

Libertarisme, propriété de soi, et homicide consensuel

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN (2003): 5-25.

Résumé : Je soutiens que, généralement, l'homicide consensuel (le suicide, l'aide au suicide, et l'acte de tuer une autre personne avec son consentement) est moralement permis, et que dans ces cas l'intervention d'un tiers visant à empêcher un tel homicide n'est pas permise. L'argument dépend de façon critique des thèses suivantes : (1) Les agents ont certains droits de contrôler l'utilisation de leur personne (une forme de propriété de soi). (2) Ces droits protègent leurs choix. (3) Les choix protégés par ces droits sont les choix de consentir ou non à certaines actions d'autrui avant qu'elles ne soient commises (et non pas après). (4) Il n'existe pas d'obligations impersonnelles (ou de préjudices impersonnels). (5) Si Dieu existe, il ne nous a pas interdit d'utiliser les ressources non-personnelles pour commettre un homicide consensuel.

Abstract : I argue that, under a broad range of circumstances, consensual killing (suicide, assisted suicide, and killing another person with their permission) is morally permissible and forcible prevention is not. The argument depends crucially on the following claims: (1) Agents have certain control rights over the use of their person (a form of self-ownership). (2) These rights are understood in choice-protecting terms. (3) The relevant consent is that of the agent at or prior to the time of action (and not that of the agent in the future). (4) There are no impersonal duties. (5) God, if he exists, has given us no commands not to use natural resources for the purposes of consensual killing.

1. INTRODUCTION

Dans quelles conditions est-il moralement permis de se suicider, d'aider quelqu'un à se suicider, ou de tuer quelqu'un avec son consentement ? Dans quelles conditions est-il moralement

acceptable d'utiliser la force pour empêcher de telles actions ? Je défendrai une réponse libertarienne à ces questions. Selon cette perspective, les agents autonomes sont initialement pleins propriétaires d'eux-mêmes dans le même sens qu'une personne peut être pleine propriétaire d'un objet inanimé (d'une voiture, par exemple). De la même façon que les pleins propriétaires de voitures sont moralement autorisés, en général, à détruire leurs voitures ou à s'arranger pour que quelqu'un d'autre le fasse, les agents autonomes qui sont pleins propriétaires d'eux-mêmes sont autorisés, en général, à mettre fin à leur vie, ou à veiller à ce que quelqu'un d'autre s'en charge. De plus, dans ces conditions, d'autres agents ne sont pas autorisés à utiliser la force pour empêcher la mort consensuelle d'un plein propriétaire de soi.

Je me concentrerai sur l'homicide consensuel (c'est-à-dire, avec le consentement de la personne tuée) d'agents autonomes. Ceci inclut le suicide, l'aide au suicide, et l'euthanasie volontaire. Je ne considérerai pas les cas d'homicide involontaire (contre la volonté de la personne tuée) ou non-volontaire (où la personne tuée n'est pas autonome ; par exemple, l'homicide d'enfants ou d'adultes mentalement déficients). Ces cas sont importants, mais ne peuvent être considérés ici.

2. LE LIBERTARISME

Le libertarisme est une théorie morale qui se base sur les droits et qui soutient que les agents psychologiquement autonomes (c'est-à-dire, capables de choix rationnels) sont initialement (avant tout engagement, méfait, etc.) pleins propriétaires d'eux-mêmes. Ci-dessous, nous examinerons avec soin la nature de la pleine propriété de soi et ses implications pour l'homicide consensuel. Pour commencer, notons qu'il existe différents genres de théories libertariennes d'après les conditions selon lesquelles les ressources externes (naturelles ou fabriquées) peuvent devenir la propriété de quelqu'un. La forme la plus familière du libertarisme (par exemple, la

théorie de Nozick 1974) est *le libertarisme de droite*, qui affirme que les ressources naturelles n'appartiennent à personne initialement et peuvent être appropriées sans le consentement des autres membres de la société, et sans le versement d'une compensation substantielle à ces membres. La première personne qui découvre, mêle son travail à, ou tout simplement réclame des droits sur, une ressource naturelle non encore appropriée peut en devenir la pleine propriétaire. *Le libertarisme de gauche*, en revanche, affirme que les ressources naturelles appartiennent aux membres de la société d'une manière égalitaire et ne peuvent faire l'objet d'une appropriation qu'avec le consentement de la société ou en échange d'un paiement substantiel.¹

Le libertarisme de droite est, à mon sens, très peu plausible parce qu'il permet d'une façon arbitraire à certains individus de profiter de tous, ou presque tous, les avantages provenant des ressources naturelles, qui, par définition, ne sont créés par aucun agent humain. Le libertarisme de gauche, par contre, est une forme très prometteuse d'égalitarisme libéral. Il est libéral en ce sens que les droits de propriété de soi donnent aux individus des droits sur le contrôle de leurs vies. Il est égalitaire en ce sens que les avantages provenant des ressources naturelles sont distribués d'une façon égalitaire. Il y a plusieurs versions du libertarisme de gauche. La version la plus plausible, je soutiendrais, affirme que les agents sont libres de s'approprier les ressources naturelles non-appropriées, mais seulement à condition qu'ils versent à un fonds social un loyer égal à la valeur compétitive (basée sur l'offre et la demande) des droits qu'ils réclament. Ce fonds social est distribué pour promouvoir l'égalité effective des chances pour une bonne vie.

Pour traiter la question de l'homicide consensuel, nous n'avons pas besoin d'évaluer tous les mérites relatifs du libertarisme de gauche et de droite, ni les différentes variantes du libertarisme de gauche. Toute version plausible de libertarisme affirmera que les agents ont

généralement une pleine liberté d'utiliser, et un plein pouvoir de s'approprier, des ressources naturelles et des biens produits variés (peut-être moyennant compensation aux autres). Étant donné cette hypothèse et d'autres hypothèses associées et plausibles, la pleine propriété de soi implique, je soutiendrais, que l'homicide consensuel est généralement permis et l'intervention forcée ne l'est pas.

3. LA PROPRIÉTÉ DE SOI

Le libéralisme affirme que les agents sont, du moins initialement, *pleins propriétaires d'eux-mêmes*. Comme je l'expliquerai maintenant, tous les éléments de la pleine propriété de soi ne sont, cependant, pas nécessaires pour établir que l'homicide consensuel est permis et l'intervention forcée ne l'est pas. Les arguments qui suivent peuvent donc être acceptés même par ceux qui n'acceptent qu'une forme moins pleine de propriété de soi.

Un agent est *plein* propriétaire de lui-même si et seulement s'il est propriétaire de lui-même d'exactly la même manière qu'un agent peut être un plein propriétaire d'un objet inanimé. Ces droits de pleine propriété incluent (1) un droit entier de *contrôle* sur l'utilisation de soi (et donc sur les actions subies), (2) une pleine immunité contre la perte non-consensuelle de ces droits tant que le propriétaire n'utilise pas d'objets sur lesquels d'autres personnes disposent de droits de contrôle, (3) un droit entier de transférer ces droits à d'autres (par vente, location, don, ou emprunt), et (4) un droit entier d'être compensé si quelqu'un viole ces droits. Il est important de noter que le droit de propriété peut se présenter sous sa forme pleine ou démembrée. Le libéralisme, dans le sens strict, affirme la *pleine* propriété de soi, ce qui est un ensemble maximal de droits de propriété.

Pour les besoins de la présente démonstration, seuls les deux premiers droits sont pertinents. La thèse centrale est que les agents ont le droit entier de contrôler l'utilisation de leur

personne.² L'immunité contre la perte de droits est aussi pertinente, parce qu'elle aide à établir que les agents sont souvent pleins propriétaires d'eux-mêmes au moment de l'homicide consensuel. Les deux autres éléments de pleine propriété de soi ne seront pas invoqués.³

Le postulat central est donc que chaque agent a initialement (avant tout engagement, méfait, etc.) le droit entier de contrôler l'utilisation de sa personne. Cela signifie qu'il a *tous* les droits de contrôle sur sa personne et qu'il n'existe *aucune* obligation impersonnelle (obligation que n'est due à personne) concernant l'utilisation de sa personne. Donc, le droit entier de contrôler sa personne consiste en trois éléments : (a) pleins droits de protection de sa personne : nul n'est autorisé à utiliser sa personne sans sa permission ; (b) l'absence de droits d'autrui de contrôler sa personne : l'utilisation de sa personne n'exige pas la permission d'autrui; et (c) l'absence de toute obligation impersonnelle au sujet de l'utilisation de sa personne : toute utilisation est permise si tout le monde y consent.⁴ En d'autres termes, on a le plein droit de contrôler l'utilisation de sa personne si et seulement si on a le plein droit de protection de soi et on a une *pleine liberté* d'utiliser sa personne (c'est-à-dire, on n'a aucune obligation personnelle ou impersonnelle à ce sujet).

Un agent qui est plein propriétaire d'un objet n'a aucune obligation personnelle ou impersonnelle au sujet de l'utilisation de cet objet. Typiquement, cependant, il aura une grande variété d'obligations au sujet de l'utilisation d'autres objets. Étant donné que toute utilisation d'un objet donné implique l'utilisation de plusieurs autres objets, le plein propriétaire d'un objet n'est pas autorisé à utiliser ce dernier n'importe comment : le plein propriétaire d'un couteau n'est pas autorisé à me l'enfoncer dans le cœur.

Considérons à présent notre premier argument.

4. L'INTERDICTION D'UTILISER LA FORCE POUR EMPECHER L'HOMICIDE CONSENSUEL

Dans quelles conditions est-il permis d'empêcher un homicide consensuel ? Dans une perspective libertarienne, en général, il n'y pas de restriction morale si la force n'est pas utilisée. On peut refuser d'y participer, refuser de prêter ou vendre les objets nécessaires (par exemple, un pistolet), ou essayer de dissuader les participants. La question concerne ici l'utilisation de la *force*. L'argument libertarien contre la permission d'utiliser la force non-consensuelle est simple :

P1 : Chaque agent possède initialement (avant tout engagement, méfait, etc.) le droit entier de se protéger contre l'utilisation de sa personne (c'est-à-dire, personne n'est autorisé à utiliser sa personne sans son consentement).

P2 : Généralement (1) juste avant une action d'homicide consensuel, ni le tueur, ni la personne tuée, n'a perdu ces droits, et (2) ni l'acte d'homicide consensuel, ni le consentement à être tué, ne cause la perte de ces droits.

P3 : Il est défendu d'utiliser la force non-consensuelle contre une personne qui possède le droit entier de protection contre l'utilisation de sa personne.

C : Donc, il est défendu en général d'utiliser la force non-consensuelle pour empêcher un homicide consensuel.

Ci-dessous, je me concentrerai sur les deux premières prémisses. La troisième, interprétée convenablement, est vraie par définition. Elle n'est qu'un énoncé des implications du droit entier à la protection de soi (selon, comme j'explique ci-dessous, la conception des droits comme protecteurs de choix). Le point clef est que l'homicide n'est consensuel que moyennant le consentement *valide* de la personne tuée. Le consentement est valide quand il est

« raisonnablement » libre (non-forcé), réfléchi, et bien informé.

A. Première prémisse : Le droit entier de protection de soi

La première prémisse affirme que les agents ont initialement le droit entier de protection sur l'utilisation de leur personne. Cela signifie simplement que les autres ne sont pas autorisés à utiliser leur personne sans leur permission. Donc, tant qu'une personne n'a pas perdu ce droit, les autres ne sont pas autorisés à utiliser la force pour l'empêcher de participer à un homicide consensuel.

Une objection très générale à cette affirmation est la position selon laquelle les individus n'ont aucun droit. Certaines personnes sont sceptiques quant à l'existence des droits parce qu'elles supposent qu'ils impliquent une ontologie mystérieuse. Ici, cependant, j'invoque les droits dans un sens Hohfeldien. Selon cette conception, un agent A possède le droit qu'un agent B pose une action X si et seulement si B a une obligation envers A de faire X. Le concept d'obligation envers une personne peut, quant à lui, être interprété soit en termes de protection des choix, soit en termes de protection des intérêts. Nous y reviendrons. Les droits, ainsi compris, ne sont pas mystérieux. Ils sont le corrélat d'obligations personnelles (obligations dues à quelqu'un).

Une objection plus spécifique aux droits—présentée notamment par les conséquentialistes—est qu'il est permis d'utiliser les individus et les choses de n'importe quelle manière pour autant que cela maximise le bien-être social. Il n'y a pas de contraintes sur la façon de traiter les individus en vue de promouvoir des objectifs sociaux. Le problème de cette position, bien entendu, est qu'elle ne respecte pas la différenciation morale des agents. Elle ne reconnaît pas qu'il y a des contraintes morales sur la façon d'utiliser les individus afin de faire du bien à autrui ou de fournir un bénéfice impersonnel. La fin ne justifie pas toujours les moyens.

Les agents ont leurs propres vies à vivre, et l'utilisation nocive de leur personne (l'agression physique, par exemple) sans leur consentement est incompatible avec la dignité et la différenciation morale des agents. Il est donc plausible que les agents aient au moins certains droits de contrôle sur leur personne.

Une troisième objection au droit entier de protection de soi invoque l'existence de Dieu. Ce dernier, s'il existe, a créé le monde à partir de rien, et celui qui crée quelque chose en est propriétaire s'il est propriétaire de tous les facteurs de production. (Nous postulons que Dieu est propriétaire de lui-même.) Ainsi, les agents n'auraient pas le droit entier de protection d'eux-mêmes. Ces droits appartiennent à Dieu. On pourrait, bien entendu, remettre en question l'existence de Dieu, mais même si son existence était acceptée, il y aurait malgré tout un problème quant au principe selon lequel les créateurs seraient propriétaires du produit de leur labeur, s'ils sont propriétaires de tous les facteurs de production. On pourrait remettre cela en question en termes généraux, mais le point central ici est que ce principe est peu plausible quand la chose créée est un être sensible et autonome. Les parents ne sont pas propriétaires de leurs enfants, du moins pas une fois que ceux-ci sont autonomes. Un inventeur ne serait pas propriétaire d'un robot qu'il a créé si le robot était sensible et autonome. Il est ainsi peu plausible d'affirmer que nous sommes la propriété de Dieu parce qu'il nous a créés. Même si en général les créateurs sont propriétaires du fruit de leur travail, ce n'est pas le cas quand ce fruit a un statut moral indépendant (les agents sensibles, par exemple). Donc, l'existence de Dieu ne nous donnerait aucune raison de douter que les agents aient des droits de protection de soi.

Une quatrième objection est que, même si les agents ont certains droits de protection de soi, ils n'ont pas le droit *entier* de protection de soi. Leur droit de protection de soi pourrait ne pas s'appliquer dans certaines situations—par exemple dans un cas où la seule façon de sauver mille personnes est de tuer une autre personne. Il faut admettre que le sens commun nous dit

quelque chose de semblable, mais le sens commun, comme je le montrerai, se trompe dans ce cas.

Considérons trois types de cas d'usage non-consensuel de la force: (1) le cas où elle est nécessaire pour prévenir un dommage ou pour fournir un bénéfice à la personne contre qui la force est utilisée, (2) le cas où elle est nécessaire pour prévenir un dommage impersonnel ou pour fournir un bénéfice impersonnel, et (3) le cas où elle est nécessaire pour prévenir un dommage ou pour fournir un bénéfice aux autres. Le premier cas sera discuté ci-dessous quand nous examinerons l'objection suivante. Je me limiterai donc ici à l'examen du deuxième et du troisième cas.

Les dommages et les bénéfices impersonnels (s'il y en a) sont des choses qui sont mauvaises ou bonnes, mais pas en vertu d'être mauvaises ou bonnes pour quelqu'un. La préservation d'un mode de vie, ou d'un objet d'art ancien, est souvent considérée, par exemple, comme un bénéfice impersonnel. (De tels bénéfices sont souvent avantageux, par ailleurs, pour les individus, mais ce n'est pas cela qui en fait des bénéfices impersonnels.) Il y a de bonnes raisons de douter qu'il y ait des dommages et des bénéfices impersonnels, mais même s'il y a de tels dommages et bénéfices, ils ne remettent pas en question le droit entier de protection de soi. Ce droit protège chaque agent contre l'usage non-consensuel de la force à son endroit. Peut-être les dommages et les bénéfices pour les autres, ou pour l'agent lui-même, justifient la force non-consensuelle contre un agent, mais les dommages et les bénéfices impersonnels ne la justifient pas. Ils ne sont pas moralement assez importants.

Considérons, donc, le troisième cas de force non-consensuelle—celui où des tiers en bénéficieront ou en souffriront, si la force non-consensuelle est utilisée. Pour commencer, supposons qu'un petit nombre d'individus bénéficie de l'imposition d'une telle force, mais que le bénéfice que chacun en tire n'est pas clairement supérieur au coût imposé à la victime. La

souveraineté personnelle des agents ne permet pas l'utilisation de la force dans de tels cas. Si elle le permettait, les agents auraient peu de contrôle moral sur leurs vies. Ils seraient, comme la théorie utilitariste l'affirme, des pions à manipuler en vue de promouvoir le bien-être social. Les individus ne sont pas, cependant, des réceptacles interchangeable d'utilité et de désutilité. Au minimum, pour que la force non-consensuelle soit permise, soit (1) au moins une personne doit bénéficier de cet acte beaucoup plus que la victime ne souffre (par exemple, la vie de quelqu'un est sauvée en poussant quelqu'un d'autre par terre), soit (2) un nombre significatif de personnes doivent chacune en bénéficier autant que la victime n'en souffre (par exemple, la vie de dix personnes est sauvée en tuant une personne).

Supposons, donc, qu'une de ces deux conditions soit réalisée. Même dans cette hypothèse, nous devons distinguer entre le cas où ceux qui bénéficient de l'utilisation de la force non-consensuelle auraient une vie de bonne qualité même sans l'avantage qui en résulte et le cas où ils n'auraient pas une telle vie sans cet avantage. Dans le premier cas, la souveraineté personnelle règne et l'usage non-consensuel de la force n'est pas permis. Ainsi, il n'est pas permis de forcer une personne à subir une expérimentation médicale simplement pour rendre plus heureuses d'autres personnes qui le sont déjà. Dans le deuxième cas (avantages aux personnes qui n'ont pas déjà une bonne vie), le sens commun dit que si les individus qui en bénéficient sont assez nombreux et la magnitude du bénéfice est assez importante, l'imposition de la force non-consensuelle peut être acceptable. L'utilisation de la force est permise, conformément au sens commun, par exemple, quand elle est nécessaire pour sauver la vie d'un très grand nombre de personnes. Cette position est compatible avec une souveraineté personnelle limitée mais pas avec la souveraineté absolue affirmée par le libéralisme. Le sens commun, cependant, se trompe à ce sujet. Les individus sont entièrement souverains de leur personne (ils possèdent le plein droit de protection de soi). Il n'est pas permis, par exemple, de forcer une

personne à être le sujet d'expérimentation médicale, même si cela évite une épidémie grave.

Cela n'implique pas que du point de vue de la raison pratique, tout bien considéré, on ne puisse jamais faire usage de la force à l'encontre d'une personne sans son accord. Les exigences de la prudence commandent parfois de s'écarter de celles de la morale. Si les avantages pour autrui sont considérables, il se peut que l'on doive—du point de vue de la raison pratique, tout bien considéré—utiliser la force non-consensuelle. Le point ici est que l'utilisation de la force dans un tel cas est moralement interdit: un sentiment de culpabilité est indiqué et l'on doit compenser la victime et lui faire amende honorable.

Sans doute, peu de personnes accepteront cette forme radicale de souveraineté personnelle. Heureusement, l'argument central pour l'interdiction de l'intervention forcée contre l'homicide consensuel ne présuppose pas le droit entier de protection de soi. Car peu d'homicides consensuels sont susceptibles de mettre en danger sérieux un grand nombre de personnes. Donc, ceux qui ne sont pas convaincus peuvent simplement interpréter l'argument comme s'appliquant seulement aux cas qui n'impliquent pas une telle possibilité.

Une cinquième objection au plein droit de protection de soi reconnaît aux agents ce droit, tout en niant que leur consentement (volonté) soit pertinent quand il s'agit de déterminer si quelqu'un a empiété sur ce droit. Un droit, selon cette objection, protège les *intérêts* du possesseur et ne protège pas nécessairement ses choix (sa volonté).⁵ Les droits de propriété sont normalement interprétés comme protecteurs de choix, et je les ai interprétés ainsi ci-dessus. Dans cette optique, le consentement valide du possesseur d'un droit garantit que le droit n'est pas violé. Si, par contre, on interprète les droits comme protégeant les *intérêts* du possesseur, le consentement ne joue pas ce rôle central. C'est plutôt *les intérêts* du possesseur qui sont pertinents. Par exemple, même si je consens d'une façon valide à ce que tu me tues, en me tuant, tu violes mon droit de ne pas être tué, si la mort n'est pas dans mon intérêt.

J'affirme seulement que les droits *des agents* protègent leurs choix—et non pas que *tous* les droits protègent les choix. Une objection standard contre la conception de droits comme protégeant les choix est qu'elle implique que les enfants, les adultes incompetents, et les animaux sensibles n'ont pas de droits (étant donné qu'ils ne sont pas capables de faire le genre de choix pertinent). Je pense que ces êtres ont des droits et que la conception de droits comme protégeant les choix est incapable à elle seule de reconnaître ces droits. Je nie, cependant, la supposition que, soit tout droit protège les choix, soit tout droit protège les intérêts. Pour les êtres non-autonomes mais sensibles, les droits pertinents protègent les intérêts (et le bien-être en particulier).⁶ Pour les agents autonomes, cependant, le rôle de leur volonté est lexicalement antérieur au rôle de leurs intérêts. Donc, la conception de droits comme protégeant les choix est celle qui est pertinente pour ces agents.

Les intérêts que les droits protègent peuvent être, grosso modo, interprétés étroitement comme incluant seulement le bien-être ou largement comme incluant aussi les intérêts d'autonomie. La conception étroite des droits comme protégeant les intérêts n'est pas plausible pour les agents, car elle ne reconnaît aucun rôle à leur volonté dans la détermination des obligations que les autres agents leur doivent. La conception large des droits comme protégeant les intérêts n'est pas vulnérable à cette objection, car elle reconnaît que les agents ont des intérêts d'autonomie en plus des intérêts de bien-être. Cette version peut, néanmoins, soutenir que dans certaines conditions les intérêts de bien-être passent avant les intérêts d'autonomie. Ce problème peut être évité en adoptant une version qui donne la priorité lexicale aux intérêts d'autonomie sur les intérêts de bien-être.

Il y a cependant une difficulté supplémentaire. Les intérêts d'autonomie, interprétés largement, incluent l'intérêt de maintenir et de développer la capacité pour l'autonomie psychologique en plus de l'intérêt d'avoir cette capacité respectée (quand on fait un choix). Ces

deux intérêts sont parfois en conflit, comme quand une personne autonome choisit de prendre des drogues qui détruisent sa capacité future de faire des choix autonomes. Tous les choix ne doivent pas être respectés, mais ceux qui concernent l'utilisation de sa propre personne et qui sont suffisamment bien informés, réfléchis, et libres doivent l'être—même s'ils sont erronés. Le respect de la volonté autonome actuelle d'un agent est moralement antérieur à la protection de sa capacité pour l'autonomie. Quand elle est présente, la capacité autonome doit être respectée plutôt que promue. Donc, le droit de protection de soi doit être en effet interprété comme protégeant les choix.⁷

Une sixième objection admet que les agents sont titulaires de droits pleins à la protection de soi et que ces droits protègent leurs choix. Elle remet, cependant, en cause l'idée que c'est le consentement *actuel* de l'agent qui est exclusivement pertinent. Les agents, au sens pertinent pour la moralité, sont temporellement étendus, et donc, l'objection affirme, le consentement de l'agent dans l'avenir est aussi pertinent. Si toutes les « tranches temporelles » d'un agent consentent à un certain traitement, les droits de l'agent ne seront pas violés par ce traitement. Si, par contre, l'on peut s'attendre à ce que la plupart des tranches temporelles futures s'opposent à ce traitement, l'utilisation de la force contre cette personne violera son droit de protection de soi—même si elle y consent actuellement.

Il s'agit d'une objection profonde et troublante, et je n'ai pas de réponse théoriquement satisfaisante. Une option possible consiste à nier que les agents soient temporellement étendus et à affirmer que les agents ne sont que des tranches temporelles. Ceci, cependant, est peu plausible car cette position implique que les agents ne sont pas redevables de leurs actions passées ni tenus par leurs engagements pour l'avenir. Une deuxième option possible est de reconnaître que les agents sont temporellement étendus, mais de soutenir le présentisme, selon lequel seul le présent est réel. Ceci aussi est peu plausible. Le passé est aussi réel que le présent, et les aspects du futur

qui sont déjà déterminés sont également réels. Une position plus prometteuse affirme que la tranche de l'agent qui a le pouvoir—la tranche actuelle—a l'autorité de décider pour l'agent (et donc peut contraindre les tranches futures). Chaque tranche a des obligations de prudence envers les autres tranches du même agent, mais, par rapport aux autres agents, la tranche actuelle d'un agent possède l'autorité de décider pour les autres tranches (contrainte, cependant, par les engagements faits par les tranches antérieures).

Bien entendu, la question est controversée, et je ne peux pas ici défendre une position spécifique. La dernière position, cependant, est, grosso modo, implicite dans notre interprétation de nous-mêmes. Le droit de quelqu'un n'est pas violé par des actions—comme celle d'utiliser sa voiture ou d'utiliser sa personne sexuellement—auxquelles cette personne donne son consentement valide, même si les tranches futures de cette personne n'y consentiraient plus. De plus, le droit de quelqu'un est violé quand il est porté atteinte aux prérogatives que ce droit implique, sans le consentement actuel ou passé du possesseur. Le simple fait, par exemple, que toutes les tranches futures d'un agent consentiraient à l'utilisation de la force pour l'empêcher de fumer ne justifie pas l'utilisation d'une telle force.

B. Deuxième prémisse : Le droit entier de protection n'est pas aliéné

Jusqu'ici, nous avons considéré la prémisse selon laquelle les agents ont *initialement* le droit entier de protection de soi. Je défendrai maintenant la deuxième prémisse, selon laquelle les agents qui participent à un homicide consensuel n'ont pas, en général, aliéné, et n'aliènent pas, ce droit.

Au départ, les agents sont titulaires d'un droit entier de protection de soi. Ils peuvent, cependant, perdre ce droit par transfert volontaire ou par violation des droits d'autrui.

Néanmoins, ceci n'est pas généralement le cas. En général, les agents n'ont transféré aucun de

leurs droits de protection de soi. S'ils ont violé les droits des autres, ils auront généralement rectifié les dommages causés (en faisant amende honorable, en payant une compensation, et/ou en subissant une punition)—leurs droits de protection étant ainsi restaurés. La question centrale est donc de savoir si l'acte de participer à un homicide consensuel cause la perte des droits de protection de soi de ces agents. Cette question a une importance pratique : si la réponse est affirmative, l'intervention forcée dans de tels cas pourrait être permise. Je soutiendrai, cependant, que l'acte d'homicide consensuel ne cause pas en général une telle perte, et donc que l'intervention forcée d'un tiers n'est pas permise.

Une possibilité est que l'homicide consensuel est un préjudice impersonnel—c'est-à-dire, une action interdite, mais pas parce qu'elle pourrait violer les droits de quelqu'un.⁸ Je présenterai ci-dessous un argument contre cette possibilité quand nous discuterons la question de savoir si l'homicide consensuel est permis (après avoir fini de discuter si l'intervention forcée d'un tiers est permise). Le point pertinent ici est que l'on ne perd pas un droit de protection de soi en raison d'un préjudice impersonnel. Si une action ne fait de tort à personne, pourquoi engendrerait-elle une perte de droits ? Certes, il peut être concevable qu'un agent perde des droits *sur des objets* (maison ou voiture, par exemple) en raison d'un préjudice impersonnel, mais l'usage de la force non-consensuelle *contre sa personne* ne saurait être permise en raison du simple fait qu'il aurait commis un préjudice impersonnel. Les individus sont plus inviolables que cela.

Si la participation à l'homicide consensuel causait une perte de droits de protection, cela ne pourrait être que parce cette action viole les droits de quelqu'un. Considérons d'abord les droits de la personne tuée. Selon la conception de droits comme protégeant les intérêts, l'homicide pourrait violer les droits de cette dernière—même si elle y a consenti—si la mort n'est pas dans son intérêt. Nous avons vu plus haut, cependant, que, bien que cette conception puisse convenir aux êtres sensibles non-autonomes (les enfants, les animaux), elle n'est pas, par

contre, adéquate pour les agents autonomes. En effet, elle ne reconnaît pas de façon satisfaisante le pouvoir moral de leur volonté. La conception des droits indiquée pour les agents est celle de la protection des choix (plutôt que des intérêts), et selon cette conception, les droits de la personne tuée ne sont pas violés si elle y consent.

Peut-être l'homicide consensuel viole-t-il, alors, les droits d'autrui ? Ici, une distinction s'impose entre deux cas : (1) le cas où d'autres personnes ont des droits sur des *biens* impliqués dans l'homicide, et (2) le cas où d'autres personnes ont des droits sur la *personne* du tueur ou de la personne tuée. Commençons avec le premier cas.

Il est clair que l'homicide consensuel viole parfois les droits d'autrui aux ressources non-personnelles. Un homicide ayant lieu sur un terrain, sans la permission de son propriétaire, violera les droit de celui-ci, mais généralement ce ne sera pas le cas. Restent, alors, deux possibilités. La première affirme que les droit de Dieu sont violés, et la deuxième affirme que les droits d'autres agents humains sont violés.

Si Dieu existe et a créé le monde, il est plausible qu'il soit plein propriétaire de toutes les ressources non-personnelles. Si c'est le cas, et si Dieu nous défend d'utiliser ces ressources pour un homicide, l'homicide consensuel viole, alors, les droits de propriété de Dieu. Bien que j'aie soutenu ci-dessus que Dieu n'a pas de droits de réclamation *sur notre personne*, la situation est bien différente par rapport aux *biens*, qui n'ont pas de statut moral. Donc, pour établir que l'homicide ne viole pas les droits de Dieu, nous devrions établir soit que Dieu n'existe pas, soit qu'il ne nous a pas interdits de participer à l'homicide consensuel. N'étant pas en mesure d'adresser ici ces questions théologiques, mon argument pour l'interdiction de l'intervention forcée d'un tiers dans un cas d'homicide consensuel doit être compris comme dépendant de la vérité d'une de ces deux thèses.

L'autre possibilité est que l'utilisation des ressources non-personnelles viole les droits

d'autres personnes. Ceci est vrai selon une version du libéralisme de gauche. Celle-ci affirme que les ressources naturelles sont la propriété conjointe de tous au sens où personne n'est autorisé à utiliser ou à s'approprier des ressources naturelles sans la permission collective des membres de la société (par vote unanime ou majoritaire, par exemple). Donc, si la permission collective n'est pas accordée pour l'utilisation des ressources naturelles (sous forme de matières premières ou d'artefacts) pour tuer quelqu'un, une telle utilisation violera les droits d'autrui. Cette position, n'est pas, cependant, plausible, car elle ne laisse pas aux agents une gamme minimale de libertés pour utiliser les ressources naturelles et de pouvoirs pour se les approprier. Toute action utilise des ressources naturelles (l'air, la terre, etc.), et sans de telles libertés et pouvoirs minimaux, *toute* action serait moralement gouvernée par la volonté d'autrui. Une conception des droits aux ressources naturelles doit donc permettre aux agents d'utiliser le genre de ressources normalement utilisées au cours d'un homicide consensuel. Cette utilisation ne devrait donc pas en principe violer les droits des tiers.

Jusqu'ici, j'ai donc soutenu (1) qu'au départ, les agents ont un plein droit de protection de soi, ce qui exclut l'utilisation de la force contre leur personne s'ils n'ont pas violé les droits d'autrui, et (2) qu'ils n'ont pas perdu généralement ce droit par leurs actions passées ou par l'utilisation des ressources naturelles ou d'artefacts dans le cadre d'un homicide consensuel. Je soutiendrai maintenant (3) que l'homicide consensuel est compatible avec les obligations volontairement acceptées par les participants, et (4) qu'initialement (avant tout engagement et méfait), les agents n'ont aucune obligation envers autrui de continuer à vivre. J'en conclus que l'homicide consensuel ne viole pas généralement les droits d'autrui, et donc que les participants (le tueur ou la personne tuée) ont toujours le droit entier de protection de soi. Par conséquent, dans ces conditions, l'intervention par la force en cas d'homicide consensuel n'est pas permise.

Considérons donc les obligations volontairement acquises. Dans certaines conditions,

elles ne permettent pas l'homicide consensuel. Il se peut que le tueur, ou la personne tuée, ait passé un contrat avec un tiers stipulant qu'il ne prendrait pas part à un homicide consensuel. Il est également possible que le tueur soit titulaire d'obligations incompatibles avec sa participation à l'homicide (l'obligation de donner une présentation ailleurs exactement au même moment, par exemple). Ces deux cas sont, cependant, relativement rares. Le cas principal que nous devons considérer est en réalité celui où la personne qui sera tuée a acquis des obligations envers autrui qui sont incompatibles avec sa mort (un engagement à donner des présentations dans l'avenir, par exemple). L'homicide consensuel dans ces cas viole les droits d'autrui, et donc l'intervention forcée pourrait être permise. Néanmoins, en général la personne tuée n'a pas acquis une obligation à rendre des services personnels à l'avenir. Peut-être, par exemple, ceux qui ont des enfants dépendants ont l'obligation envers autrui de continuer à vivre, mais souvent la personne qui sera tuée n'a pas d'obligations acquises envers autrui de continuer à vivre. Les obligations qu'ils ont acquises (de payer les impôts ou d'aider les pauvres, par exemple) sont typiquement des obligations de rendre des services *s'ils* sont en vie—pas des obligations inconditionnelles.

Ainsi, l'homicide consensuel est en général compatible avec les obligations acquises envers autrui. La seule question qui reste est celle de savoir si les agents peuvent avoir une obligation *non-acquise* envers autrui de ne pas participer à l'homicide consensuel. S'ils ont une telle obligation, alors ils peuvent perdre leur droit de protection de soi et l'intervention forcée pourrait être permise.

L'idée qu'un agent ait une obligation envers un tiers de ne pas participer à l'homicide consensuel est cependant assez bizarre. Je ne vois que deux réponses possibles. Selon la première, l'on aurait une obligation d'obéir aux créateurs de sa personne (Dieu ou les parents). Alternativement, l'on aurait une obligation d'aider autrui. Aucune de ces deux réponses n'est, cependant, plausible.

Les agents ont-ils une obligation d'obéissance envers ceux (divins ou humains) qui les ont créés ? Si oui, et si Dieu ou les parents (procréateurs) leur ont interdit de participer à l'homicide consensuel, alors, selon cette façon de penser, les agents ont une obligation envers leurs créateurs de ne pas y participer. Le seul fait d'être la création d'une personne n'impose pas une obligation d'obéissance à cette personne. Pourquoi les enfants nés sans espoir d'avoir une vie qui vaille la peine d'être vécue, ou ceux qui ont été abandonnés par leurs parents à la naissance, devraient-ils obéir à leurs géniteurs ? Même les enfants bénéficiant d'une vie extraordinaire et de parents fantastiques ne doivent rien à leurs parents. Le simple fait que l'on bénéficie d'un choix (même procréateur) ne génère aucune obligation d'obéissance. Bien sûr, il est moralement souhaitable que les individus témoignent de leur gratitude envers ceux qui les ont aidés, mais il n'y a pas d'obligation générale de gratitude envers autrui—même envers Dieu.

Reste alors la possibilité selon laquelle l'homicide consensuel violerait les droits de tiers parce que la personne tuée était titulaire d'une obligation d'assistance envers ces derniers. (Pensons, par exemple, au cas où la personne tuée serait un médecin très doué, capable de réduire considérablement la souffrance humaine.) Selon la position libertarienne, les agents sont initialement pleins propriétaires d'eux-mêmes, et ceci implique qu'initialement il n'y a aucune obligation générale d'assistance envers autrui. Il n'est pas nécessaire de défendre ici tous les aspects de cette position. Qu'il suffise de distinguer entre une obligation inconditionnelle d'aider autrui et une obligation d'assistance qui s'applique uniquement au cas où l'on serait encore vivant. Une obligation inconditionnelle implique que l'on a une obligation de vivre aussi longtemps que l'on peut continuer à aider les autres. Certes, les agents peuvent *acquérir* des obligations inconditionnelles d'aider autrui, mais ces obligations n'existent pas initialement. Une obligation conditionnelle, par contre, implique que l'on ait une obligation d'aider tant que l'on est vivant. Ce type d'obligation est, bien sûr, entièrement compatible avec l'homicide

consensuel.

J'ai soutenu ci-dessus que l'homicide consensuel ne viole pas généralement les droits d'autrui. La participation à une telle action ne saurait donc causer la perte des droits de protection de soi. J'ai identifié les façons possibles par lesquelles une telle action pourrait violer les droits d'autrui, et pour chacune d'elles j'ai soutenu que, généralement, ces droits ne sont pas violés de cette façon. Cela n'implique pas que, généralement, l'homicide ne viole pas les droits d'autrui. Chaque façon de violer les droits d'autrui pourrait être assez rare sans qu'il ne soit rare que les droits soient violés par au moins une de ces façons. Néanmoins, étant donné la nature des droits en question, il est plausible que ces droits soient rarement violés. Dans les conditions dans lesquelles l'homicide consensuel a lieu en général, toutes les conditions suivantes sont satisfaites: (1) les agents qui y participent n'ont perdu aucun droit de protection de soi par leurs actions passées, (2) l'homicide consensuel ne viole pas les droits d'autrui aux ressources non-personnelles, (3) l'homicide consensuel est compatible avec les obligations que les participants ont acquises envers les autres de leur rendre des services personnels, et (4) l'homicide consensuel est compatible avec les obligations initiales des participants envers les autres. Nous pouvons donc conclure que les agents qui participent à un homicide consensuel ont en général encore leurs droits entiers de protection de soi, et donc que l'intervention forcée n'est pas permise.

5. L'ACCEPTABILITE MORALE DE L'HOMICIDE CONSENSUEL

L'intervention forcée dans le cas d'un homicide consensuel n'est pas en général moralement permise. Cela n'établit pas, cependant, qu'il soit permis de *participer* à un homicide consensuel. Le simple fait que les autres ne sont pas autorisés à utiliser la force pour intervenir dans une action n'établit pas que cette action soit permise. Je vais montrer néanmoins qu'en général

l'homicide consensuel est moralement acceptable.

Si l'homicide consensuel n'était pas permis, ce serait soit parce qu'il causerait un préjudice impersonnel, soit parce qu'il fait du tort à un tiers. Ci-dessus, j'ai soutenu que la participation à l'homicide consensuel ne viole pas généralement les droits d'autrui. Cela était nécessaire pour établir qu'en y participant les participants ne perdent pas leur droit de protection de soi. Il ne nous reste plus qu'à démontrer dès lors que l'homicide consensuel n'est pas généralement un préjudice impersonnel. Je soutiendrai même qu'il n'existe pas de préjudices impersonnels.

Les préjudices impersonnels sont vraiment mystérieux. Pourquoi une action devrait-elle être interdite si elle ne fait de tort à personne (si elle ne fait de mal à personne et ne contrarie la volonté de personne) ? Bien entendu, si l'on croit que certaines choses ont une valeur intrinsèque, indépendante de leur valeur pour les personnes, alors les préjudices impersonnels peuvent avoir un sens. On pourrait, par exemple, soutenir que la vie humaine, ou la vie humaine autonome, a de la valeur d'une façon impersonnelle—c'est-à-dire, même si la mort est préférable pour le sujet et que le sujet y a consenti. Les valeurs impersonnelles—selon lesquelles une chose peut être bonne ou mauvaise sans l'être pour quelqu'un—sont aussi mystérieuses que les préjudices impersonnels. Toutes les valeurs pertinentes à la moralité sont basées sur le bien-être, ou le respect pour la volonté, des individus. La vie et l'autonomie sont typiquement moralement importantes, mais c'est parce qu'elles sont importantes pour des individus qui sont vivants et autonomes. Rien n'est important sans être important pour quelqu'un.

La négation de l'existence de préjudices impersonnels est moins radicale qu'elle n'y paraît. D'abord, elle ne se prononce pas sur le genre d'êtres ayant un statut moral. Je suppose que tous et seuls les êtres sensibles ou autonomes, dans le présent ou dans l'avenir, ont un statut moral. Donc, les « personnes » (êtres ayant un statut moral) qui peuvent subir un tort incluent les

animaux et les humains futurs mais n'incluent pas, cependant, les pierres. Ensuite, les droits concernés par un préjudice personnel peuvent être conditionnels. Supposons, par exemple, que Gustave ait une obligation de sauver une de deux personnes qui sont en train de se noyer, mais aucune obligation d'en sauver une en particulier. Aucune de ces deux personnes ne possède le droit d'être sauvée par Gustave. On pourrait penser dès lors que Gustave a une obligation impersonnelle d'en sauver une, mais cela serait une erreur. Chacune des deux personnes a un droit conditionnel envers Gustave : celui d'être sauvée si Gustave ne sauve pas l'autre. Gustave a donc une obligation conditionnelle envers chacune. Gustave fait du tort à chacune d'entre elles s'il n'en sauve aucune des deux. Plus généralement, les droits impliqués dans les obligations personnelles peuvent être faibles et conditionnels.⁹ La négation de l'existence de préjudices impersonnels est équivalente au rejet de toute interdiction de poser des actions qui ne nuiraient à aucune être sensible et auxquelles tous les êtres autonomes ont consenti.

Le défi le plus sérieux à la thèse selon laquelle il n'y a pas de préjudices impersonnels vient d'un exemple de Derek Parfit. Dans cet exemple une femme peut concevoir immédiatement un enfant qui aura une vie valant la peine d'être vécue mais qui souffrira d'une invalidité sérieuse. Si elle attend un mois de plus avant de concevoir, un autre enfant (venant d'un sperme et d'un œuf différents) sera conçu avec des capacités normales. L'enfant invalide aura, il est stipulé, la meilleure vie possible pour cet enfant. Étant donné que cette vie est aussi une vie qui vaille la peine d'être vécue, la conception délibérée de cet enfant invalide ne fait aucun mal à ce dernier, et ne saurait donc lui faire aucun tort.¹⁰ Ici, le sens commun tendrait à condamner la conception du premier enfant, même si elle ne fait de tort à personne. Je soutiendrais que le sens commun se trompe dans ce cas-ci.¹¹ Pour la question qui nous occupe, cependant, nous pouvons ignorer ce cas de procréation.

Il y a, cependant, une complication supplémentaire sur laquelle il importe de s'attarder. Si

l'interdiction d'une action qui ne nuit à personne et qui ne s'oppose à la volonté de personne peut paraître bizarre, l'interdiction d'une action qui nuit à quelqu'un sans contrarier la volonté de personne ne l'est pas autant. Pourtant, selon la conception des droits comme protégeant les choix, ces cas sont considérés comme des préjudices impersonnels (parce qu'ils ne violent le droit de personne). Si les agents sont pleins propriétaires d'eux-mêmes, un homicide consensuel où la mort ne serait pas dans l'intérêt de la personne tuée ne viole, cependant, ni les droits de la personne tuée ni ceux d'autrui. Donc, si un tel homicide constitue un préjudice, il doit nécessairement, selon la conception des droits comme protecteurs de choix, être un préjudice impersonnel. Étant donné que la mort dans ce cas nuit à la personne tuée, il n'est pas absurde de penser qu'un tel homicide est interdit et donc un préjudice impersonnel.

Le problème que présente la reconnaissance de préjudices impersonnels de ce genre est qu'elle contraint, d'une façon peu plausible, la liberté morale des agents. Une action est un préjudice impersonnel (selon la conception des droits comme protégeant les choix) si et seulement si elle est interdite même si tous les agents y consentent. La volonté des agents ne serait donc pas suffisante pour déterminer si une action est permise. Cela n'est pas plausible—du moins par rapport à l'homicide consensuel.

J'en conclus qu'il n'y a pas de préjudices impersonnels—ou, du moins, que l'homicide consensuel n'est pas un préjudice impersonnel. Étant donné (comme je l'ai soutenu dans la section traitant de l'intervention dans l'homicide consensuel) que généralement l'homicide consensuel ne fait de tort à personne (ne viole pas les droits de personne), il s'ensuit que dans ces conditions l'homicide consensuel est permis.

6. CONCLUSION

J'ai soutenu que, généralement, l'homicide consensuel (le suicide, l'aide au suicide, et l'acte de

tuer une autre personne avec son consentement) est moralement permis, et que dans ces cas l'intervention d'un tiers visant à empêcher un tel homicide n'est pas permise. L'argument dépend de façon critique des thèses suivantes : (1) Les agents ont certains droits de contrôler l'utilisation de leur personne. (2) Ces droits protègent leurs choix. (3) Les choix protégés par ces droits sont les choix de consentir ou non à certaines actions d'autrui avant qu'elles ne soient commises (et non pas après). (4) Il n'existe pas d'obligations impersonnelles (ou de préjudices impersonnels). (5) Si Dieu existe, il ne nous a pas interdit d'utiliser les ressources non-personnelles pour commettre un homicide consensuel. Chacune de ces thèses est hautement controversée. J'espère, cependant, avoir défendu la position libertarienne au sujet de l'homicide consensuel de façon à la rendre raisonnablement plausible.¹²

Peter Vallentyne

Philosophie, Virginia Commonwealth University

Bibliographie

- Christman, J. (1994). *The Myth of Property*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1990). *Harmless Wrong-Doing*. New York: Oxford University Press.
- Kolm, S-C. (1985). *Le contrat social libéral*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kramer, M.H., Simmonds N.E., et Steiner H. (1998). *A Debate over Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, M. (1998). *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Vallentyne, P. (2000). "Critical Notice of *Child versus Childmaker: Future Persons and Present Duties in Ethics and the Law* by Melinda Roberts", *Nous* 34, 634-47.
- Vallentyne, P. (2002). "Equality and the Duties of Procreators", paraître dans *Children and Political Theory* édité par D. Archard et C. MacLeod, Oxford: Oxford University Press.
- Vallentyne P. et Steiner H., eds. (2000a). *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*. New York: Palgrave Publishers Ltd.
- Vallentyne P. et Steiner H., eds. (2000b). *The Origins of Left Libertarianism: An Anthology of Historical Writings*. New York: Palgrave Publishers Ltd.

Notes

¹ Pour une introduction systématique au libéralisme de gauche et une comparaison plus détaillée avec le libéralisme de droite, voir Vallentyne et Steiner (2000a, 2000b). Le premier de ces volumes fournit une discussion plus complète du concept de propriété de soi et fournit des références à la littérature sur le sujet.

² Pour discussions éclairantes sur les droits de contrôle sur soi-même, voir Kolm (1985) et Christman (1994).

³ Le droit à la compensation n'est pas pertinent ici. Le pouvoir de transférer les droits est pertinent à l'égard de l'homicide consensuel, mais seulement pour un cas spécial que j'ignorerais. Plus spécifiquement, l'homicide consensuel n'est pas permis dans les cas où la personne tuée a transféré à un tiers ses droits de contrôler l'utilisation de sa personne (par contrat, par exemple). Pour simplifier, j'ignorerais les cas qui impliquent de tels transferts, étant donné que ces cas sont peu typiques et ces droits de transfert hautement discutables.

⁴ Pour simplifier, j'explique ici la notion de plein droit de contrôle en utilisant la conception des droits selon laquelle les droits protègent les choix. L'invocation du consentement et de la permission devrait être remplacée par une invocation de l'absence de dommages, si on présumait une conception de droit selon laquelle les droits protègent les intérêts.

⁵ Pour d'excellentes discussions traitant de la différence entre la conception des droits comme protégeant les intérêts et la conception des droits comme protégeant les choix, voir Kramer, Simmonds, et Steiner (1998).

⁶ Je défends cette thèse dans Vallentyne (2002).

⁷ Quelles sont les implications pour le paternalisme atténué (« soft-paternalism ») ? Est-il permis

d'utiliser la force contre une personne quand elle est nécessaire pour déterminer si son choix est assez informé et réfléchi ? Relativement à ce que nous savons, une telle intervention est souvent permise. Si, cependant, en réalité le choix de l'agent est suffisamment autonome, cette interférence est objectivement interdite—bien que celui qui intervient ne devrait pas être blâmé. C'est un cas de méfait irréprochable. Pour une discussion étendue du paternalisme, voir Feinberg (1986).

⁸ Notez qu'ici il s'agit de la distinction entre *préjudice* personnel et impersonnel, ce qui est différent de la distinction entre *dommage* (ou bénéfice) personnel et impersonnel. La première concerne ce qui est permis, tandis que la deuxième concerne ce qui est mauvais.

⁹ Pour une discussion utile de telles obligations « imparfaites », voir Feinberg (1984). Pour une excellente discussion générale des préjudices impersonnels, voir Feinberg (1990).

¹⁰ Il existe une abondante littérature et une grande controverse au sujet de l'existence des préjudices impersonnels et au sujet de l'existence des dommages et des bénéfices impersonnels. Parfit (1984) est une oeuvre importante à ce sujet.

¹¹ Pour une élaboration et une défense de cette position « personnaliste », voir Roberts (1998). Pour une recension critique (et favorable), voir Vallentyne (2000).

¹² Pour leurs commentaires utiles, je remercie Daniel Attas, Tony Ellis, Axel Gosseries, Matthew Kramer, Gene Mills, Hillel Steiner, et deux lecteurs anonymes de la revue. Je remercie aussi Axel Gosseries et mon épouse, Marylène Pastides, pour leur aide lors de la rédaction en français de ce texte.