* un mal et, de surcroît, un mal plus grand que la peine de prison ; qu'elle ne peut être justifiée que si elle permet de prévenir – beaucoup – plus de meurtres que la peine de prison ; et qu'il incombe au défenseur de la peine de mort de prouver qu'elle le permet effectivement.

L'hypothèse de la dissuasion

Supposons qu'un défenseur de la peine de mort soutienne qu'elle est plus dissuasive que la peine de prison et sauve, de ce fait, plus de vies. Il peut utiliser, selon Hart et Glover, deux types d'argument : des arguments statistiques et des arguments psychologiques. Sont-ils convaincants?

L'approche statistique

L'utilisation des statistiques, selon Hart, pose au moins trois problèmes :

1. Il est presque inutile de comparer les pays abolitionnistes et rétentionnistes. Dans un pays abolitionniste, le taux d'homicide est parfois plus bas, parfois plus élevé, parfois le même que dans un pays rétentionniste. Que le taux d'homicide soit plus bas ou plus élevé ou égal dans un pays abolitionniste ne prouve strictement rien : on pourra toujours attribuer la différence constatée à d'autres facteurs que la peine de mort [3].
2. La démarche la plus fiable, à première vue, consiste à comparer le taux d'homicide dans un même État avant et après l'abolition. Cette démarche, toutefois, pose au moins deux problèmes. Premièrement, l'abolition définitive de la peine de mort a souvent lieu après une longue période de désuétude. En Norvège, la dernière exécution date de 1876, mais l'abolition n'a eu lieu qu'en 1905. Si la peine de mort existe, mais n'est pas utilisée, elle cesse d'être une menace sérieuse, et on ne peut rien déduire de son abolition. Deuxièmement, on ne peut pas comparer le taux d'homicide juste avant et juste après l'abolition, car aucun meurtrier potentiel n'attend le jour où la peine de mort sera abolie pour commettre son crime. Il faut comparer de longues périodes, mais, dans ce cas, de nouvelles variables peuvent s'introduire.
3. Les meilleures données proviennent des États-Unis, car elles nous permettent de comparer des États abolitionnistes et rétentionnistes à peu près comparables sous tous rapports. D'après les chiffres de Hart, le Nebraska, le Dakota du nord et le Dakota du sud ont le même taux d'homicide sur la même période (1930-1948) alors que le Dakota du nord est abolitionniste, le Nebraska rétentionniste et le Dakota du sud passé de l'un à l'autre.

Si l'on tient compte de ces difficultés méthodologiques, quelle conclusion peut-on tirer des statistiques? Hart et Glover reprennent à peu de choses près la conclusion du rapport de la Commission Royale sur la Peine Capitale (1949-1953), à savoir que nous n'avons aucune preuve statistique que la peine de mort soit plus dissuasive que la peine de prison. Il faut impérativement distinguer cette affirmation de celle selon laquelle les statistiques prouvent que la peine de mort n'est pas plus dissuasive que la peine de prison. En effet, les statistiques ne prouvent pas positivement l'inutilité de la peine de mort.

Quel est l'état de la recherche depuis l'article de Hart et l'ouvrage de Glover [30]? Dans les années 1970, des économistes ont publié plusieurs études d'après lesquelles la peine de mort est plus dissuasive que la peine de prison. L'étude qui a fait couler le plus d'encre est celle de Ehrlich de 1975 : selon lui, chaque exécution sauve 8 vies [31]. De nombreux chercheurs ont critiqué sa méthodologie, selon eux défectueuse. Le même scénario s'est reproduit dans les années 2000. De nouvelles études concluant à une plus grande efficacité de la peine de mort ont à nouveau été vigoureusement critiquées pour leurs biais. Ces études, en effet, s'appuient sur les données américaines et il y a trop peu d'exécutions (sauf au Texas) pour pouvoir en tirer des conclusions solides. Comme l'écrit M. Cusson : « Malgré toute la sophistication de ces travaux, le problème n'est pas résolu : de telles recherches ne sont pas expérimentales et ne peuvent pas l'être ; il est pratiquement impossible de tenir compte de toutes les variables pouvant jouer sur les homicides et, d'une recherche à l'autre, les résultats divergent et se contredisent » [30, p.17].

La conclusion de Cusson est la même que celle de l'étude de 2012 du *National Research Council*, qui fait aujourd'hui autorité¹².

¹² « The committee concludes that research to date is not informative about whether capital punishment decreases, increases, or has no effect on homicide rates. Therefore, these studies should not be used to inform deliberations requiring judgments about the effect of the death penalty on homicide. Claims that research demonstrates that capital punishment decreases or increases the homicide rate or has no effect on it should not influence policy judgments about capital punishment. » [31]

L'approche psychologique

Puisque les statistiques ne prouvent rien, le défenseur de la peine de mort peut s'appuyer sur la psychologie. En effet, pour le sens commun, la plus grande peur de l'homme est la mort. Par conséquent, la peine de mort doit *nécessairement* être plus intimidante que la peine de prison, car l'homme tient plus à sa vie qu'à sa liberté. Hart et Glover citent l'un et l'autre Stephen, qui propose justement cet argument :

Outre la peine de mort, aucune autre peine ne dissuade les hommes de manière aussi efficace de commettre des crimes. Cette affirmation est difficile à prouver pour la simple et bonne raison qu'elle s'impose par son évidence. Aucune preuve ne peut en effet la rendre plus convaincante qu'elle n'est déjà. Tout ce que l'on fait pour argumenter contre des vérités aussi évidentes, ne relève que d'une sagacité fantaisiste, c'est tout. [2, p.275]

Cet argument, pour les deux auteurs, n'est pas convaincant même si l'on accepte la prémisse énonçant que la mort est (en général) la plus grande peur de l'homme. En effet, la peine de mort implique le *risque* de mourir, mais n'implique pas la *certitude* de mourir dès que le crime sera commis ; autrement dit, elle nous *menace* mais ne nous *promet* pas de mourir. Le potentiel meurtrier ne fait pas face à l'alternative : ou bien tuer et mourir, ou bien ne pas tuer et vivre. Il sait, à supposer que son meurtre soit prémédité, que s'il tue, il s'expose à la mort¹³. Or y a-t-il une différence entre s'exposer à la mort et s'exposer à la prison sachant qu'un meurtrier, d'après les chiffres de la Commission Royale, a environ une chance sur six d'être condamné et une chance sur douze d'être exécuté, sachant que la mort est envisagée uniquement comme une éventualité lointaine et incertaine, sachant que « la perspective du châtement capital est nécessairement amoindrie par l'espoir de la grâce » [32, p. 695]? Il semble peu plausible que la menace de la peine de mort soit *perçue* comme plus grande que celle de la peine de prison¹⁴. Bentham soulignait déjà ce point :

celui qui brave la mort juridique peut avoir des espérances d'impunité ; il n'ignore pas les chances qui le favorisent : la passion même les lui exagère : c'est d'ailleurs un événement éloigné, la distance en affaiblit l'impression, et, quand il envisagerait son état comme un métier périlleux, ne voit-on pas les métiers les plus périlleux embrassés par des hommes qui ont tous les motifs possibles d'attachement à la vie? Manque-t-on d'ouvriers dans les manufactures de poudre à canon, dont les explosions sont si fréquentes? Il y a donc bien de la différence entre s'exposer à la mort, ou se la donner volontairement. [17, p.69]

Ce n'est pas le seul problème.

1. Selon la Commission Royale, 20% des meurtres sont commis par des criminels professionnels. Or il est fort probable qu'ils envisagent la mort, en amont, comme un « risque professionnel » et, en aval, comme un « accident du travail ». À vrai dire, la criminalité elle-même les expose davantage à la mort que la peine de mort. Comme l'écrit M. Cusson :

Aux États-Unis, 7% des vendeurs de drogue connus de la police meurent chaque année, généralement de mort violente. C'est dire que, dans un État où la peine capitale est en vigueur, parmi les causes possibles de la mort de délinquants actifs, la peine de mort est l'une des moins probables : ils risquent beaucoup plus d'être assassinés que d'être exécutés. Et ils ne sont pas sans le savoir : ils acceptent l'idée d'une mort prochaine comme un fait inévitable. [30, p.17]
2. Selon Hart, un grand nombre de meurtres sont commis par des malades mentaux¹⁵. Ces personnes, du fait de leur maladie mentale, ne peuvent évidemment pas être dissuadées par la menace de la peine de mort.
3. Une part importante des meurtres sont commis sous l'empire de la passion ou de l'alcool, de façon impulsive. En cas de bagarre alcoolisée qui tourne mal, chacun est indifférent aux conséquences. En cas de crime passionnel, c'est la même chose : la raison n'a plus aucun contrôle sur l'individu.
4. Un certain nombre de meurtriers se suicident après avoir commis leur crime. En psychologie, on parle de « meurtre-suicide », à ne pas confondre avec le « suicide-meurtre » dont on parle plus bas. Au Canada, entre 2001 et 2011, les meurtres-suicides dans la famille représentaient 6% des homicides [34]. Il est vraisemblable qu'en cas de meurtre-suicide, le suicide était *déjà envisagé* avant le passage à l'acte et que, de ce fait, la menace de la peine de mort était nulle.

Hart de conclure : « Ainsi, pour beaucoup, la différence entre la mort et la prison pourrait ne rien changer ; ni l'une ni l'autre ne les dissuaderaient » [8, p.89]. Les statistiques récentes vont dans le même sens. Au Québec, 67% des homicides entre 1986 et 1996 ont été commis par des individus déjà connus des services de police [30]. A Montréal, entre 1985 et 1989, les homicides querelleurs, les homicides associés aux vols (résistance de la personne cambriolée et meurtre dans un mouvement de panique), les règlements de compte et les homicides conjugaux représentaient 60% du total des homicides [30].

¹³ Glover reprend cette distinction : « La certitude d'une mort imminente est une chose ; accroître ses risques de mourir dans un avenir plus ou moins proche en est une autre » [2, p.276].

¹⁴ On pourrait cependant objecter que, devant la généralisation actuelle de la vidéosurveillance, au moins dans les grandes villes, le risque d'être arrêté, condamné à mort et exécuté est probablement plus grand qu'à l'époque de Hart. Je remercie les évaluateurs externes pour cette remarque.

¹⁵ Il exagère sans doute : en 2006, on considère que, dans les pays industrialisés, les malades mentaux ne sont responsables que de 0,16 homicides pour 100 000 habitants – donc responsables de moins de 1 homicide sur 20 [33].

Comme l'a bien noté Bayles [35], ces données sont extrêmement problématiques si, comme Hart et Glover, on considère que le but principal de la peine est la dissuasion, si on considère que le cœur du problème est de savoir si la peine de mort dissuade davantage que la peine de prison. À quoi bon punir l'homicide si la plupart des gens qui en sont coupables *ne peuvent pas* être dissuadés ou de fait ne le sont pas? N'est-ce pas un cas où, comme le dirait Bentham, « la punition ne peut être qu'inefficace » [24, p.196]? Il semble que le raisonnement de Hart soit mis à mal et que la question centrale ne soit pas « Pourquoi la peine de mort? » mais plutôt « Pourquoi la peine *tout court*? ». Comment résoudre cette difficulté?

1. Contrairement à ce qu'affirme parfois Hart, le but principal de la peine pour un utilitariste est la *prévention* de la criminalité et non la *dissuasion* qui est, comme on l'a rappelé, *un* des nombreux mécanismes par lesquels la peine prévient la criminalité. En effet, la peine peut prévenir en neutralisant, en réhabilitant, en créant ou en renforçant certaines inhibitions, etc. Ce n'est pas parce que la peine est presque inutile du point de vue de la dissuasion qu'elle est inutile *tout court*.
2. La peine vise surtout à prévenir les meurtres prémédités et à dissuader la minorité susceptible de l'être. On peut même déduire du fait qu'une majorité des meurtres sont commis par des gens qui *ne peuvent pas* être dissuadés le fait que la peine est relativement dissuasive : ceux qui calculent ne passent pas à l'acte, même lorsqu'ils sont tentés, et les seuls à passer à l'acte sont ceux qui n'ont pas réfléchi.
3. En ce qui concerne les homicides querelleurs ou passionnels, comme Hart l'explique dans un autre contexte, la menace de la peine ne « guide » (*guide*) pas nécessairement notre délibération ou notre calcul coût/bénéfice, elle n'est pas forcément « une raison d'obéir à la loi lorsqu'on hésite à l'enfreindre » [36, p.134] (conception étroite de la dissuasion), mais elle est parfois (voire fréquemment) un « aiguillon » (*goad*), c'est-à-dire, quelque chose qui nous incite à prendre garde à ce qu'on va faire, à y réfléchir à deux fois, à avoir une conduite responsable (conception large de la dissuasion). Un homme violent et impulsif qui a tendance à boire sait qu'il doit être prudent, car le moindre débordement pourrait avoir des conséquences pénibles sur sa vie. Comme l'écrivent H. Wechsler et J. Michael dans un article plusieurs fois cité par Hart : « il ne peut être nié qu'en général les hommes peuvent être conduits à contrôler leurs passions par la menace d'un traitement désagréable » [37, p.736].
4. On sait qu'en l'absence de réponse pénale au meurtre, il y aurait des vengeances sanglantes et un accroissement terrible du nombre d'homicides, comme peuvent en témoigner les grèves policières, dont la plus récente a eu lieu au Brésil en 2017 [38]. C'est la principale raison pour laquelle l'État punit le meurtre même si la plupart des coupables ne pouvaient pas être dissuadés ; et si on le punit sévèrement, c'est par respect du principe de proportionnalité.

Une question intéressante abordée par Glover, mais pas par Hart, est celle de savoir si la peine de mort pourrait être un moyen efficace de dissuader, non pas les meurtres « ordinaires », mais les crimes politiques commis *ou bien* par les groupes d'opposition, par exemple les assassinats terroristes, *ou bien* par les gouvernements, par exemple les atrocités nazies. Commençons par les crimes politiques commis par les groupes d'opposition. À première vue, ces crimes, à la différence des homicides querelleurs ou passionnels, pourraient être empêchés par la peine de mort, puisqu'ils sont prémédités au plus haut point et minutieusement préparés. Toutefois, Glover fait preuve de scepticisme :

Dans de nombreux pays, on a tenté en vain de faire cesser des campagnes terroristes en recourant à des exécutions capitales. [...] Ceux que l'on charge de tirer ou de larguer des bombes ne sont généralement pas les meneurs de ces mouvements, si bien qu'il est aisé de les remplacer par d'autres personnes tout aussi disposées à risquer leur vie. La menace de la mort n'empêche pas les hommes de faire la guerre et on peut penser qu'un terroriste est tout aussi dévoué à sa cause qu'un soldat. [2, p.279]

Qu'en est-il des crimes politiques commis par les gouvernements? Est-ce qu'en exécutant les gouvernants ou leurs agents pour les atrocités qu'ils ont commises, on diminue le risque que de telles atrocités se reproduisent? Selon Glover, étant donné que la probabilité pour un dirigeant d'être condamné est très faible, peut-être plus faible que celle pour un meurtrier « ordinaire » d'être exécuté, on peut légitimement en douter. Certains diront que ce n'est pas la question : Eichmann n'a pas été exécuté pour éviter que de tels actes se reproduisent, mais pour le *faire payer*, pour *exprimer* la haine des opprimés et leur désir de le voir disparaître de la surface de la terre ; toutefois, on l'a vu, Glover rejette le rétributivisme aussi bien que la théorie de la dénonciation. Ainsi, la conclusion de Glover est simple : « [Rien] ne permet de traiter le cas des criminels politiques autrement que celui des meurtriers ordinaires » [2, p.282].

L'hypothèse de la brutalisation

D'après la Commission Royale, il est possible que la peine de mort ait contribué à façonner notre aversion pour le meurtre et qu'elle soit nécessaire pour l'entretenir. Pour Hart comme pour Glover, il est tout aussi possible que l'inverse soit vrai. La peine de mort, alors qu'elle se donne pour objectif de prévenir le meurtre, pourrait au contraire le stimuler, consciemment ou inconsciemment¹⁶.

¹⁶ Cet argument remonte au moins à Beccaria : « La peine de mort n'est pas utile à cause de l'atrocité de l'exemple qu'elle donne aux hommes. Si les passions ou la nécessité de la guerre ont appris à faire couler le sang humain, les lois qui modèrent la conduite des hommes ne devraient pas augmenter ce farouche exemple, d'autant plus funeste que la mort légale est donnée avec application et formalité » [16, p.156-157].

L'hypothèse d'après laquelle le spectacle de la violence accroît la violence s'appelle « l'hypothèse de la brutalisation ». Voici comment Glover la formule : « [Le] maintien ou la réintroduction de la peine de mort peut avoir pour inconvénient de contribuer à renforcer l'habitude des punitions cruelles et terrifiantes, alors que l'on pouvait espérer leur disparition » [2, p.273]. Le terme « brutalisation » vient de G.L. Mosse, un historien américain de la Première Guerre mondiale. Selon lui, la Première Guerre mondiale aurait brutalisé ses acteurs, c'est-à-dire, les aurait rendus indifférents à l'égard de la vie humaine, à l'égard de la cruauté, et serait donc à l'origine du durcissement politique d'après-guerre. Il écrit :

Inévitablement, la terrible confrontation avec la mort avait modifié l'appréciation de l'existence humaine. Parfois, la mort était banalisée ; on en plaisantait pour supporter son omniprésence. Parfois, elle devenait aussi irréaliste que la guerre elle-même, hantant l'imaginaire des hommes des tranchées [...]. Au front, s'il subsistait bien une place pour la sacralisation et le culte des morts, celui-ci n'opéra vraiment qu'à la fin des hostilités, ou pour les gens de l'arrière. Pendant le conflit lui-même, la majorité des soldats des tranchées semble avoir été gagnée par une sorte de stoïcisme, par l'indifférence envers la mort et l'acceptation progressive de l'inévitable. [39, p.185-186]

L'hypothèse de la brutalisation a été mise à l'épreuve des statistiques. D'après J.M. Shepherd, la peine de mort accroît l'homicide dans 13 États américains [40]. Selon elle, pour que la peine de mort soit dissuasive, elle doit être utilisée massivement, autrement dit, c'est uniquement passé un certain seuil qu'elle devient utile. Si on ne veut pas y recourir massivement, alors il vaut mieux dans ce cas y renoncer, car elle devient contre-productive : c'est l'effet de brutalisation¹⁷. Cette étude, toutefois, n'est pas moins critiquable que les études des économistes des années 1970 mentionnées plus haut : elle souffre des mêmes biais.

Un partisan de la peine de mort pourrait répondre à l'objection de la brutalisation en disant qu'il suffit de camoufler les exécutions et de les rendre les plus humaines possibles [3]. Toutefois, à cela, on pourrait répondre qu'une exécution, peu importe les moyens qu'elle emploie, ne pourra jamais être *humaine* ; que le fait de camoufler les exécutions s'oppose à l'objectif de dissuasion générale censé justifier la peine de mort ; mais aussi, à l'inverse, que la mort risque de paraître préférable à la prison si elle est extrêmement douce.

Hart écrit : « Un très grand nombre de meurtriers sont des déséquilibrés mentaux et, pour eux, la simple pensée de l'exécution, le drame et la notoriété du procès, le meurtrier apparaissant comme un gladiateur combattant pour sa vie, peut constituer une force d'attraction et non pas une force de répulsion. Il existe des cas de meurtres commis pour ces raisons » [3, p.88]. Plus haut, nous avons expliqué ce qu'était un meurtre-suicide : le fait de se suicider après avoir commis un meurtre. Le suicide-meurtre est différent : certaines personnes *tuent* pour être condamnées à mort. Le suicide, dans ce cas, n'est plus la *conséquence* du meurtre mais la *cause* du meurtre [41]. Ce qui motive le suicide-meurtre peut être l'incapacité à se tuer soi-même, la fascination pour les exécutions publiques, le refus de la peine de prison, etc. D'après une étude de 1999, il y aurait eu aux États-Unis au moins 22 cas incontestables de suicide-meurtre [41].

L'hypothèse de la brutalisation est également plausible, selon Glover, lorsqu'il est question de crimes politiques commis par les groupes d'opposition. En effet, « les exécutions engendrent des martyrs, ce qui renforce la cause terroriste. Elles risquent même d'accroître encore le niveau de violence en provoquant des représailles » [2, p.279-280].

Conclusion

La démonstration de Hart, qui a beaucoup inspiré Glover, si on la condense au maximum, est la suivante : *prima facie*, la peine de mort est un mal bien plus grand et critiquable que la peine de prison ; dès lors, elle ne peut être justifiée que s'il est prouvé qu'en réalité elle prévient le meurtre bien plus efficacement que la peine de prison ; or cette preuve n'est pas disponible, et la psychologie suggère en fait le contraire ; *ergo*, il faut l'abolir, et le rétablissement ne sera *envisageable* que si l'on dispose d'une telle preuve. En reconstruisant cette démonstration, nous avons identifié, nous semble-t-il, trois difficultés : la première concernait la justification utilitariste elle-même de la peine de mort, c'est-à-dire le fait de tuer pour sauver des vies ; la deuxième concernait l'affirmation de Hart selon laquelle certaines peines sont exclues, parce qu'elles sont trop barbares ou horribles, indépendamment de leur éventuelle utilité sociale ; la troisième concernait la tension entre le fait de soutenir que le but principal de la peine est la dissuasion et le fait que la plupart des homicides sont commis par des personnes insusceptibles d'être dissuadées.

Le raisonnement de Hart ainsi que son prolongement chez Glover ne sont pas spécialement originaux et n'ont jamais prétendu l'être. Il s'agit d'une actualisation de l'approche utilitariste classique, renforcée par une recherche de données fiables et une prudence méthodologique. On ne trouve pas dans *Murder and the Principles of Punishment : England and the United States* d'illustration de la théorie dite « mixte » de Hart, puisque la peine de mort n'y est pas rejetée sur la base des principes de Justice venant réguler la poursuite de l'objectif utilitariste de prévention de la criminalité. Cette approche a encore un intérêt réel, puisque la peine de mort est encore en vigueur dans de nombreux États, y compris en Occident. Cependant, aux yeux des abolitionnistes convaincus, elle sera sans doute jugée trop faible, puisque rien ne prouve catégoriquement l'inutilité de la

¹⁷ « Peut-être que chaque exécution contribue à brutaliser la société et à accroître le meurtre. Cependant, si un État exécute beaucoup d'individus, alors les criminels deviennent convaincus du fait que l'État ne plaisante pas, et les criminels réduisent leur activité. » [40, p.247]

peine de mort, et parce que la possibilité du rétablissement de celle-ci est laissée ouverte. Toutefois, même si Hart et Glover rejettent le pacifisme, rien n'empêche un pacifiste de *compléter* son argumentaire en s'appuyant *également* sur l'approche utilitariste contre la peine de mort. Beccaria, par exemple, considérait que la peine de mort n'était pas un *droit* : il jugeait qu'il s'agissait de l'argument le plus important contre elle. Toutefois, juste après avoir exposé cet argument, il ajoutait : « Mais si je démontre que la mort n'est ni utile ni nécessaire, j'aurai gagné la cause de l'humanité » [16, p.149].

Remerciements

Je remercie les évaluateurs externes pour leurs remarques très pertinentes. Je tiens à remercier également Benoît Basse, à l'origine de ce numéro sur Glover, mais aussi Guillaume Lambey et Alice Jaffro, pour leur relecture.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Édition/Editors: Bertrand Alexandre Stoffel, Aliya Affdal, Hazar Haidar

Évaluation/Peer-Review: Nicolas Aumonier & Anonyme

Affiliations

¹ Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, France

Correspondance / Correspondence: Nicolas Nayfeld, nicolas.nayfeld@univ-paris1.fr

Reçu/Received: 22 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.

Acknowledgements

I thank the external evaluators for their very pertinent comments. I would also like to thank Benoît Basse, the organizer of this issue on Glover, as well as Guillaume Lambey and Alice Jaffro, for their proofreading.

Conflicts of Interest

None to declare

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

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. Sugarman D, Hart HLA. [Hart interviewed: H.L.A. Hart in conversation with David Sugarman](#). *Journal of Law and Society*. 2005;32(2):267-293.
2. Glover J. Questions de vie ou de mort [1977], trad. fr. B Basse. Genève: Labor et fides; 2017.
3. Hart HLA. [Murder and the principles of punishment: England and the United States](#). Dans: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, 2^e éd. Oxford: Oxford University Press; 2008:54-89.
4. Glover J. *Responsibility*. Londres: Routledge & Kegan Paul; 1970.
5. Passaglia P. L'abolition de la peine de mort. Une étude comparée. *Mnemosyne*; 2012.
6. Lacey N. A Life of H.L.A. Hart. *The Nightmare and the Noble Dream*, Oxford: Oxford University Press; 2004.
7. Committee on Deterrence and the Death Penalty. [Deterrence and the Death Penalty](#). Report Brief. Washington: National Research Council; 2012.
8. Hart HLA. Should the death penalty be abolished? *The Listener*. 1956;55:87-89.
9. Hugo V. *Écrits sur la peine de mort*. Paris: Actes Sud; 1992.
10. Kant E. *Métaphysique des mœurs. Doctrine du droit*. 5^e édition. Trad. A Philonenko. Paris: Vrin; 1993.
11. Hart HLA. Prolegomenon to the principles of punishment. Dans: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, 2^e éd. Oxford: Oxford University Press; 2008:1-27.
12. Hart HLA. *Law, Liberty, and Morality*. Oxford: Oxford University Press; 1963.
13. Hart HLA. Punishment and the elimination of responsibility. Dans: *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, 2^e éd. Oxford: Oxford University Press; 2008:158-185.
14. Andenaes J. The moral or educative influence of criminal law. *Journal of Social Issues*. 1971;27(2):17-31.
15. Scheid DE. [Constructing a theory of punishment, desert, and the distribution of punishments](#). *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 1997;10(2):441-506.
16. Beccaria C. *Des délits et des peines*. Trad. A Fontana, X Tabet. Paris: Gallimard; 2015.
17. Bentham J. [Théorie des peines et des récompenses](#). Dans: *Œuvres de Jérémie Bentham*, édition Dumont, tome second, 3^e éd. Bruxelles: Société Belge de Librairie; 1840.
18. Mill JS. [Plaidoyer en faveur de la peine capitale](#). Trad. B Basse. *Revue d'études benthamiennes*. 2013;12.
19. Thomson JJ. [The trolley problem](#). *The Yale Law Journal*. 1985;94(6):1395-1415.

20. Hart HLA. Negligence, mens rea, and criminal responsibility. Dans: Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law, 2^e éd. Oxford: Oxford University Press; 2008:136-157.
21. Nozick R. Anarchie, État et Utopie, 2^e édition. Trad. E d'Auzac de Lamartine, révisée par P-E Dauzat. Paris: PUF; 2008.
22. Hart HLA. Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory. Oxford: Oxford University Press; 1982.
23. Steiker C. The death penalty and deontology. Dans: J Deigh, D Dolinko, eds. The Oxford Handbook of Philosophy of Criminal Law. Oxford: Oxford University Press; 2011: 441-466.
24. Bentham J. Introduction aux principes de la morale et de la législation. Trad. du Centre Bentham coordonnée par JP Cléro, E de Champs. Paris: Vrin; 2011.
25. Kramer MH. The Ethics of Capital Punishment. A Philosophical Investigation of Evil and its Consequences. Oxford: Oxford University Press; 2011.
26. Bedau HA. [L'argument d'interférence minimale contre la peine capitale](#). Trad. A Autenne. Revue Philosophique de Louvain. 2003;101(1):138-150.
27. Chetrit J. [Etats-Unis. Le coût de la peine de mort en procès](#). L'Obs. 22 juin, 2011.
28. Mill JS. L'asservissement des femmes. Trad. Cachin. Paris: Éditions Payot & Rivages; 2005.
29. Gardner J. In Defence of defences. Dans: Offences and Defences. Selected Essays in the Philosophy of Criminal Law. Oxford: Oxford University Press; 2007:77-90.
30. Cusson M. [Dissuasion, justice et communication pénale](#). Études & Analyses. 2010;9:1-37.
31. Ehrlich I. [The deterrent effect of capital punishment: A question of life and death](#). The American Economic Review. 1975;65(3):397-417.
32. Merle R, Vitu A. Traité de droit criminel, 2^e édition. Tome I. Paris: Éditions Cujas; 1973.
33. Senon J-L, Manzanera C, Humeau M, Gotzamanis L. [Les malades mentaux sont-ils plus violents que les citoyens ordinaires?](#) L'information psychiatrique. 2006;82:645-52.
34. Sinha M. [La violence familiale au Canada : un profil statistique, 2011](#). Juristat, Centre canadien de la statistique juridique. Ottawa; 25 juin 2013.
35. Bayles MD. Hart's Legal Philosophy: An Examination. Dordrecht: Springer; 1992.
36. Hart HLA. Intention and punishment. Dans: Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law, 2^e édition. Oxford: Oxford University Press; 2008:113-135.
37. Wechsler H, Michael J. [A rationale of the law of homicide: I](#). Columbia Law Review. 1937;37(5):701-61.
38. Gomez F-X. [Au Brésil, une grève de policiers déclenche une flambée de meurtres](#). Libération. 10 février 2017.
39. Mosse G L. De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes. Trad. E Magyar. Paris: Hachette Littératures; 1999.
40. Shepherd JM. [Deterrence versus brutalization: capital punishment's differing impacts among states](#). Michigan Law Review. 2005;104(2):203-56.
41. Wormer KV, Odiah C. [The psychology of suicide-murder and the death penalty](#). Journal of Criminal Justice. 1999;27(4): 361-370.

ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Conséquentialisme et recours collectif au raisonnement éthique : Remarques sur la valeur de la vie, sur la dignité et sur l'approche de la mise en débat chez J. Glover

Emmanuel Bernard Picavet¹

Résumé

En partant d'une lecture des *Questions de vie et de mort* de Jonathan Glover, l'article aborde les présupposés généraux impliqués dans les conceptions de la dignité de la vie. La compatibilité (ou non) avec un point de vue conséquentialiste permet de clarifier le sens qui est accordé à des seuils dans la comparaison intrapersonnelle entre les états du monde. Ces thèmes sont ensuite traités dans la perspective du dialogue lié à l'appréciation collective des orientations pratiques.

Mots-clés

conséquentialisme, dignité, Jonathan Glover, libéralisme, valeur de la vie

Abstract

Starting from a reading of Jonathan Glover's *Causing Death and Saving Lives*, the article addresses the general assumptions involved in conceptions of the dignity of life. Compatibility (or not) with a consequentialist point of view makes it possible to clarify the meaning given to thresholds in the intrapersonal comparisons between states of the world. These themes are then discussed within the perspective of dialogue related to the collective assessment of practical guidelines.

Keywords

consequentialism, dignity, Jonathan Glover, liberalism, value of life

Introduction

Jonathan Glover a été de ceux qui ont aidé à circonscrire le domaine d'une « éthique appliquée » capable de tenir ensemble la discussion critique des bases de l'évaluation et la recherche d'argumentaires structurés face à des dilemmes de la vie ordinaire et de la vie professionnelle. Les thèses défendues par Glover et les discussions méthodologiques qu'il a proposées peuvent notamment influencer notre manière d'envisager la place de la référence aux conséquences dans la formation du jugement moral. On cherchera ici tout particulièrement à examiner la portée de certains éléments liés à l'approche de Glover dans *Questions de vie ou de mort* [1] : ceux qui donnent à voir, autour du thème de la valeur de la vie et de sa défense, des passerelles entre certains choix définis dans la recherche de fondements du jugement et la manière d'aborder, dans la formation concrète du jugement, la rencontre des différentes considérations pertinentes [2]. La thématique privilégiée sera celle du sens de la référence prioritaire à la valeur des états du monde, dans une forme ou une autre de conséquentialisme, lorsqu'il s'agit de traiter de cas-limites dans les situations de décision – des cas-limites qui engagent le rapport à la vie en tant que telle.

Dans cet examen, il faudra faire droit aux défis spécifiques naissant de la délibération collective et de la place qu'elle réserve au dialogue. De fait, la contribution de Glover est de nature à relancer le débat critique sur la manière appropriée d'aborder la valeur des états de fait, des états du monde ou des états de conscience regroupés dans la référence globale à « la vie » ou la continuité de la vie. On examinera quelques ramifications de cette problématique. Il s'agira, en particulier, de la référence collective à la « dignité » de la vie dans l'articulation du libéralisme aux aspirations perfectionnistes et dans la réflexion à conduire sur ce que l'on peut appeler les prérogatives d'évaluation dans le débat moral. Le pluralisme des conceptions de ce qui rend la vie « digne » n'est pas aisé à surmonter – c'est ce que nous montrerons en examinant les concepts sous-jacents relatifs à la hiérarchisation des raisons, à l'équilibre des aspects positifs et négatifs, ou encore à la pondération des considérations (en nous aidant des analyses de Glover). De plus, la réflexion sur les rapports entre décision, conséquences et souci de la dignité – au cœur de développements importants chez Glover – obligent à prendre en considération la manière collective de sélectionner des critères et de les appliquer d'une manière qui permet de guider la décision. Nous le montrerons en essayant de cerner les raisons pour lesquelles l'attention aux conséquences permet aux collectivités de préciser les rapports entre liberté et visée collective d'états de choses vécus en commun (au-delà d'un face-à-face entre un libéralisme fondé sur une certaine idée de la dignité et un perfectionnisme orienté vers les meilleures conséquences).

Le conséquentialisme, la dignité et la vie « digne d'être vécue »

Un substrat psychologique

L'approche des « problèmes de vie et de mort » chez Jonathan Glover est marquée par la primauté reconnue au fait que la vie soit reconnue « digne d'être vécue ». Il y a là une notion-clé qui mérite d'être interrogée. Elle détermine en effet un certain type d'appréhension de ce que le conséquentialisme range parmi les éléments des états du monde qui sont des supports de valeur. La dignité oriente aussi vers un consensus à créer (s'il ne peut être constaté d'emblée) autour de la manière d'harmoniser les différents éléments qui sont supposés potentiellement pertinents pour apprécier le fait d'être (globalement) digne d'être vécu.

On peut dire, d'une manière générale, que le fait de « valoir la peine d'être vécu » ou de se faire désigner comme « digne d'être vécu » enveloppe la rencontre, par un être vivant, de situations dans lesquelles sa présence (son mode d'être) est pour lui l'occasion de la reconnaissance d'une valeur positive. Toutefois, avant de reconnaître une valeur positive à quelque chose, il faut du moins reconnaître qu'il s'agit de la sorte de chose qui peut se voir attribuer une valeur par l'entité considérée. En l'occurrence, la nature de ce type de chose n'est pas absolument évidente. Cela doit susciter une certaine perplexité, au moins

méthodologique. De plus, cette reconnaissance fait elle-même partie des processus discursifs et imaginatifs qui, en société, sont l'amorce d'un dialogue éthique.

En la matière, le référent imposé semble être fondamentalement une expérience psychologique (la conscience que l'on a du fait de se trouver dans un certain état). Cependant, ses contours sont relativement flous : s'agit-il d'un moment ponctuel ou d'une suite d'états? S'agit-il de l'expérience telle qu'on la vit ou telle qu'elle est anticipée ou remémorée? Dans cet ordre d'idées, la difficulté principale tient à l'anticipation. S'agissant des problèmes qui suscitent les « questions de vie et de mort » – autrement dit, des perplexités, qui obligent à poser des questions fondamentales sur la valeur de la vie et sur l'obligation de la préservation de la vie – des réponses peuvent être suggérées par l'anticipation du fait que la vie ne sera plus associée à des expériences porteuses d'une valeur positive quelconque. Il y a une sorte de « passage à la limite » qui résulte du confinement de toutes les anticipations raisonnables dans une plage de possibilités très décevante. Mais comment nous représentons-nous ces états? Sommes-nous sûrs, par ailleurs, de les connaître ou de les traverser?

« Valeur » et « dignité » dans la mise en débat

L'attribution de valeur est une opération subjective, mais sa compréhension met en jeu des éléments objectifs relatifs aux éléments pris en compte dans le jugement et à la structure des visions du monde qui entrent en jeu, ce qui conduit à élargir le propos par rapport aux remarques qui précèdent. La « valeur » ou la dignité dont il est question dans l'ouvrage récemment traduit de Glover [1] se prête à une confrontation des visions des choses, et au débat. Elle est aussi une opératrice importante dans la liaison à établir entre les réponses à des questions morales et les croyances morales générales, relevant de principes qui mobilisent la valeur ou la dignité en général. Subjectivement attribuée sur la base d'expériences intimes chez un sujet singulier, la valeur ou la dignité est cependant aussi un référent interpersonnel (dans le dialogue) et impersonnel (dans la visée), un élément dont on peut débattre – ou dont on prétend débattre, si l'on veut réserver la question du bien-fondé. Se posent alors des questions bien connues, relatives à la communication interpersonnelle des raisons, au langage commun, au partage même des expériences qui sont des supports de l'attribution de valeur [3-5].

Par exemple, dans l'examen par Glover des raisons de condamner l'homicide, on voit intervenir la conviction d'après laquelle, toutes choses égales par ailleurs, il est moral de privilégier la décision ayant les meilleures conséquences pour le plus grand nombre. Dans un contexte de débat moral, l'acte de « privilégier » peut se concrétiser de différentes manières. S'agit-il de se décider fermement, en lien avec le choix de privilégier des raisons de principe? De s'engager résolument dans l'action sur la base d'une décision unique? Ou bien encore, s'agit-il de retenir collectivement, par une sorte d'acceptation préalable, une orientation générale – autrement dit, un choix par défaut qui pourra prévaloir dans des comparaisons où s'appliquera éventuellement, au reste, une clause *ceteris paribus*?

Glover fait partie des auteurs qui n'écrasent pas les unes sur les autres les couches de ce mille-feuilles de l'évaluation et de l'engagement pratique. Il démontre par l'exemple sa détermination à prendre au sérieux la complexité résultante dans la construction de l'argumentation et du dialogue en morale. Ainsi, au moment d'évoquer dans le même mouvement la pluralité des questions spécialisées autour de la vie et de la mort ainsi que les liaisons qui existent entre elles, Glover marque bien le contraste entre des « conceptions philosophiques générales portant sur les raisons morales de ne pas tuer » et « certaines politiques impliquant que l'on sauve ou que l'on mette en péril certaines vies » [1, p.20]. Et cela, tout en défendant l'idée d'une connexion très forte – éventuellement discutable – entre les deux registres, puisque les « politiques » sont censées « découler » des « conceptions ». C'est une manière de vérifier que, chez Glover, la concaténation logique des préoccupations n'est pas l'excuse d'une confusion des registres. Il n'est pas toujours aisé d'être aussi prudent.

Dans la construction de repères collectifs aux fins de la mise en débat et de l'action, le langage intervient inévitablement. Il faut s'arrêter un instant sur les expressions anglaises qui désignent la possession d'une valeur tenant au fait d'être vécu(e) (*worth living, worth being lived...*). Rendues en français par « valoir la peine d'être vécu(e) » ou des formules voisines (comme « valoir le coup »), plutôt que dans le vocabulaire de la « dignité », elles deviennent des véhicules de la représentation partagée d'une peine ou d'une dépense : on se donne une peine en vue de quelque chose (de bon). En français, cela pose un problème ; en effet, « on se donne la peine » renvoie à l'effort vécu ou imaginé d'un être vivant, donc à la vie même : comment pourrait-il se faire que ce soit « en vue de la vie », alors que ce n'est pas extérieur à la vie tout d'abord?

D'une certaine manière, on peut avoir l'impression que le problème n'est pas très profond, puisqu'il est aisément contourné. En effet, on peut admettre que l'on se donne de la peine, dans la vie telle qu'elle est vécue, en vue de la perpétuation ou de la continuité de la vie à l'avenir. Mais il y a bien là l'idée d'une mise en balance, la notion d'avantages ou d'éléments de valorisation qui compensent d'autres éléments de valorisation plutôt interprétés, de leur côté, comme des coûts ou des pertes (des désavantages, des désagréments). Ces derniers comptent alors comme des valeurs négatives, intervenant dans l'attribution d'une valeur globale positive grâce à une opération (éventuellement tacite) de compensation mutuelle, qui doit faire droit à une perspective raisonnable sur les résultats possibles anticipés¹.

Une telle manière de voir n'est évidemment pas dépourvue de force de conviction. Elle repose sur une perception commune et importante du lien entre valeur et action. Selon le schéma implicitement retenu, on suppose que la valeur est attribuée par un être qui est en mesure de la percevoir ; on se représente les valeurs positives et négatives comme susceptibles d'entrer

¹ Cette perspective s'impose, faute de quoi l'on tombe dans les difficultés relatives à l'impossibilité d'une appréciation de l'optimum et donc du caractère recommandable de l'action, avant l'action elle-même. Voir [2] et [6].

dans une forme d'addition ; on subordonne enfin le caractère sensé d'un état de fait (comme la vie maintenue) ou d'une action (comme celle qui favorise ou produit le maintien en vie) à l'existence au moins notionnelle d'un bilan positif, donc à la visée potentielle d'un « bien » global². Par « existence notionnelle », nous renvoyons ici à la présence potentielle à l'esprit d'un être conscient. Or, un tel schéma est bien sous-jacent aussi bien à la tournure anglaise qu'à la tournure française. Il va au-delà des suggestions linguistiques particulières, certes particulièrement claires en français dans le cas d'espèce (le passage au français ayant ici une vertu d'explicitation).

Le bilan et le jugement

En anglais aussi la « valeur » dont il est question est celle qui est au-delà d'un point d'arrêt au-delà duquel l'appréciation de l'expérience globale, et peut-être la conduite à tenir, devraient se renverser. En d'autres termes, on retrouve l'association d'un bilan et d'un jugement. Plus précisément, il s'agit de la coïncidence entre l'au-delà ou l'en deçà d'un bilan, d'une part et, d'autre part, la frontière du jugement positif et du jugement négatif. Ce qui n'est pas « *worth X* » ne justifie pas, du simple fait du bilan sous-jacent, que X. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'autres justifications de X. Si toutefois ce type de critère est adopté comme base d'appréciation unique, alors, effectivement, il sera fait abstraction par méthode de toute autre justification.

Cela ne permet pas une remise en question, parce qu'il s'agit au fond d'une interprétation de la manière de vivre les expériences de la vie. On peut vivre ces expériences dans la conscience de l'excès dans lequel on se trouve par rapport à un seuil d'acceptabilité. Ce facteur apparaît crucial dans la volonté subjective, avérée dans certains cas et chez certaines personnes, de ne pas subir un affaissement global de la qualité de la vie, au-delà d'un certain seuil. Cette expérience, qui recouvre une certaine manière d'aborder la vie, n'est pourtant pas universelle. Par exemple, l'engagement dans la continuité de la vie pour soi et pour les autres est vécu par certains sur un mode inconditionnel, à la manière de la réponse à un devoir absolu (dans la prise en charge médicale, dans l'aide humanitaire, dans le soutien à des personnes persécutées...) – éventuellement en dehors des cas tels que les situations de guerre défensive, qui mettent en jeu la survie ou l'intégrité d'entités collectives comme les nations, elles-mêmes justement valorisées dans une large mesure en raison de leur aptitude à fixer le cadre du bon développement et du respect d'une vie digne.

Le regain des théories du compromis d'une part, et des analyses de constitution de normes (ou de règles) complexes en rapport avec la conduite et la sagesse d'autre part [10-11], ont aidé à comprendre que ce type d'interprétation peut dissimuler (aux échelons individuel et collectif) des hypothèses qui ne sont pas toujours faciles à admettre, au sujet de la compensation réciproque des différentes raisons ou considérations composant ce que l'on appelle dès lors, d'une manière unifiée ou agrégée, la « valeur » d'une chose au sujet de laquelle on s'interroge. Les coûts peuvent être compensés par des bénéfices, les plaisirs dédommagent peut-être des peines, mais toutes les valeurs « négatives » ne sont pas ainsi susceptibles d'être compensées sans reste par des valeurs « positives ». Des incommensurabilités peuvent subsister, comme dans les situations de compromis difficiles ou dans des choix qui s'avèrent tragiques, alors même que les différentes considérations pertinentes disponibles éclairent et, éventuellement, déterminent véritablement la décision qui est prise. La réalité et l'unicité de la décision ne peuvent pas toujours être interprétées comme des signes de l'existence d'un bilan unique sous-jacent qui permettrait de subordonner la décision au franchissement d'un seuil.

Une telle interprétation ne s'impose pas, ce qui illustre la réalité d'un hiatus toujours possible entre la décision raisonnée (ou justifiée) et le calcul fondé sur des compensations. En fait de rationalité, cela renvoie alors à une compréhension large des bonnes raisons convoquées dans la recherche d'un sens de l'action (et dans l'accomplissement d'une action pourvue de sens dans ses différentes étapes). On se situe ici à bonne distance de toute réduction à un schéma calculatoire unique ou artificiellement unifié.

Ambivalence de l'appel à la reconnaissance de la « dignité »

Le respect de l'autonomie individuelle, reconnu par Glover comme l'un des points de vue dominants dans les débats sur l'éthique du « faire mourir » [1, p.30], peut venir compléter les aspects conséquentialistes de l'argumentation, lesquels prennent en charge une partie de l'héritage utilitariste de l'éthique sociale appliquée (tout en donnant l'espoir de surmonter les limites bien connues qui ont conduit à l'abandon quasi général de l'utilitarisme intégral). Cependant, le remède n'est pas lui-même exempt de problèmes. On peut faire observer d'une manière générale que le recours au vocabulaire de la « dignité » dans le débat moral est notoirement équivoque. Il peut renvoyer à des choses bien différentes les unes des autres, comme l'illustrent les malentendus fréquents et spectaculaires qui l'entourent dans les débats publics organisés.

D'un côté, le thème de la vie « digne » d'être vécue est sollicité dans la direction de l'établissement d'un bilan. Tel est le cas, nous l'avons vu, dans les discours en français qui portent sur le fait présumé de « valoir la peine d'être vécu » ou non. Par exemple, on peut songer aux apologies du laisser-mourir, voire de l'assistance au suicide, qui procèdent de l'idée que le maintien en vie « ne vaut pas le coup » dans certaines circonstances défavorables, que l'on peut constater au chevet d'un malade. D'un autre côté, sans cohérence assurée avec la tendance précédente, le même thème se prête à des variations qui mettent davantage en relief l'opposition de principe à l'attention (ayant une portée potentielle pour la décision) à un bilan quelconque des éléments de valorisation s'offrant mutuellement compensation. Dans ce registre, ce qui est « digne » d'être

² Cette visée doit être considérée sous une forme potentielle. En effet, il est toujours possible que la recherche de bons résultats, telle qu'appréciée dans une perspective conséquentialiste, rende nécessaire une pluralité de motifs effectivement impliqués à la racine des actions (des motifs qui n'ont pas de raison d'être tous conséquentialistes dans leur essence). Voir en ce sens [7-9].

vécu est ce qui présente des caractéristiques telles qu'aucun bilan d'aucune sorte ne devrait entraver la résolution d'en respecter ou d'en promouvoir la continuité. La dignité s'oppose alors aux calculs (utilitaristes, économiques ou autres) et à tout ce qui relève d'une considération de prix, de coût ou de compensation mutuelle d'une façon générale.

Or, il n'est pas facile de trouver des caractéristiques que l'on puisse, avec crédibilité, investir de ce pouvoir singulier dans l'argumentation. C'est ce que peuvent illustrer les mésaventures ordinaires des diverses formes de référence à la dignité absolue qu'il faudrait reconnaître aux choses qui possèdent une « valeur intrinsèque ». Habituellement, la présomption d'une « dignité » s'imposant absolument à l'attention fait face au scepticisme parce qu'aux yeux de certains, justement, les inconvénients du respect « absolu » lui-même attirent l'attention sur le bilan que l'on voudrait ignorer et rendent ainsi tangible l'intérêt de la prise en compte d'un tel bilan. Face à cette difficulté, ne peut-on admettre que le fait d'être la vie d'un être humain est, au fond, le seul candidat vraiment plausible, la seule référence capable de désarmer par avance toute comparaison attentive du positif et du négatif?

Dans *Questions de vie et de mort* [1], Glover explique très bien les problèmes spécifiques à ce type d'option. Il est de fait qu'en postulant ce type de valeur absolue, on ne se met pas en très bonne position pour discuter rationnellement les cas (militaires, médicaux ou autres) dans lesquels ce qui est en jeu est justement la valeur à reconnaître à la promotion de la vie humaine ou de sa continuité alors que des considérations d'une autre nature orientent la réflexion dans une direction contraire. Ce qui est le plus remarquable est sans doute la permanence du défi lancé aux appréciations qui prennent la forme d'un bilan des aspects positifs ou négatifs. Il est de fait que la convocation de la notion de dignité enveloppe, de manière pérenne, cette sorte de bilan (lorsqu'il est question d'apprécier ce qui rend la vie « digne d'être vécue ») et le rejet de tout bilan décisif (l'affirmation péremptoire de la prééminence absolue de la vie humaine par rapport à toute autre considération).

Est-ce une anomalie que les élaborations philosophiques devraient dissiper en accréditant définitivement l'une des branches de l'alternative? Ce serait un progrès dans l'unité, mais aussi, peut-être, un appauvrissement de la manière de concevoir le débat éthique. En effet, il importe bien à chacune des branches de l'alternative de se rattacher à l'idée de « dignité » et, plus précisément, à ce noyau central des conceptions de la dignité que constitue l'appel au respect sans autre discussion dès lors que la dignité est reconnue³. Ce rattachement lui-même n'est pas nécessairement immédiat. S'il paraît relativement simple lorsque la conception prédominante de la dignité concerne des égards (ne pas mettre fin à la vie, alléger la souffrance autant que possible), cette impression disparaît dès lors que le discours sur la dignité mobilise des éléments de compensation entre des aspects positifs et des aspects négatifs, à la faveur d'une sorte de bilan. Dans les deux cas, la prétention à offrir une réponse aux perplexités, ou à mettre fin au débat, doit certainement se comprendre à la manière de l'inscription sur un horizon, les convictions ou orientations (existentielles) personnelles, ainsi que le dialogue et l'étude continue des situations et de leur évolution, venant combler en pratique l'incertitude créée par l'existence de plusieurs approches capables, les unes et les autres, de structurer le discours et les enjeux.

Une individualisation de la valeur de la vie?

Un autre aspect implicite du maniement habituel de la notion de ce qui est « digne d'être vécu » doit être discuté. L'individualisation du rapport à la « valeur » ne va pas de soi. Elle peut être mise en question, dès lors que la valorisation n'est pas tacitement réduite par hypothèse à la seule jouissance ou souffrance subjective (comme dans l'hédonisme ou dans les formes les plus rudimentaires de l'utilitarisme). Il est possible, en fait, que le sens attribué à la poursuite d'une vie soit au moins partiellement une affaire de visée collective, d'attribution de sens par d'autres individus, d'inscription dans une histoire collective ou dans un certain agencement compréhensible (ou revendiqué) de la distribution et des rapports mutuels des rôles présents dans la société. Il pourrait encore s'agir (ce qui serait plus complexe à analyser sans doute) du sens donné au rapport qui se noue entre des règles (un code moral par exemple) et le vivre-ensemble dans une collectivité. En toute hypothèse, on peut considérer ce sens comme « possédé » en quelque manière par la vie, à la manière d'un attribut.

Il faut en outre observer que dans l'idée d'un bilan explicable à établir, les critères ou règles qui permettent de l'articuler sont des entités qui n'ont d'autre existence que dans des visées collectives et dont la collectivité, de fait, peut se saisir (que ce soit pour les utiliser ou pour les exposer à la critique). L'explication renvoie à ce qui est compréhensible pour une pluralité d'êtres capables de réflexion et de dialogue. Ses critères et ses règles sont en conséquence des entités collectives. Parler de ce qui « vaut la peine d'être vécu » engage sur la voie de formes élaborées de compensation (entre plusieurs sortes de considérations et donc en appliquant des critères ou des règles) et d'explication (au regard de la dignité ou d'une autre forme de valeur globale) à des fins d'orientation pratique. Il s'agit de constater que les situations présentent telle ou telle caractéristique au regard de ces compensations ou explications. Dans la mesure où les règles et l'explication n'ont pas d'existence autre que sociale (propre à une ou plusieurs collectivité(s)), la dimension collective de l'explication de « ce qui vaut la peine d'être vécu » n'entre-t-elle pas en tension avec la démarche individualisante qui est présumée lorsqu'on insiste sur le respect d'une décision individuelle (et émanant d'une personne spécialement concernée)?⁴

En définitive, le recours au critère de la vie « valant la peine d'être vécue » ne peut pas être assimilé à une démarche purement descriptive assortie de décisions allant de soi si la description est correcte. C'est un critère qui mobilise une certaine démarche

³ Cette primauté absolue pose la question de l'éminence, parmi les êtres, du type d'entité qui appelle le respect. Sur les ramifications de cette question et leur liaison avec la conception de la personne, voir [12].

⁴ D'autres questions pertinentes concernent la prééminence des raisons individuelles et son lien avec les conceptions de l'individu ; selon certaines de ces questions, l'ouverture et l'interaction son évidemment constitutives de l'individualité. Voir [13].

conséquentialiste, celle qui nous engage à appréhender la vie en y cherchant une totalisation des raisons positives et une totalisation des raisons négatives, ainsi que la comparaison de ces deux récapitulatifs, en subordonnant l'effort en vue de la vie à cette comparaison (quelque forme précise qu'elle prenne). Il s'agit au fond d'une attitude existentielle parmi d'autres, et aucun constat empirique ne l'impose ni ne la privilégie par rapport à d'autres.

Dans une telle attitude, les expériences négatives sont comptées...négativement. Autrement dit, elles sont l'objet d'un biais délibéré dans la manière de procéder à des évaluations : elles sont un « poids » toujours en attente d'être contrebalancé, même si cela ne prend pas nécessairement la forme de la vaste addition littérale prévue par Jeremy Bentham dans sa présentation d'une approche utilitariste. Or, évidemment, les expériences négatives ont parfois plus de sens et d'importance que des moments heureux typiquement valorisés d'une manière positive. Elles peuvent être des occasions malheureuses d'expression d'un sens donné à la vie, d'expression de valeurs et d'aspirations (par exemple dans le regard pascalien sur la maladie [14]). Les épreuves de la vie – celles que l'on traverse en en retirant des enseignements – peuvent jouer un rôle important dans la valorisation plus positive d'autres moments et dans la constitution d'un regard sur la vie qui permet de l'apprécier (songeons par exemple à l'échec scolaire surmonté grâce à des choix ultérieurs intelligents ou encore à des difficultés familiales qui aident finalement les uns et les autres à renouveler les bases de la vie en commun). La dévalorisation de ce qui est malheureux (ou appréhendé négativement, avec réticence) ne se justifie que dans l'examen de problèmes spécifiques.

Dans certains cas en effet – par exemple dans l'organisation d'un système économique ou dans la conception d'un dispositif pour l'accès à des services publics – l'objet de la délibération collective est bien l'allègement des difficultés ou la recherche du contentement (que ce soit là une finalité ultime ou seulement un but intermédiaire) [15,16]. Il n'en va pas nécessairement de même pour des « questions de vie et de mort » dans lesquelles la question du sens de la vie intervient directement. « Valoir la peine d'être vécu » est une version particulièrement modeste de l'aspiration à une qualité positive de nos expériences (le type d'aspiration qui se voit naturellement reconnaître la primauté dans un grand nombre de contextes de délibération). Mais elle conserve bien en elle un biais en faveur des expériences positives, et ce biais risque d'être dommageable pour le respect de la vie pourvue de sens, si pénible que soit cette vie pour celui ou celle dont c'est la vie, ou dans les yeux d'autrui. Bien sûr, si l'on se met en tête de progresser dans le discernement à partir d'un critère tel que celui d'une vie « pourvue de sens », des difficultés parfois comparables à celles qui concernent la « vie valant la peine d'être vécue » surgissent. Dans les deux cas, en particulier, il est difficile de se prononcer sur le caractère absolu ou non de la primauté donnée au point de vue de celui ou celle dont c'est la vie.

L'équilibre des raisons, le conséquentialisme et les défis de l'apprentissage collectif

Conséquentialisme, dignité et libre choix

Le souci moral des conséquences peut renvoyer à une prise en compte équilibrée et impartiale des conséquences entre autres choses (« tenir compte des conséquences ») et le faire d'une manière conforme aux attentes d'un débat éthique) ou bien il peut désigner l'appel exclusif à l'établissement d'un bilan, abstraction faite de toute autre considération. Le sens du bilan lui-même au regard des enjeux personnels (ceux qui concernent la vie de personnes particulières) prend une couleur ou une autre selon les hypothèses sous-jacentes d'individualisation de la valeur. Le lien avec la dignité peut être très fort dans chacune des options évoquées dès lors que cette notion est comprise en termes de dépassement d'un seuil d'acceptabilité : le bilan à établir au sujet des conséquences peut être constitutif du constat de l'en deçà et de l'au-delà. D'un autre point de vue, cependant, la notion de dignité peut renvoyer à l'amenuisement drastique ou à l'extinction pure et simple de la force argumentative reconnue à un bilan des conséquences.

Ces ambivalences de la dignité et de la valeur, qui ont été brièvement passées en revue, ne restent pas sans impact sur le sens d'une mobilisation des approches conséquentialistes dans la délibération ou dans le débat public. Il est aisé de s'en apercevoir dans les discussions contemporaines qui donnent de l'importance à des alternatives dont les branches recourent plus ou moins l'opposition du libéralisme et du perfectionnisme. En effet, prendre au sérieux les exigences de la dignité conduit à s'intéresser à l'implication des personnes dans leur propre action. Dans le même mouvement, on est conduit à s'intéresser aux formes de respect associées.

Par exemple, une attitude libérale conduit à se soucier prioritairement de l'étendue des domaines de choix, tandis que la piètre qualité de certains choix peut conduire – sur un mode « perfectionniste » – à consentir à des restrictions desdits domaines de choix. Le conséquentialisme peut alors être sollicité de diverses manières et force est de reconnaître que sa portée est difficile à apprécier à cause de l'ambivalence des notions de dignité et de valeur.

Que nous dit, en effet, une approche de la moralité centrée sur la valorisation des conséquences des actes ou de l'organisation, et sur l'attachement à l'impartialité dans la prise en compte des éléments de valorisation qui concernent les uns et les autres (comme l'exige spécifiquement le conséquentialisme entendu au sens moral)? Elle peut nous dire que la recherche des meilleures conséquences, si elle doit bien être au cœur de la délibération, est de nature à justifier des restrictions sur les facultés de choix, en particulier dans des contextes collectifs marqués par l'interdépendance des décisions

des uns et des autres. Le conséquentialisme appuierait ainsi le perfectionnisme dans ses prétentions face au libéralisme⁵. Il pourrait, de ce fait, permettre de mobiliser la théorie de la décision conséquentialiste aux fins de la discussion précise de questions éthiques intéressant la liberté [19]. L'approche centrée sur les conséquences peut nous dire aussi – ce qui pousse dans le sens inverse – que la disponibilité d'options additionnelles ne peut pas détériorer le sort de celui qui est responsable de ses choix, comme l'est l'individu autonome qui est au cœur des ambitions normatives du libéralisme dans ses différentes variantes. En effet, si les options additionnelles n'apportent rien de meilleur, il suffit de les négliger, pourvu que l'on reste libre de choisir ce que l'on aurait choisi dans une situation marquée par des marges de choix plus resserrées. De plus, certains arguments – assurément plus fragiles et suspendus à des considérations contextuelles – concernent les effets positifs, pour les conséquences ou les états du monde, du fait que les acteurs, loin de subir des injonctions, sont considérés responsables de leurs propres choix.

Tensions entre le libéralisme et le perfectionnisme

Dans les conflits récurrents qui opposent perfectionnisme et libéralisme en pratique, le conséquentialisme n'est pas d'un côté plutôt que de l'autre. Est-ce l'indice d'un rôle de médiation, important pour rendre sensé le libéralisme autant que le perfectionnisme? À un certain niveau, cela ne fait pas de doute. Le conséquentialisme est l'autre nom de modèles d'évaluation et d'argumentation qui mettent au centre des préoccupations une appréciation juste, pertinente et impartiale des effets des actes ou des formes d'organisation. Cela joue un rôle, manifestement, dans les formes de libéralisme qui ne méprisent pas la nature des options ouvertes au choix des acteurs (et les autres formes de libéralisme sont-elles bien sensées lorsqu'on les mobilise à propos d'enjeux pratiques? [20]). Cela joue aussi un rôle similaire si le propos est de rechercher la meilleure manière de s'engager (individuellement et collectivement) sur la voie de l'amélioration des états de choses : on ne peut faire l'économie de critères et, justement, le conséquentialisme fournit des critères.

À un autre niveau de la réflexion, toutefois, la question apparaît plus complexe. Les conditions dans lesquelles se trouve perçue une opposition du libéralisme et du perfectionnisme peuvent elles-mêmes être précisées en mobilisant une perspective conséquentialiste, dont le rôle n'est donc pas seulement d'aider à la formulation de chacun des termes en présence (conséquentialisme perfectionniste et libéralisme). D'un point de vue libéral, ce qui s'oppose à des mesures de libéralisation est fréquemment rapporté à une forme ou une autre de perfectionnisme, par exemple à un « paternalisme » dans la promotion plus ou moins autoritaire de ce que l'on se représente unilatéralement comme « bien », « mieux » ou « le meilleur » (par exemple l'élimination graduelle de l'alcoolisme par l'augmentation des taxes sur les boissons alcoolisées). Toutefois, cela peut envelopper une simplification qui fragilise l'impression d'un contraste entre perfectionnisme et libéralisme.

En effet, les restrictions du libre choix qui sont constatées ou revendiquées peuvent relever d'autre chose que de la quête d'un perfectionnement ou de la perfection, et c'est bien ce que peut révéler l'analyse dans un registre conséquentialiste, puisqu'elle oblige à établir tout d'abord le point de vue et les formes d'appréciation à partir desquels les conséquences sont valorisées. Par exemple, il peut s'agir de l'aménagement d'un cadre de vie ou d'un cadre professionnel (comme dans la déontologie propre à un métier ou à une organisation) pour que les pratiques soient acceptables à la fois dans leurs opérations, dans leurs conséquences et dans la mise en œuvre ou l'expression de leurs principes de référence. Nul besoin alors de rechercher la perfection ; en présence de désaccords ou de disparités dans les perceptions, il s'agit même d'une démarche presque opposée à la recherche de perfection, puisqu'elle prend acte de l'impératif d'acceptabilité au regard de convictions ou sensibilités qui ne sont pas en convergence. Il peut très bien s'agir de traduire des évolutions dans les acceptations collectives, au lieu d'en venir à des efforts de transposition collective de convictions (ou croyances) personnelles au sujet de ce qui est « bien », « mieux » ou « le meilleur ». En somme, ce qui fait face au libéralisme n'est pas forcément un perfectionnisme s'appuyant sur une comparaison conséquentialiste des suites de l'exercice des droits (ou facultés de choisir) dans les différentes configurations possibles de ces droits ou facultés. Le conséquentialisme peut être un révélateur, instruisant du fait que l'on se contente de solutions qui ne sont pas parfaites. Du fait de la difficulté de la construction d'argumentaires conséquentialistes systématiques et approuvables unanimement, la démarche révèle souvent, en fait, le consentement à la disparité entre les points de vue.

Dans la mesure où il met en relief (à défaut de raisons contraignantes dans l'autre sens) les vertus de la plus grande étendue possible des domaines de choix, le libéralisme est souvent sollicité dans le sens d'une protection de l'arbitraire individuel. Les justifications concernent habituellement l'importance du respect, dans des domaines de choix, du point de vue des acteurs (respect qui serait compromis si certains des choix dans ces domaines faisaient l'objet de décisions collectives) ; chacun doit pouvoir choisir selon son propre point de vue dans des domaines aussi étendus que possible, en l'absence de raisons spécifiques très fortes conduisant à en juger autrement. Or, l'introduction d'une perspective conséquentialiste peut avertir du fait que les conséquences d'un tel libéralisme ne sont pas nécessairement très bonnes. À partir d'une appréciation d'ensemble faisant droit au point de vue des uns et des autres, on peut essayer de caractériser des défauts des états du monde qui résultent du libre choix par chacun de ce qui lui convient le mieux à partir de sa propre manière de voir (dans le domaine restreint auquel il a accès). Par exemple, les choix de véhicules traduisent d'une manière complexe et intéressante l'articulation des valeurs personnelles, de la technologie, de la culture ambiante et des données contextuelles telles que les taxes, l'habitat ou le comparatif des prix. L'examen des états du monde résultants peut parfaitement conduire à un jugement critique sur une base écologique, par exemple au vu des dangers de la qualité dégradée de l'air pour la santé humaine. Ce qui est alors mis

⁵ Il est cependant avéré que certaines formes classiques de « conséquentialisme », comme l'utilitarisme, ont fourni des raisons de donner de l'importance à une prise en compte attentive des inconvénients de l'absence de respect pour le sentiment du libre choix fondé sur ses propres convictions [17]. L'idée du respect pour le caractère individuel peut également jouer un rôle dans le même sens [18].

en cause, c'est le bien-fondé du fait que la société s'en remette exclusivement à l'appréciation des agents sur des affaires qui les concernent, alors que l'introduction d'un point de vue plus englobant serait appropriée pour la collectivité et, finalement, pour chacun de ses membres.

Symétriquement, lorsque l'insistance sur les bonnes conséquences sert à justifier des dispositions allant dans le sens du libéralisme, les chances d'être persuasif reposent sur un jugement préalable concernant le bien-fondé d'une certaine manière de concevoir ce qui est bon pour la collectivité. Or, il se trouve que l'individualisme normatif pousse à concevoir ce bien d'ensemble sur la base de ce qui est jugé bon par les individus. Ce qui est sous-jacent est donc la reconnaissance du bien-fondé de la prise en compte des points de vue présents dans la société. En pratique, ce bien-fondé ne va pas de soi : certaines formes d'appréciation individuelle des états du monde sont considérées comme choquantes, moralement indignes, manifestement stupides, etc. La reconnaissance des points de vue individuels ne va pas de soi : elle est l'enjeu d'une construction commune dans la vie sociale.

Que le conséquentialisme soit cité à l'appui du libéralisme contre le perfectionnisme ou à l'appui du second contre le premier, il semble bien de toute façon que l'argumentation doive tenir compte de la reconnaissance des prérogatives des acteurs quant à l'évaluation des conséquences qui les concernent. Cette reconnaissance ne va pas de soi ; elle peut faire l'objet de discussions critiques. Le recours à un point de vue conséquentialiste est précisément un levier de la critique des « évidences » individuelles. Par là, le maniement des raisonnements conséquentialistes n'est pas réductible à l'appui que l'on apporte à une famille d'arguments contre l'autre ; il contribue à façonner la manière dont certains arguments de l'une des deux familles citées pèsent contre des arguments de l'autre famille. Le conséquentialisme intervient de cette manière dans la détermination d'un équilibre des raisons.

Point de vue personnel et reconnaissance collective

Dans des domaines « de vie et de mort » comme ceux que considère Glover, l'articulation du libéralisme au conséquentialisme est importante. En médecine, par exemple, l'insistance de l'éthique biomédicale sur l'autonomie des patients - insistance plus ou moins forte évidemment selon les courants de pensée - pousse dans la direction d'un certain libéralisme concernant l'aptitude des patients à imposer leurs préférences dans des domaines qui leur sont rapportés [21]. En même temps, la médecine est l'un de ces champs de la pratique dans lesquels l'excellence du jugement sur les bonnes conséquences des actes apparaît primordiale : toute l'organisation de la médecine ne doit-elle pas viser à fournir les meilleures conditions pour l'expression ou la mise en œuvre de cette compétence ?

L'individualisation de la valeur de la vie, lorsqu'elle est abordée comme un présupposé social, enveloppe des affirmations qui vont au-delà de la description partagée des valeurs et qui concernent la reconnaissance collective de ce qui est pertinent, concernant le rassemblement des éléments pertinents pour la description à partager. L'individu n'est pas seulement le siège de la valeur à apprécier : dans une optique individualiste sur l'éthique, il est aussi le siège de la partie des évaluations sociales qui le concernent. Pour le dire d'une manière synthétique : il est l'être à qui il arrive ce qui est à évaluer. Par ailleurs, c'est à lui d'évaluer. Or, cela n'intervient pas seulement dans l'élaboration du discours individuel, mais aussi dans la construction de repères collectifs.

La pratique est concernée aussi bien que la facture de la théorie. Il est de fait que les « domaines de choix » que la société respecte pour respecter les individus comme des « fins en soi » (ou des êtres autonomes) sont confiés à des points de vue individuels ou partiels : ceux des personnes ou groupes spécialement « concernés », par exemple moi-même s'il s'agit de ma santé et de mon traitement médical. Cependant, le fait que la société accorde de l'importance à certains points de vue plutôt qu'à d'autres, s'agissant de questions définies (par exemple le point de vue d'une femme qui veut avorter s'il s'agit d'un avortement) présuppose une reconnaissance du caractère spécialement important de ce point de vue.

Quant à la protection des domaines de choix visés dans une approche libérale, elle doit également faire l'objet d'une reconnaissance collective. Elle requiert une sanction sociale qui présuppose un consensus minimal sur le type de valeurs privées dont l'expression privative est à protéger. À cet égard, il faut reconnaître que ce qui est dit « personnel » n'est pas toujours si « personnel » que cela. Si l'on s'intéresse aux usages collectifs du conséquentialisme, il faudra admettre que ces usages ne doivent pas méconnaître la dimension constructive de l'élaboration d'un point de vue collectif sur ce qui est personnel – le point de vue qui, tout d'abord, désigne ce qui est dit « personnel » comme étant, justement, personnel. Or, les arguments conséquentialistes sont parfois d'une facture technique qui laisse dans l'ombre ces aspects des choses. Dans la recherche comparative des meilleurs moyens d'atteindre de bonnes conséquences, tout se passe souvent comme si les points de vue appropriés allaient de soi. En réalité, les questions de reconnaissance collective sont tout à fait critiques et ce sont elles qui permettent de faire un choix pour la répartition des points de vue autorisés (en principe, n'importe qui peut avoir un avis sur n'importe quoi, sans qu'il soit besoin d'être spécialement « concerné » au sens courant). Cet aspect des choses apparaît rarement dans les approches conséquentialistes qui mettent en œuvre les théories classiques de la décision ; il revient au premier plan, cependant, dans les approches plus pratiques relevant de l'aide à la structuration ou à la facilitation de la décision de groupe [22].

Dans les évaluations relevant de l'éthique libérale, le problème du point de vue prend une tournure extrême : s'agissant des domaines supposés personnels ou privés, on postule que seul l'individu est à même d'avoir un point de vue pris en compte par la société. Si le libéralisme doit demeurer critique, il est clair qu'il doit être assorti d'une interrogation sur le bien-fondé du

privège donné à ces points de vue. Le problème se pose aussi pour n'importe quelle forme de conséquentialisme reposant sur l'individualisme normatif. Dans la mesure où ce sont bien les points de vue individuels sur ce qui arrive qui importent en dernier lieu pour que la collectivité fasse le point sur ce qui se produit en elle et sur ce qu'elle doit faire, il faut se mettre d'accord (qu'il s'agisse d'une expérience de pensée ou d'un exercice collectif concret) sur le genre de chose à propos desquels les individus développent le genre de point de vue pertinent que l'on se propose de considérer comme base de l'évaluation. L'existence de l'individu et de ses caractéristiques n'est évidemment pas seulement une construction sociale, mais cela ne doit en rien nous distraire de l'examen de la manière dont la collectivité prend en charge des points de vue dits « individuels » en construisant inévitablement cette référence.

L'enrichissement du conséquentialisme par la prise en compte de l'apprentissage individuel ou collectif

Sans figurer nettement dans le camp de ceux ou celles qui défendent systématiquement les chances du désaccord raisonnable et assumé, il est clair que Glover fait partie des auteurs qui, en philosophie morale, donnent toute son importance à la division des appréciations et à la difficulté du consensus. Dans *Questions de vie et de mort*, il souligne d'ailleurs qu'aucun consensus n'existe, au niveau le plus fondamental, sur « la façon dont il convient d'utiliser le mot « moralité » – et l'auteur de se lancer dans l'impressionnant catalogue des manières habituelles de mobiliser ce vocable, du registre des « règles établies par Dieu » jusqu'à celui des principes accordés à l'intérêt général [1, p.31]. Pour autant, l'attention au raisonnement moral et au travail de l'imagination, chez Glover, le conduit à donner du poids aux éléments objectifs des évaluations dans le champ de l'éthique. Or, il est intéressant de remarquer que les grands facteurs de changement ou d'adaptation identifiés par Glover se prêtent à une lecture collective aussi bien qu'individuelle. Glover admet en effet que notre attitude face aux conséquences des croyances morales peut se modifier par l'expérience personnelle ou par le développement de notre imagination. Par exemple, l'expérience de la guerre ne reste pas sans effet sur notre compréhension du patriotisme ; l'appréciation des camps de travail de Staline fut impactée par le travail de l'imagination dans les romans de tonalité politique.

Ces effets peuvent concerner des collectivités. Si les évaluations sont appelées à constituer des repères collectifs, en effet, elles entrent en ligne de compte dans l'identification de ce que l'on appelle couramment l'état des mentalités (et leur évolution), les « valeurs » présentes (ou influentes) dans la société, etc. Or, il est de fait que ces complexes collectifs renvoient habituellement à la fois à l'expérience collective acquise (de manière directe et aussi par l'entremise des échanges, des témoignages, de l'éducation ou de la formation). Ils contribuent à l'exploration collective et imaginative de nouvelles possibilités.

Les expériences de pensée, les raisonnements contrefactuels et les utopies très présents dans le discours moral peuvent guider l'appréciation des conséquences des croyances. Ils peuvent aussi jouer un rôle dans l'identification préalable des « conséquences » pertinentes pour le débat public. Ces résultats s'obtiennent en contribuant à la constitution d'une sorte d'équivalent collectif de l'imagination. Ainsi, la représentation d'une situation imaginaire d'égalité peut aider à repérer les caractéristiques des sociétés existantes qui sont en attente de justification, en dirigeant le regard précisément vers ces caractéristiques, par exemple des différences de statut juridique entre les individus. On se trouve également conduit à apprécier la valeur des conséquences à tirer de croyances générales sur l'égalité. Si par exemple la situation réelle ne s'éloigne de l'utopie égalitariste que par des différences que l'on pourrait combler en faisant preuve d'une imagination institutionnelle ou politique suffisante, ces différences apparaissent nettement critiquables, pour autant que l'on soit franchement attaché aux croyances égalitaristes dont on examine les conséquences. Tout cela est à l'œuvre, on peut le signaler, dans la tradition contractualiste de la philosophie morale et politique. En effet, dans cette tradition, les références à des situations fictives d'égalité – par exemple dans une condition naturelle des hommes antérieurement à l'émergence de la propriété – peuvent motiver un exercice d'identification des formes problématiques d'inégalité ou de subordination, comme on le voyait notamment dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Jean-Jacques Rousseau.

Glover admet que les principes moraux sont testés à travers leurs conséquences et que les croyances morales générales ne sont pas seulement des résumés de nos réponses à des questions morales : « elles peuvent également avoir pour rôle d'évaluer et de modifier nos réponses » (par exemple pour les caractériser comme inadéquates, exagérées ou déplacées). Si l'on envisage ce processus à l'échelle d'une collectivité, cela pose le problème du lieu où s'opère la synthèse des raisons pertinentes (quel agent, quelle institution, et dans quel genre de discours?). De plus, si le consensus n'est pas de mise, un problème d'agrégation des croyances et d'agrégation des attitudes pratiques se pose inévitablement, de quelque manière que l'on se représente la synthèse à opérer. Certaines évolutions de l'appréciation des conséquences des principes viennent ébranler des « réponses » aux situations qui étaient antérieurement admises en commun ou par le plus grand nombre (pensons à celles qui découlent, dans l'opinion publique sur l'euthanasie, des fameux « cas médiatisés »). De telles évolutions peuvent aussi altérer le regard porté sur des principes, sur des croyances morales générales, sur des doctrines morales. Le problème est alors : qui peut corriger (et comment) les réponses nouvelles qui tendent à s'imposer?

La manière dont les nouvelles croyances ou doctrines s'imposent peut envelopper des éléments de correction ou de meilleure adaptation des jugements, tout en posant des problèmes par ailleurs. De fait, le processus de remplacement des anciennes croyances morales par de nouvelles croyances peut être favorisé par des mécanismes qui risquent de causer des problèmes. Par exemple, les nouvelles croyances peuvent devoir leur succès à un rôle de « point de ralliement », si elles correspondent à des positions saillantes qui aident à se retrouver les uns et les autres, à bonne distance de prises de positions qui sont

largement reconnues (avec de bonnes raisons à l'appui) comme des erreurs. Un élément doctrinal tel que « le communisme est mauvais » peut garantir à ceux qui l'adoptent une prise de distance réjouissante par rapport aux jugements approbateurs concernant les abus de régimes dits « communistes », et peut devoir à ces circonstances un effet collectif d'entraînement ; pour autant, l'expérience des abus de certains régimes politiques qui ont revendiqué un enracinement communiste ne suffit absolument pas à accréditer le caractère mauvais du communisme en tant que tel.

Par ailleurs, l'impression que font les cas particuliers et les « réponses » modifiées ne sont pas des phénomènes isolés. Ils sont de nature à altérer la perception générale des familles de pensée, des doctrines disponibles ou des manières de voir. À cet égard, l'expérience collective ne favorise pas seulement une ouverture du genre de celle dont Glover crédite l'imagination et l'expérience au plan individuel. Elle détermine aussi des cas de fermeture de l'esprit des uns et des autres, en déplaçant les termes des débats, en resserrant le spectre des croyances générales, doctrines ou formes d'argumentation qui sont réellement prises en compte avec sérieux. On assiste alors éventuellement à l'émergence de structures de polarisation dans le débat, ce qui pose problème pour le statut même du débat.

Promouvoir le pluralisme face aux « évidences » tirées des conséquences

Considérons une situation dans laquelle les conséquences de certains agissements deviennent « graves », comme le montrent des cas particuliers médiatisés. Ces circonstances peuvent conduire à valoriser des formes d'argumentation ou des principes qui relèvent du conséquentialisme et à disqualifier ostensiblement d'autres formes d'argumentation ou d'autres principes qui restent cependant, en eux-mêmes, potentiellement pertinents. Ainsi, dans la France traumatisée par les massacres perpétrés par l'organisation terroriste « État islamique » (Daech) sur le sol national, les arguments de principe en faveur de l'absence d'immixtion de l'État dans la teneur des doctrines religieuses deviennent presque insolites ; ils sont en tout cas inopérants, à l'heure du mot d'ordre de la mobilisation des moyens publics et privés en vue de la « déradicalisation ». L'injonction de se soucier des effets des convictions, et d'agir collectivement pour prévenir les suites désastreuses de certaines formes de zèle religieux, paraît favoriser très fortement une sorte de filtre conséquentialiste dans le débat public : les doctrines acceptables sont celles qui n'ont pas d'effet manifestement dangereux. Et pourtant, même sur le terrain des conséquences, il y a toujours des raisons importantes de se soucier du respect de la liberté doctrinale et de la liberté d'expression. Les doctrines qui les valorisent conservent en principe leur pertinence pour l'appréciation des réponses collectives (qu'il s'agisse d'opinions ou d'actions).

Compte tenu de ces effets toujours possibles dans l'apprentissage collectif au vu de l'expérience, ne faut-il pas se soucier spécifiquement des moyens de promouvoir le pluralisme et la diversité dans les débats publics, contre les fausses « évidences » nées d'interprétations populaires et rapides des situations ou des événements ? Dans cette perspective, il faut considérer sans complaisance les difficultés d'action collective ou de concertation auxquelles font face ceux qui ont des raisons et des croyances générales à proposer, lesquelles ont seulement le défaut d'être peu populaires en raison de l'impact des situations collectives qui ont émergé et des réponses collectives auxquelles elles ont donné lieu. Les réponses et adaptations élaborées en société sont de nature sociale ; leur processus d'émergence est contraint par des caractéristiques de l'action collective et de la concertation qui favorisent certainement certaines approches plutôt que d'autres. L'expérience collective acquise et les arguments solidement installés dans les consciences (consolidés au fil du temps et au gré des « cas » rencontrés collectivement) ont des conséquences pour la formulation et la sélection des questions morales elles-mêmes. Dès lors, il y a peut-être une certaine distance entre la rationalité du débat public comme tel et ce que Glover écrit de la rationalité en éthique, dans un parallèle avec la rationalité scientifique dans la défense ou le rejet des théories : « [...] la rationalité éthique exige que nous essayions de formuler un ensemble cohérent de convictions permettant de rendre compte du plus grand nombre possible de nos réponses » [1, p.37].

À ce propos, il n'y a sans doute pas d'homologie entre la rationalité éthique (axiologique ou normative) individuelle, qui est décrite de manière convaincante de la sorte, et la rationalité collective dans le débat structuré. En effet, il peut être souhaitable dans certains cas de laisser les questions ouvertes malgré les pressions pour obtenir ou susciter des réponses, voire des réponses rapides. Et, tout d'abord, il peut être raisonnable, collectivement, de se défier de la tentation de susciter artificiellement, à partir de cas particuliers très singuliers des « questions » ou « problèmes » faussement généraux (présupposés suffisamment typiques ou importants pour aider à opérer une sélection parmi les doctrines, approches ou croyances générales qui sont à la fois disponibles et crédibles). En lien avec les raisonnements stratégiques propres à des groupes défendant des causes particulières, il est toujours possible que le processus de révision doctrinale ou cognitive qui traverse la société soit l'enjeu de ce type de tentative ne contribuant guère (sauf exception) à éclairer la réflexion collective.

Intégrité éthique et élaboration de repères collectifs

Selon Glover, « une certaine intégrité éthique consiste à refuser de séparer la théorie morale de sa propre conduite et de son expérience » [1, p.38]. Cette thèse est liée à des observations sur les moralités (révolues en fait) qui sont seulement « enseignées comme des dogmes » et qui, étant placées à bonne distance de la pratique et de ses enseignements, apparaissent finalement complémentaires de considérations « pratiques » qu'elles ne concurrencent pas vraiment dans les faits. C'est, par exemple, le cas du soldat pour qui « il ne faut pas tuer » correspond à un élément dans un système de règles pouvant être ignorées quoique constituant ce qui est décrit comme la « moralité » : si l'on retient l'approche de Glover, il s'agit plutôt d'une moralité parmi d'autres, et plutôt morte que vivante. C'est l'occasion, pour Glover, d'identifier certaines « attitudes critiquables » : soutenir des convictions morales sans considérer pour autant qu'elles doivent être suivies d'effet, ou bien filtrer ou déformer délibérément l'expérience, de telle sorte que n'émerge aucune réponse incompatible avec les croyances

générales auxquelles on adhère. Cette critique de Glover engage directement le rapport de la morale à l'expérience. L'intégrité de la morale tient à l'acceptation franche du contact avec l'expérience qui lui convient. Il faut, en particulier, que les conséquences de la morale que l'on défend appartiennent au monde de l'expérience vécue.

Si l'on s'intéresse à la construction de repères éthiques communs dans un contexte collectif, le tableau à dresser est sans doute assez différent et ces attitudes critiquables méritent au moins un réexamen. L'entretien d'une culture morale vivante peut passer par l'adoption de références morales ambitieuses et quelque peu programmatiques, inapplicables dans l'instant et peut-être toujours. Cela comporte indubitablement des inconvénients importants ; toutefois, la régularité avec laquelle des expériences morales de ce genre se déploient dans la vie des collectivités doit certainement conduire à une certaine circonspection face à la condamnation qui résulterait, au niveau collectif, de la généralisation du raisonnement individuel flétri par Glover. De même, les injonctions morales sont parfois collectives au sens où elles ne se traduisent pas directement en préceptes unilatéralement applicables, selon le modèle bien connu des « lois de nature » du *Léviathan* de Hobbes. Dans ce cas, la reconnaissance de la validité morale n'est pas reliée à la conduite d'une manière simple. Or, les repères éthiques qui concernent des collectivités relèvent assez souvent de ce cas de figure. Par ailleurs, dans la mesure où les repères éthiques qui font l'objet d'une construction collective sont structurants pour le débat public, ils sont des objets privilégiés pour des « acceptations » - des choses que l'on accepte et qui sont reconnues comme telles - pas seulement pour des croyances individuelles pures et simples. Dans certains cas, les acceptations suffisent : les enjeux essentiels consistent dans le fait de travailler ensemble sur la base de certains principes, de leur adosser les fonctionnements institutionnels, de les reconnaître comme importants pour structurer le débat et les arguments, de les adopter comme bases de la communication, des engagements verbaux et de l'éducation.

Conclusion

Les thèses, analyses et observations de Jonathan Glover dans *Questions de vie ou de mort* livrent des aperçus précieux, contribuant à la formation individuelle ou collective du jugement moral en situation et en vue de l'action. On doit à cet auteur des discussions éclairantes de la manière dont les préoccupations morales peuvent peser les unes face aux autres à la lumière des exigences du choix, de l'action à accomplir et des justifications de l'action. Pour autant, ce que l'on doit à Glover n'est pas de l'ordre de la synthèse méthodologique attendue d'un manuel d'éthique appliquée. Son approche procède de choix définis qui ont leur cohérence et qui reposent aussi sur des sous-basements que l'on peut interroger. C'est justement à ce niveau que la question du statut à reconnaître collectivement au registre conséquentialiste de l'argumentation révèle sa complexité. Toute la difficulté est, au fond, d'articuler une perspective collective aux bases individuelles de la conscience et de l'anticipation. Les liaisons établies dans le travail de Glover, convaincantes au titre de jalons pour une approche particulière et bien construite, appellent aussi une réflexion continue sur l'individualisation ou la collectivisation des valeurs, et sur la distribution des prérogatives d'évaluation.

Remerciements

L'auteur remercie Benoît Basse et les deux rapporteurs de la revue pour leurs utiles commentaires.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de [Revue canadienne de bioéthique](#) assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Édition/Editors: Aliya Afddal, Lise Levesque, Charles Marsan

Évaluation/Peer-Review: Vincent Guillin & Anonyme

Affiliations

¹ UFR 10 (Philosophie) et UMR 8103, Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et CNRS, Paris, France

Correspondance / Correspondence: Emmanuel Bernard Picavet, Emmanuel.Picavet@univ-paris1.fr

Reçu/Received: 25 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.

Acknowledgements

The author would like to thank Benoît Basse and the two peer-reviewers for their useful comments.

Conflicts of Interest

None to declare

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of [Canadian Journal of Bioethics](#) take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

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. Tr. B Basse. Genève: Labor et Fides; 2017.
2. Miller D. [Actual-consequence act utilitarianism and the best possible humans](#). Ratio. 2003;16(1):49-62.
3. Ambroise B. Réalisme moral, contextualisme et éthique du care. Dans: P Paperman, S Laugier (dir), Le souci des autres. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; 2005:263-278.
4. Spranzi M. Le travail de l'éthique. Décision clinique et intuitions morales. Bruxelles: Mardaga; 2018.
5. Fourneret E. Choisir sa mort, Paris: Presses Universitaires de France; 2012.
6. Boran I. [Le conséquentialisme et le problème de prédiction](#). Archives de philosophie du droit. 2004;48:305-313.
7. Railton P. [Alienation, consequentialism, and the demands of morality](#). Philosophy and Public Affairs. 1984;13(2):134-171.
8. Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press; 1984.
9. Rügger M. [Motivations et justifications du conséquentialisme](#). Archives de philosophie du droit. 2004;(48):315-329.
10. Arnsperger C, Picavet E. [More than modus vivendi, less than overlapping consensus: Towards a political theory of social compromise](#). Social Science Information. 2004;43(2):167–204.
11. Loute A. La création sociale des normes. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2008.
12. Baertschi B. Enquête philosophique sur la dignité. Anthropologie et éthique des biotechnologies. Genève: Labor et fides; 2005.
13. Saint-Sernin B. L'identité changeante de l'individu vue par Bergson et par Whitehead. Dans: ED Carosella, B Saint-Sernin, P Capelle, M. Sanchez Sorondo (dir.), L'identité changeante de l'individu. Paris: L'Harmattan; 2008:221-232.
14. Pascal B. Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies, Opuscules, VIII. Dans: B Pascal, Œuvres complètes, éd. J Chevalier. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade); 1954.
15. Sen AK. On Ethics and Economics. Oxford: Blackwell; 1987.
16. Picavet E. [Conséquentialisme et description des issues sociales](#). Archives de philosophie du droit. 2004;48:291-304.
17. Sidgwick H. The Methods of Ethics. 7th [Hackett reprint] ed. Hackett Publishing Co. IV, ch. 3, sec. 2.
18. Sigot N. John Stuart Mill versus Jeremy Bentham. Between the liberalism of freedom and the liberalism of hapiness. Dans: R Age, H Igersheim (dir.), Freedom and Happiness in Economic Thought and Philosophy. New York: Routledge; 2011:67-84.
19. Nida-Rümelin J. Entscheidungstheorie und Ethik. München: Tuduv-Verlagsgesellschaft; 1987.
20. Boyer A. [Ce serait folie d'ignorer les conséquences](#). Archives de philosophie du droit, 2004;48:275-289.
21. Desforges D. [Comment révéler les préférences des patients?](#) Regards croisés sur l'économie. 2009;1(5):191-193.
22. Rosenhead J, Mingers J (dir.). Rational Analysis for a Problematic World Revisited (2e ed.). Chichester: Wiley and Sons; 2001.

COMPTE RENDU / REVIEW

Entretien avec Jeff McMahan sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourirBenoît Basse¹**Résumé**

Dans le cadre de ce numéro spécial consacré à Jonathan Glover et son éthique appliquée, nous avons demandé à Jeff McMahan de revenir sur l'influence qu'exerça sur lui l'ouvrage *Questions de vie ou de mort* (Labor et fides, 2017), publié il y a quarante ans dans sa version originale. Jeff McMahan, qui fut l'étudiant de Glover, a depuis lors développé sa propre éthique du faire-mourir. Nous avons voulu savoir ce qu'il retenait de la philosophie de Glover, dont il reconnaît le caractère pionnier en éthique appliquée.

Mots-clés

Jonathan Glover, Jeff McMahan, éthique appliquée, peine de mort, actes et omissions

Abstract

In this special issue on Jonathan Glover and his applied ethics, Jeff McMahan was asked to review the influence of *Questions of Life and Death* (Labor et fides, 2017), published forty years ago in its original version. Jeff McMahan, Glover's former student, has since developed his own ethics of killing. We wanted to know what he had learned from Glover's philosophy, which he recognized as a pioneer in applied ethics.

Keywords

Jonathan Glover, 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.

Dans le cadre de ce numéro spécial consacré à Jonathan Glover, il nous a semblé important de souligner l'influence que ce dernier exerça sur certains philosophes ultérieurs. En donnant un caractère « appliqué » à la philosophie morale, autrement dit en prenant position sur des sujets concrets (tels que l'avortement, l'euthanasie ou la peine de mort), là où les philosophes antérieurs avaient tendance à limiter leurs analyses à des questions sémantiques, Jonathan Glover a sans nul doute contribué à frayer une voie que d'autres n'ont pas manqué d'emprunter par la suite. Parmi ceux-ci figure un philosophe de tout premier plan aujourd'hui qui ne cache pas son immense dette envers Glover, à savoir Jeff McMahan, professeur de philosophie morale à l'Université d'Oxford. Nous avons souhaité revenir avec lui sur le rôle décisif qu'il accorde lui-même à l'ouvrage Questions de vie ou de mort dans sa décision de se consacrer aux questions d'éthique appliquée. Par ailleurs, les deux philosophes ont en commun d'affronter la question fondamentale « en quoi est-il mal de tuer? ». Il nous a donc semblé intéressant de comparer leurs réponses et de revenir avec Jeff McMahan sur les raisons pour lesquelles les thèses de Glover ne le satisfont pas pleinement.

Jeff McMahan, merci beaucoup d'avoir accepté cet entretien. Vous avez déjà eu l'occasion de dire à quel point votre décision de devenir philosophe fut influencée par Jonathan Glover. Vous avez même qualifié votre ouvrage *The Ethics of Killing* [1] de « rejeton » [2, p.71] de *Questions de vie ou de mort* [3] de Glover. Pourriez-vous nous dire pour quelle raison? Qu'est-ce qui vous attira autant dans la manière de philosopher de Glover?

Entre 1976 et 1978, j'ai étudié la philosophie et la science politique à Oxford. Je m'intéressais surtout à la philosophie politique et morale, mais ce que je lisais alors, même dans ce domaine, me semblait plutôt aride. Cependant, durant l'année qui suivit sa publication, j'ai achevé la lecture de *Questions de vie ou de mort* et j'y ai trouvé exactement ce que je cherchais jusqu'alors – même si je n'en avais pas encore pleinement conscience. Dans ce livre, Jonathan réfléchit sur des sujets moraux et politiques avec l'attention scrupuleuse et l'objectivité qu'exigent les questions de vie ou de mort. Rien ne me paraissait plus important que cela. Il s'avéra en outre que ces mêmes sujets – la guerre, l'avortement, l'euthanasie, le fait de donner la vie ou de sauver des vies menacées par des causes naturelles ou humaines, la distinction entre faire du mal et permettre à un mal de se produire, celle entre le mal comme moyen et le mal comme effet latéral, etc. –, ont dominé l'ensemble de mes travaux tout au long de ma carrière. Il paraissait très étrange à Jonathan de considérer ces problèmes moraux et politiques comme de pures énigmes insolubles destinées à mettre au défi notre sagacité ; cependant, ces questions restent intellectuellement très exigeantes et le travail de Jonathan se caractérise par un engagement passionné, auquel se joint une analyse dépassionnée des divers argumentaires. Or c'est précisément ce modèle que j'ai cherché à promouvoir, avec plus ou moins de succès.

Ma prochaine question concerne la méthode à suivre en philosophie morale. Dans vos livres, vous semblez chercher des principes capables de rendre compte de la plupart de nos réponses intuitives, du moins celles « que nous tenons pour profondément et généralement fiables » [1, p.104]. Mais il vous arrive également de procéder à un ajustement et à une modification tant des principes que des intuitions, jusqu'à atteindre l'harmonie recherchée¹. On peut donc avoir l'impression que votre méthode est assez similaire à celle que Glover qualifiait d'« interaction entre réponses et croyances générales » [3, p.36-39] et à ce que John Rawls avait décrit antérieurement comme la recherche d'un « équilibre réfléchi ». Est-ce correct?²

¹ Pour ne donner qu'un seul exemple, Jeff McMahan estime nécessaire de réviser ce qu'il appelle « le compte-rendu psychologique du souci de soi » afin de le rendre compatible avec certaines de nos intuitions fortes concernant les personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer dans sa phase initiale [1, p.48-51].

² Au sujet de la place et du statut des intuitions en philosophie morale, voir [4].

Vous décrivez très bien la méthode qui est la mienne. Nos intuitions morales ne représentent que la façon dont les choses nous apparaissent, d'un point de vue moral. Je ne vois pas d'autre façon raisonnable de commencer nos enquêtes sur les sujets moraux que de consulter nos intuitions, que ce soit sur des problèmes généraux, des cas particuliers ou des principes. Ensuite, il s'agit de partir en quête d'harmonie, de cohérence, et de la plausibilité maximale parmi nos intuitions. Parce que les croyances morales de chacun sont, dans une certaine mesure, confuses et inconsistantes, il est inévitable qu'une réflexion morale sérieuse implique de modifier certaines croyances intuitives, d'en abandonner d'autres, et d'affiner progressivement nos principes moraux. Dans la situation idéale que Rawls appelle « équilibre réfléchi », les principes moraux permettent d'unifier, d'éclairer et de fournir des justifications plus profondes de nos jugements intuitifs sur certains problèmes et cas particuliers. Cependant, la consistance et la cohérence ne relèvent pas seulement des caractéristiques purement esthétiques de nos croyances ; elles s'avèrent nécessaires si l'on veut pouvoir les qualifier de vraies.

Pensez-vous que les intuitions des uns et des autres puissent, dans certains cas, être irrémédiablement conflictuelles? Par exemple, une des principales thèses de votre livre *Killing in War* [4], celle selon laquelle nous devrions cesser d'accorder un statut moral égal à tous les combattants en tant de guerres, est loin d'être unanimement partagée.³ Vous concédez même que la thèse opposée (l'égalité des combattants) « semble s'imposer intuitivement à la plupart des gens » [4, p.35]. Comment résolvez-vous alors ce genre de conflit? À quoi reconnaître une intuition devant finalement être rejetée?

Même les intuitions fortes et largement partagées peuvent être erronées. Prenons deux exemples. Au cours des XVIII^e et XIX^e siècles dans le sud des États-Unis, la plupart des Blancs jugeaient l'esclavage moralement légitime. De nos jours comme par le passé, la majorité des gens estime moralement légitime de faire souffrir des animaux, puis de les tuer afin de procurer aux hommes le plaisir de manger de la viande. Or plusieurs considérations permettent de penser que ces intuitions sont effectivement erronées. D'abord, elles s'avèrent incompatibles tant avec d'autres croyances morales encore plus fortes, qu'avec certains principes moraux plausibles. Si l'on tenait absolument à réconcilier ces deux croyances particulières avec d'autres croyances, ainsi qu'avec certains principes généraux, on se verrait alors contraint de faire appel à des thèses improbables sur l'importance morale de la race ou de l'espèce. Par ailleurs, une autre considération s'avère pertinente ici : ces intuitions peuvent être en partie expliquées par les *intérêts* de ceux qui les défendent. La croyance selon laquelle il est légitime de posséder des esclaves permettait aux propriétaires d'esclaves, ainsi qu'à ceux qui partageaient cette culture, de faire perdurer une pratique qui leur était éminemment profitable. Chacun se voyait conforter dans ses croyances par le consentement de tous ceux dont les intérêts coïncidaient avec les leurs. En outre, les intuitions des propriétaires d'esclaves et des consommateurs de viande ont également été façonnées par d'anciennes doctrines théologiques qui ont peu de chances d'être vraies. Tous ces facteurs, et d'autres encore, ont donc tendance à saper la crédibilité de ces deux intuitions.

En revanche, l'explication est différente concernant l'intuition courante que vous mentionnez, à savoir celle selon laquelle en situation de guerre, tous les combattants disposent du même droit moral de se battre, quel que soit le camp auquel ils appartiennent. Comme vous l'avez remarqué à juste titre, cette intuition me semble également erronée. Cependant, je pense que la raison pour laquelle les gens ont cette intuition, c'est que – du moins pour le moment – les conséquences globales du fait qu'ils défendent cette intuition sont vraisemblablement meilleures que les conséquences qui résulteraient du fait que les gens agissent en conformité avec le jugement correct en la matière, à savoir qu'il est moralement condamnable de se battre et de tuer pour atteindre des objectifs injustes. En effet, il existe une tendance générale (en particulier chez les soldats) à croire que les guerres menées par notre propre pays sont des guerres justes. Dans ces conditions, si les soldats pensaient qu'il était moralement inacceptable de combattre dans une guerre injuste, alors des deux côtés, les combattants auraient tendance à croire que leurs ennemis ne sont pas de simples soldats comme eux-mêmes, mais de véritables malfaiteurs *méritant* probablement d'être tués durant la guerre, ou punis une fois la guerre terminée. Cela pourrait rendre les guerres encore plus féroces qu'elles ne le sont déjà. De même, le fait de tracer une ligne de démarcation claire et nette entre les combattants d'une part, pouvant être légitimement pris pour cibles, et les non-combattants d'autre part, moralement immunisés contre toute attaque, contribue à minimiser le caractère destructif d'une guerre. Ce sont là deux raisons permettant d'expliquer que la loi tienne les combattants de chaque camp pour *légalement* autorisés à faire la guerre. Et en l'état actuel des choses, du moins, ces raisons restent valables. Toutefois, beaucoup de gens sont enclins à penser que ce que la loi autorise dans le cadre d'une activité aussi sérieuse que la guerre est également *moralement* justifiée. C'est là une inférence spontanée, mais je pense qu'elle est fautive.

Tout comme Jonathan Glover, vous avez affronté la question fondamentale « en quoi est-il mal de tuer? ». Glover donne certaines raisons « directes » et d'autres « indirectes ». La première catégorie de raisons fait appel aux notions de vie digne d'être vécue (« Il est immoral d'écourter une vie valant la peine d'être vécue » [3, p.133]) et d'autonomie (« Il est immoral de faire mourir quiconque désire continuer à vivre »). Puis il mentionne d'autres raisons relatives aux effets négatifs pour autrui. Que pensez-vous de sa façon de rendre compte de l'immoralité de l'acte de tuer?

Bien que le fait de tuer soit généralement mauvais non seulement pour la personne tuée, mais aussi pour d'autres, les conséquences négatives pour autrui ne constituent pas la principale raison pour laquelle tuer est en général un mal. Cependant, la seconde affirmation de Jonathan – il est mal de tuer parce que cela empêche la victime de poursuivre une vie

³ McMahan défend l'idée que la théorie traditionnelle de la guerre a fait fausse route en accordant un statut moral égal à tous les combattants en temps de guerre, ce qui revient selon lui à déresponsabiliser trop facilement les individus engagés dans l'un ou l'autre camp. Il estime qu'en vérité la plupart d'entre nous sommes intuitivement prêts à reconnaître qu'un individu engagé dans une guerre injuste « peut légitimement être attaqué » (*is liable to be attacked*), ce qui n'est pas le cas d'un individu ayant légitimement pris les armes (par exemple, pour défendre son pays injustement attaqué).

qui aurait été digne d'être vécue – entre en conflit avec l'intuition commune selon laquelle les meurtres de personnes innocentes ne diffèrent pas significativement, d'un point de vue moral, quant à leur degré de gravité. La plupart des gens estiment, par exemple, que la mise à mort intentionnelle d'une personne innocente de cinquante ans n'est pas moins grave que le même acte commis sur une personne innocente de trente ans. Pourtant, en supposant que chacune de ces victimes aurait vécu jusqu'au même âge, le meurtrier du trentenaire inflige à celui-ci une perte *sensiblement* plus grande en termes de vie digne d'être vécue et devrait, par conséquent, être considéré comme beaucoup plus grave. Quant à l'autre thèse de Jonathan, selon laquelle tuer implique une violation de l'autonomie de la personne, elle peut en effet aider à résoudre le problème, mais elle comporte également ses propres difficultés. Supposons par exemple qu'une personne dont la vie future sera ou pourrait être digne d'être vécue est à présent dépressive et désire mourir. Puisque le meurtrier de cette personne n'irait pas à l'encontre de sa volonté, un tel acte serait-il moins grave simplement du fait qu'il ne porterait pas atteinte à son autonomie? Répondre que son état dépressif la prive de toute autonomie n'est pas pertinent, car il n'en demeure pas moins que le meurtrier n'implique alors aucune violation d'autonomie, de sorte que l'une des raisons pour lesquelles Glover juge condamnable de tuer quelqu'un ne s'applique pas dans ce cas. Par ailleurs, si la raison de ne pas tuer fondée sur le tort causé à autrui et celle basée sur l'autonomie de la victime sont « additives », autrement dit, si elles fournissent ensemble un motif encore plus puissant de ne pas tuer, alors le meurtrier de la personne dépressive doit être jugé moins grave que le meurtrier de toute autre personne ayant des perspectives semblables et désirent continuer à vivre. Or cela n'apparaît pas plausible. Qui plus est, si ces raisons sont « additives », le problème de la plus ou moins grande gravité des meurtres demeure entier, y compris dans les cas où l'autonomie de la victime est enfreinte, car la raison fondée sur l'autonomie renforce de façon identique les raisons fondées sur le tort causé aux victimes, lesquelles sont plus ou moins fortes.⁴ En revanche, si ces deux raisons invoquées ne sont pas additives, il n'est pas évident de savoir ce que la position de Jonathan implique dans les cas où une de ces raisons s'applique, mais pas l'autre. Supposez par exemple qu'un malfaiteur soit sur le point de tuer un nouveau-né, tandis qu'un autre s'apprête à tuer un homme de 95 ans qui, sans cela, sera de toute façon mort le lendemain. Le premier crime ne comporterait aucune violation d'autonomie, mais impliquerait une perte immense de vie digne d'être vécue. Le second crime, au contraire, violerait l'autonomie de la personne, mais ne lui ôterait qu'une période extrêmement courte de vie digne d'être vécue. De ces deux crimes, lequel serait le plus grave? S'il n'était possible d'empêcher que l'un des deux, lequel devrions-nous éviter? Certes, le fait que la philosophie de Jonathan n'implique aucune réponse déterminée à ces questions n'est pas en soi une objection décisive. Mais cela nous suggère que sa façon de rendre compte du devoir de ne pas tuer reste incomplète.

Concernant le problème philosophique de l'identité personnelle, vous défendez ce que vous appelez la conception de « l'esprit incorporé », à savoir l'idée que le critère de l'identité personnelle réside dans « l'existence continue et le fonctionnement d'une quantité suffisante d'un même cerveau capable de générer la conscience ou l'activité mentale⁵ » [1, p. 68]. Contrairement à Glover, vous jugez nécessaire, avant toute réflexion éthique sur le faire-mourir, de vous doter d'une théorie de l'identité personnelle. Pour quelle raison?

Supposez que nous appliquions les principes du faire-mourir défendus par Jonathan, que nous venons tous deux de rappeler, au cas de l'avortement. En général, les conséquences pour autrui sont bonnes, puisque les seules personnes concernées sont les parents biologiques du fœtus, qui, la plupart du temps, désirent tous les deux qu'un avortement ait lieu. Quant au fœtus lui-même, il n'est pas un être autonome. Par conséquent, du point de vue de Glover, la seule raison d'admettre que l'avortement puisse être immoral est que cela prive le fœtus d'une vie à venir qui aurait été digne d'être vécue. Pourtant, même cet argument ne s'applique qu'à condition que le fœtus soit le même individu que la personne qui existera plus tard et dont la vie serait digne d'être vécue. Or pour savoir si tel est le cas, il nous faut d'abord comprendre ce que signifie l'identité personnelle, car il nous est impossible de savoir à partir de quand nous commençons à exister sans comprendre à *quelles conditions* nous existons et continuons d'exister. Par ailleurs, se pose également la question suivante : quelle est la quantité de vie bonne perdue en raison d'un avortement? La réponse la plus évidente consiste à dire qu'une vie *entière* est alors gâchée et non pas seulement une certaine partie de cette vie. Cela tend à suggérer que d'après la philosophie de Glover, strictement interprétée, la raison de ne pas tuer basée sur le tort causé à la victime est bien plus forte dans le cas du fœtus que dans celui d'un enfant plus âgé ou d'un adulte. Pourtant, cela n'est pas plausible, car la mort du fœtus ne nous semble pas aussi grave pour lui que ne l'est, par exemple, la mort d'un jeune adulte pour celui-ci. Pour ma part, je pense que la solution à ce problème est d'abandonner l'idée selon laquelle le caractère plus ou moins dramatique d'un décès ne serait déterminé que par la durée de vie bonne perdue. Nous ferions mieux de considérer qu'un décès est plus ou moins dramatique non seulement en fonction de la durée de vie bonne dont le défunt se voit privé, mais également en fonction du degré de relations pertinentes qui auraient persisté entre l'individu au moment de sa mort et ce même individu dans le futur. J'entends par relations pertinentes celles qui sont constitutives de l'identité personnelle – bien que, contrairement à l'identité personnelle elle-même, ces dernières soient une affaire de degrés. Toutes choses égales par ailleurs, on peut dire que plus ces relations auraient été fortes au cours de la vie du défunt, plus son décès est grave. (Bien que vous citiez, à juste titre, le passage de mon livre où j'avance que l'identité personnelle est relative à la continuité fonctionnelle du cerveau, celle-ci doit être pensée en corrélation avec certaines formes de continuité psychologique. Ainsi, c'est parce qu'un fœtus n'est que très faiblement connecté psychologiquement avec lui-même dans le futur que la perte de sa vie à venir est moins grave pour lui. Il n'est que faiblement relié selon les manières qui importent véritablement, à la vie dont il est privé du fait de l'avortement.) C'est pourquoi,

⁴ Ce passage est difficile, mais Jeff McMahan veut souligner qu'en combinant ces deux types de raisons de ne pas tuer, nous aboutissons quoi qu'il arrive à la conclusion (contre-intuitive à ses yeux) selon laquelle le meurtre d'une personne dépressive et suicidaire est moins grave que le meurtre d'une personne désireuse de vivre.

⁵ Cette conception de l'identité personnelle se distingue du critère strictement psychologique de l'identité personnelle.

en définitive, la question de l'identité personnelle est si importante pour comprendre ce qui se joue, d'un point de vue moral, dans l'avortement, un des problèmes les plus difficiles en matière d'éthique du faire-mourir.

Glover est connu pour avoir remis en cause la doctrine des actes et omissions. Il estime qu'il n'existe aucune raison décisive de considérer comme moralement plus grave l'acte de tuer au fait de laisser mourir quelqu'un, lorsque les conséquences de l'un et l'autre s'avèrent identiques. Or vous avez vous-même apporté une contribution très importante afin de déterminer quels sont les cas où le fait de retirer une aide ou une protection revient à tuer la personne, et quels sont ceux où un tel retrait revient à la laisser mourir [5]. Est-ce que cela veut dire que la distinction entre les actes et les omissions, entre tuer et laisser mourir, a selon vous une importance morale incontournable?

Oui, pour ma part, j'admets que la distinction entre *faire du mal* et *laisser advenir un mal* est moralement pertinente dans bien des cas. Je me laisse ici bien davantage guider par mon intuition que par des considérations théoriques. Pour autant que je sache, les hommes ont toujours été réceptifs à cette distinction, quelle que soit leur culture et quelle que soit l'époque où ils ont vécu. Supposez que deux automobilistes emmènent chacun à l'hôpital deux personnes blessées qu'ils ne connaissent pas, faute de quoi elles ne survivraient pas longtemps à leurs blessures. Chemin faisant, l'un des automobilistes aperçoit sur le bas-côté de la route une femme inconsciente sur le point de mourir, à moins qu'il ne s'arrête pour la sauver. Mais le fait de venir en aide à cette femme l'empêcherait de déposer à temps à l'hôpital les deux autres personnes blessées de sorte qu'elles soient toutes deux sauvées. Il décide alors de continuer sa route en laissant mourir la femme. Dans un tel cas, son attitude semblera permise à la plupart d'entre nous : il lui était en effet permis de sauver les deux premiers blessés plutôt que de les laisser mourir pour sauver une troisième personne. Quant au second automobiliste, il aperçoit une femme inconsciente un peu plus loin sur la route, mais ne peut dévier la trajectoire de son véhicule. Pour ne pas lui rouler dessus, il lui faudrait arrêter de toute urgence sa voiture et traîner la femme hors de la route. Mais cela l'empêcherait de déposer à temps les deux personnes blessées à l'hôpital. Il décide alors de ne pas s'arrêter, roule sur la femme inconsciente et, ce faisant, la tue. Ici, relativement peu de gens jugeront cela permis. Les intuitions les plus répandues dans ce genre de cas ne semblent pas avoir subi un quelconque effet de distorsion dû à l'intérêt personnel ou à une improbable doctrine théologique. Qui plus est, l'adhésion générale à la pertinence morale de la distinction entre faire et laisser faire ne se fonde pas uniquement sur nos intuitions en pareils cas. Elle résulte également d'une réflexion sur la responsabilité. Dans mes exemples précédents, la femme se situant sur le bas-côté de la route serait décédée même si l'automobiliste n'était pas passé par là ; en revanche, la femme allongée sur la route s'en serait sortie saine et sauve (du moins le suppose-t-on) si l'automobiliste ne lui avait pas roulé dessus. Cependant, bien que j'accorde une véritable signification morale à la distinction entre faire et laisser faire, je pense également qu'il peut exister un désaccord raisonnable quant à son importance. Il est probable que cette distinction n'importe pas autant que l'opinion commune le pense.

Il semble que vous n'ayez jamais eu l'occasion d'exprimer longuement votre position en matière de peine de mort. Dans la « Préface » de votre livre *The Ethics of Killing*, vous informiez vos lecteurs que le problème de la peine capitale serait examiné ultérieurement, dans un autre ouvrage. Cependant, vous suggériez déjà qu'il existe « des cas dans lesquels un individu a fait quelque chose qui diminue la force de l'interdit moral empêchant de lui causer du tort, ou compromet son statut de personne inviolable, ou le rend même sujet à une action pouvant entraîner sa mort » [1, p.VII]. Faisiez-vous alors simplement allusion aux de la légitime défense et des combats en temps de guerre?

Je faisais alors référence principalement aux actions de défense, tant à un niveau individuel qu'en cas de guerre, mais cette remarque s'applique effectivement aussi à la peine de mort. Car je pense que les seules façons plausibles de justifier le châtiment en général sont celles qui se fondent sur les concepts de défense ou de compensation (ou réparation). Il est théoriquement possible que l'exécution d'un homme moralement responsable d'un crime s'avère être un moyen nécessaire et proportionné d'empêcher son action criminelle de causer de graves souffrances à d'autres victimes dans le futur. Ce serait le cas, par exemple, si en ne mettant pas à exécution sa menace de tuer ce criminel, la loi perdait en crédibilité et devenait moins dissuasive dans d'autres cas, contribuant par là à diminuer de façon générale la sécurité des innocents. Si cela était vrai, alors il se pourrait que le criminel doive être exécuté, non pas au nom d'une quelconque rétribution pour le mal qu'il a commis dans le passé, mais comme un moyen d'empêcher son action passée de causer la mort d'autres personnes innocentes à l'avenir. Ainsi, la défense de la peine capitale serait essentiellement défensive. Cependant, comme je l'expliquerai plus bas, je pense que ce genre de justification, en pratique, ne s'applique que très rarement.

Vous nous avez donné un autre indice sur votre position en matière de peine de mort dans un article consacré à la torture. Vous y affirmiez d'emblée que « le problème moral que pose la torture est similaire à celui que pose la peine de mort. Il existe en théorie, et probablement en pratique aussi, quelques cas rares où chacune de ces pratiques serait moralement justifiée. En même temps, la morale exige que toutes deux soient catégoriquement bannies par la loi » [6, p.241]. Est-ce que cela veut dire que, comme Glover, vous pensez que la peine de mort devrait être abolie partout, principalement pour des raisons conséquentialistes, et non pas au nom d'un principe absolu?

Oui, comme le suggèrent mes dernières remarques, ainsi que la phrase que vous venez de citer, je suis d'accord avec Jonathan pour dire que la peine de mort devrait être abolie, d'abord pour des raisons relatives à la pratique des exécutions et à ses conséquences, et non pas parce que toute exécution serait par principe injustifiable. Rares sont les cas dans lesquels la condamnation à mort d'un individu pourrait s'avérer nécessaire afin d'empêcher son action criminelle passée de menacer des innocents dans le futur. Mais dans les pays dont l'institution judiciaire pratique la peine capitale, les exécutions d'innocents ne sont pas rares. En outre, la plupart des exécutions ont pour conséquence d'infliger de terribles souffrances à des personnes

innocentes, particulièrement proches du condamné à mort, comme ses enfants, ses parents, son conjoint ou sa conjointe. Bien sûr, les longues peines de prison ont également pour conséquence de faire souffrir ceux qui aiment ou dépendent de la personne incarcérée. Mais ces souffrances sont généralement moins importantes. Si bien qu'en pratique, les souffrances injustes engendrées selon toute vraisemblance par la peine de mort dépassent de loin les souffrances que certaines exécutions pourraient éventuellement empêcher. Cela signifie que la peine capitale constitue globalement un châtiment disproportionné. C'est pourquoi la Constitution devrait l'interdire. Cela est par ailleurs compatible avec le fait de reconnaître qu'elle peut être, à de rares occasions, moralement justifiée. Mais parce que la loi ne saurait distinguer de façon absolument fiable ces cas particuliers de tous ceux, bien plus nombreux, où elle n'est pas justifiée, il importe que la loi l'interdise dans tous les cas.

Puisque ce numéro de notre revue est un hommage à Jonathan Glover, j'aimerais vous donner l'occasion de terminer sur une note plus personnelle. À l'évidence, Jonathan n'a pas été pour vous qu'un professeur. Il est aussi un de vos amis de longue date...

Effectivement, Jonathan ne fut pas pour moi qu'une source d'inspiration en philosophie. Avec son épouse Vivette⁶, il eut également une influence sur Sally et moi en tant que parent. Les enfants du couple Glover – Daniel, David et Ruth – avaient l'habitude d'être assis à table avec nous et se voyaient encouragés à participer à la conversation, bien que de façon non explicite.

Comme philosophe, Jonathan passe souvent pour un utilitariste, bien que son utilitarisme ne soit pas très orthodoxe. Tandis que la plupart de ceux qui, comme moi, ont étudié la philosophie ont toujours entendu dire qu'il fallait se méfier des utilitaristes (prompts à nous mentir, à ne pas tenir leurs promesses, à nous trahir, voire à prélever nos organes afin de maximiser le bonheur du plus grand nombre...), j'ai toujours été frappé de constater que les philosophes utilitaristes qu'il m'est donné de connaître se comportent généralement d'une manière bien meilleure, en vertu des règles de la morale commune, que leurs adversaires qui, en théorie morale, en appellent à de grandes notions comme la dignité, l'intégrité, l'humanité, la fidélité, l'honneur, et ainsi de suite. L'exemple de Jonathan Glover me paraît à cet égard le plus éloquent : nul ne pourrait espérer un ami et un mentor plus aimable, sympathique, généreux et digne de confiance.

Remerciements

Mes remerciements vont naturellement à Jeff McMahan d'avoir accepté cet entretien par lequel il rend une nouvelle fois hommage à Jonathan Glover.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Acknowledgements

My thanks naturally go to Jeff McMahan for accepting this interview, in which he once again pays tribute to Jonathan Glover.

Conflicts of Interest

None to declare

Édition/Editors: Patrick Gogognon & Cécile Bensimon

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. Davis NA, Keshen R, McMahan J. (ed.s). *Ethics and Humanity. Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
2. McMahan J. *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
3. Glover J. *Causing Death and Saving Lives [1977]*, Penguin Books, 1990.
4. McMahan J. *Moral Intuition*, in *The Blackwell Guide to Ethics Theory*, edited by Hugh LaFollette and Ingmar Persson, Blackwell Publishing Ltd. 2013;103-120.
5. McMahan J. *Killing in War*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
6. McMahan J. [Killing, letting die, and withdrawing aid](#). *Ethics* 1993;103(2): 250-279.
7. McMahan J. [Torture, morality, and law](#). *Case Western Reserve Journal of International Law* 2006;37;2/3.

⁶ Vivette Glover est Professeur de psychobiologie périnatale à l'Imperial Collège de Londres. Ses travaux concernent notamment l'influence des états émotionnels de la mère sur le développement du fœtus.

Annexe A

An Interview with Jeff McMahan on Jonathan Glover and the Ethics of Killing

In this special issue devoted to Jonathan Glover, it was important to highlight his influence on some of the later philosophers. By giving an “applied” character to moral philosophy, in other words by taking a position on concrete subjects (such as abortion, euthanasia or the death penalty) where previous philosophers had tended to limit their analyses to semantic questions, Jonathan Glover undoubtedly helped to pave the way for a path that others have not failed to follow. Among them is a very prominent philosopher today who does not hide his immense debt to Glover, namely Jeff McMahan, the White’s Professor of Moral Philosophy at Oxford University. The aim here was to review with Jeff McMahan the decisive role he himself gives to Questions of Life and Death in his decision to devote himself to questions of applied ethics. Moreover, the two philosophers have in common that they confront the fundamental question “how is it wrong to kill?”. So it was interesting to compare their answers and to reflect with Jeff McMahan on the reasons why Glover’s theses do not fully satisfy him.

Jeff McMahan, thank you very much for accepting this interview on the occasion of the French release of Jonathan Glover’s seminal book *Causing Death and Saving Lives*. You already had the opportunity to say that your decision to become a philosopher yourself was largely due to Jonathan Glover. You even wrote that you thought of your book *The Ethics of Killing* as “Son of *Causing Death and Saving Lives*” [1, p.71]. Could you tell us why? What was so appealing to you in the way Glover practiced philosophy?

Between 1976 and 1978 I studied philosophy and politics at Oxford at the undergraduate level. My main interests were moral and political philosophy but I found much of what I was reading even in those areas rather arid. But within a year of its being published, I read Jonathan’s *Causing Death and Saving Lives* and found in it exactly what I had been looking for – though I did not entirely understand what that was until I read the book. In it, Jonathan reasons about moral and political issues with the scrupulous care and objectivity demanded by matters of life and death, which is literally what the issues he addresses are. Nothing, it seemed to me, could be more important than that. And as it has turned out, those same issues – war, abortion, euthanasia, causing people to exist, saving those at risk from natural or human threats, the distinctions between doing harm and allowing harm to occur and between harming as a means and harming as a side effect, and so on – have dominated the work that I have done throughout my career. To Jonathan it was wholly alien to see these moral and political problems as challenging puzzles on which one could exercise one’s cleverness and ingenuity; yet they are nevertheless highly demanding intellectually. The combination of passionate engagement with moral issues and dispassionate analysis of arguments that characterizes Jonathan’s work has always been the model that I have sought, with varying degrees of success, to emulate.

My next question is about the method to be followed in moral philosophy. In your books, you seem to seek principles capable of capturing most of our intuitional responses, at least those “that are deeply and pervasively held to be presumptively reliable” [2, p.104]. But sometimes you also proceed through adjustment and modification of both principles and intuitions until consistency and harmony are achieved.⁷ Thus, one may have the impression that your method is quite similar to what Glover called an “interplay between responses and beliefs” [3, p.26-28] and to what John Rawls had described before as the method of “reflective equilibrium” [4]. Is that correct? Do you think it is the best alternative to the strict “intuitive approach” and the pure “theoretical approach”?

You describe the method I follow very well. Our moral intuitions are just the ways in which matters seem to us morally. I see no reasonable alternative to beginning our moral inquiries by consulting our intuitions about general problems, particular cases, and moral principles and then seeking to achieve consistency, coherence, and maximum plausibility among these intuitions. Because everyone’s moral beliefs are to some extent inconsistent and confused, serious moral thinking inevitably involves revising some intuitive beliefs, abandoning others, and progressively refining our moral principles. In the ideal condition that Rawls calls “reflective equilibrium,” moral principles unify, illuminate, and provide deeper rationales for our intuitive judgments about particular problems and cases. Consistency and coherence are not, however, merely aesthetic features of our beliefs in reflective equilibrium; rather, they are necessary if our beliefs are to be true.

Do you think there might be cases in which people’s intuitions conflict for real? For example, one of the main theses of your book *Killing in War*, namely the claim that we should not consider all combatants as equal in a war (because some of them are “liable to be attacked”, whereas others fighting for a just cause are not) is far from being an obvious intuition for many people. You even had to admit that the opposite thesis (the equality of combatants) “seems to be intuitively compelling to most people” [5, p.35]. So how do you solve this kind of conflict? How do you know when an intuition should be rejected?

Intuitions that are both common and strong can nevertheless be mistaken. In the American south during much of the 18th and 19th centuries, for example, most white people believed that human slavery was morally justified. Both in the past and at present, most people have believed that it is morally permissible to cause animals to suffer and then to kill them as means of gratifying people’s taste for meat. That these intuitive beliefs are mistaken is suggested by various considerations. One is that they are inconsistent both with other even more compelling moral beliefs and with plausible general principles. To try to

⁷ To give just one example, Jeff McMahan claims that it is necessary to revise the “psychological account of egoistic concern” in order to make it compatible with certain intuitions about people in the early stages of Alzheimer’s disease. See [1, p.48-51].

reconcile these beliefs with other moral beliefs and with general principles, one is forced to appeal to implausible claims about the moral significance of race or species. Another relevant consideration is that these intuitions can be explained in part by the interests of those who have them. The belief that it is permissible to own slaves enabled slave owners and others who shared in their culture to persist in a practice that was highly beneficial to them. Each was supported in his beliefs by the agreement of others whose interests coincided with his own. The intuitions of many slave owners and meat eaters have also been shaped by theological doctrines of ancient origin that are very unlikely to be true. All of these factors, along with others, tend to undermine the credibility of the intuitions.

The explanation is, however, quite different in the case of the common intuition about war that you cite – namely, that combatants on both sides in a war are morally permitted to fight. As you note, I think this intuition is mistaken as well. But I think the reason why people have this intuition is that, at least at present, the general consequences of people's having this belief are likely to be better than the consequences of people's having and acting on the correct moral belief, which is that it is morally impermissible to fight and kill in pursuit of aims that are unjust. People generally, and soldiers in particular, tend to believe that their own country's wars are just. Because of this, if soldiers believed that it was morally wrong to fight in unjust wars, soldiers on both sides would tend to believe that their enemies were not just soldiers like themselves but evildoers who might *deserve* to be killed in war and to be punished in the aftermath of war. This could make wars even more ferocious than they already are. Also drawing a sharp, simple line between combatants as legitimate targets and non-combatants as morally immune to attack helps to minimize the destructiveness of war. These are among the reasons why the law holds that combatants on both sides are *legally* permitted to fight. And at least at present they remain good reasons. Yet, people are inclined to think that what the law permits in an activity as serious as war must also be morally permissible. That is a natural inference but I think it is mistaken.

Just like Glover, you faced the fundamental question “What is wrong with killing?”. Glover gave both *direct* and *indirect* reasons. The first kind of reasons appealed to the notions of *worth-while life* (“It is wrong to reduce the length of a worth-while life” [3, p.113]) and *autonomy* (“it is wrong to kill someone who wants to go on living, even if there is reason to think this desire not in his own interests”). Then he mentioned other reasons related to the wrongful side effects of killing. What do you think of this account for the wrongness of killing?

Although acts of killing are usually bad not only for the person killed but also for others, the bad side effects are not the main reason why killing people is normally wrong. Yet, the second of Jonathan's claims – that killing is wrong because it deprives the victim of further life that would be worth living – conflicts with the common intuition that intentional killings of innocent people do not differ significantly in the degree to which they are wrong. Most people, for example, do not think that the intentional killing of an innocent 50-year-old is substantially less seriously wrong than the killing of an innocent 30-year-old. Yet, assuming that each victim would otherwise have lived to roughly the same age, the killing of the 30-year-old inflicts a *far* greater loss of life worth living and should therefore be substantially more seriously wrong. Jonathan's further claim that killing involves a violation of the victim's autonomy may help with this problem, but raises other problems of its own. Suppose, for example, that a person whose subsequent life would or could be worth living is depressed and wishes to die. Would her murder by a stranger be less seriously wrong because it would not violate her autonomy, since her will is not opposed to her being killed? It does not help to respond by saying that her depression renders her non-autonomous, for that still leaves it true that the murder involves no violation of autonomy, so that one of the reasons why Jonathan thinks killing is normally wrong does not apply in this case. If the harm-based reason and the autonomy-based reason are additive – that is, if these reasons combine to form an overall stronger reason – then the killing of the depressed person must be less wrong than the killing of another person with comparable prospects for the future who does wish to continue to live. And that seems implausible. Moreover, if the reasons are additive, the problem of unequal wrongness remains even in cases in which autonomy is violated, for the autonomy-based reason simply strengthens to an equal degree the harm-based reasons that are of unequal strength. But if the harm-based and autonomy-based reasons are not additive, it is unclear what Jonathan's view implies about cases in which one reason applies but the other does not. Suppose, for example, that one wrongdoer is about to kill a newborn infant while another is about to kill a 95-year-old who, if not killed, would inevitably die tomorrow. The first killing would not violate autonomy but would cause a great loss of life worth living. The second would violate a person's autonomy but would deprive the victim of only a very brief period of good life. Which killing would be more seriously wrong? Which killing ought one to prevent if one could prevent only one? That it seems to have no determinate implications for these questions is not a decisive objection to Jonathan's view. But it does suggest that Jonathan's account of the wrongness of killing is incomplete.

You defended what you called the “embodied mind account” of personal identity, namely the idea that the criterion of personal identity is “the continued existence and functioning, in non branching form, of enough of the same brain to be capable of generating consciousness or mental activity”. Contrary to Glover, you find it crucial to start by an inquiry on personal identity and the basis for egoistic concern before being able to give a correct account of the wrongness of killing. Could you explain why?

Suppose we apply Jonathan's account of the wrongness of killing, which we have both just described, to the practice of abortion. Usually the side effects of abortion are good, as the only people who are affected are the biological parents of the fetus, and normally they both desire the abortion. And the fetus itself is not autonomous. So the only reason for thinking that abortion is wrong, according to Jonathan's account, is that it deprives the fetus of future life that would be worth living. But even that reason does not apply unless the fetus is one and the same individual as the later person whose life would be worth living. And to know whether that is the case, we must understand personal identity, for one cannot understand when we begin

to exist without understanding what the conditions of our existing and continuing to exist are. There is also the question of how much good life is lost when a fetus is killed. The obvious answer is that an entire human life, and not just a part of such a life, is lost. This suggests that on Jonathan's view, strictly interpreted, the harm-based reason for not killing a fetus is much stronger than the harm-based reason not to kill an older child or an adult. That seems implausible, however, because the death of a fetus does not seem as serious a misfortune for the fetus as, for example, the death of a young adult is for that person. I think the solution to this problem is to reject the idea that the extent of the misfortune of death is determined by how much good life is lost. Rather, the misfortune of death is determined by both the amount of good life lost and the degree to which an individual at the time of death would have been related in relevant ways to herself in the future. The relevant relations are, in my view, those that are constitutive of personal identity – though unlike personal identity itself, they are matters of degree. The more strongly they would have held within the life, the worse the death is, other things being equal. (Although you correctly quote me as saying that personal identity is a matter of the functional continuity of the brain, that is correlated with certain forms of psychological continuity. It is because a fetus is only very weakly psychologically related to itself in the future that its loss of future life in being killed is a lesser misfortune for it. It is only weakly related in the ways that matter to the life that it loses through death.) So personal identity is important in both these ways to understanding the morality of abortion, which is one of the more puzzling problems of killing.

Glover is known for having challenged the acts and omissions doctrine. He finally considered that there was no decisive reasons to consider killing as morally more objectionable than letting die, when both have the same consequences. You made a major contribution to determine whether an act of withdrawing aid or protection counts as killing or letting die [6]. Does it mean that the distinction between acts and omissions, killing and letting die, is morally important to you?

I do accept that the distinction between doing harm and allowing harm to occur has moral significance in many instances. In accepting this view, I am mainly guided by intuition rather than theory. As far as I can tell, people's intuitions in all cultures in all times have been responsive to this distinction. Suppose that each of two drivers is taking two injured people who are strangers to him to the hospital and must get them there immediately if their lives are to be saved. One driver sees an unconscious woman beside the road who will die unless he stops to save her. But saving the woman will prevent him from delivering the two injured people to the hospital in time for them to be saved. He drives on and allows the woman to die. This seems permissible to almost everyone. It is permissible for him to save the two strangers rather than allow them to die as a side effect of saving one other stranger. The second driver sees an unconscious woman lying in the road ahead and cannot maneuver around her. To avoid running over her, he must stop the car and drag her out of the road. But that would prevent him from delivering the two injured people to the hospital in time. He therefore runs over and kills the unconscious woman. Relatively few people think that this is permissible. People's intuitions about these cases do not seem to derive from a distorting or discrediting source, such as self-interest or some implausible theological doctrine. Support for the general significance of the distinction between doing and allowing does not, moreover, come solely from intuitions about cases. It can also be found in considerations of responsibility. In my examples, the woman beside the road would have died even if the driver had not been present; but the woman in the road would (we may suppose) have been safe had the driver not run her over. But even though I think the distinction between doing and allowing has moral significance, I also think there can be reasonable disagreement about how much it matters. It may well not matter as much as common sense intuition supposes.

It seems like you never really expressed at length your ideas on the death penalty. In the Preface of *The Ethics of Killing*, you informed your readers that capital punishment would be examined later in a forthcoming volume. However you suggested that there were “cases in which an individual has *done* something that has lowered the moral barriers to harming him, or compromised his status as inviolable, or made him liable to action that might result in his *death*” [2, p.VII]. Were you referring only to self-defence and fighting in war? Or did you mean that, at least on a theoretical level, a man guilty of murder is liable to be punished by death?

I was referring mainly to defensive action both at the individual level and in war but the comment does also apply to capital punishment. This is because I think the only plausible justifications for punishment are ones grounded in principles of defense or compensation (or reparation). It is possible in principle that executing someone who is morally responsible for having committed a crime could be a necessary and proportionate means of preventing his criminal action from causing serious harm to others in the future. This might be the case if, for example, the failure of the law to fulfill its threat to execute this person would diminish the credibility of its deterrent threats in other cases, thereby decreasing the security of innocent people generally. If this were true, the criminal might be morally liable to be executed, not in retribution for the harm he has done in the past, but as a means of preventing his past action from leading to the deaths of other innocent people in the future. The justification would, in essence, be defensive. But I think, as I will explain below, that this form of justification seldom applies in practice.

You also gave us a clue on the way you consider the death penalty in an article about torture. You claimed right from the start that “the morality of torture is similar to the morality of capital punishment. There are in principle, and probably in practice, certain rare instances in which either would be morally justified. At the same time, morality itself demands that both be categorically banned in law” [7, p.241]. Does it mean that you agree with Glover that the death penalty should be abolished mainly for consequentialist reasons, and not from an absolutist point of view?

Yes, as both my last remark and the passage you quote suggest, I agree with Jonathan that the death penalty should be abolished, though primarily for reasons concerned with the consequences of having a practice of execution and not because I think that execution can never be justified in principle. Cases in which executing a person might be necessary to prevent his past criminal action from threatening innocent people in the future are rare. But in jurisdictions that practice capital punishment, executions of innocent people are not rare. And most executions inflict terrible harms as a side effect on innocent people who are specially related to the executed person, such as his children, parents, and partner. Of course, lengthy prison sentences also cause harm as a side effect to those who love or depend on the person imprisoned. But these harms are normally less severe. So in practice the wrongful harms that allowing capital punishment is likely to cause greatly outweigh the harms that executions might prevent. This means that the death penalty is overall disproportionate as a mode of punishment. It therefore ought to be constitutionally prohibited. This is compatible with its being morally justified on rare occasions. But because the law cannot reliably distinguish those cases from the much more common cases in which it is not justified, the law must prohibit it in all cases.

Since this special issue is to be regarded as a tribute to Jonathan Glover, I wish we could end this interview on a more personal note. Obviously Jonathan was not only your professor. He has been your friend for a long time now...

Not only was Jonathan my inspiration in philosophy, but he and Vivette were Sally's and my inspiration as parents as well. The Glover children – Daniel, David, and Ruth – always sat at the table with us and were encouraged to participate in the conversation, though no encouragement was ever needed by that point. Jonathan is known as a utilitarian, though not as one who is altogether doctrinally orthodox. Although most of us who have studied philosophy were taught early on to beware of utilitarians, who would lie to us, break their promises, betray us, and even extract our vital organs for transplantation if by doing so they could promote the greatest good, it has been striking to me that the professed utilitarians of my acquaintance in general do far better by the standards of ordinary common sense morality than their opponents in ethics theory who go on about human dignity, integrity, humanity, fidelity, honor, and so on. Here I can cite Jonathan Glover as Exhibit A: no one could hope for a kinder, more sympathetic, reliable, or generous friend and mentor than he.

Jeff McMahan, thank you again for giving your first interview to a French-language academic journal. I hope it contributed to emphasize your similarities, as well as your differences with your friend and former professor Jonathan Glover.

References

[See Références, above]

COMPTE RENDU / REVIEW

Entretien avec Peter Singer sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourirBenoît Basse¹**Résumé**

Dans le cadre de ce numéro spécial consacré à Jonathan Glover, nous avons demandé à Peter Singer de revenir sur l'influence qu'a pu exercer sur lui l'ouvrage *Questions de vie ou de mort*, ainsi que le séminaire de Glover à Oxford auquel Peter Singer assista à la fin des années soixante. L'un des arguments récurrents de Peter Singer réside dans la critique de la distinction traditionnelle entre les actes et les omissions. Mais Glover n'est sans doute pas étranger à cette remise en cause, même si les deux penseurs ne semblent pas vouloir en tirer exactement les mêmes conséquences. L'enjeu s'avère être le suivant : de quoi sommes-nous réellement responsable et quel est le degré d'exigence auquel doit s'élever la morale?

Mots-clés

Jonathan Glover, Peter Singer, éthique appliquée, peine de mort, actes et omissions

Abstract

For this special issue dedicated to Jonathan Glover, Peter Singer was asked to reflect on the influence that the book *Causing Death and Saving Lives* had on him, as well as the Glover seminar in Oxford that Peter Singer attended in the late 1960s. One of Peter Singer's recurring arguments is the criticism of the traditional distinction between acts and omissions. But Glover is no stranger to this questioning, even if the two thinkers do not seem to want to draw exactly the same conclusions. What is at stake is this: what are we really responsible for and how demanding should our morality be?

Keywords

Jonathan Glover, Peter Singer, 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.

Peter Singer¹, philosophe australien né en 1946, est sans nul doute l'auteur des ouvrages d'éthique appliquée ayant eu le plus grand nombre de lecteurs à ce jour, à savoir Animal Liberation (1975) et Practical Ethics (1979). Bien plus, il passe à bon droit pour l'un des fondateurs de cette branche de la philosophie morale. À l'occasion de ce numéro spécial consacré à Jonathan Glover, nous avons souhaité revenir avec lui sur la manière dont il fut influencé par le philosophe d'Oxford. Sachant que Singer assista à la fin des années soixante à un séminaire de Glover dont l'originalité pour l'époque tenait précisément aux questions d'éthique appliquée qui y étaient abordées, il nous a semblé que seul un entretien permettrait de faire le point sur une éventuelle dette de Singer envers Glover. Comme les lecteurs pourront s'en rendre compte, cette hypothèse se trouve ici validée par le philosophe australien lui-même. Il est donc maintenant clair à nos yeux qu'à plusieurs reprises, Singer a, en quelque sorte, radicalisé certaines idées déjà présentes chez Glover. Nous pensons en particulier à deux thèses si cruciales aux yeux de Singer, à savoir la critique du caractère soi-disant « sacré » de la vie humaine, ainsi que le rejet de la distinction morale entre les actes et les omissions. Mais tandis que Glover demeure souvent réticent vis-à-vis de certaines conséquences de ses propres analyses critiques, au point de chercher à les tempérer, Singer nous semble au contraire en assumer toute la radicalité, quitte parfois à heurter davantage les opinions morales en vigueur. Par ailleurs, tandis que Singer s'est toujours revendiqué « utilitariste » (délaissant même son « utilitarisme des préférences » pour revenir vers une forme d'utilitarisme plus classique), Glover a toujours jugé impossible de s'en tenir à un monisme moral, dans la mesure où tout principe comporte certaines conséquences contre-intuitives.

Peter Singer, merci beaucoup d'avoir accepté cette interview à l'occasion de la publication en français du livre *Questions de vie ou de mort* [1] de Jonathan Glover, dont vous aviez suivi le séminaire à Oxford dans les années 1969-1971. En 1979, deux ans après la publication du livre de Glover, vous avez vous-même publié un ouvrage d'éthique appliquée, intitulé *Questions de pratique* [2], qui a connu un retentissement considérable. Quarante ans plus tard, il m'a paru très intéressant de vous interroger sur l'influence qu'a pu exercer Glover sur votre propre travail. Ma première question portera sur la méthode à suivre en philosophie morale. En 1974, vous aviez critiqué la notion rawlsienne d'« équilibre réfléchi » comme moyen de savoir quelle théorie morale devait être préférée. Vous estimiez que Rawls avait tendance à tenir pour acquis un trop grand nombre de jugements moraux formés intuitivement, au lieu de les critiquer. En outre, vous prétendiez que cette méthode ne pouvait aboutir qu'à un point de vue subjectif, dans la mesure où « la validité d'une théorie morale variera en fonction de celles et ceux dont les jugements moraux servent à tester la théorie » [3]. Pensez-vous que ces critiques s'appliquent tout autant à la méthode de Jonathan Glover, que ce dernier qualifie d'« interaction entre nos réponses et nos croyances générales » [1, p.36-39]?

Oui, je pense que mes critiques valent également pour la méthode de Jonathan Glover, pas autant que pour celle de Rawls cependant. J'ai le sentiment que Glover est davantage enclin à critiquer nos intuitions, comme le montre sa discussion de la doctrine de la vie².

Tout comme Glover, vous avez affronté la question fondamentale « en quoi est-il mal de tuer? ». Glover y avait répondu par des raisons à la fois « directes » et « indirectes ». Le premier type de raisons invoquait les notions de « vie digne d'être vécue » (« Il est immoral d'écourter une vie valant la peine d'être vécue » [1, p.133]) et d'autonomie

¹ Titulaire de la chaire d'éthique de l'Université de Princeton et professeur lauréat de la School of Historical and Philosophical Studies de l'Université de Melbourne.

² Voir [1, pp.61-74].

(« Il est immoral de faire mourir quiconque désire continuer à vivre, même si l'on a des raisons de penser que ce désir est contraire à son intérêt » [1, p.133]). Puis il mentionne d'autres raisons relatives aux effets négatifs pour autrui. Bien que vous soyez utilitariste, il semble que vous refusiez de fonder le caractère immoral du meurtre de façon seulement indirecte³. Est-ce là une des raisons pour lesquelles vous avez défendu un « utilitarisme des préférences » en lieu et place de l'utilitarisme classique?

Il est vrai que j'ai vu en cela comme un avantage important de l'utilitarisme des préférences. Mais j'étais déjà disposé à accepter cette version de l'utilitarisme indépendamment de cela, parce que j'acceptais le « prescriptivisme universel » de Richard Hare [5] et son argument selon lequel l'utilitarisme des préférences est impliqué par ce point de vue méta-éthique, dès lors qu'on le comprend bien. (Hare avait mis en avant une version limitée de cet argument dans son livre *Freedom and Reason* [6], tout en laissant ouverte la possibilité qu'il ne s'applique pas aux personnes qu'il qualifiait de « fanatiques »). Il essaya ensuite d'exclure cette éventualité dans son ouvrage plus tardif, *Moral Thinking* [7].) Plus récemment, les arguments mis en avant par Derek Parfit dans *On What Matters* [8], contre la vision humienne de la raison pratique et en faveur de l'objectivité des raisons normatives d'agir, m'ont convaincu de rejeter toute forme de méta-éthique non cognitiviste, y compris le prescriptivisme universel. À présent, la position méta-éthique qui me semble la plus défendable est l'objectivisme non naturaliste. Cela ouvre sur d'autres options normatives que l'utilitarisme des préférences. C'est pourquoi dans notre livre *The Point of View of The Universe* [9], Katarzyna de Lazari-Radek et moi-même défendons l'utilitarisme dans sa version classique et utilitariste. Ce livre n'aborde que brièvement la question de savoir pourquoi il est mal de tuer, mais il est vrai qu'il accorde davantage de poids aux raisons *indirectes* de ne pas tuer.

S'agissant de la notion de « vie digne d'être vécue », que pensez-vous? Glover était conscient du fait que certaines personnes risquaient d'être réticentes à l'idée d'employer ces termes. Il me semble que dans votre livre *Should the Baby Live?*, vous avez également recours à cette notion, de façon plus ou moins explicite. Quel est votre critère permettant de dire qu'une vie ne vaut pas la peine d'être vécue?

Il est compréhensible que certaines personnes soient réticentes à l'égard de cette notion, en raison de l'usage qu'en ont fait les nazis. Mais ces derniers utilisaient ces termes pour désigner une vie « indigne d'être vécue » parce qu'elle constituait soi-disant une menace pour la pureté de la race aryenne ou du *Volk* allemand. Dans notre livre *Should the Baby Live?* [10], Helga Kuhse et moi-même utilisons ce concept en adoptant la perspective de l'individu qui mène cette vie. Par exemple, la vie d'un nouveau-né atteint d'épidermolyse bulleuse (une maladie incurable rendant la peau constamment sujette aux boursoufflures et aux coupures, de sorte que la mort prématurée est inévitable) est une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue parce que cet enfant souffre énormément et qu'aucun bénéfice ne vient compenser ses souffrances. Il s'agit là, je le concède, d'un cas extrême, mais il en est d'autres impliquant moins de souffrance et tout aussi dépourvu d'expériences positives, par exemple la vie d'un enfant qui ne deviendra jamais conscient.

Dans *Should the Baby Live?* [10], ainsi que dans d'autres ouvrages comme *Practical Ethics* [2] et *Rethinking Life and Death* [11], j'ai jugé important de montrer qu'en vérité l'idée selon laquelle certaines vies ne valent pas la peine d'être vécue est largement acceptée dans la pratique. C'est ce qu'atteste le fait de retirer le respirateur artificiel aux enfants dont la vie pourrait pourtant être prolongée, mais à qui on pronostique une vie dotée d'une conscience simplement minimale. Comme Glover l'a également souligné, on défend ce genre de décisions en ayant recours à certaines distinctions comme celle entre les actes et les omissions, celle entre tuer et laisser mourir, ou encore la doctrine du double effet. Ces distinctions sont douteuses d'un point de vue moral, mais elles permettent à ceux qui les soutiennent de dissimuler le fait qu'ils jugent certaines vies indignes d'être vécues, et que les décisions qu'ils prennent sont contraires au principe de la vie sacrée tel qu'il est habituellement formulé. Outre *Questions de vie ou de mort* [1] de Glover et mes propres travaux sur ce sujet, je recommande le livre de Helga Kuhse intitulé *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique* [12], ainsi que celui de Jeff McMahan, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life* [13].

Glover accorde de l'importance à l'autonomie des personnes en tant que telle, tout en admettant qu'il peut exister des raisons suffisamment sérieuses de l'outrepasser. On peut ainsi avoir l'impression que sa théorie morale s'efforce de combiner un élément kantien (l'autonomie) avec une approche conséquentialiste. Au contraire, vous refusez catégoriquement de valoriser l'autonomie pour elle-même⁴. Néanmoins, l'utilitarisme des préférences que vous défendez, du moins dans *Practical Ethics*, donne beaucoup d'importance au désir de continuer à vivre. Ne pensez-vous pas que vous êtes finalement assez proche de Glover, à un niveau pratique?

³ Peter Singer écrit en effet : « Il y a, bien sûr, quelque chose d'étrange dans le fait de s'opposer au meurtre non pas en raison du tort commis envers la victime, mais en vertu des effets du meurtre sur les autres. Il faut véritablement être un utilitariste pur et dur pour ne pas être perturbé par cette bizarrerie. » [2, nous traduisons]. Pour un exemple d'auteur utilitariste assumant au contraire pleinement cette conséquence, voir le philosophe suédois Torbjörn Tännsjö [4]. Notons que Peter Singer a lui-même évolué sur ce sujet, comme il le précise dans la suite de cet entretien.

⁴ « Tout le monde ne considère pas le respect de l'autonomie comme un principe moral de base, ou même comme un principe moral tout court. Les utilitaristes ne respectent pas l'autonomie pour elle-même, bien qu'ils puissent accorder une grande importance au désir de continuer à vivre qu'éprouve une personne, soit dans le cadre d'un utilitarisme des préférences, ou en tant que ce désir atteste que la vie de cette personne était dans l'ensemble une vie heureuse. Mais si l'on adhère à l'utilitarisme des préférences, il faut admettre qu'un désir de continuer à vivre peut être contrebalancé par d'autres désirs ; et si l'on est un utilitariste classique, il faut reconnaître que les gens peuvent se tromper gravement sur ce qui les rendra heureux. Par conséquent, un utilitariste ne saurait mettre autant l'accent sur l'autonomie que ceux qui considèrent le respect de l'autonomie comme un principe moral indépendant. » [2, p.99-100, nous traduisons].

À un niveau pratique, nous étions effectivement très proches l'un de l'autre, tant que je défendais l'utilitarisme des préférences. Mais comme je l'ai indiqué plus haut, telle n'est plus ma position, si bien que nos positions ne sont plus aussi proches qu'elles l'ont été.

On sait que vous rejetez la doctrine de la vie sacrée. Glover également la juge inacceptable, tout en concédant qu'« elle contient cependant une idée morale que nous devrions retenir » [1, p.53], à savoir qu'il est en général immoral en soi d'ôter une vie digne d'être vécue. Diriez-vous qu'il y a quelque chose à conserver de cette doctrine ? Ou bien votre critique est-elle plus radicale que celle de Glover ?

Effectivement, ma critique de la doctrine de la vie sacrée est plus radicale que celle de Glover, parce que je propose une critique plus puissante du spécisme qui sous-tend l'idée que le caractère sacré de la vie protégerait tous les membres de l'espèce *Homo sapiens* mais ne s'appliquerait pas aux animaux non humains, bien que certains chimpanzés, éléphants, chiens, cochons puissent être dotés de capacités cognitives supérieures à celles de certains humains et ressentir davantage de plaisir et moins de souffrance qu'eux. Je me dois de préciser que je ne prétends absolument pas que Glover se ferait le défenseur d'un tel spécisme, mais simplement que la critique du spécisme n'est pas pour lui une préoccupation aussi centrale⁵ qu'elle l'a été pour moi depuis que j'ai publié *La libération animale* [14].

Vous avez regretté que son livre plus récent, *Humanity* [15], ne comporte aucun chapitre sur le problème de la pauvreté dans le monde. Après vous avoir répondu, Glover a ajouté avec un certain humour : « Il me plaît de penser que mes propos lors de ce séminaire [celui d'Oxford à partir de 1968] ont influencé Peter Singer dans l'écriture de son puissant et convaincant article "Famine, Affluence and Morality" [16, p.276] ». Il est vrai que l'on est tenté de voir un lien entre votre article et sa critique des distinctions entre actes et omissions, entre tuer et laisser mourir, ainsi que son article final sur la « distance morale ». Est-ce bien le cas ?

J'en suis absolument convaincu.

Comme vous le remarquez vous-même, vous n'étiez pas le premier philosophe à suggérer que l'infanticide pouvait être justifié dans certains cas. Au chapitre 12 de *Questions de vie ou de mort*, Glover affirmait explicitement qu'« il peut être légitime de faire mourir un bébé anormal et de donner naissance par la suite à un enfant normal qui, faute de cette décision, n'aurait jamais vu le jour [1, p.189-190] ». Comment expliquez-vous alors que vous ayez été victime de tant d'intolérance et de réactions violentes [17] ?

Les réactions intolérantes et violentes auxquelles vous faites allusion ont eu lieu en Allemagne, puis dans d'autres pays germanophones, l'Autriche et la Suisse, après que mon livre *Questions d'éthique pratique* [2] fut publié dans une édition plus populaire. Quelques extraits de cette traduction ont circulé au sein de groupes conservateurs catholiques et d'associations de défense des handicapés. C'est cela qui a conduit à des réactions violentes. Je ne suis pas certain que *Questions de vie ou de mort* [1] ait été pareillement disponible dans une traduction allemande⁶. Si tel n'était pas le cas, cela pourrait expliquer pourquoi les attaques se concentrèrent sur ma personne, et non pas sur celle de Glover.

***Questions de vie ou de mort* se concentre uniquement sur des questions éthiques relatives aux vies humaines et reste silencieux sur la question de savoir comment nous devrions nous comporter à l'égard des animaux. Est-ce à dire que Glover ne vous a pas du tout influencé sur ce sujet si crucial à vos yeux ?**

Oui, c'est exact. Mes principales influences sur la question animale provenaient d'un autre groupe de personnes, toujours à Oxford : Richard Keshen, qui à l'époque possédait déjà un « bachelor » en philosophie, ainsi que deux autres Canadiens, Rails et Stanley Godlovitch, qui éditérent avec John Harris un ouvrage précurseur intitulé *Animals, Men and Morals* [18], et dont je fis une recension qui donna lieu à mon premier écrit sur la question animale, à savoir l'article « Animal Liberation » [19]. Richard Ryder m'influença également, ainsi qu'un psychologue de l'hôpital Warneford d'Oxford, qui fut le premier à utiliser le terme de « spécisme ». La première fois que je suis tombé sur ce mot, ce fut en feuilletant un dépliant que ce psychologue avait écrit contre des expériences scientifiques impliquant la transmission de la syphilis à des chimpanzés.

S'agissant de la peine de mort, il semble que vous n'ayez jamais exposé très longuement vos idées, du moins pas dans vos livres. Néanmoins, dans un article datant de 2011, vous rappeliez que la peine capitale n'a aucun effet dissuasif⁷. En tant qu'utilitariste, est-ce là l'unique raison pour laquelle vous pensez que la peine de mort devrait être abolie ? Et si tel est le cas, reconnaissez-vous qu'un tel argument ne sera jamais de nature à justifier un rejet absolu et inconditionnel de la peine de mort, du moins à un niveau théorique ?

Pour un utilitariste, il est clair que la question de savoir si la peine de mort est légitime ou non ne peut être tranchée qu'en fonction des conséquences de ce châtiment. Si, par exemple, des études permettaient de prouver que pour un assassin

⁵ Du reste, Glover fait lui-même état de son embarras et de ses réticences à assumer toutes les conséquences d'un rejet radical du spécisme. D'où son silence sur la question animale. Voir *Questions de vie ou de mort*, « Préface » [1, p.22], et ici même notre « Entretien avec Jonathan Glover. Retour sur *Questions de vie ou de mort* ».

⁶ Il n'existe effectivement aucune traduction allemande de *Causing Death and Saving Lives*. Le livre fut traduit en danois (1979) et en français (2017).

⁷ Singer, Peter, « [The Death Penalty - Again](#) », *Project Syndicate*, 12 octobre 2011 : « La peine de mort n'a aucune efficacité en matière de dissuasion. Les taux de criminalité en Europe et dans d'autres pays industrialisés du monde occidental sont inférieurs, souvent très inférieurs que les taux de criminalité aux Etats-Unis » (notre traduction).

exécuté, il se produisait deux meurtres en moins, alors un utilitariste se devrait de soutenir la peine de mort. Telle est la raison pour laquelle je n'ai jamais beaucoup écrit sur ce sujet. Du point de vue de la perspective philosophique qui est la mienne, tout dépend des données empiriques qui, comme vous l'indiquez, ne mettent en évidence aucun effet dissuasif de la peine de mort.

Dans ce même article, vous rappelez à quel point les gens restent attachés à l'idée de « rétribution » et que cela peut contribuer à expliquer pourquoi tant d'Américains soutiennent la peine de mort. Dans ces conditions, comment l'utilitarisme des préférences peut-il vraiment justifier l'abolition, dès lors que les exécutions de criminels semblent satisfaire un désir très puissant et largement répandu parmi la population? Certains pourraient prétendre qu'un utilitariste se doit de prendre les hommes tels qu'ils sont et approuver tout ce qui maximise leurs satisfactions...

Je ne pense pas que l'on doive prendre les hommes tels qu'ils sont. Les utilitaristes, qu'ils soient partisans de sa version classique et hédoniste ou de l'utilitarisme des préférences, devraient accorder autant d'importance au futur qu'au présent. Par conséquent, ils devraient s'efforcer d'éduquer les gens, de telle sorte que sur le long terme, les préférences de chacun soient davantage satisfaites. Le même argument s'applique d'ailleurs aux discriminations raciales ou aux personnes qui se délectent des sports cruels. Tant que nous acceptons ces types de préférences et de plaisirs, nous ne progresserons jamais vers une société offrant un niveau de satisfaction, c'est-à-dire de bonheur, plus élevé pour tous.

Conflit d'intérêts

Aucun déclaré

Conflicts of Interest

None to declare

Édition/Editors: Patrick Gogognon & Mariana Nunez

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, trad. fr. B. Basse, Genève, Labor et fides, 2017.
2. Singer P. Practical Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1ère éd. 1979 ; Questions d'éthique pratique, trad. M. Marcuzzi, Paris, Bayard, 1997.
3. Singer P. Sidgwick and reflective equilibrium. The Monist 1974; 58, repris dans H. Kuhse (éd.), Unsanctifying Human Life, Blackwell Publishers, 2002.
4. Tännsjö T. Taking Life. Three Theories on the Ethics of Killing, Oxford, Oxford University Press, 2015
5. Hare RM. Universal Prescriptivism. Dans P. Singer (éd.), A Companion to Ethics, Blackwell Publishers, 1991, pp. 451-463.
6. Hare RM. Freedom and Reason, Oxford, Clarendon Press, 1963.
7. Hare RM. Moral Thinking. Its Levels, Method and Point, Oxford, Clarendon Press, 1981.
8. Parfit D. On What Matters. Oxford, Oxford University Press, 2011.
9. Lazar-Radek K, Singer P. The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics, Oxford, Oxford University Press, 2014.
10. Kuhse H, Singer P. Should the Baby Live? Oxford, Oxford University Press, 1985.
11. Singer P. Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics, New York, St. Martin's Press, 1994.
12. Kuhse H. The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique, Oxford, Clarendon Press, 1987.
13. McMahan J. The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life, Oxford, Oxford University Press, 2002.
14. Singer P. Animal Liberation [1975], La libération animale, trad. L. Rousselle et D. Olivier, Paris, Grasset, 1993.
15. Glover J. Humanity. A Moral History of the 20th Century, New Haven, Yale University Press, 1999.
16. Davis AN, Keshen R, McMahan J. (eds.). Ethics and Humanity. Themes from the Philosophy of Jonathan Glover, Oxford, Oxford University Press, 2010.
17. Singer P. On Being Silenced in Germany. Dans Practical Ethics, Cambridge, Cambridge University Press, 1ère éd. 1979, pp. 337-359.
18. Godlovitch S, Godlovitch R, Harris J. (eds.). Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans, London, Victor Gollancz, 1971.
19. Singer P. Animal Liberation. The New York Review of Books, 5 Avril 1973.

Annexe A

An Interview with Peter Singer on Jonathan Glover and the ethics of killing

*Peter Singer⁸ is probably the author of the two most famous and successful books in applied ethics, namely *Animal Liberation* (1975) and *Practical Ethics* (1979). He is even regarded as one of the main founders of this branch of moral philosophy. On the occasion of this special issue dedicated to Jonathan Glover, we asked Peter Singer to be more explicit on the way he might have been influenced by the Oxford philosopher. It will probably become increasingly obvious to the readers of this interview that the Australian philosopher owes some of his crucial ideas to Jonathan Glover. This is the case in particular of Glover's critique of the belief that life is "sacred" and of the moral distinction between acts and omissions. Our hypothesis here is that Singer made these ideas more radical and accepted all these counterintuitive consequences, whereas Glover is sometimes more reluctant to accept them. This is probably the reason why Jonathan Glover always defended some kind of moral pluralism (a consequentialist approach combined with respect for the individual's autonomy). On the contrary, it is well-known that Peter Singer fully defends some kind of strict utilitarianism.*

Peter Singer, thank you very much for accepting to answer a few questions on the occasion of the release of a French translation of Jonathan Glover's seminal book *Causing Death and Saving Lives* [1]. In 1979 you published the first edition of your *Practical Ethics* [2], also dealing with life and death issues. You were a student at Oxford in the late 1960's [more accurately, a student from 1969-1971, and a Radcliffe Lecturer from 1971 to 1973 and you attended Glover's lectures, as well as Parfit's, Glover's and Griffin's seminars]. Forty years later I think it would be very interesting to ask you how influential Glover's work has been on your own views. My first question is about the method to be followed in moral philosophy. In 1974, you opposed John Rawls' concept of "reflective equilibrium" as a method of testing which of rival theories is to be preferred. You argued that Rawls tended to take for granted too many moral judgments we intuitively make instead of criticizing them. Moreover, you claimed that this method can only lead to a subjectivist point of view since "the validity of a moral theory will vary according to whose considered moral judgments the theory is tested against" [3, p.30]. Do you think these criticisms apply as well to Jonathan Glover's conception of an "interplay between responses and general beliefs"? [1, p.26-28]

Yes, I think to some extent they do, although not to the same extent as to Rawls. My impression is that Glover is more willing to criticize intuitions, as shown by his discussion of our intuitions about the sanctity of life.

Just like Glover, you faced the fundamental question "What is wrong with killing?". Glover gave both direct and indirect reasons. The first kind of reasons appealed to the notions of worth-while life ("It is wrong to reduce the length of a worth-while life" [1, p.113]) and autonomy ("it is wrong to kill someone who wants to go on living, even if there is reason to think this desire not in his own interests"). Then he mentioned other reasons related to the wrongful side effects of killing [1, p.114-115]. Although you are a utilitarian philosopher, it seems like you refused to ground the wrongness of killing only indirectly.⁹ Is it one of the reasons you defended preference utilitarianism instead of classical utilitarianism?

I did see that as one important advantage of preference utilitarianism. I was, however, already predisposed to this view, because I accepted R.M. Hare's universal prescriptivism [5], and his argument that preference utilitarianism follows from that metaethical view, properly understood. (Hare put forward a limited form of that argument in his *Freedom and Reason* [6], but left an escape-hole for the person he called "the fanatic". He attempted to close that hole in his later work, *Moral Thinking* [7]). More recently, the arguments put forward by Derek Parfit in *On What Matters* [8] against David Hume's view of practical reason, and in favor of the objectivity of normative reasons for action, persuaded me to reject all forms of non-cognitivist metaethics, including universal prescriptivism. I now find non-naturalist objectivism to be the most defensible metaethical position. That opens up normative possibilities other than preference utilitarianism. Hence in *The Point of View of the Universe* [9], Katarzyna de Lazari-Radek and I defend classical, or hedonistic, utilitarianism. That book contains only a brief discussion of the wrongness of killing, but that discussion does give more weight to indirect reasons against killing.

What about the notion of a worth-while life? Glover was conscious that some people may be reluctant to use these terms. In your book *Should The Baby Live?*, you more or less explicitly referred to this notion. What is your criterion of a life that is not worth living?

Some people are understandably reluctant to use this notion because of its abuse by the Nazis. But they used the term to refer to a life that is "unworthy of life" because it is a blot on the Aryan race, or the German *Volk*. In *Should the Baby Live?* [10] Helga Kuhse and I use the concept from the perspective of the individual living the life. For example, the life of a baby born with a condition like epidermolysis bullosa, in which the skin is constantly blistering and breaking, and there is no available treatment, and early death is inevitable, is a life that is not worth living because it is one in which the infant suffers greatly, and

⁸ Ira W. DeCamp Professor of Bioethics at Princeton University, and a Laureate Professor in the School of Historical and Philosophical Studies at the University of Melbourne.

⁹ Peter Singer writes: "There is, of course, something odd about objecting to murder, not because of the wrong done to the victim, but because of the effect that the murder will have on others. One has to be a tough-minded classical utilitarian to be untroubled by this oddness." [2, p.91]. Here is an instance of disagreement among utilitarians themselves. Some of them do accept that the wrongness of killing rests on indirect reasons only. See for example the Swedish philosopher Torbjörn Tännsjö [4].

there are no compensating benefits for the infant. This is, admittedly, an extreme case, but there are others without such suffering, but also without positive experiences either – for example, the life of an infant who will never become conscious.

In *Should the Baby Live?* [10], as well as in other works such as *Practical Ethics* [2] and *Rethinking Life and Death* [11], I considered it important to show that the idea that some lives are not worth living is widely accepted in clinical practice, for instance in decisions to withdraw life-support in infants whose lives could be prolonged, but where the prognosis is for a life with only minimal consciousness. As Glover also pointed out, such decisions are defended with a number of distinctions, such as those between acts and omissions and killing and allowing to die, as well as the doctrine of double effect. These distinctions are of dubious ethical significance, but they enable those making them to disguise the fact that they are judging some lives to be not worth living, and that the decisions they are making are contrary to the principle of the sanctity of human life, as it is standardly expressed. In addition to *Causing Death and Saving Lives* [1], and my own work on this issue, I recommend Helga Kuhse's detailed treatment in *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique* [12], as well as Jeff McMahan's *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* [13].

Glover gives great importance to a person's autonomy for its own sake, even though he admits that there might be outweighing reasons to override it. One could have the impression that his moral theory tries to combine a Kantian element (autonomy) with a consequentialist approach. On the contrary, you clearly refuse to respect autonomy for its own sake [2, p.99]. You don't consider it as an independent principle. But the kind of preference utilitarianism you defend gives great weight to a person's desire to go on living. Don't you think you are quite close to each other after all, on a practical level?

On a practical level, we were close to each other, as long as I was a preference utilitarian. As I have indicated above, I no longer hold that position, so we are not so close any more.

You famously rejected the doctrine of the sanctity of life. Glover had judged it unacceptable as well, even though he conceded that "there is embedded in it a moral view we should retain" [1, p.42], namely the idea that it is usually directly wrong to take a worth-while life. Would you agree that there is something to be retained from this doctrine? Or do you consider your own critique as more radical than Glover's?

My critique is more radical than Glover's, because I offer a more forceful critique of our speciesism which lies behind the view that the sanctity of life protects all members of the species *Homo sapiens*, but does not extend to nonhuman animals, even though individual chimpanzees, elephants, dogs or pigs may have higher cognitive capacities and experience more pleasure and less pain than some human beings. In saying this, I should make it clear that I do not believe that Glover himself defends such speciesism, merely that objecting to it is not, for him, a central concern, as it has been for me since I developed the ideas that I presented in "Animal Liberation" [14].

You regretted that in Glover's book *Humanity - A moral history of the 20th century* [15] he did not dedicate any chapter to world poverty. After explaining why, he added in the most elegant and humorous way: "I like to think that my talk at our old class influenced Peter Singer's eloquent and powerful paper on *Famine, Affluence and Morality*" [16, p.276]. Indeed, one is tempted to see a link between your article and his critique of the distinction between acts and omissions, killing and allowing to die, and his final chapter on "moral distance". Is it the case?

I'm sure it is.

As you once noticed, you were not the first philosopher to suggest that infanticide may be justified in some cases. In chapter 12 of *Causing Death and Saving Lives*, Glover explicitly argued that "it can be right to kill a defective baby and then have a normal one you would not otherwise have" [1, p.163]. How do you explain that you were the victim of such intolerance and very violent reactions [17]?

The intolerant and violent reactions you are referring to occurred in Germany, and subsequently in other German-speaking countries, Austria and Switzerland, and they happened only after *Practical Ethics* [2] had appeared in a popular German translation. Extracts from this translation then circulated among both conservative Christian groups, and more radical disability organizations. That led to the violent reactions. I'm not sure if *Causing Death and Saving Lives* [1] was similarly available in German translation. If not, that could explain why the protests were directed at me rather than at Glover.

***Causing Death and Saving Lives* focuses on human lives and does not contain anything about the way we should treat animals. Does it mean that Glover did not influence you at all on this major topic?**

That's correct. The major influences on me regarding animals were a different Oxford group – Richard Keshen, who at the time was a Canadian graduate student in philosophy, and two other Canadians, Roslind and Stanley Godlovitch, who together with John Harris edited the path-breaking volume *Animals, Men and Morals* [18], which I reviewed in my first writing on this topic, the article "Animal Liberation" which appeared in *The New York Review of Books* [19]. Another influence was Richard Ryder, then a psychologist at the Warneford Hospital in Oxford, who coined the term "speciesism". I first came across it on a leaflet he wrote against experiments in which chimpanzees were infected with syphilis.

It seems to me that you never developed your ideas at length on the death penalty, at least not in your books. But in a 2011 article you mentioned the fact that capital punishment has no deterrent effect.¹⁰ As a utilitarian philosopher, is it the only reason why you think this punishment should be abolished? If so, do you concede that this argument will never justify any absolute and unconditional rejection of capital punishment, at least on a theoretical level?

For a utilitarian, whether capital punishment is justified must depend on its consequences. If, for example, research showed that for every murderer executed, there were two fewer murders committed, a utilitarian would have to support capital punishment. That is why I have never written at length about capital punishment. From my philosophical perspective, it all depends on the empirical research, which as you mention, does not show a deterrent effect.

In the same article you also mentioned a strong attachment to the idea of “retribution” which might explain why so many Americans still support death penalty. In these conditions, how can preference utilitarianism justify the abolition, when every execution seems to fulfill a strong and shared desire among the population? Some would claim that a utilitarian has no choice but to take men as they are and maximize the satisfaction of their preferences...

I don't think we have to take people as they are. Preference utilitarians, and classical hedonistic utilitarians too, should give equal weight to the future. Therefore they should try to educate people so that in the long run, there will be greater preference satisfaction for everyone. The same argument applies to racial prejudice, or to people who enjoy watching cruel sports. As long as we just accept such preferences or forms of enjoyment, we will never make progress towards a society with greater preference satisfaction, or happiness, for all.

Peter Singer, thank you again for participating to this first tribute to Jonathan Glover in a French academic review. I hope this interview contributed to emphasize your similarities, as well as your differences.

References

[See Références, above]

¹⁰ Peter Singer, [The Death Penalty - Again](#), *Project Syndicate*, oct. 12, 2011: “The death penalty is not an effective deterrent. Murder rates in Europe and other Western industrialized nations are lower, often much lower, than those in the US.”

COMPTE RENDU / REVIEW

Entretien avec Jonathan Glover : retour sur *Questions de vie ou de mort*Benoît Basse¹**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

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 discutons 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 préférerait 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 Shipman¹ 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 révolition 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 vie² » [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 fautive. Je ne pense pas avoir réellement prouvé qu'elle était fautive. 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 Clough 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 épouse³ 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, ajoutez-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 gênerait 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 irréal 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.

Conflit d'intérêts

Aucun déclaré

Acknowledgements

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

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 Guillaume, Paris, La Découverte, 2003.
4. Popper K. La logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, 1973.
5. Clough AH. The Latest Deologue, 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 lose 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 waive 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]