

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

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

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

- 4-38 Les enjeux québécois de la discrimination génétique : l'expérience d'un forum en ligne, **Gratien Dalpé, Miriam Pinkesz, Gabriel Marrocco et Yann Joly**
- 39-66 Does victimless damage exist? **Mar Cabezas**
- 67-86 Justifications philosophiques du critère de fair innings et controverses, **Clémence Thébaut, Paul-Loup Weil-Dubuc et Jérôme Wittwer**
- 87-112 Les religions possèdent-elles le droit d'être protégées contre les expressions offensantes ? **Stéphane Courtois**
- 113-133 De la menace du biais d'anthropomorphisme dans nos rapports moraux aux non-humains, **Timothée Gallen et Richard Monvoisin**
- 134-162 L'inégalité est-elle injuste ? Les riches, les pauvres, l'incitation au travail et l'envie, **Judith Notter**
- 163-185 What's wrong with esoteric morality, **Michael Cholbi**

VOLUME 15 NUMÉRO 1-2 AUTOMNE/FALL 2020

ISSN 1718-9977

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

Les ateliers de l'éthique The Ethics Forum

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

La revue est financée par le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH)
et administrée par le Centre de recherche en éthique (CRE)

The journal is funded by the Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC)
and administered by the Center for Research on Ethics (CRE)



Attribution 4.0 International

Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public, transformer et créer à partir du matériel pour toute utilisation y compris commerciale, selon les conditions suivantes :

- Vous devez créditer l'Œuvre, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées à l'Œuvre. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Offrant vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son Œuvre.

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially, under the following conditions:

- You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

For all details please refer to the following address:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

RÉDACTRICE EN CHEF/EDITOR

Christine Tappolet, Université de Montréal

COORDONNATEUR DE RÉDACTION/ADMINISTRATIVE EDITOR

Jean-Philippe Royer, Université de Montréal

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS/EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Natalie Stoljar, Université McGill

Éthique et politique : Ryoa Chung, Université de Montréal

Éthique et santé : Kristin Voigt, Université McGill

Éthique et économie : Peter Dietsch, Université de Montréal

Éthique et environnement : Gregory Mikkelson, Université McGill

COMITÉ D'EXPERTS/BOARD OF REFEREES:

Arash Abizadeh, Université McGill

Charles Blattberg, Université de Montréal

Marc-Antoine Dilhac, Université de Montréal

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université catholique de Louvain

Joseph Heath, Université de Toronto

Samia A. Hurst, Université de Genève

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Catriona Mackenzie, Macquarie University

Katie McShane, Colorado State University

Bruce Maxwell, UQTR

Pierre-Yves Néron, Université catholique de Lille

Wayne Norman, Duke University

Hervé Pourtois, Université catholique de Louvain

Vardit Ravitsky, Université de Montréal

Mauro Rossi, Université du Québec à Montréal

Christine Straehle, Université d'Ottawa

Daniel M. Weinstock, Université McGill

Jennifer Welchman, University of Alberta

NOTE AUX AUTEURS

Merci de soumettre votre article à l'adresse

jean-philippe.royer@umontreal.ca

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

GUIDELINES FOR AUTHORS

Please submit your paper to: jean-philippe.royer@umontreal.ca

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

LES ENJEUX QUÉBÉCOIS DE LA DISCRIMINATION GÉNÉTIQUE : L'EXPÉRIENCE D'UN FORUM EN LIGNE

GRATIEN DALPÉ

CENTRE DE GÉNOMIQUE ET DE POLITIQUES, UNIVERSITÉ MCGILL

MIRIAM PINKESZ

CENTRE DE GÉNOMIQUE ET DE POLITIQUES, UNIVERSITÉ MCGILL

GABRIEL MARROCCO

CENTRE DE GÉNOMIQUE ET DE POLITIQUES, UNIVERSITÉ MCGILL

YANN JOLY

CENTRE DE GÉNOMIQUE ET DE POLITIQUES, UNIVERSITÉ MCGILL

RÉSUMÉ :

La recherche empirique sur la problématique de la discrimination génétique (DG) au Québec est généralement limitée. À ce titre, cette étude vise, au moyen d'une méthodologie qualitative, à explorer et à recueillir les opinions, les expériences et les connaissances des Québécois à l'égard de la DG. En concordance avec les objectifs exploratoires de cette étude, nous avons choisi l'approche du forum en ligne afin de pouvoir extraire des données qualitatives représentant le plus fidèlement possible les perspectives du public québécois sur différents thèmes touchant la DG. L'expérience du forum indique que des craintes tangibles existent par rapport à la DG au Québec, et que s'exprime le besoin d'un débat de société sur cet important enjeu faisant partie intégrante de la révolution génétique et des soins de santé personnalisés.

ABSTRACT:

Empirical research regarding genetic discrimination (GD) in the province of Quebec is largely limited. As such, this study aims, through a qualitative methodology, to explore and collect the opinions, experiences and knowledge of Quebecers regarding GD. In accordance with the exploratory objectives of this study, we chose the online forum approach as a means to extract qualitative data that would most accurately represent the perspectives of the Quebec public on various themes relating to GD. Participants' comments on the forum indicate that there are tangible fears concerning DG in Quebec as well as a need for social debate on this important issue, as an integral part of the genetic revolution and personalized healthcare.

Note de l'éditeur : Les chiffres entre crochets renvoient à la liste numérotée de références bibliographiques.

INTRODUCTION

Le séquençage du génome humain a considérablement accéléré le rythme de la recherche génétique et biologique [1]. Grâce au progrès de la génomique, l'étude purement scientifique du génome humain est en pleine transition vers une recherche clinique axée sur les soins de santé personnalisés [2]. Le secteur évolutif de la génomique promet non seulement une médecine plus personnalisée, mais des modèles de prévision des risques plus élaborés et des traitements pharmacologiques plus efficaces des maladies en fonction des caractéristiques génétiques des patients [3,4].

En dehors du contexte médical et scientifique, il est possible que l'information génétique puisse être utilisée arbitrairement contre les intérêts d'un individu, ce qui peut ainsi engendrer de la discrimination et susciter des préjudices sociaux, économiques et psychologiques chez les personnes qui en sont victimes [5]. La discrimination génétique (ici après DG) se manifeste lorsqu'un individu est profilé abusivement ou traité négativement sur la base de ses caractéristiques génétiques (présumées ou avérées) [6]. La DG peut donner lieu à des pratiques qui excluent certains segments de la population de l'accès aux biens sociaux de base, notamment les soins de santé, l'assurance, le logement, la liberté de reproduction et l'emploi. Depuis plusieurs années, la DG a suscité diverses craintes et discussions, notamment dans les contextes de l'assurance et de l'emploi [7–9]. Le secteur des assurances, par exemple, a utilisé des informations génétiques pour sélectionner les candidats et déterminer les primes d'assurance [10].

À la suite de l'expression des préoccupations croissantes du public et de la médiatisation du phénomène de la DG, divers pays, tels les États-Unis, le Mexique, la Corée du Sud de même que de nombreux pays européens, ont légiféré pour prévenir la DG [3]. Un des objectifs principaux de ces approches législatives est de tenter de limiter le risque que les personnes qui pourraient bénéficier des tests génétiques évitent ces nouvelles technologies en raison de la crainte de possibles répercussions sur le plan de l'assurance ou dans le domaine de l'emploi [11]. Le Parlement du Canada a adopté en mai 2017 le projet de loi S-201, *Loi sur la non-discrimination génétique* (LNDG), avec pour objectif de prévenir la DG au Canada. La portée de l'information génétique protégée par la LNDG se limite toutefois aux résultats de tests génétiques¹ [12, art. 2]. Par exemple, la LNDG n'interdit pas aux assureurs de poser des questions sur les antécédents médicaux familiaux d'une personne qui désire souscrire une assurance privée [13,14]. Malgré la réception généralement positive à l'égard de la nouvelle loi par les professionnels de la santé et certaines associations de patients [15], des questions demeurent quant à son applicabilité, sa constitutionnalité et la façon dont la DG est perçue et comprise par le public [16].

La plupart des études sur la DG au Canada proviennent des provinces canadiennes anglophones et se concentrent sur des contextes particuliers, notamment l'accès à l'assurance vie pour des individus à risque de développer la maladie de Huntington [3,17–20]. Seulement certaines de ces études empiriques de grande

envergure incluent un nombre limité de participants provenant du Québec [17,21]. Une étude qualitative explorant la perception et la connaissance de la DG en assurance au Québec s'est concentrée sur un petit groupe de participantes à la recherche sur le cancer du sein et de décideurs dans le système de santé [22]. La présente étude vise, au moyen d'une méthodologie qualitative, soit le forum en ligne, à explorer les perceptions et les connaissances du public québécois concernant les enjeux éthiques, sociaux et légaux associés à la DG.

Dans la dernière décennie, les communications via des sites Internet ont largement été intégrées dans la vie quotidienne des citoyens et constituent maintenant un espace commun particulièrement propice à la discussion sur des questions de politiques publiques [23]. Les forums en ligne constituent une méthodologie de recherche qualitative bien adaptée pour faire participer le public, recueillir et explorer ses points de vue [24]. Les forums en ligne offrent plusieurs avantages pour les études qualitatives : le ciblage de différents types de population provenant de différents lieux géographiques; la possibilité d'interactions asynchrones entre les participants; l'anonymat des participants qui contribue à favoriser des interactions honnêtes et spontanées; et le recrutement de participants qui ont de la difficulté à s'exprimer, mais qui veulent contribuer aux discussions et aux débats publics [25–27].

La théorie de la démocratie délibérative, développée par le philosophe Habermas, met l'accent sur un processus délibératif, impliquant des délibérations argumentées entre citoyens, en tant que processus pouvant fonder des politiques publiques légitimes et rationnelles [28,29]. Outre le débat politique qui prit place lors de l'adoption de la LNDG par le Parlement du Canada en mai 2017, il n'y a pas eu de véritable débat impliquant le public sur la question de la DG et de l'utilisation et la confidentialité de l'information génétique. Dans un contexte où la génétique devient de plus en plus intégrée dans les soins de santé personnalisés, mais aussi dans un contexte non médical (p. ex. assurances et emploi), l'adoption de politiques publiques légitimes sur les enjeux liés à l'information génétique pourrait se faire davantage en considération du bien commun des citoyens et du pluralisme dans la société canadienne. Le battage médiatique entourant l'adoption de la LNDG et l'invalidation de celle-ci par la Cour d'appel du Québec en décembre 2018 a créé une occasion favorable à un débat sur l'utilisation de l'information génétique qui devrait impliquer le public [16,30].

En concordance avec les objectifs exploratoires de cette étude, et afin de pouvoir extraire des données riches représentant le plus fidèlement possible les perspectives du public québécois concernant la DG, nous avons choisi l'approche du forum en ligne qui permet à la fois d'informer les participants et d'analyser leurs commentaires écrits sur différents thèmes touchant la DG. Notre étude vise à collecter les commentaires des participants à un forum en ligne et à les analyser en poursuivant les 2 sous-objectifs suivants : 1) extraire les thèmes liés à la DG, notamment ceux portant sur les perceptions, les craintes et les connaissances, et 2) évaluer la qualité des échanges afin de déterminer si les commentaires du forum répondent à certains critères pouvant aider à déterminer si les discussions constituent un processus délibératif.

MÉTHODOLOGIE

Contexte du forum

Le forum a initialement été créé à l'aide du service *Discourse* [31], une plateforme *open source* permettant des discussions en ligne. Ce forum a été hébergé sur la première version de la plateforme de l'Observatoire de la discrimination génétique (ODG) qui avait pour rôle de donner accès au public et aux participants à de l'information générale, de type Foire aux questions (FAQ), et à de l'information sur les différentes approches pour prévenir la DG au Canada. Au moment du forum, l'ODG était financé par des fonds de recherche du Réseau de médecine génétique appliquée (RMGA) et incluait déjà un comité consultatif chargé d'appliquer une politique sur les conflits d'intérêts. En 2020, l'ODG est devenu un observatoire international incluant à la fois une plateforme de communication et d'information sur la DG ainsi qu'un réseau unique de chercheurs se consacrant à la recherche sur la discrimination fondée sur la génétique/génomique et autres données prédictives de santé [32,33].

Déroulement du forum *Discourse*

Les activités de recherche sur la première version du forum, le forum *Discourse*, se sont déroulées comme suit : après s'être inscrits et avoir répondu à des questions démographiques non identifiantes, les participants étaient invités à donner leurs opinions après avoir lu un texte sur un thème prédéterminé et à commenter des questions ou d'autres commentaires livrés par le modérateur ou des participants. Ces textes et les questions qui les accompagnaient ont été adaptés pour le grand public et sélectionnés pour leur capacité à lancer des discussions sur le forum. Jusqu'à 2 ou 3 articles ont été affichés séquentiellement pendant la durée du forum afin de maintenir les discussions en cours.

Préalablement à la mise en ligne du forum, un comité d'experts multidisciplinaire de 4 à 7 membres (le comité consultatif), comprenant au minimum un représentant d'association de patients, avait pour fonction d'approuver les textes et les questions à être affichés sur le forum afin d'amorcer et de maintenir les échanges en ligne. Ce comité consultatif avait aussi la possibilité de surveiller la bonne conduite des discussions qui avaient lieu sur le forum.

Un chercheur spécialisé dans la DG et qui s'était déjà familiarisé avec les forums en ligne a joué le rôle de modérateur. Deux autres membres de l'équipe de recherche ont aidé à la modération sur le forum. Le modérateur était responsable d'afficher les textes et les questions présélectionnés, de s'assurer que les directives soient respectées, de vérifier la pertinence et le contenu des commentaires affichés et d'évaluer quand un sujet particulier avait atteint la saturation des données.

Le forum *Discourse* se déroula du 28 juin au 16 août 2018, période à la fin de laquelle nous avons observé une saturation des données (figure 1).



Figure 1: Contexte légal entourant la tenue des forums *Discourse* et *ODG*. LNDG = *Loi sur la non-discrimination génétique*; CA = Cour d’appel du Québec, CSC = Cour suprême du Canada. Les décisions de la CA et de la CSC concernent le Renvoi sur la LNDG.

Évolution vers le forum ODG

À l’aide des outils mis à notre disposition par Google Analytics, un service qui permet l’analyse et le suivi de pages web, nous avons constaté que durant le forum *Discourse*, peu de visiteurs se sont inscrits ($n=9$) et que la plupart (plus de 80%) utilisaient des petits appareils connectés tels des téléphones cellulaires et tablettes rendant la lecture des textes informatifs et la participation plus difficile. Le forum a été mis en pause du 16 août au 28 septembre 2018, le temps d’apporter des changements à la plateforme en ligne et au contenu afin d’augmenter la participation du public (figure 1).

Tout d’abord, nous avons délaissé la plateforme *Discourse* pour en créer une sur mesure dans le but de faciliter la participation à partir de n’importe quel type d’appareils connectés (p. ex. ordinateurs de bureau, téléphones cellulaires, tablettes électroniques). Sur cette nouvelle plateforme, la DG était abordée en fonction des mêmes quatre sous-thèmes que dans le forum *Discourse*: le phénomène de la DG; la crainte de la DG; les protections contre la DG; et s’informer sur la DG. Chacun de ces sous-thèmes incluait un mélange de questions fermées et de questions ouvertes ne requérant aucune lecture préalable de textes. Selon leurs intérêts, les participants avaient le choix de passer de l’un à l’autre des thèmes proposés à tout moment.

Dans cette nouvelle version (ici après le forum *ODG*), les participants devaient, comme pour le forum *Discourse*, répondre à des questions démographiques lors de l’inscription et créer un nom d’utilisateur non identifiant. Les échanges ont été également supervisés par le comité consultatif ainsi que par 2 modérateurs. Le forum *ODG* a été mis en ligne le 28 septembre 2018 et s’est terminé le 31 janvier 2019 (figure 1).

Recrutement de participants pour les forums Discourse et ODG

Notre stratégie de recrutement visait toute personne de 18 ans et plus résidant au Québec et pouvant comprendre et s'exprimer en français. Les participants avaient toutefois la possibilité de s'exprimer en anglais. Nous avons procédé à plusieurs types de campagnes publicitaires dont l'objectif était de présenter le projet afin de recruter environ 50 participants. Ces campagnes publicitaires ont inclus les stratégies suivantes:

- L'achat d'espaces publicitaires imprimés et en ligne dans trois journaux populaires (*Métro Montréal*, *Journal de Montréal*, *Journal de Québec*);
- Des campagnes de placement de publicité sur Google (par des mots-clés) et Facebook (en fonction des intérêts des usagers);
- La diffusion d'invitations et d'informations sur les forums au sein de notre réseau de collaborateurs;
- La diffusion de nouvelles à travers des groupes et associations de patients du Québec.

Pour plus de détails sur les campagnes de recrutement, consulter le tableau 1 (Stratégies de recrutement). Sans être strictement identiques, les campagnes publicitaires des forums *Discourse* et *ODG* ont fait usage de stratégies similaires, à l'exception du forum *ODG*, pour lequel une vidéo incluant une courte présentation par un chercheur a été intégrée sur la page d'accueil du forum.

Cette étude a été approuvée par le Comité de recherche éthique de la Faculté de Médecine de l'Université McGill (Montréal, Canada) et a été exemptée de l'obligation d'obtenir un consentement éclairé des participants.

Collecte et analyse des commentaires

Le premier des deux sous-objectifs est d'évaluer le contenu des échanges et commentaires des participants afin d'en dégager les thèmes, notamment ceux portant sur les perceptions, les craintes et les connaissances liées à la DG. Pour ce faire, les données et les notes de codage ont été collectées, organisées et analysées à l'aide du logiciel de recherche qualitative NVivo [34], qui permet un suivi rigoureux du processus de recherche. Trois chercheurs (GD, MP, YJ) ont analysé le contenu des discussions des participants. Nous avons utilisé une procédure d'analyse à la fois inductive et déductive pour repérer les thèmes et les modèles de rapports dans les données qualitatives. Les premiers résultats ont été organisés en codes thématiques. Ces résultats initiaux ont montré l'émergence des mêmes thèmes à partir des forums *Discourse* et *ODG*, ce qui nous a conduits à analyser les commentaires des deux forums comme un seul ensemble de données. Des stratégies mixtes ont ensuite été utilisées pour coder les données, y compris des codes prédéterminés élaborés à partir d'une conception théorique établie dans une étude précédente sur la DG [22] et de nouveaux codes qui se sont matérialisés de façon empirique à partir des données de la présente étude.

Deux chercheurs (GD, MP) ont codé indépendamment l'ensemble des discussions à l'aide d'un guide des thèmes codés (tableau 2) et les différences ont été résolues de façon consensuelle par l'ensemble de l'équipe (GD, MP, YJ).

Évaluation de la qualité des échanges délibératifs

Par son second sous-objectif – évaluer la qualité des échanges sur le forum afin de déterminer si ceux-ci répondent à certains critères pouvant aider à déterminer s'ils constituent un processus délibératif – notre recherche vise à réduire l'écart entre la théorie et la pratique sur les échanges délibératifs prenant part dans les deux forums. Plusieurs auteurs ont suggéré des critères pouvant servir d'indicateurs d'un dialogue délibératif afin d'informer l'élaboration d'une politique publique [35–37]. Dans le cadre de cette étude, nous avons utilisé cette approche afin de comparer la qualité des discussions s'étant déroulées dans les forums *Discourse* et *ODG*.

Un guide des critères d'un processus délibératif (consulter le tableau 3) a été adapté de la littérature sur les échanges délibératifs [36,37]. Ce guide présente en détail les définitions et les valeurs numériques correspondantes que nous avons utilisées pour l'évaluation de chaque commentaire dans le contexte des deux forums. Le contenu des commentaires a été codé numériquement pour la présence d'une argumentation raisonnée, le respect du sujet discuté, l'inclusion de sources d'information connexes, l'engagement dans un processus délibératif, la présence d'un accord ou d'un désaccord avec l'argumentation d'un ou d'autre(s) participant(s) et le respect du droit de parole des autres participants. La somme des valeurs numériques attribuées pour chaque élément d'un dialogue délibératif a été transformée en un indice (voir la Figure 2 dans la section Résultats et Discussion : dans la section Processus délibératif). Ces indices sont utilisés pour comparer les critères sélectionnés à travers les forums *Discourse* et *ODG*. Aucun seuil à atteindre n'a été prédéterminé. Les indices permettent de suivre les tendances entre les forums.

RÉSULTATS ET DISCUSSION

Démographie

Un total de 50 personnes se sont inscrites aux forums *Discourse* (n=9) et *ODG* (n=41). Étant donné le petit nombre de participants aux deux forums, les données démographiques ne se prêtent pas à une analyse statistique comparative. Pour cette raison, notre analyse ne porte en ce domaine que sur les tendances démographiques observées à partir de l'ensemble des participants. Les données démographiques concernant chacun des forums sont incluses dans le tableau 5. Pour les 2 forums combinés, 30 personnes inscrites résidaient dans la région de Montréal, 7 dans la région de Québec et 13 dans d'autres régions de la province. L'âge de 24 des répondants se situe entre 36 et 55 ans, suivis de 18 personnes dont la tranche d'âge est 18 à 35 ans, et enfin, 8 personnes inscrites âgées de 56 ans et plus. Les 2 forums ont rassemblé plus de femmes (n=33) que d'hommes (n=17).

Enfin, la plupart des participants étaient des diplômés de niveau universitaire (n=38), suivis de ceux ayant obtenu un diplôme d'études collégiales (n=10) et de quelques participants avec un diplôme d'études secondaires (n=2). Les données démographiques montrent que le niveau d'éducation de notre échantillon de participants aux 2 forums est supérieur à celui observé dans la population canadienne. En effet, 96% de nos participants avaient atteint un diplôme d'études collégiales ou universitaires, en comparaison à la moyenne canadienne en 2016 qui est de 54% pour la tranche d'âge de 25 à 64 ans [38].

Participation aux forums

Les deux forums n'ont pas eu le succès escompté sur le plan de la participation du public. Seulement 6 personnes sur les 9 inscrites au forum *Discourse* ont participé activement, alors que pour le forum *ODG*, 9 personnes sur les 41 inscrites ont participé. La plupart des participants ont contribué aux deux forums au cours d'une session seulement, mais certains sont revenus à une ou plusieurs date(s) ultérieure(s) pour y inscrire de nouveaux commentaires (forum *Discourse*, n=2; forum *ODG*, n=3). Une majorité de participants inscrits du forum *ODG* ne sont pas retournés participer par la suite.

La difficulté d'utilisation de la plateforme *Discourse* avec un téléphone cellulaire ou une tablette électronique a possiblement contribué à la faible participation à ce forum. À moins de télécharger l'application pour appareils connectés *Discourse Hub* [39], la visualisation de la page du forum n'était pas aisée sur les téléphones cellulaires et tablettes électroniques. Il est possible que les changements de plateforme et d'approche sous le forum *ODG* aient eu un effet positif sur la participation : les 9 participants actifs du forum *ODG* ont donné 49 réponses à des questions fermées et écrit 29 commentaires comparativement aux 8 commentaires des 6 participants actifs du forum *Discourse*.

Outre les difficultés techniques rencontrées, il est possible qu'un obstacle majeur à la participation aux deux forums soit le manque de connaissance et d'intérêt préalables sur la DG pour la plupart des personnes inscrites. Trois des participants du forum *Discourse* commentent sur la DG et la confidentialité de l'information génétique dans le contexte de leur profession dans le domaine de la santé (n=2) ou de leur emploi pour le gouvernement (n=1), ce qui laisse croire que ces personnes ont possiblement un niveau d'expertise sur l'information génétique bien au-delà de celui du public en général. Dans l'extrait de commentaire suivant, un participant semble parler de sa profession dans le domaine de la génétique :

Peuvent-ils comprendre la signification d'un variant dans un gène dont la signification n'est pas claire? Les compagnies doivent se doter de personnes aptes à interpréter ces résultats, mais d'un autre côté, il est possible que peu de professionnels de la santé spécialisés en génétique souhaitent travailler dans ces compagnies, car discriminer ne fait généralement pas partie de nos valeurs en tant que personnes œuvrant en génétique. (forum *Discourse*)

Il est également possible que le protocole du forum *Discourse*, qui requérait une lecture de textes préalablement à l'inscription d'un commentaire, ainsi qu'un manque de connaissance général des participants concernant la génétique et la DG aient potentiellement été des facteurs intimidants contribuant à la faible participation. Cette situation a pu également être exacerbée par la participation d'« experts » ou de professionnels de la santé étant déjà familiarisés avec la DG. Des auteurs ont observé que le processus délibératif peut devenir moins inclusif s'il existe des inégalités d'information entre les participants [40,41]. Une autre étude mentionne que les participants à des forums en ligne tendent à s'engager dans des discussions qui affectent davantage leur quotidien [42]. À ce titre, le manque de connaissances des participants sur les enjeux de la DG pourrait en avoir désintéressé plusieurs une fois qu'ils arrivaient sur la page interactive du forum, après leur inscription. Ce contexte pourrait expliquer pourquoi seulement 9 des 41 personnes inscrites au forum *ODG* ont participé et que certaines questions fermées de ce forum soient restées sans réponse. Par exemple, personne n'a répondu à la question suivante du modérateur : « Selon vous, est-ce que la discrimination génétique est (ou pourrait devenir) un problème au Québec^{2?} » Lorsque les participants se font poser la question : « Avant votre arrivée sur ce Forum, aviez-vous déjà entendu parler de la problématique de la discrimination génétique^{3?} », seulement 3 des 7 répondants disent « oui ». Un participant ajoute :

J'ignorais que la discrimination génétique devenait en 2018 un enjeu aussi important. (forum *ODG*)

Ces difficultés de recrutement et de participation aux deux forums donnent à penser qu'il peut être difficile d'engager le public sur un sujet spécialisé comme la DG, lequel, possiblement, favorise la participation d'une sélection d'individus déjà informés et concernés par la question. Ces résultats nous font croire qu'une campagne d'information sur la DG ciblant le public pourrait augmenter la participation à un forum en ligne tenu ultérieurement.

Analyse thématique

Dans cette sous-section, les thèmes et les sous-thèmes de l'analyse qualitative sont présentés et mis en contexte dans une discussion intégrée à la fin de chaque thème. Les résultats présentés dans le texte incluent des références à un identifiant unique en lien avec des extraits de commentaires insérés dans le tableau 4.

Assurance

Parmi les commentaires des deux forums, 6 étaient pertinents au thème de l'assurance. Les participants ont notamment parlé : 1) de leurs *craintes sur les pratiques des assureurs* (n=5 commentaires); et 2) de *facteurs atténuants* (n=1 commentaire) (voir le tableau 4 : Assurance).

Il y avait dans les commentaires une préoccupation manifeste sur les *pratiques des assureurs* au sujet de la possibilité que l'industrie de l'assurance se serve de renseignements médicaux, incluant l'information génétique, pour exclure certaines personnes de l'admissibilité à une assurance ou pour augmenter la prime quand la couverture semble présenter un risque plus élevé (tableau 4 : #1). Cette préoccupation est confirmée par 3 des 8 des participants qui ont répondu oui à la question, « avez-vous (ou un membre de votre famille) déjà eu des difficultés à obtenir ou renouveler un contrat d'assurance sur la base de vos (ou de leurs) caractéristiques génétiques autres qu'une condition médicale préexistante⁴? ». Un commentaire en particulier exprime des préoccupations au sujet des connaissances de l'industrie de l'assurance en matière de génétique et de la possibilité d'une interprétation erronée de l'information génétique pour l'évaluation du risque à assurer (tableau 4 : #2). Par ailleurs, un autre commentaire exprime la crainte que les assureurs ne soient pas en mesure de comprendre les analyses génétiques et qu'ils ne peuvent faire la distinction entre les porteurs de mutations génétiques et les personnes atteintes d'une maladie génétique (tableau 4 : #3).

Un autre participant craint que des *facteurs atténuant* les résultats génétiques ne soient pas pris en considération par les assureurs. Il fait la remarque qu'un test génétique prédictif d'un risque de développer une maladie ne devrait pas toujours impliquer un effet négatif sur le plan des assurances (tableau 4 : #4). Si le risque pour la santé est sérieux, l'individu devrait normalement être suivi par le système de santé, ce qui aurait comme conséquence possible de prévenir le risque qu'il développe une telle condition pouvant déclencher la possibilité d'une réclamation à un assureur. Ainsi, l'évaluation du risque en assurance devrait considérer le contexte global de la personne ainsi que les facteurs atténuants, notamment le suivi médical de l'individu concerné.

Le thème de l'assurance personnelle dans le contexte de la DG est le plus souvent cité [7–9]. Dans le contexte d'une étude commandée par le Commissariat à la protection de la vie privée du Canada menée en 2018-2019 auprès des Canadiens sur des questions liées à la protection de la vie privée, 83 % des participants ont exprimé des craintes de passer un test génétique et 37% ont des préoccupations importantes au sujet des tests génétiques et de la vie privée [43]. Au Québec, dans le contexte de l'information génétique obtenue dans un programme de recherche sur le cancer du sein, la majorité d'une cohorte de femmes avait exprimé des craintes à passer des tests génétiques en raison des possibles répercussions sur la possibilité d'obtenir une assurance personnelle [22].

En résumé, il semble qu'il existe un climat de méfiance envers l'industrie de l'assurance, qui ne concernerait pas seulement les utilisations possibles de l'information génétique mais, de façon plus générale, les pratiques de cette industrie. La plupart des participants ont souligné diverses craintes concernant l'assurance et la DG, et beaucoup estimaient que des moyens de prévenir la DG sont nécessaires dans le contexte de l'achat d'une assurance (voir aussi la section Protection/prévention).

Emploi

La crainte de la DG dans l'emploi est présente dans certains commentaires, lesquels peuvent être regroupés en 3 sous-thèmes émergents: 1) la crainte générale de l'utilisation des renseignements génétiques dans le cadre de l'emploi (3 commentaires); 2) la crainte que des formulaires de préembauche incitent à la divulgation de renseignements médicaux (1 commentaire); 3) le point de vue que l'information génétique ne devrait être exigée par un employeur que lorsqu'elle est pertinente à l'évaluation d'un employé ou d'un candidat pour un poste particulier requérant cette exigence (1 commentaire) (voir le tableau 4 : Emploi).

En ce qui concerne la crainte de l'utilisation des données génétiques dans l'emploi, les 3 commentaires soulèvent 3 points uniques: la question de la confidentialité de l'information génétique et de santé ; la question de l'illégalité d'exiger des informations de santé (incluant la génétique) dans le cadre du contrat d'emploi; et le refus d'employer des personnes compétentes sur la base de leurs caractéristiques génétiques (tableau 4 : #5). L'unique commentaire correspondant au deuxième sous-thème dénonce l'utilisation de formulaires de préembauche incitant les candidats à l'emploi à divulguer leurs antécédents médicaux, ce qui implique possiblement une divulgation de leur information génétique (tableau 4 : #6). Le commentaire touchant au troisième sous-thème exprime l'opinion que l'information génétique ne devrait pas être exigée dans le contexte de l'emploi, parce que cette information ne donne généralement pas d'indication sur la capacité des employés à exécuter leurs tâches (tableau 4 : #7).

Le travail est considéré comme un droit fondamental qui donne accès à de meilleures conditions de vie sur le plan tant économique que social [5]. Les participants aux forums expriment la crainte qu'en l'absence de protection de leurs renseignements génétiques, les employeurs pourraient exiger la divulgation de cette information comme condition pour obtenir ou maintenir un emploi. Par exemple, certains renseignements génétiques permettraient d'identifier les individus génétiquement prédisposés à développer une maladie professionnelle. Ne pas embaucher ces individus permettrait à un employeur de minimiser les coûts liés à l'absentéisme et à sa responsabilité pour les accidents causés par des employés à risque [44]. Dans le processus d'embauche, un employeur peut demander des renseignements en apparence discriminatoire, mais uniquement si ceux-ci sont en lien avec les aptitudes ou les qualités requises pour le poste convoité et les tâches à accomplir [45]. Les craintes exprimées sur la DG dans le domaine de l'emploi par les participants indiquent possiblement que ceux-ci ne connaissent pas ou trouvent insuffisantes les protections applicables à l'emploi offertes par la LNDG: prohibition de faire subir ou d'exiger la communication de résultats de tests génétiques d'un employé ou d'un candidat à l'embauche [46, art. 3-5, 8].

Il existe peu de données factuelles documentant les pratiques de DG dans le domaine de l'emploi au Canada [7]. Toutefois, une étude dans le contexte de la

maladie d'Huntington au Canada, aux États-Unis et en Australie documente la crainte de telles pratiques dans le domaine [20]. Dans une étude canadienne concernant des cas d'indemnisation de travailleurs par leur employeur, le risque de prédisposition génétique de certains travailleurs a été utilisé afin de déterminer si la causalité de maladies professionnelles était héréditaire plutôt que d'être associée à l'environnement de travail ou à la négligence de l'employeur [47]. Dans ce contexte, l'information génétique étant parfois déterminante dans l'évolution d'une maladie, il est possible que l'interprétation sur la portée de cette information puisse être exagérée et ainsi contribue à marginaliser des individus.

Information génétique

Cinq commentaires des participants faisant référence à l'information génétique se divisent en deux sous-thèmes, à savoir : 1) *les autres sources d'information génétique*, et 2) *les limites des tests génétiques* (voir tableau 4 : Information génétique).

Le sous-thème des *autres sources d'information génétique* comprend des commentaires qui expriment aussi l'idée que les tests génétiques ne constituent pas la seule source d'information génétique qui peut être utilisée de façon préjudiciable par des tierces parties (3 commentaires) (tableau 4 : #8). Le deuxième sous-thème, *limites des tests génétiques*, se réfère à la perception que les tests génétiques ne révèlent généralement qu'une faible probabilité de développer les symptômes associés à une maladie et ne peuvent que dans certains cas être utilisés pour prédire un risque significatif de développer une maladie (tableau 4 : #9).

Certains participants sont conscients du fait qu'il y a plusieurs sources d'information génétique préjudiciable et que celle-ci est plus difficile à protéger étant donné qu'elle provient d'origines multiples (p. ex. 23andMe.com, participation à un projet de recherche sur la génomique). Même si les participants n'en ont pas discuté directement, l'historique familial constitue, en plus des tests génétiques et de l'information génomique, une autre source d'information génétique pouvant prédire le développement d'une maladie à court, moyen ou long terme chez une personne asymptomatique [5]. La LNDG ayant été conçue et défendue par des groupes représentant des maladies monogéniques rares pour lesquelles il existe des tests génétiques, le Parlement du Canada a fait le choix d'omettre l'historique familial dans sa définition d'information génétique [12, art 2]. En conséquence de ce choix, certaines personnes appréhendant la DG peuvent hésiter à se prévaloir de biens sociaux telle l'assurance en raison de leurs antécédents familiaux de maladies. D'autres personnes, mal informées sur les maladies génétiques ou sur la portée limitée de la protection offerte par la loi, peuvent agir de manière imprudente qui ne sera pas propice à la réalisation de leur droit à l'égalité. Par exemple, en dévoilant leur historique familial et d'autres types d'information génétique sur les réseaux sociaux (p. ex. Ancestry.com).

De plus, les participants mettent en question la pertinence des résultats de tests génétiques pour l'évaluation du risque représenté par un individu dans le

contexte de l'assurance et de l'emploi, ce risque étant perçu comme relativement peu significatif à ce stade de la connaissance scientifique, à l'exception de maladies d'origine monogéniques sévères à grande pénétrance (p. ex. maladie d'Huntington, certaines formes familiales de la maladie d'Alzheimer) [5]. Ces résultats confirment notre compréhension que certains participants ont une connaissance plus approfondie de la génétique et sont possiblement plus conscients sur les enjeux de la DG que la majorité de la population. Ceux-ci sont en mesure d'offrir une critique sur l'utilisation discriminatoire de l'information génétique, notamment sur les pratiques des assureurs. Sur ce point, notre analyse montre un niveau de scolarité élevé parmi les participants et des commentaires plus « informés » sur la génétique et la DG qui pourraient émaner de chercheurs en génétique, généticiens cliniques, et conseillers génétiques.

Phénomène social

Les 7 participants ayant répondu à la question sur le phénomène de la DG en parlent comme d'une problématique dont la présence est réelle et non pas mythique. Cependant, l'analyse des commentaires a permis de nuancer leur conception de la DG. Douze commentaires discutent de la DG en tant que phénomène social; nous les avons regroupés dans les trois sous-thèmes suivants : 1) l'*enjeu social* de la DG (9 commentaires); 2) la *logique économique liée à la DG* (2 commentaires); 3) la *conception positive* de la DG (1 commentaire) (voir tableau 4 : Phénomène social).

Le sous-thème *enjeu social* englobe des commentaires qui soulèvent des enjeux sociaux liés à la DG, par exemple utiliser les tests génétiques de façon équitable et responsable. Dans tous les cas, les participants mentionnent que ces choix devraient être faits dans le cadre d'un débat de société visant à déterminer la façon d'utiliser et de partager l'information génétique (tableau 4 : #10). Deux commentaires portent sur le deuxième sous-thème, la *logique économique liée à la DG*, qui traite de l'idée que certains secteurs de l'industrie (p. ex. assurances) ou des tierces parties contractuelles (p. ex. employeurs) peuvent être particulièrement enclins à banaliser les conséquences sociales de la DG en fonction de leurs propres intérêts, souvent financiers (tableau 4 : #11). Le troisième sous-thème, *conception positive*, exprime l'opinion que la DG est enracinée dans notre culture et qu'elle est justifiable en fonction de ses effets sélectifs et positifs sur le bassin de gènes de la société, contribuant ainsi à éliminer les maladies génétiques.

Les thèmes abordés par les participants illustrent quelques-unes des nombreuses implications, facettes et pratiques sociales de la DG recensées dans la littérature [48], lesquelles varient de l'intérêt financier de certaines parties prenantes à l'acceptabilité sociale et morale de la DG. La pratique des assureurs est de classer des individus souscrivant une assurance personnelle selon le groupe présentant des risques homogènes aux fins de déterminer la prime d'assurance à exiger. Les modèles et pratiques actuariels utilisés par les assureurs peuvent, selon le contexte légal de certaines juridictions, intégrer les données génétiques

des individus à leurs données médicales afin d'affiner la catégorisation et de déterminer des sous-groupes pour une évaluation plus précise du risque actuariel [10]. La crainte exprimée par le public concernant la DG en assurance a incité plusieurs pays à adopter un cadre réglementaire afin d'interdire cette utilisation des données génétiques par les assureurs [49]. Avec ces lois restreignant l'utilisation de l'information génétique, les assureurs craignent que des candidats à l'assurance puissent dissimuler des informations pertinentes à la détermination de leur risque actuariel, ce qui pourrait possiblement, dans le cas d'une réclamation, leur causer des pertes financières (ci-après le phénomène de l'anti-sélection) [50]. Cet enjeu économique a été soulevé par les compagnies d'assurance durant la période précédant l'adoption de la LNDG [51].

Une conception positive de la DG a été abordée dans le forum *Discourse* (tableau 4 : commentaire #12). Même si très minoritaire dans l'ensemble de nos résultats, cette conception est parfois utilisée dans les débats scientifiques, éthiques et philosophiques sur la justification de l'utilisation de technologies, tels le dépistage génétique prénatal et l'édition génétique (CRISPR/Cas9) à des fins d'élimination des maladies et tares génétiques [52,53]. Dans un rapport publié en 2018, la fondation Nuffield Council on Bioethics aborde ces questions éthiques en justifiant l'édition des caractéristiques génétiques dans le cas où l'objectif est d'assurer le bien-être de la personne à naître [54]. En ce sens, l'utilisation de l'édition génomique héréditaire doit être compatible avec les principes de justice sociale et de solidarité, de sorte qu'elle ne doit pas accroître les désavantages, la discrimination ou les divisions dans la société [54,55]. Les enjeux éthiques de la sélection et de l'édition génétiques, comme ceux de la DG, peuvent non seulement avoir une incidence sur les possibilités sociales⁵ des individus porteurs de certains traits génétiques recherchés ou à éliminer, mais aussi interpellent des principes éthiques et valeurs bien ancrés dans la société canadienne, comme la dignité humaine, le droit à l'égalité, l'équité et la vie privée [3,56]. Les participants reconnaissent l'importance d'un débat public sur les enjeux de la DG dont l'issue ne devrait pas s'aligner exclusivement sur les valeurs de l'industrie de l'assurance [57].

Protection/prévention

Les participants ont été appelés à exprimer leurs préférences par rapport à certains outils de protection et de prévention de la DG. Les participants ont inscrit un total de 22 commentaires sur ce thème. Nous avons codé les commentaires en fonction des 5 sous-thèmes suivants: 1) *un cadre législatif* (7 commentaires); 2) *les droits de la personne* (2 commentaires); 3) *l'autorégulation* (4 commentaires); 4) *les ressources administratives* (3 commentaires); 5) *le droit à la vie privée* (6 commentaires) (voir tableau 4 : Protection/prévention).

À la question « Avant de participer à ce forum, aviez-vous déjà entendu parler de la *Loi sur la non-discrimination génétique* (S-201)⁶? », un seul participant a répondu être au courant de la loi et 4 ne l'étaient pas. Cependant, 7 participants ont discuté de l'idée de prévenir la DG à l'aide d'un *cadre législatif* (4 en faveur,

1 contre et 2 neutres; voir tableau 4 : Cadre législatif). Un autre participant a mentionné qu'un cadre législatif minimum devrait être requis pour accéder à de l'information génétique (tableau 4 : #13) et un autre a mentionné le besoin d'équité dans cette approche. Un participant a nuancé l'approche du cadre législatif en rappelant que les lois ne sont pas immuables et qu'elles peuvent être modifiées ou contestées devant un tribunal (tableau 4 : #14). Un participant a exprimé l'opinion que le gouvernement du Québec n'a adopté jusqu'à présent qu'une position passive face à la DG dans son corpus de lois (tableau 4 : #15). Aucun participant n'a commenté l'approche du Parlement du Canada de criminaliser l'exigence de passer un test génétique ou de divulguer des résultats de tests génétiques dans le contexte d'un contrat ou de la fourniture de biens et services.

Dans le sous-thème sur les *droits de la personne*, les participants ont fait 2 commentaires, évoquant le concept d'égalité et de non-discrimination, qui appuient l'idée que les droits de la personne devraient s'appliquer pour prévenir la DG, comme cela se fait actuellement pour d'autres motifs de discrimination (tableau 4 : #16). Ces commentaires illustrent la popularité de l'approche fondée sur les droits de la personne qui est citée comme étant la méthode la plus courante pour lutter contre la DG en Europe, notamment dans la *Convention sur la biomédecine* (1997) et la *Charte européenne* (2000) [3]. Les commentaires restent toutefois ambigus relativement à la connaissance des participants concernant l'existence d'une protection semblable dans la LNDG contre la discrimination basée sur les « caractéristiques génétiques », et/ou la condition indiquant que cette protection ne s'applique principalement qu'aux institutions fédérales [12, art. 9].

En lien avec notre discussion sur les sources de l'information génétique, une question a abordé l'élargissement de la portée de l'information protégée par la LNDG : « selon vous, est-ce que la protection offerte par la *Loi sur la non-discrimination génétique* (S-201) devrait aussi inclure des sources d'information génétique autres que les tests génétiques (p. ex. l'historique familial)? ». Trois participants ont répondu par l'affirmative, tous étant favorables à une protection plus étendue de l'information génétique.

Quatre commentaires défavorables à l'autoréglementation par certaines parties prenantes semblent provenir de participants ne faisant pas confiance à l'industrie pour agir dans l'intérêt supérieur de la population (tableau 4 : #17-18). L'*autorégulation* repose sur la bonne volonté de certains acteurs privés de développer des politiques directrices non contraignantes concernant la DG [49]. Par exemple, les compagnies membres de l'Association canadienne des compagnies en assurance de personnes s'engageaient en 2017 à ne pas utiliser les résultats des tests génétiques pour les assurances vie d'un montant inférieur ou égal à 250 000\$ [14, art. 4.2]. Néanmoins, les participants ne semblaient pas être au courant, ou ne semblaient pas faire confiance à l'autorégulation, et ils étaient rassurés d'apprendre qu'une mesure législative telle la LNDG a été adoptée au Canada.

Peu de participants ont exprimé un commentaire sur la pertinence d'un *cadre administratif* pour prévenir la DG (3 commentaires) : un s'oppose à cette approche, l'autre y est très favorable et un mentionne ne pas avoir assez d'information (tableau 4 : #19).

Le sous-thème du *droit à la vie privée* se rapporte à l'appui ou au rejet de l'opinion selon laquelle la protection contre ou la prévention de la DG devrait passer par la confidentialité de l'information génétique. Six commentaires ont fait référence à la protection de la confidentialité et au droit à la vie privée (tableau 4 : #20), faisant parfois une association entre les protections offertes à d'autres renseignements personnels, des domaines tous considérés comme délicats et confidentiels.

La majorité des commentaires des participants ont exprimé un avis favorable à un cadre législatif pour prévenir la DG, certains pointant vers une approche basée sur une prohibition et/ou sur des lois sur la protection de la confidentialité des renseignements personnels. Quelques commentaires ont aussi fait le lien entre la DG et d'autres formes de discrimination interdites par nos lois, justifiant une approche législative fondée sur la protection des droits de la personne pour la prévention de la DG. Dans le contexte législatif de la prévention de la DG, la conception de l'information génétique des participants s'aligne sur l'exceptionnalisme génétique qui soutient que l'utilisation de l'information génétique devrait être traitée séparément et de façon plus restrictive que l'utilisation d'autres informations sur la santé. Cette approche constitue le noyau des lois anti-DG de plusieurs pays [58].

Campagnes d'information

Treize commentaires des participants ont pu être regroupés sous le thème de l'importance des campagnes d'information sur la DG. Il est à noter que ce thème a émergé uniquement du forum *ODG*, la brève durée du forum *Discourse* n'ayant pas permis de questionner les participants sur ce thème. Six de ces commentaires concernaient l'importance d'offrir l'accès à de l'information pertinente sur la DG afin que les individus puissent prendre des *décisions éclairées* concernant les tests génétiques et l'utilisation de leurs données génétiques (tableau 4 : #21-23).

Parmi ces commentaires, nous notons deux remarques exprimant le besoin de sensibiliser davantage le public aux diverses formes que peut prendre la DG ainsi qu'aux répercussions qu'elle peut avoir sur les individus (tableau 4 : #22). Un participant relate qu'il avait de la difficulté à trouver de l'information sur la DG dans ses recherches personnelles (tableau 4 : #23).

D'autres commentaires (n=7) font référence au *rôle des médias* dans la diffusion de cette information (tableau #4; #24-25). Ces commentaires illustrent l'opinion selon laquelle les médias constituent un moyen efficace de sensibiliser le public sur le sujet de la DG (tableau 4 : #24) et réfèrent à la préférence quant à un ou

plusieurs type(s) de médias qui devrai(en)t être utilisé(s) pour informer sur la DG et l'utilisation de l'information génétique. La plupart des commentaires suggèrent des formes de communication numérique (p. ex. site web, Facebook) et fiable (p. ex. site gouvernemental) (tableau 4 : #25).

Les médias jouent un rôle important dans la couverture des questions sociales et juridiques, incluant la DG, et constituent une source importante d'information médicale et scientifique pour la population générale [59]. La presse canadienne a particulièrement fait état d'allégations d'individus selon lesquelles des compagnies d'assurance auraient fait preuve de discrimination à leur égard en raison de leur risque d'être affectés par des maladies génétiques héréditaires [60–63].

Les commentaires des participants témoignent de la nécessité d'entreprendre des campagnes d'information plus importantes sur cette question. La diffusion de cette information permettrait aux individus de prendre des décisions mieux éclairées afin de se protéger, et elle permettrait au public dans son ensemble de débattre sur les utilisations acceptables et éthiques de l'information génétique. Les commentaires semblent refléter le sentiment général qu'il y a trop peu d'information pertinente disséminée publiquement sur la DG, et que le public pourrait tirer un grand profit de meilleures campagnes de sensibilisation sur le sujet.

PROCESSUS DÉLIBÉRATIF

Tous les commentaires codés des forums *Discourse* et *ODG* ont été évalués séparément en fonction de critères qui peuvent aider à déterminer si les discussions dans le contexte de chacun des forums constituent un processus délibératif (tableau 3). L'indice numérique – qui évalue la présence de critères formant les préalables d'un processus délibératif – est illustré dans la Figure 2

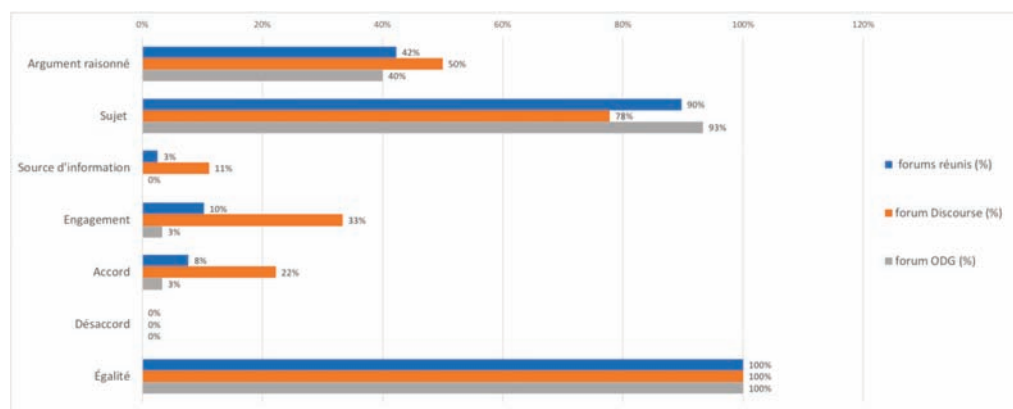


Figure 2 : Indices numériques de la qualité des délibérations

Les indices de la qualité des délibérations semblent montrer peu de différence entre les forums *Discourse* et *ODG* pour la présence d'arguments raisonnés, le respect du sujet discuté et l'inclusion de sources d'information complémentaires.

Près de la moitié des commentaires dans chacun des forums montrent la présence d'arguments raisonnés. De plus, une grande majorité des commentaires restent dans le sujet abordé sous un thème ou celui posé par d'autres participants. Toutefois, peu de commentaires introduisent ou font référence à des sources d'information complémentaires pour enrichir le débat. Les commentaires n'incluent généralement que peu d'engagement, d'accord et de désaccord en lien avec les commentaires des autres participants.

Nous observons une disparité entre les commentaires des participants des forums *Discourse* et *ODG* pour le critère de l'engagement (33% vs 3%) et de l'accord (22% vs 3%). Les participants du forum *ODG* semblent ne pas s'engager (0%) dans des discussions et ne manifestent que peu ou pas d'accord (3%) ou de désaccord (0%) dans leurs commentaires avec ceux des autres participants. Les participants du forum *Discourse* s'engagent modérément dans des discussions (33%) et le font plus souvent pour montrer leur accord avec un ou d'autres commentaires (22%). Cette différence observée entre les deux forums pourrait s'expliquer par l'approche prévue dans chacun. Le forum *Discourse* se voulait un forum avec modérateur. Les participants se sont possiblement sentis plus à l'aise à réagir de façon délibérative avec le modérateur et les autres participants sur les textes qui leur étaient offerts en lecture préalable. Dans le forum *ODG*, l'absence de textes informatifs et l'interaction avec les participants à l'aide de questions fermées ont peut-être eu un effet inhibiteur sur les questions pouvant être débattues. Les commentaires sur le forum *ODG* ressemblent davantage à une justification des réponses données aux questions fermées qu'à un engagement dans un échange où un point de vue est débattu.

Même si certains marqueurs tels l'argumentation raisonnée, le respect du sujet, et l'absence de paroles offensantes ou irrespectueuses montrent un indice élevé, beaucoup de marqueurs (source d'information, engagement, accord, désaccord) servant à révéler la présence d'un processus délibératif montrent un indice relativement bas. Les commentaires des deux forums montrent que les participants semblent davantage donner leur opinion personnelle, parfois à l'aide d'arguments factuels, mais parfois aussi sur la base de leurs propres principes moraux – ce qui est plus souvent le cas dans les commentaires du forum *ODG*. D'un point de vue plus général, la faible participation aux deux forums et l'absence d'un dialogue délibératif entre les participants donnent à penser que, pour le public ciblé dans cette étude pilote, la DG est possiblement perçue comme un enjeu réel, mais complexe, qui n'est présentement pas d'intérêt général dans la population.

Depuis plusieurs années, la médiatisation de certains cas dans le domaine des assurances personnelles et de l'emploi a attiré l'attention du public sur la DG [63–65]. Toutefois, le manque de données probantes a empêché tout progrès réel sur la capacité de cerner les enjeux véritables, de cibler la population vulnérable et de déterminer les moyens adéquats pour prévenir la DG [7,66]. Dans ce contexte, les deux forums ont possiblement servi à informer certains participants sur la DG, mais sans favoriser un débat sur les enjeux et les politiques. Préala-

blement à un débat social sur les enjeux de la DG, des campagnes d'information destinées à éclairer le public sur les enjeux et l'élaboration de politiques visant à prévenir la DG devront préalablement inclure des telles données probantes.

LIMITATIONS DE L'ÉTUDE

Une des limitations de cette étude est le faible taux d'inscription et de participation. Les forums *Discourse* et *ODG* ont permis le recrutement de 50 personnes, mais seulement 15 ont participé activement aux forums *Discourse* et *ODG*, ce qui représente un petit échantillon. Cette étude qualitative ayant pour objectif d'explorer les opinions, les expériences et les connaissances du public sur la DG, le faible échantillon ne constitue pas un obstacle à l'analyse de nos résultats. La composition démographique de l'échantillon correspond à nos objectifs de diversification sur les plans du genre, de l'âge et du lieu de résidence. Cependant, les commentaires des deux forums proviennent en grande majorité de personnes très scolarisées. En tenant également compte de l'approche méthodologique ayant ciblé spécifiquement le public québécois francophone, la généralisation des conclusions de notre étude devrait être faite avec prudence.

Notre choix de ne pas avoir procédé à l'analyse thématique des 2 forums séparément pourrait constituer théoriquement un biais méthodologique. Cependant, bien que nous ayons changé notre approche du forum en ligne, afin de faciliter la participation, de permettre une meilleure compréhension des questions et de stimuler les échanges, les thèmes abordés dans les 2 forums sont restés identiques. Les participants des deux forums ont également été recrutés avec des stratégies similaires et avaient accès à la même information générale sur le site de l'ODG. Pour ces raisons, nous avons fait le choix méthodologique de procéder à une analyse qualitative des commentaires comme s'il s'agissait d'un seul forum.

Vers la fin du forum *ODG*, la Cour d'appel du Québec, dans un jugement rendu le 21 décembre 2018, a émis l'opinion selon laquelle la LNDG était inconstitutionnelle [67]. En juillet 2020, la Cour suprême du Canada a cassé ce jugement et maintenu la constitutionnalité de la LNDG. Bien que notre discussion et notre analyse tiennent compte de cette évolution législative, il est important de noter que les participants aux deux forums ont pu avoir une connaissance limitée de la procédure de renvoi concernant la LNDG (annoncée en mai 2017) et que le forum *ODG* s'est déroulé en majeure partie avant les décisions de la Cour d'appel du Québec et de la Cour suprême du Canada (voir figure 1). Les participants des deux forums n'ont pas fait allusion au renvoi sur la LNDG, ce qui corrobore cette affirmation et laisse croire que l'impact de ce processus judiciaire sur les deux forums est limité.

CONCLUSIONS

Nous avons utilisé une approche qualitative, un forum en ligne, nous permettant d'engager un dialogue avec le public québécois sur la DG. Malgré un faible taux de participation, les échanges en ligne étaient constructifs et empreints d'une curiosité des participants à propos de la DG. Cette étude démontre qu'il est possible d'utiliser un forum en ligne afin d'extraire les opinions, les expériences et les connaissances du public ainsi que d'informer sur la DG.

Nous avons constaté une certaine hésitation du public francophone à s'engager dans un débat en ligne sur les enjeux liés au phénomène de la DG. Nous attribuons ce résultat à un manque d'information et d'intérêt du public face à la DG et ses enjeux, et ce, malgré les discussions médiatiques entourant l'adoption de la LNDG en 2017 et le renvoi constitutionnel qui a suivi. L'adoption de cette loi n'a pas été suivie d'une campagne d'information auprès du public et des différents intervenants dans le domaine de la santé. Un intérêt pour plus d'information sur la DG a été exprimé par les participants de la présente étude ainsi que ceux d'une autre étude qualitative au Québec [22].

L'utilisation de l'information génétique par de tierces parties suscite une certaine anxiété chez les participants des forums, particulièrement dans le cadre de l'assurance et de l'emploi. En lien avec ces craintes, les participants semblent avoir une conception de la confidentialité de l'information génétique axée sur l'exceptionnalisme génétique. L'existence de la LNDG au Canada, également fondée sur ce concept, semble pourtant peu connue des participants des forums. Les participants se questionnent sur l'utilité de LNDG, en particulier en ce qui concerne la portée limitée de la protection offerte par la loi et les moyens indirects pouvant être utilisés par les assureurs et employeurs pour obtenir de l'information génétique sur les personnes.

Cette analyse qualitative a permis de révéler certains thèmes émergents, comme la conception des participants sur l'information génétique et sur les limites de sa capacité à prédire la maladie, mais également en tant que risque économique associé à une personne dans le domaine de l'assurance et l'emploi, et un sentiment de solidarité face à la protection de cette information. Les participants des forums semblent aussi découvrir la dimension sociale de la DG, plus particulièrement l'absence du public dans l'élaboration du cadre normatif actuel régissant l'accès, l'utilisation et la confidentialité de l'information génétique. Par exemple, plusieurs commentaires et réponses suggèrent que l'autoréglementation de l'industrie de l'assurance n'est pas nécessairement une approche répondant à l'intérêt commun. La majeure partie des participants préfère un encadrement normatif prohibant la DG, une approche qu'ont adoptée plusieurs pays industrialisés, et certains conçoivent la prévention de la DG comme un droit de la personne.

Les participants montrent leur intérêt et désirent en connaître davantage sur les différentes formes que peut prendre la DG, sur les moyens pour contrer ce

phénomène et pour être en mesure de prendre des décisions éclairées quant à l'utilisation de leur information génétique. Malgré les craintes sur la DG, ce type de discrimination n'est cependant pas encore un enjeu connu du public; il semble néanmoins perçu comme un enjeu qui pourrait devenir important. Une campagne d'information claire et dynamique permettrait un débat de société dynamique sur les enjeux éthiques, juridiques et sociaux liés à la DG [3]. Subséquemment, des consultations du public sur la DG à l'aide d'un sondage à grande échelle au sein de la population canadienne et la tenue d'ateliers regroupant des représentants du public, d'organisations liées à des groupes de patients et d'autres parties prenantes pourraient constituer le début de futures consultations. Comme suggéré par les participants, notre façon d'aborder la DG et le contrôle de l'information génétique ne devraient plus n'être que l'affaire des politiciens; ces questions doivent être étendues pour aussi toucher le grand public.

TABLEAU 1: STRATÉGIES DE RECRUTEMENT

Publicité Google	69 clics/12207 impressions (23 juin au 2 novembre 2018)
Utilisateurs Google ciblés	Lieu : Québec, Canada (6,700,000 selon les estimations) Langue(s) : français, anglais Campagne publicitaire basée sur des mots-clés
Publicité Facebook	323 clics/15206 impressions (16 octobre au 2 novembre 2018)
Utilisateurs Facebook ciblés	Lieu : Canada : Québec Âge : 18 ans et plus Intérêts ciblés : Droits de l'homme, Maladie dégénérative, Sclérose en plaques, Ataxie, Code génétique, Amyotrophie spinale, Analyse génétique, Megaloblastic anemia, Journée mondiale de la trisomie 21, Maladie génétique, Genealogical DNA test, Génétique, Down's Syndrome Association, Éthique, Discrimination ou <i>Alzheimer's awareness</i> Estimations : 845 - 4,4K vues; 23 – 146 clics sur un lien
Publicité dans le <i>Métro</i> en ligne : section « Vivre »	178 clics/10986 impressions (4 juillet au 23 juillet 2018; 19 au 26 août 2018; 5 octobre au 18 octobre 2018)
Publicité dans le Journal de Montréal en ligne: section « Santé »	26, 28-30 juin 2018; 1 ^{er} au 9 juillet 2018
Publicité dans des quotidiens imprimés	<i>Métro</i> (25, 27 juin 2018; 2, 4 juillet 2018), <i>Journal de Montréal</i> (23 et 30 juin 2018), <i>Journal de Québec</i> (23, 30 juin 2018; 7, 8 juillet 2018)

TABLEAU 1: STRATÉGIES DE RECRUTEMENT

Autres apports médiatiques	<p>Un article du journal <i>Le Devoir</i> consacré au forum ODG⁸</p> <p>Une page Facebook consacrée aux deux forums⁹</p> <p>Un fils Twitter consacré à la discrimination génétique¹⁰</p> <p>Publicité vidéo sur le site de l'ODG¹¹</p> <p>Une nouvelle sur le site du Département de génétique humaine de l'Université McGill¹²</p> <p>Une nouvelle sur la page web de Génome QC¹³</p> <p>Une nouvelle sur la page web du FRSQ¹⁴</p> <p>Une nouvelle sur la page what's new@mcgill¹⁵</p>
Nouvelles diffusées sur les réseaux sociaux d'associations de patients (Twitter, Facebook, page web)	Regroupement québécois des maladies orphelines, Corporation de recherche et d'action sur les maladies héréditaires, La Fédération québécoise des Sociétés Alzheimer, Fonds québécois de recherche sur le Parkinson, Ruban Rose (Cancer du sein)

TABLEAU 2: GUIDES DES THÈMES CODÉS

Thèmes	Définition
Assurance	
<i>Craintes sur les pratiques des assureurs</i>	Une crainte concernant les pratiques des compagnies d'assurance quant à l'utilisation d'informations génétiques pour le calcul de la prime ou de l'éligibilité à une assurance
<i>Facteurs atténuants</i>	La possibilité que certains facteurs ou actions en lien avec une prédisposition génétique à une maladie puissent compenser pour le risque associé à celle-ci
Campagne d'information	
<i>Décisions éclairées</i>	La position selon laquelle le public devrait recevoir toute l'information nécessaire afin de prendre une décision éclairée concernant l'utilisation ou le partage de résultats de tests génétiques ou de toute autre information de nature génétique avec de tierces parties
<i>Rôle des médias</i>	Un avis selon lequel les médias constituent un moyen efficace de sensibiliser le public sur le sujet de la DG. Peut aussi référer à la préférence du participant quant à un ou plusieurs type(s) de médias qui devrai(en)t être utilisé(s) pour informer sur la DG et l'utilisation de l'information génétique.
Emploi	
<i>Craintes sur l'utilisation des données génétiques</i>	Une crainte à propos de l'utilisation des renseignements génétiques dans le cadre de l'emploi.
<i>Formulaires de préembauche</i>	Une crainte à propos de l'existence de formulaires de préembauche qui inciteraient une personne à divulguer ses renseignements médicaux, incluant de l'information génétique.
<i>Informations pertinentes à l'emploi</i>	La position selon laquelle l'information génétique, tout comme l'information médicale, ne devrait être exigée par un employeur que lorsqu'elle est pertinente à l'évaluation d'un employé ou d'un candidat pour tel poste requérant cette exigence.

TABLEAU 2: GUIDES DES THÈMES CODÉS

Information génétique	
<i>Autres sources d'information génétique</i>	La position selon laquelle des sources de renseignements génétiques autres que les résultats de tests génétiques devraient être protégées.
<i>Limites des tests génétiques</i>	Un avis selon lequel les tests génétiques ne révèlent généralement qu'une probabilité relative de développer une maladie, et qu'ils ne peuvent donc que dans certains cas être utilisés pour prédire un risque significatif de développer une maladie
Phénomène social	
<i>Conception positive</i>	La position selon laquelle la DG est justifiable en fonction de ses effets sélectifs et positifs sur le bassin de gènes de la société et ainsi contribue à éliminer les maladies génétiques.
<i>Enjeu social</i>	La position selon laquelle la DG soulève des enjeux sociaux et qu'un débat de société est nécessaire pour déterminer la façon d'utiliser et de partager l'information génétique
<i>Logique économique liée à la DG</i>	La possibilité que certaines industries ou tierces parties puissent être particulièrement enclines à pratiquer la DG en fonction de leurs propres intérêts
Protection/prévention	
<i>Droits de la personne</i>	Exprime ou discrédite l'opinion que la protection contre ou la prévention de la DG devrait être abordée sous l'angle des droits de la personne.
<i>Encadrement normatif</i>	Exprime ou discrédite l'opinion que la protection contre ou la prévention de la DG devrait être abordée par un encadrement juridique normatif.
<i>L'autorégulation</i>	Exprime ou discrédite l'opinion que la protection contre ou la prévention de la DG devrait être réglementée par l'industrie
<i>Ressources administratives</i>	Exprime ou discrédite l'opinion que la protection contre ou la prévention de la DG devrait passer par une approche administrative.
<i>Vie privée</i>	Exprime ou discrédite l'opinion que la protection contre ou la prévention de la DG devrait se faire par la confidentialité de l'information génétique

TABLEAU 3: GUIDE DES CRITÈRES D'UN PROCESSUS DÉLIBÉRATIF

Mesures de délibération	Définition
Argument raisonné	Mesure l'identification d'un argument réfléchi et raisonné. 1] est codé si un seul argument justifié est fourni. 2] est codé si deux ou plusieurs arguments justifiés sont fournis. 0] est codé pour un argument sans raisonnement à l'appui.
Sujet	Mesure si un commentaire saisit le sujet pertinent de l'espace de discussion. 1] est codé si le commentaire est pertinent au sujet. 0] est codé pour un commentaire hors sujet.
Source	Mesure l'identification de toute référence (c.-à-d. médias de masse, expériences personnelles, autres documents/ressources connexes) dans un commentaire exprimé par un participant afin d'appuyer son propre raisonnement ou celui d'un autre. 1] est codé pour l'inclusion de toute source. 0] est codé pour un commentaire qui n'inclut aucune source.
Engagement	Mesure si un commentaire aborde un autre commentaire dans le forum (une référence spécifique aux commentaires d'un autre participant, à l'exclusion des commentaires du modérateur). 1] est codé pour une référence à un autre commentaire. 0] est codé pour l'absence de référence spécifique à un autre commentaire.
Accord	La mesure capture si un commentaire est favorable ou en accord avec un autre argument dans le forum. 1] est codé pour un commentaire traitant d'un argument d'une manière favorable. 0] est codé si aucun appui n'est exprimé en faveur d'un autre argument.
Désaccord	La mesure capture si un commentaire exprime de l'opposition ou un désaccord face à un autre argument dans le forum. 1] est codé pour un commentaire exprimant un désaccord avec un autre argument. 0] est codé si aucune référence critique n'a été faite à un autre argument.
Égalité	La mesure permet de déterminer si les participants interagissent respectueusement les uns avec les autres ou s'ils acceptent que quelqu'un ait le droit d'exprimer son opinion. Le respect est défini comme l'absence de langage offensant et désobligeant. 1] est codé si un commentaire ne contient pas de langage irrespectueux et laisse le droit à l'autre de s'exprimer. 0] est codé si un langage irrespectueux est détecté et/ou si quelqu'un se voit refuser le droit de parler.

TABLEAU 4: THÈMES DES COMMENTAIRES DES FORUMS DISCOURSE ET ODG

Légende : Commentaires extraits des discussions associées aux thèmes et sous-thèmes dérivés de l'analyse thématique. Le nombre de commentaires et les forums (DSC=*Discourse*; ODG) associés à chacun des sous-thèmes sont indiqués sous la colonne Sources. Un identifiant unique (#ID) est associé à chacun des commentaires.

<i>Thèmes</i>	<i>Exemples</i>	<i>Sources</i>	<i>#ID unique</i>
<i>Assurance</i>			
<i>Craintes sur les pratiques des assureurs</i>	<p>« Il est difficile de contracter une telle assurance suite à un diagnostic génétique. »</p> <p>« Le problème, à mon avis, est qu'une majorité des assureurs ne sont pas aptes à comprendre les informations génétiques et à les interpréter convenablement. Ils ne sont pas formés pour comprendre les analyses génétiques (à chacun son domaine et cela est tout-à-fait correct) et il y a un danger de débordement ou de mauvaise interprétation de ces analyses. »</p> <p>« Peuvent-ils faire la distinction entre une personne porteuse vs une personne atteinte? Peuvent-ils comprendre la signification d'un variant dans un gène dont la signification n'est pas claire? »</p>	DSC: 3 ODG: 2	1 2 3
<i>Facteurs atténuants</i>	« Le risque pour les assureurs est, selon moi, moindre étant donné les possibilités de dépistages précoces. »	ODG: 1	4
<i>Emploi</i>			
<i>Crainte que des données génétiques soient utilisées</i>	« ... [C]eci peut empêcher plusieurs travailleur(e)s compétents d'obtenir un emploi simplement à cause de leurs antécédents génétiques. »	DSC: 1 ODG: 2	5
<i>Formulaires de préembauche</i>	« Cependant, le plus gros employeur de la fonction publique québécoise, le réseau de la santé, utilise encore des questionnaires préembauche où ils demandent à une personne ses conditions et antécédents médicaux avant son embauche. Cela est illégal. Les personnes, espérant obtenir le poste, sont prises au piège. Peut-être qu'il y a même des personnes qui y indiquent leur statut de porteur suite à un test génétique. »	DSC: 1	6

TABLEAU 4: THÈMES DES COMMENTAIRES DES FORUMS DISCOURSE ET ODG

<i>Information pertinente à l'emploi</i>	« ... [I]ls ne doivent pas avoir accès à d'autres informations médicales qui n'ont pas d'impact sur le travail de l'employé(e). »	DSC: 1	7
Information génétique			
<i>Autres sources d'information génétique</i>	« ...d'autres sources d'information, notamment l'historique familial, peuvent permettre d'évaluer les prédispositions d'un individu à développer certaines maladies. »	DSC: 1 ODG: 3	8
<i>Limites des tests génétiques</i>	« ... [I]l faut aussi tenir en compte que les tests génétiques ne sont pas des sources à 100% d'exactitude sur la personne... ça peut juste (dépendamment de la qualité des tests et données) donner de bons exemples sur des probabilités de maladies chronique ou dégénératrice. »	DSC: 1	9
Phénomène social			
<i>Enjeu social</i>	« À mon avis il s'agit d'un choix de société. Ou on utilise les tests de dépistage d'une façon équitable et responsable comme le mentionne LRRL [un autre participant], ou l'on choisi comme société de ne faire aucune discrimination génétique. Il s'agit d'un débat société. »	DSC: 2 ODG: 7	10
<i>Logique économique liée à la DG</i>	« ...[I]l y a des avantages financiers à discriminer (assureurs par exemple). »	ODG: 2	11
<i>Conception positive de la DG</i>	« La "discrimination génétique" est trait de survie d'espèce naturelle. Elle n'est pas mauvaise. Si ça n'existait pas, les problèmes de santé majeur serait la norme. »	DSC: 1	12
Protection/prévention			
<i>Cadre législatif</i>	« Il faut un minimum d'encadrement juridique et de règles pour quiconque veut accéder à de l'info de nature génétique. »	DSC: 1 ODG: 6	13
	« [C]ette loi risque d'être amenée devant la cour supérieure et pourrait éventuellement être renversée. De plus l'application et le respect de cette loi semble être difficile dans sa constitution actuelle. »		14
	« ...[N]ous ne sommes pas prêts d'avoir une protection au Québec. [Dans le journal Le Devoir, le gouvernement du Québec affirme qu'il n'y a pas de besoin de protection contre la discrimination génétique au Québec. »		15
<i>Droits de la personne</i>	« Un individu ne devrait pas être discriminé en fonction de son bagage génétique, de même qu'une personne ne devrait être discriminé en fonction de son sexe, son âge, sa race, sa religion, son orientation sexuelle ou même un handicap. »	ODG: 2	16

TABLEAU 4: THÈMES DES COMMENTAIRES DES FORUMS DISCOURSE ET ODG

<i>Autorégulation</i>	« [I] ne faut pas laisser l'entreprise privée établir les règles »	DSC: 1 ODG: 3	17
	« L'autorégulation par l'industrie: Pas confiante du tout [...] Les industries vont majoritairement agir en leur intérêts. Dans cette situation à l'encontre des gens ayant des mutations génétiques »		18
<i>Ressources administratives</i>	« Les ressources administrative: N/A → Trop peu d'info. »	ODG: 3	19
<i>Droit à la vie privée</i>	« [O]n nous force à divulguer ces résultats qui devraient être confidentiels. »	DSC: 2 ODG: 4	20
<i>Campagne d'information</i>			
<i>Décisions éclairées</i>	« Informer c'est éclairer et redonner à chacun la capacité de faire sa propre idée. »	ODG: 6	21
	« Cette information serait utile afin de conscientiser la population sur les différentes formes que peuvent prendre la discrimination génétique, les impacts que peuvent avoir la discrimination génétique sur les individus et quel sont les outils/ressources/recours qui peuvent être mis en place ou qui sont en place actuellement pour aider les individus. »		22
	« J'ai de la difficulté à trouver de l'information et je cherche activement. »		23
<i>Rôle des médias</i>	« [L]es médias jouent un rôle important pour diffuser ce type d'information. »	ODG: 7	24
	« [U]ne stratégie de communication numérique serait appropriée. Création d'un site web, achat de mot-clé sur Google, page Facebook et publicités payée sur Instagram et Facebook seraient les façons les plus économiques et les plus performantes actuellement. »		25

TABLEAU 5 : DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES DES PARTICIPANTS

CATÉGORIE	FORUM	(n)	%		
ÂGE	18-35	<i>Discourse</i>	6	67	
		<i>ODG</i>	12	29	
	36-55	Combiné	18	36	
		<i>Discourse</i>	1	2	
		<i>ODG</i>	23	56	
	56+	Combiné	24	48	
		<i>Discourse</i>	2	4	
		<i>ODG</i>	6	15	
		Combiné	8	16	
	GENRE	Homme	<i>Discourse</i>	4	44
<i>ODG</i>			13	32	
Combiné			17	34	
Femme		<i>Discourse</i>	5	26	
		<i>ODG</i>	28	68	
		Combiné	33	66	
SCOLARITÉ		Secondaire	<i>Discourse</i>	0	0
			<i>ODG</i>	2	5
			Combiné	2	4
	Collégiale	<i>Discourse</i>	2	22	
		<i>ODG</i>	8	20	
		Combiné	10	20	
	Université	<i>Discourse</i>	7	78	
		<i>ODG</i>	31	76	
		Combiné	38	76	
	LIEU DE RÉSIDENCE	Montréal	<i>Discourse</i>	8	89
			<i>ODG</i>	22	54
			Combiné	30	60
Québec		<i>Discourse</i>	0	0	
		<i>ODG</i>	7	17	
		Combiné	7	14	
Autre		<i>Discourse</i>	1	11	
		<i>ODG</i>	12	29	
		Combiné	13	26	

REMERCIEMENTS

Nous aimerions souligner l'appui financier du FRQ-A/RMGA pour ce projet. Nous tenons également à remercier Elena Olvera, François Brouillet, Ida Ngueng Feze et Ma'n Zawati pour leur aide dans la conception de l'Observatoire de la discrimination génétique et la campagne de recrutement. Les auteurs GD, MP, GM et YJ déclarent ne pas avoir de conflit d'intérêts.

NOTES

- ¹ La LNDG définit ainsi les tests génétiques : « [t]est visant l'analyse de l'ADN, de l'ARN ou des chromosomes à des fins tels la prédiction de maladies ou de risques de transmission verticale, ou la surveillance, le diagnostic ou le pronostic. »
- ² Question posée le 2 août 2018 par le modérateur sur le forum *Discourse*.
- ³ Question posée sur le forum *ODG*.
- ⁴ Question posée sur le forum *ODG*.
- ⁵ Par exemple, les attitudes préjudiciables et le traitement négatif des personnes génétiquement prédisposées à des maladies sur la base de leur capacité de reproduction présumée.
- ⁶ Question posée sur le forum *ODG*.
- ⁷ Question posée sur le forum *ODG*.
- ⁸ Buzzetti, Hélène. "La discrimination génétique, un phénomène répandu ou pas?", *Le Devoir* (août 2018), online: <<https://www.ledevoir.com/politique/canada/534303/la-discrimination-genetique-un-phenomene-repandu-ou-pas>>.
- ⁹ Facebook: @forumdiscriminationgenetique.
- ¹⁰ Twitter : <https://twitter.com/DGenetique>.
- ¹¹ Pour la durée du forum.
- ¹² Human Genetics Newsletter, à partir du 1^{er} octobre 2018.
- ¹³ À partir du 10 juillet 2018 jusqu'à la fin du forum.
- ¹⁴ À partir du 1^{er} octobre 2018.
- ¹⁵ À partir du 4 octobre 2018.

BIBLIOGRAPHIE

1. Durmaz AA, Karaca E, Demkow U, Toruner G, Schoumans J, Cogulu O. Evolution of Genetic Techniques: Past, Present, and Beyond. *BioMed Research International* [Internet]. 2015 [cité 19 juin 2019];2015:1-7. Disponible à: <http://www.hindawi.com/journals/bmri/2015/461524/>
2. Birney E, Vamathevan J, Goodhand P. Genomics in healthcare: GA4GH looks to 2022. *bioRxiv* [Internet]. 15 oct 2017 [cité 19 juin 2019];203554. Disponible à: <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/203554v1>
3. Joly Y, Dupras C, Ngueng Feze I, Song L. La discrimination génétique au Québec: une approche proactive et flexible pour contrer un enjeu de société complexe [Internet]. Montreal, Canada: Centre de Génomique et Politiques (CGP); 2017 oct [cité 28 mars 2018]. Disponible à: http://www.genomequebec.com/DATA/PUBLICATION/32_fr~v~La_discrimination_genetique_au_Quebec_-_document_d_orientation_politique.pdf
4. Collins SA, Gesner E, Morgan S, Mar P, Maviglia S, Colburn D, et al. A Practical Approach to Governance and Optimization of Structured Data Elements [Internet]. 2015. 7 p. (Studies in Health Technology and Informatics; vol. 216). Disponible à: <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-84952063706&doi=10.3233%2f978-1-61499-564-7-7&partnerID=40&md5=228e424f45b89bb1a44a24ea99f33769>
5. Otlowski M, Taylor S, Bombard Y. Genetic Discrimination: International Perspectives. *Annu Rev Genom Hum Genet* [Internet]. 22 sept 2012 [cité 21 nov 2019];13(1):433-54. Disponible à: <http://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev-genom-090711-163800>
6. Salman S, Ngueng Feze I, Joly Y. La divulgation de l'information génétique en assurances. *Canadian Bar Review* [Internet]. 2014 [cité 7 janv 2016];93:501-36. Disponible à: https://www.researchgate.net/profile/Yann_Joly/publication/289779051_Divulgation_de_l'information_genetique_en_assurances/links/56cb233008ae1106370b73b0.pdf
7. Joly Y, Ngueng Feze I, Simard J. Genetic discrimination and life insurance: a systematic review of the evidence. *BMC medicine* [Internet]. 2013 [cité 10 juin 2013];11(1):1-15. Disponible à: <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1741-7015-11-25.pdf>
8. Bombard Y, Abelson J, Simeonov D, Gauvin F-P. Citizens' perspectives on personalized medicine: a qualitative public deliberation study. *Eur J Hum Genet* [Internet]. 23 janv 2013 [cité 15 mai 2013];21:1197-1201. Disponible à: <http://www.nature.com/ejhg/journal/vaop/ncurrent/full/ejhg2012300a.html>
9. Adjin-Tettey E. Potential for Genetic Discrimination in Access to Insurance: Is There a Dark Side to Increased Availability of Genetic Information. *Alta L Rev* [Internet]. 2012 [cité 5 janv 2016];50:577. Disponible à: http://heinonlinebackup.com/hol/cgi-bin/get_pdf.cgi?handle=hein.journals/albr50§ion=31
10. Joly Y, Burton H, Knoppers BM, Feze IN, Dent T, Pashayan N, et al. Life insurance: genomic stratification and risk classification. *Eur J Hum Genet* [Internet]. mai 2014 [cité 5 mai 2020];22(5):575-9. Disponible à: <http://www.nature.com/articles/ejhg2013228>
11. Walker J. La discrimination génétique dans le droit canadien [Internet]. Parlement du Canada. 2014 [cité 21 mai 2015]. Disponible à: https://bdp.parl.ca/sites/PublicWebsite/de_fault/fr_CA/ResearchPublications/201490E

12. Canada. Loi sur la non-discrimination génétique, LC 2017, c 3 [Internet]. 2017 [cité 30 mai 2017]. Disponible à: <https://www.canlii.org/fr/ca/legis/loisa/lc-2017-c-3/derniere/lc-2017-c-3.html>
13. ACCG. S-201: fact sheet [Internet]. Association Canadienne des Conseillers Génétiques. 2017 [cité 14 juin 2019]. Disponible à: <https://www.cagc-accg.ca/doc/S201%20fact%20sheet%20-%20final%20copy%20-%20May%2017%202017.pdf>
14. CLHIA. Industry Code: Genetic Testing Information for Insurance Underwriting [Internet]. Canadian Life and Health Insurance Association. 2017 [cité 19 juin 2017]. Disponible à: https://www.clhia.ca/domino/html/clhia/CLHIA_LP4W_LND_Webstation.nsf/page/6EBFE54D9D076C568525780E0056B1BE?OpenDocument
15. Bombard Y, Heim-Myers B. The Genetic Non-Discrimination Act: critical for promoting health and science in Canada. CMAJ [Internet]. 14 mai 2018 [cité 24 mai 2018];190(19):E579-80. Disponible à: <http://www.cmaj.ca/content/190/19/E579>
16. Joly Y, Dalpé G. Vers une discrimination génétique au Canada? [Internet]. Droit-Inc. 2019 [cité 19 mars 2019]. Disponible à: <http://www.droit-inc.com/article24362-Vers-une-discrimination-genetique-au-Canada>
17. Bombard Y, Veenstra G, Friedman JM, Creighton S, Currie L, Paulsen JS, et al. Perceptions of genetic discrimination among people at risk for Huntington's disease: a cross sectional survey. BMJ [Internet]. 9 juin 2009 [cité 13 oct 2015];338:b2175. Disponible à: <http://www.bmj.com/cgi/doi/10.1136/bmj.b2175>
18. Bombard Y, Palin J, Friedman JM, Veenstra G, Creighton S, Paulsen JS, et al. Factors associated with experiences of genetic discrimination among individuals at risk for huntington disease. Am J Med Genet [Internet]. janv 2011 [cité 21 nov 2019];156(1):19-27. Disponible à: <http://doi.wiley.com/10.1002/ajmg.b.31130>
19. Bombard Y, Palin J, Friedman JM, Veenstra G, Creighton S, Bottorff JL, et al. Beyond the patient: The broader impact of genetic discrimination among individuals at risk of Huntington disease. Am J Med Genet [Internet]. 1 mars 2012 [cité 6 oct 2015];159B(2):217-26. Disponible à: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajmg.b.32016/abstract>
20. Erwin C, Williams JK, Juhl AR, Mengeling M, Mills JA, Bombard Y, et al. Perception, experience, and response to genetic discrimination in Huntington disease: The international RESPOND-HD study. Am J Med Genet [Internet]. juillet 2010 [cité 13 oct 2015];153B(5):1081-93. Disponible à: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajmg.b.31079/abstract>
21. Bombard Y, Miller FA, Hayeems RZ, Barg C, Cressman C, Carroll JC, et al. Public views on participating in newborn screening using genome sequencing. European Journal of Human Genetics [Internet]. nov 2014 [cité 21 juill 2020];22(11):1248-54. Disponible à: <https://www.nature.com/articles/ejhg201422>
22. Dalpé G, Ngueng Feze I, Salman S, Joly Y, Hagan J, Lévesque E, et al. Breast Cancer Risk Estimation and Personal Insurance: A Qualitative Study Presenting Perspectives from Canadian Patients and Decision Makers. Frontiers in Genetics [Internet]. 21 sept 2017 [cité 21 sept 2017];8. Disponible à: <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fgene.2017.00128/full>

23. Yan W, Sivakumar G, Xenos MA. It's not cricket: examining political discussion in nonpolitical online space. *Information, Communication & Society* [Internet]. 2 nov 2018 [cité 11 juin 2019];21(11):1571-87. Disponible à: <https://doi.org/10.1080/1369118X.2017.1340499>
24. Im E-O, Chee W. Practical Guidelines for Qualitative Research Using Online Forums. *Comput Inform Nurs* [Internet]. nov 2012 [cité 20 mars 2018];30(11):604-11. Disponible à: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3727223/>
25. Tanis M. Health-Related On-Line Forums: What's the Big Attraction? *Journal of Health Communication* [Internet]. 28 oct 2008 [cité 21 juin 2019];13(7):698-714. Disponible à: <https://doi.org/10.1080/10810730802415316>
26. Griffiths MD, Lewis AM, Ortiz De Gortari AB, Kuss DJ. Online forums and solicited blogs: innovative methodologies for online gaming data collection. *Studia Psychologica* [Internet]. 20 sept 2016 [cité 20 mars 2018];15(2):101. Disponible à: <http://czasopisma.uks.w.edu.pl/index.php/sp/article/view/56>
27. Jamison J, Sutton S, Mant J, Simoni AD. Online stroke forum as source of data for qualitative research: insights from a comparison with patients' interviews. *BMJ Open* [Internet]. 1 mars 2018 [cité 20 juin 2019];8(3):e020133. Disponible à: <https://bmjopen.bmj.com/content/8/3/e020133>
28. Habermas J. Between facts and norms: An author's reflections. *Denver University Law Review*. 1999;76(4):937-42.
29. Bohman J. Realizing Deliberative Democracy as a Mode of Inquiry: Pragmatism, Social Facts, and Normative Theory. *The Journal of Speculative Philosophy* [Internet]. 2004 [cité 15 oct 2018];18(1):23-43. Disponible à: http://muse.jhu.edu/content/crossref/journals/journal_of_speculative_philosophy/v018/1bohman.html
30. Joly Y, Dalpé G, Pinkesz M. Is Genetic Discrimination back on the Radar? A commentary on the recent Court of Appeal Reference decision on the Genetic Non-Discrimination Act (GNDA). *Canadian Journal of Bioethics*. août 2019;(in press).
31. Discourse. What is Discourse? [Internet]. Discourse - Civilized Discussion. 2019 [cité 7 juin 2019]. Disponible à: <https://discourse.org/about>
32. Joly Y, Dalpé G, Dupras C, Bévière-Boyer B, de Paor A, Dove ES, et al. Establishing the International Genetic Discrimination Observatory. *Nat Genet* [Internet]. mai 2020 [cité 28 sept 2020];52(5):466-8. Disponible à: <http://www.nature.com/articles/s41588-020-0606-5>
33. Observatoire de la discrimination génétique - Accueil [Internet]. Observatoire de la discrimination génétique. 2020 [cité 27 oct 2020]. Disponible à: <https://gdo.global>
34. NVivo. Logiciel NVivo pour la recherche qualitative [Internet]. 2019 [cité 17 juin 2019]. Disponible à: <http://www.qsrinternational.com/nvivo-french>
35. Graham T, Witschge T. In search of online deliberation: Towards a new method for examining the quality of online discussions. *Communications* [Internet]. 2003;28(2):173-204. Disponible à: <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-28144439613&doi=10.1515%2fcomm.2003.012&partnerID=40&md5=960cd249f8de784486e33496457c21fd>

36. Stromer-Galley J. Measuring deliberation's content: A coding scheme. *Journal of Public Deliberation* [Internet]. 2007;3(1). Disponible à: <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-34447299899&partnerID=40&md5=2951f70fa9aa0baa47b233cbe3115a86>
37. Friess DM. Letting the faculty deliberate: analyzing online deliberation in academia using a comprehensive approach. *Journal of Information Technology and Politics* [Internet]. 2018;15(2):155-77. Disponible à: <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85045745872&doi=10.1080%2f19331681.2018.1460286&partnerID=40&md5=82fe89ed1a18901819a517447abf45cd>
38. Government of Canada SC. Education in Canada: Key results from the 2016 Census [Internet]. 2017 [cité 2 nov 2020]. Disponible à: <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/17129/dq171129a-eng.htm>
39. Discourse. □Discourse Hub [Internet]. App Store. 2019 [cité 11 juin 2019]. Disponible à: <https://apps.apple.com/us/app/discourse-hub/id1173672076>
40. Rowe G, Gammack JG. Promise and perils of electronic public engagement. *Sci Public Policy* [Internet]. 1 févr 2004 [cité 19 nov 2020];31(1):39-54. Disponible à: <https://academic.oup.com/spp/article/31/1/39/1672374>
41. Williams SN. A twenty-first century citizens' POLIS: Introducing a democratic experiment in electronic citizen participation in science and technology decision-making. *Public Understanding of Science* [Internet]. 2010;19(5):528-44. Disponible à: <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-78650965770&doi=10.1177%2f0963662509104726&partnerID=40&md5=9e6c14e8eb e3ea659882009b5fcef863>
42. Jensen JL. Public Spheres on the Internet: Anarchic or Government-Sponsored – A Comparison. *Scandinavian Political Studies* [Internet]. 2003 [cité 17 juill 2020];26(4):349-74. Disponible à: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9477.2003.00093.x>
43. Phoenix Strategic Perspectives Inc. 2018-19 Survey of Canadians on Privacy [Internet]. Office of the Privacy Commissioner of Canada; 2019 mai [cité 31 juill 2019]. Disponible à: https://www.priv.gc.ca/en/opc-actions-and-decisions/research/explore-privacy-research/2019/por_2019_ca/
44. Otlowski M, Stranger M, Taylor S, Barlow-Stewart K. Practices and Attitudes of Austrian Employers in Relation to the Use of Genetic Information: Report on a National Study. *Comp Lab L & Pol'y J* [Internet]. 2010 2009;31:637. Disponible à: <https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/cllpj31&id=647&div=&collection=>
45. Canada. Syndicat des infirmières, inhalothérapeutes, infirmières auxiliaires du Coeur du Québec (SIIIACQ) c. Centre hospitalier régional de Trois-Rivières [Internet]. 2012 QCCA 1867. Disponible à: <http://canlii.ca/t/ft9kv>
46. Canada. Loi sur la non-discrimination génétique [Internet]. LC 2017, c 3. Disponible à: <https://www.canlii.org/fr/ca/legis/loisa/lc-2017-c-3/derniere/lc-2017-c-3.html>
47. Piore M, Mykitiuk R, Finkler L, Nisker J. Understanding the Use of 'Genetic Predisposition' in Canadian Legal Decisions. *McGill Journal of Law and Health* [Internet]. 2013 [cité 7 mars 2017];7(1):1-65. Disponible à: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2457019

48. Bombard Y, Penziner E, Suchowersky O, Guttman M, Paulsen JS, Bottorff JL, et al. Engagement with genetic discrimination: concerns and experiences in the context of Huntington disease. *Eur J Hum Genet* [Internet]. 24 oct 2007 [cité 20 juin 2017];16(3):279–89. Disponible à: <https://www.nature.com/articles/5201937>
49. Joly Y, Ngueng Feze I, Song L, Knoppers BM. Comparative Approaches to Genetic Discrimination: Chasing Shadows? *Trends in Genetics*. 2017;33(5):299–302.
50. Macdonald AS. Genetic Factors in Life Insurance: Actuarial Basis. Dans: eLS [Internet]. Chichester, UK: American Cancer Society; 2009 [cité 9 nov 2020]. Disponible à: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470015902.a0005207.pub2>
51. Goldberg S. Insurers lose genetic testing fight [Internet]. *Advisor's Edge*. 2017 [cité 17 nov 2020]. Disponible à: <https://www.advisor.ca/insurance/life/insurers-lose-genetic-testing-fight/>
52. Habermas J. *The future of human nature*. Cambridge, UK: Polity; 2003. 127 p.
53. Morar N. An Empirically Informed Critique of Habermas' Argument from Human Nature. *Sci Eng Ethics* [Internet]. févr 2015 [cité 9 nov 2020];21(1):95–113. Disponible à: <http://link.springer.com/10.1007/s11948-013-9509-5>
54. Nuffield Council on Bioethics. *Genome editing and human reproduction: social and ethical issues (short guide)* [Internet]. London: Nuffield Council on Bioethics; 2018 juill [cité 27 nov 2018]. Disponible à: <http://nuffieldbioethics.org/wp-content/uploads/Genome-editing-and-human-reproduction-short-guide-website.pdf>
55. Mulvihill JJ, Capps B, Joly Y, Lysaght T, Zwart HAE, Chadwick R. Ethical issues of CRISPR technology and gene editing through the lens of solidarity. *Br Med Bull* [Internet]. 1 juin 2017 [cité 29 août 2017];122(1):17–29. Disponible à: <https://academic.oup.com/bmb/article/122/1/17/3045812/Ethical-issues-of-CRISPR-technology-and-gene>
56. Taylor S, Treloar S, Barlow–Stewart K, Stranger M, Otlowski M. Investigating genetic discrimination in Australia: a large-scale survey of clinical genetics clients. *Clinical Genetics* [Internet]. 2008 [cité 20 juill 2020];74(1):20–30. Disponible à: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1399-0004.2008.01016.x>
57. Thomas RG. Genetics and insurance in the United Kingdom 1995–2010: the rise and fall of “scientific” discrimination. *New Genetics and Society* [Internet]. juin 2012 [cité 13 oct 2015];31(2):203–22. Disponible à: <http://dx.doi.org/10.1080/14636778.2012.662046>
58. Rothstein MA. Genetic Exceptionalism & Legislative Pragmatism. *Hastings Center Report* [Internet]. 2005 [cité 1 mars 2017];35(4):27–33. Disponible à: http://muse.jhu.edu/content/cross-ref/journals/hastings_center_report/v035/35.4rothstein.pdf
59. Geller G, Bernhardt BA, Holtzman NA. The Media and Public Reaction to Genetic Research. *JAMA*. 13 févr 2002;287(6):773.
60. Garon G. Passer un test génétique et risquer de voir le prix de son assurance augmenter drastiquement [Internet]. *Radio-Canada.ca*. 2016 [cité 30 oct 2018]. Disponible à: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/779390/test-genetique-discrimination-canada-assurances>

61. Buzzetti H. Le milieu médical salue la loi contre la discrimination génétique. *Le Devoir* [Internet]. mai 2017 [cité 20 mars 2018]; Disponible à: <http://www.ledevoir.com/politique/canada/499888/le-milieu-medical-salue-la-loi-contre-la-discrimination-genetique>
62. Bombard Y, Cohn R, Scherer S. Why we need a law to prevent genetic discrimination. *The Globe and Mail* [Internet]. 17 mai 2018 [cité 26 juin 2019]; Disponible à: <https://www.theglobeandmail.com/opinion/why-we-need-a-law-to-prevent-genetic-discrimination/article31936476/>
63. Gold K. How genetic testing can be used against you – and how Bill S-201 could change that. *The Globe and Mail* [Internet]. 16 mai 2018 [cité 29 mai 2018]; Disponible à: <https://www.theglobeandmail.com/life/health-and-fitness/health/bill-s-201-aims-to-end-genetic-discrimination-in-canada/article29494782/>
64. Koffler Fogel S. Genetic Discrimination Means the Choice Between Life and Life Insurance. *HuffPost Canada* [Internet]. 12 déc 2014 [cité 14 mai 2020]; Disponible à: https://www.huffingtonpost.ca/shimon-koffler-fogel/genetic-discrimination_b_6308322.html
65. Hendry L. Women fear genetic test for breast cancer could boost insurance costs | CBC News. *CBC* [Internet]. 28 janv 2016 [cité 14 mai 2020]; Disponible à: <https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/women-fear-genetic-test-for-breast-cancer-could-drive-up-insurance-costs-1.3423137>
66. Wauters A, Hoyweghen IV. Global trends on fears and concerns of genetic discrimination: a systematic literature review. *J Hum Genet* [Internet]. avr 2016 [cité 5 mai 2020];61(4):275–82. Disponible à: <https://www.nature.com/articles/jhg2015151>
67. Cour d’appel du Québec. Dans l’affaire du: Renvoi relatif à la Loi sur la non-discrimination génétique édictée par les articles 1 à 7 de la Loi visant à interdire et à prévenir la discrimination génétique [Internet]. 2018 [cité 4 mars 2019]. Disponible à: <http://canlii.ca/t/hwql3>

DOES VICTIMLESS DAMAGE EXIST?

MAR CABEZAS

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

ABSTRACT:

This article aims to explore the concept of victimless damage. This refers to paradoxical cases where a perpetrator and a moral wrong can be easily identified, but where somehow the role of the victim as such can be questioned. In order to explore this concept, I will first offer a typology of cases that could be labelled under this umbrella concept—namely, (1) cases of deceased victims, (2) biotechnological or no-identity cases, and (3) the ones related to lack of awareness due to epistemic injustice. Then, after highlighting the common traits and discussing some fuzzy cases, I will flesh out the main arguments for and against of the existence of and need for this concept, on the basis of both moral objectivism and subjectivism. In my view, delving into these arguments could shed some light on the metaethical debate on the sine qua non conditions of moral damage and its relation to moral wrongness. Finally, I will conclude by advocating for the need to introduce a gradational concept of moral damage and the second-person perspective into moral philosophy in order to take into account potential cases of victimless damage, but without having to accept the premises of moral realism.

RÉSUMÉ :

Cet article vise à explorer le concept de dommages sans victime. Cela ferait référence à des cas paradoxaux dans lesquels un sujet et un tort moral pourraient être bien identifiés, mais où le rôle de la victime en tant que tel pourrait être remis en question. Pour ce faire, je proposerai d'abord une typologie des cas pouvant être étiquetés selon ce concept général, à savoir: 1) les victimes décédées, 2) les cas biotechnologiques ou sans identité, et 3) ceux liés au manque de sensibilisation dû à l'injustice épistémique. Deuxièmement, après avoir mis en évidence les traces communes et discuté de cas flous, je développerai les principaux arguments potentiels contre et en faveur de l'existence et de la nécessité de ce concept, à la fois à partir de traditions d'objectifs moraux et subjectivistes. À mon avis, approfondir ces arguments pourrait éclairer le débat méta-éthique sur les conditions sine qua non du dommage moral et son rapport avec le tort moral. Finalement, je conclurai en plaidant pour la nécessité d'introduire des concepts graduels et le point de vue de la seconde personne en philosophie morale afin de mieux rendre compte de la complexité inhérente aux cas de la vie quotidienne.

1. INTRODUCTION: THE RELEVANCE OF AN OLD QUESTION

Over the last decades, given the technological and scientific development, as well as the sophisticated global interconnections between physically remote groups of people, our understanding of the classic victim/perpetrator, or moral agent/moral patient, structure has deeply transformed. Without dismissing cases where there is no clear perpetrator, such as those pertaining to poverty, the spectator effect, and collective and intergenerational responsibility, this contribution aims to address the question of whether moral damage without victims exists, and, if so, what argument could be made to defend the thesis.

Contemporary moral philosophy has faced the challenge of the expansion of two key factors: time and space. That is, moral dilemmas and our responsibility as moral agents no longer extend only to those in contact with us, directly affected by our actions here and now. On the contrary, we have incorporated the spatial and temporal variables in a new way, such that we are aware of the fact that what we do here and now may entail significant consequences for those living far away from us and not necessarily at the current moment. In a nutshell, “one of the virtues of postconventional moralities is that they extend the moral community to which we are responsible not only horizontally and synchronically, but also vertically and asynchronously. We have become responsible for the past as much as for the future” (Mendieta 2002, pp. 96–97). In this context, the question of victimless damage becomes especially relevant.

As a result, there might be cases of moral damage without moral agents being responsible for them, as there could be cases of moral damage without the victim being aware of having suffered some damage or having the impression of having lost anything.

Given the complex current context, this article aims to delve into the nature of victimless damage. I aim to focus on hard cases where an act can be morally incorrect even when it apparently does not harm anyone—that is, when there is no victim. In other words, when the focus is placed on the victim, moral philosophy has a challenge addressing the nature of paradoxical cases that generate instances of possible moral damage without victims.

Current moral philosophy has provided a vast group of studies on cases of victims with (no clear) perpetrator, which are closely connected to cases of perpetrators with no clear damage or, in Parfit’s terms, to cases of harmless torturers (1984).¹ Likewise, some cases of victimless damage have been previously discussed. However, I aim to contribute to the discussion by providing a systematic approach that attempts to relate the variety of cases under this umbrella concept. Also, in the following sections, I aim to address the metaethical assumptions that lead to the main positions on this issue.

When it comes to victimless damage, those cases related to posthumous victims have received special attention. Examples of contributions on this topic are Feinberg's (1984) and Vrousalis's (2013) work, as well as the debate between Partridge (1981) and Levenbook (1984) on harming a dead person. Nevertheless, without dismissing these poignant contributions, beyond the fact that posthumous harm is just one type of victimless damage, I aim to discuss this topic from a different perspective.

The line of argumentation I will be exploring in this article is not focused on the legal debate (whether a dead person has rights or interests), as Feinberg does. Likewise, my main focus is not the idea of moral agency or responsibility. Rather, my perspective is metaethical. I aim to explore whether moral damage can be disassociated from moral wrongness, whether or not they are interchangeable concepts. In other words, my main concern is whether moral damage, a concept that implies the idea of a victim, a certain level of subjectivity, and the capacity for suffering, could replace the concept of wrongness, a concept much more connected to moral objectivism.

As Feinberg states, "to say that A has harmed B in this sense is to say much the same thing as that A has wronged B, or treated him unjustly. One person wrongs another when his indefensible (unjustifiable and inexcusable) conduct violates the other's right" (1984, p. 34). In the same line of argument, Thiebaut (2005, p. 18) labels moral damage as "the human form of evil." However, these arguments directly point out the paradox I aim to address: harm (or damage) and wrongness are taken almost as synonyms here, which might be the root of the paradox that victimless-damage cases create. The assimilation of moral damage to human moral wrongness or evil could lead to tautologies as well as to a basic metaethical question: for moral subjectivism, the idea of wrongness or evil is not necessary. For moral realism, the idea of moral damage and a victim aware of it would be irrelevant when describing something as wrong or an action as a duty.

As Levenbook (1984, pp. 407–408) perfectly summarizes it:

Can someone be harmed after his death? There is at least one reason to believe he can. Acts such as breaking a promise, destroying someone's reputation, and undermining someone's achievements can be harmful to him while he is alive, even if he never learns of them. These acts can also be done after his death; so, it is tempting to suppose, they can harm him then too. This sort of reasoning has persuaded a few philosophers, most notably Joel Feinberg, that it must be possible to harm someone after his death. (Let us call this sort of harm posthumous harm.) Yet Feinberg believes that to harm someone is to invade his interests. It is not clear that people can retain interests after their death, particularly if one rejects all accounts of personal immortality, as Feinberg does.

Ernest Partridge has recently defended the view that no one can be posthumously harmed because no one can retain interests after death. . . .

It should be made clear at the outset that, like Feinberg, Partridge, and other recent disputants on this topic, I will rely neither on materialism as a theory of personal identity nor on an account of personal immortality. Puzzles about the nature and coherence of harm done to persons after they are dead are most philosophically perplexing when one assumes, as I shall, that death is the cessation of existence of a person.

Again, I will not lead the discussion into the argument based on some kind of posthumous or surviving interests, as Partridge already does in criticizing Feinberg's view. My interest revolves around the relation between harm (or damage) and wrongness, and the metaethical assumptions at the base of the arguments for and against the recognition of cases of victimless damage, rather than around the line of argument that defends some kind of surviving personhood or immortal personal identity.

Therefore, my aim in this article is twofold. Firstly, I aim to classify cases that tend to be separately approached, although they may share one trait, namely, they may imply the idea of victimless harm. Hence, I will first suggest a classification or typology in order to organize potential cases that could be studied under the concept of victimless damage. In doing so, I will help focus attention on the concept of victimless damage, which up to now has appeared in a scattering of different debates. In a nutshell, these cases are usually addressed separately, case by case, so asking how one case may relate to another may open new lines of argumentation, challenge assumptions, and lead to new questions.

Secondly, I aim to flesh out the variety of reasoning strategies applied. Hence, I will explore the main arguments for and against the idea of victimless damage on the basis of two different basic metaethical backgrounds: objectivism and subjectivism.

Finally, I will suggest some strategies to recognize the wrongness in those cases, at least to some extent, without having to accept moral realism. I will suggest how the idea of gradual damage combined with a shift of focus on who the victim is could open a third path. I will advocate for introducing a second-person perspective, as this could save the moral relevance of these cases without falling into moral relativism, on the one hand, and without having to accept moral realism, on the other hand. This could allow some flexibility without accepting moral relativism.

In my view, delving into this umbrella concept of "victimless damage"² is important and relevant for both metaethics and normative ethics. An exploration of this concept may provide some different perspectives on the nature of moral damage and its connection with moral wrongness and the role of the victim—that is, with the second-person perspective. Asking about the nature of victim-

less damage is in fact asking whether and how these three main concepts (moral damage, moral wrongness, and victims) are interwoven: Is the existence of a victim a key condition of moral damage? Is moral damage a key concept for establishing moral wrongness? By doing so, I would be able to address a variety of reasoning paths for subjectivism without falling into relativism. If someone can argue why there is something wrong in these cases of victimless damage without falling into solipsism or relativism, then subjectivism has the potential to surpass the first-person perspective and become intersubjective, without bringing into the argument ontological assumptions that may be harder to share. This, in turn, can be especially relevant for morally pluralistic societies.

2. WHAT IS A CASE OF VICTIMLESS DAMAGE? A CATEGORIZATION

In this section I will explore the concept of victimless damage or, in other words, the possible cases of moral damage without a victim. Thus, I will analyze what this idea refers to and what is implied by it. Likewise, I will mention what cases are structurally outside the scope of this concept, even though they might seem similar.

However, before exploring the concept of victimless damage, as a preliminary clarification, I would like to provide an idea of what I mean by *moral damage* and *victim*. Although both victim and moral damage are the concepts at stake throughout this article and these preliminary definitions may seem tautological, I would like to at least suggest that moral damage can be understood as the result of a morally relevant action executed by a moral agent towards a moral patient, and which is perceived as avoidable and triggers feelings of indignation and guilt, at least in the moral spectator and/or the patient (see Thiebaut 2005; Arteta 2010; Cabezas 2014). Likewise, the victim can be understood in two senses: as a simple patient or recipient of the action, or as a moral patient—that is, as a being with moral status, a being who suffers³ the damage, and who is to some degree aware⁴ of it and deserves moral consideration (see Goodpaster 1978; Velayos 1996).

That being said, under the term “victimless damage” a great variety of cases could be analyzed. In what follows, I offer a typology based on three main groups of potential cases of victimless harm. This typology is organized taking the varieties in the nature of the victim into consideration. Although all of them share the trait of being somehow unaware of the damage—that is, they do not name the experience/action as such—the reasons why they are unaware may vary in these three groups. Thus, one could find the following three types of victimless damage:

1. *Deceased-victim cases*. This group of cases would refer to deceased victims—that is, cases where the potential damage does not reach the victim because the damage arrives once the victim does not exist anymore as a living, suffering moral patient. Examples of this category would be the exposure of mummies and plastinated bodies in museums where you cannot always know whether

those people would or would not have wanted to have their dead bodies exposed before the public centuries or decades after they lived.

What is done to your corpse may be seen as a source of potential moral damage, as a way of harming your personal integrity and identity. In this case, we would be facing an instance of moral damage without any existing victim involved. That would also be the case in graveyard desecrations or in practices such as making intimate details about a deceased person public, such as their secret love letters or diaries. The attack against personal integrity and/or privacy in these cases, which would be instances of moral damage in living patients, becomes fuzzy when the recipient of that harm no longer lives and therefore can no longer feel and suffer the experience of harm. Thus, in order to label the deceased person a victim, we would need, as these cases imply, an amplification of the idea of dignity, a timeless conceptualization of it.

2. *Biotechnological or false-identity cases.* This second group of cases, related to biotechnologies and genetic engineering, could be summarized in this paradox: “You could have been different, but that *you* would not be you.” Here the damage seems to point to the nature of that being. This group could also be named “the no-identity cases,” in Parfit’s terms. To provide examples, I will present two paradigmatic cases, one affecting nonhuman patients, the other one affecting human beings.

Here, the famous glowing green rabbits that were injected with a glowing jellyfish protein as embryos (Elliot 2013), so undergoing a change in what “being a rabbit” consisted in, are a key example. Those defending the thesis that here we may be facing an instance of moral damage without a victim are aware of the fact that the rabbit, as it is not a moral agent,⁵ and, more importantly, as it has never existed as an individual in a different form,⁶ would never perceive itself as the victim of any harm. This would be the case especially if these hybrids lived with other hybrids—that is, if the glowing rabbit did not live with white conventional rabbits. Under these conditions, there would be no space for any kind of comparison or group rejection, which could have been a reason to label the case a simple instance of moral damage against the hybrid rabbits.

The second paradigmatic example is the notorious case of a deaf couple who wished to genetically select their embryos in order to have a deaf child (Pino 2002). In this light, genetic manipulation could also clearly be approached from a victimless-damage perspective.

Cases concerning preimplantation genetic diagnosis, eugenics, and genetic engineering lead to the question of whether something can be understood as an instance of moral damage not because it causes a type of morally relevant suffering, but because it somehow attacks the idea of a species’ nature. In this sense, a consideration of symbolic damage and the meaning of species’ natures would be unavoidable, as I will explain in the following section.

Here the supposed damage would be linked to identity, to the idea of being what/how you should be, or, in other words, to the self-comprehension of the next generation,⁷ which not necessarily connects with suffering. “Moral commands are brittle constructions that, both in one, protect the *physis* against bodily injuries and the person against internal or symbolic injuries” (Mendieta 2002 ,pp. 97–98), even if both turn out to be symbolic. That is, here the question would be whether a change in your physical traits, even before you were you, implies a corporal injury or an intromission into your bodily integrity.

The argument in relation to this second type would defend the position that, if a symmetric dialogue leading to a consensus (Habermas 2001) were maintained with these potential victims or patients, then, reasonable doubts would arise as to whether they would consent to these modifications. The problem is that they have never been a different being from who they are with that modification, so the virtual dialogue would be held with a non-existent being whose traits have never in fact been realized. Following the previous example, the deaf selected embryo has never been a hearing embryo, just as the actual glowing rabbit has never been an ordinary white rabbit. Here the victim is therefore “hypothetical” in a sense, for the victim, the one losing something, would be that ideal version of “you” that the spectator holds about how you should be you. In other words, that version of you, which would be the damaged one, never existed in fact. Thus, these cases would imply an idea of ontological dignity.

3. *The Truman cases*. Finally, a third group could be presented as the Truman cases, as a reference to the film *The Truman Show* (Weir 1998), given its extraordinary way of portraying the idea of living in a bubble. In the previous group of cases, the victims are unaware of what they are missing because they have never *been* something different. Therefore, they do not experience their current situation as abusive or harmful. For its part, in this third group, the victims are unaware of what they are missing because they never *knew* something different and, as a result, they do not perceive their situation as harmful.

The potential victims are unaware. They do not recognize the event as harmful, but because they do not directly experience the event. In this case, the gap will not be temporal, as in the first group (deceased victims), but spatial, to some extent. The victims “live in a bubble,” such that, unless someone breaks the bubble, the damage will not reach the victims because the attack is indirect—as is the case in being the victim of gossiping, defamation, or insults by one’s colleagues, but never hearing about it, for instance. Another example is well portrayed in the theatre play and film *Le dîner de cons* (Veber 1998). From the victim’s point of view, he far from considers himself to be a victim, as he sees the situation as flattering. From the spectators’ point of view, he is, as we know, the victim of mockery. In the Truman example, if Truman had died without finding out the truth, he would have lived his life without feeling himself to be or recognizing himself as the victim of moral damage. In this sense, as long as he lived unaware, and as long as the spectator recognized this as a case of moral damage, given the instrumentalization, we would be facing a case of victimless harm.

Also, in relation to what the victim knows, a last subtype of potential victimless damage can be found: *the Rapunzel cases*. These are cases where the victims know their conditions in a descriptive sense (you know you live in a tower), but have normalized the situation, as they have not known any other way of doing things. What you do not know is that you should not spend your childhood in a tower. If you do not know any other way of living or being treated, you would probably have naturalized unfair situations. For example, “That is the way parents treat children” or “That is the way life goes” would be some of the victim’s thoughts. In other words, the case of Truman would have been a Rapunzel case if Truman had been always aware of the cameras without realizing what they meant.

This would be directly related to what Miranda Fricker called “hermeneutical injustice”—that is, “a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower” (2007, p. 12). Although Fricker refers to the cases where the lack of social awareness creates a double victimization, cases of hermeneutical injustice can be cases of victimless damage, especially when the victim is in the same kind of active ignorance (Medina 2013) as the society, as to that type of damage. When there is no gap between the social and the personal perceptions of that given instance of potential damage, that event is normalized even by the victim, who does not see it as unfair. The victim will not see himself or herself as someone who deserves something different. The event would fail to shock any member of that society, the victim included. In light of Fricker’s work, hermeneutical injustice refers to the lack of social recognition and understanding of an unfair event as such. Thus, when the victims have internalized those collective beliefs, their moral compass could be somehow broken, so that they would normalize and accept as expected and deserved events that they themselves would not even label unfair or consider to be instances of moral damage. Hence, these cases would imply an idea of epistemic dignity.

At this point, it is also important to point out other closely related cases that, however, do not fall into this category of victimless damage and that are, therefore, outside the scope of this article.

One could argue, especially from a legal perspective, that freely chosen prostitution or self-harming behaviours, such as drug abuse, risky behaviours, could be considered cases of moral damage without victims. However, although these are also problematic in moral terms in terms of how to assess responsibilities, these cases do not express the idea of victimless harm. Unlike the cases shown in the previous classification, which are the centre of reflection throughout this article, these related cases are examples where the potential victims are aware of the supposed damage, know to some degree what they are choosing, know the social perception of it as a moral wrong or harmful situation (such that it does not fall under the category of hermeneutical injustice). Despite this, they think that the social perception is simply wrong, they do not care about harming themselves or they believe they can scape damage to themselves, so, when they choose to engage in the behaviour, they do not think it could entail some sort of

moral damage because is voluntary. Two questions in relation to internalism/externalism and moral intellectualism would be whether one chooses wrongness deliberately and, if so, what kind of autonomy a moral agent possesses when deciding to harm himself or herself. Here the debates on autonomy versus paternalism are frequent indeed, especially in those fields related to the health-care professions, such as psychology and social work. So, one could ask to what degree someone is freely choosing to do something that a priori will not be desirable, whether autonomy is compromised.

All the cases in the suggested classification evoke the thought “If only I had known.” But it is impossible for the individuals in the cases to think this, either because they were dead when the damage happened or because they were never born or because the damage either did not reach them or did not impact them directly. However, in the examples of risky behaviours, the potential victim knows, is aware of the damage, but chooses to harm himself or herself “all things considered” for a variety of reasons that surpass the scope of this article.

Other controversial cases that could be considered to be examples of victimless damage are climate change with respect to future generations and failed actions, or tentative damage. However, although they share some traits and the debate is reasonably open, I will defend the claim that they do not constitute pure cases of what is here discussed. Climate change would be a case of multiple direct victims: current young adults, children, newborns, and unborn future generations. In this sense, it would not be a core case of victimless damage, as this case implies direct aware and alive victims, not exclusively unaware or inexistent ones. In victimless-damage cases, the victim so called by the spectator does not perceive himself or herself as such, as shown in the Truman cases. Nevertheless, climate-change victims do and will do so. Even though they might not be able to live in a better world, they will know they have lost something and that they deserve something different (unless current generations destroy all the records about how life was, which seems highly hypothetical and unrealistic).

Likewise, cases concerning tentative damage, such as a drunk driver who luckily arrives home without killing anyone during his or her drive, are also hard to include in this category. Drunk driving is already penalized, as are attempted crimes. Therefore, it is sensible to infer that society recognizes itself as the victim of these types of incautious behaviours. In other words, there is an easily identifiable, although collective, victim.

Now that the concept of victimless damage has been explored, I will illustrate and discuss the arguments for and against this idea in the following sections. Once the idea of victimless damage has been clarified, the question is whether it de facto exists, or rather whether something is dismissed or confused when we perceive something as a case of victimless damage. In other words, these cases have identifiable recipients, but are they real victims in moral terms?

3. VICTIMLESS DAMAGE ON OBJECTIVIST ACCOUNTS

In the previous section, I examined certain characteristics of victimless damage and I suggested a classification of potential cases. In this section I will provide a metaethical overview of different arguments based on realism or moral objectivism. Thus, two subgroups of arguments, those against and for the notion of victimless damage, will be presented in the two following subsections.

Hence, in what follows, I will first present the main arguments against the notion of victimless damage on the basis of objectivist accounts and then I will present the arguments for the notion of victimless damage—that is, those arguments defending the thesis that not every moral wrong is an instance of moral damage inflicted on someone.

Finally, it is important to make clear that not every argument applies to each and every group of victimless damage, since every line of argument presented in the following sections focuses on a specific aspect. However, these arguments can lead us to the core of the metaethical challenge on victimless damage and therefore they deserve an individual examination.

3.1. Arguments against the idea of victimless damage, on objectivist accounts

From an objectivist perspective, or, in other terms, from a perspective of moral realism, one could argue that victimless damage does not exist because every instance of moral damage is directed towards a victim and, most importantly, because the victim does not necessarily have to suffer to be considered one.

From this perspective, two main groups of arguments can be identified. Thus, the two main strategies used here would be as follows.

3.1.1. The extension of moral status

The first strategy would consist in expanding the moral community (Tugendhat 1997). That is, it would enlarge the concept of moral status in two directions—namely, to other, nonhuman beings and nonmoral agents, on the one hand, and to unliving agents, on the other hand. Thus, the moral community would become a larger group. More beings would be accorded some kind of dignity, and, also, the concept of dignity would be expanded, so that nonliving human beings would still be entitled to some kind of dignity. An example of this strategy would be the prohibition of some kind of apparently victimless behaviours, either because they affect beings previously considered to be outside the moral community or because these behaviours would damage our humanity.

Over the last decades, debates on moral and political philosophy have been articulated around the concept of moral standing and its consequences for the type of beings that could be found inside the so-called moral community (Tugendhat

1997)—namely, moral agents or moral patients, depending on whether or not they can be held responsible for their actions. In fact, the debate on moral status is at the base of other debates and disagreements on applied ethics, especially those concerning animal ethics, ecology, and bioethics.

Depending on who possesses moral standing, some beings could be identified as moral patients⁸—that is, as beings who morally matter, who deserve moral consideration (Goodpaster 1978). Thus, the first strategy would solve the problem of victimless damage by replacing anthropocentric views with physiocentrism (Pluhar 1983).⁹

In fact, since Leopold's work, *A Sand County Almanac* (1949), contemporary debates have centred on the need for an expansion or reconstruction of ethics from an ecological perspective (Velayos 1996). From Leopold's land ethics on, in the context of the ecological shift, the discussion on the expansion of moral standing has been undeniably fruitful and therefore could be a way of approaching and reducing the cognitive dissonance that the victimless-damage cases generate.

Besides the extension of moral status, an anthropocentric extension of the idea of dignity would be key to including post-mortem instances of damage and unaware damage as morally relevant, since the key to moral relevance would lie neither in the capacity to suffer nor on the fact of being a rational sentient being, but on the fact of being human. Thus, the argument would be based on a timeless and innate idea of intrinsic or anthropological dignity.

According to this group of arguments, not only would some victims be recognized and made visible with the introduction of an ontological way of understanding dignity and moral status, but also other unseen potential victims would be recognized as such by the extension of the moral community suggested by biocentrism and physiocentrism. Cases such as the glowing rabbit would fall under the category of normal direct damage, not on the basis of pathocentrism, but on the basis of ontological versions of biocentrism and physiocentric perspectives, if the idea of nature, of rabbit nature, were defended. From the physiocentric perspective, just as pouring toxic substances into a river or blasting through a mountain in order to build a tunnel would be instances of relevant moral damage (in that these actions break the nature of what there is), changing the nature of "rabbitness" would imply the same kind of intromission. This means that it is not necessary for there to be a *suffering* victim for there to be moral damage and for there to be a victim of this moral damage. This kind of argument, however, would have to face, among other questions, the old debate on nature versus artifice and it would need to justify what is morally relevant in being natural.

Hence, from this point of view, one could affirm that the paradox of victimless damage affects only pathocentrism—that is, the paradox would appear only if one connected moral damage to moral wrongness and the capacity to suffer.

Anthropocentrism, ontological biocentrism, and physiocentrism could give a good account of—at least some of—these cases: the first one, by applying an essentialist version of the idea of human dignity; the second ones, by enlarging the moral community and making nature the source of moral standing instead of suffering (and therefore respecting species' natures). So, Platonic universals and species, not only individuals, could be recognized as objects of moral considerations and therefore as victims without having to be aware of any suffering.

Needless to say, this kind of argument would work only for deceased-victim cases and biotechnological cases. Truman cases could not be addressed through this strategy. This does not mean that objectivism or moral realism has to accept some cases of victimless damage. Rather, this shows only that the argument for those cases rests not on the concept of moral status, but on the independence of three concepts involved: namely, suffering, damage, and wrongness. Hence, Truman cases could be addressed using a second group of arguments, which will be presented in what follows.

3.1.2. The extension of damage beyond suffering

The second strategy would consist in the enlargement of the idea of damage instead of the enlargement of the moral community or of the idea of moral status. Obviously, this strategy would constitute the other side of the same coin, as moral status and moral damage are inseparable. However, it is important to point out that the argument here would not highlight who deserves moral consideration, placing the focus on who would be recognized as a morally relevant being. Rather, as a result of accepting moral objectivism, it would place the focus on discovering what damage unquestionably is. Thus, a list of prototypical cases of damage could be compiled, regardless of whom a given subject considers worthy of moral consideration. Damage will not here be related to a suffering victim, but to the nature of the action. One could argue that modifications in the genetic code, in the natural course of a river, or in the shape of a mountain are instances of moral damage or moral wrongs, not because some kind of moral status is attributed to the mountain, the river, or the genetic code, but because we recognize that some behaviours are objectively morally wrong, whether by classic moral intellectualism, objective intuitionism (Haidt 2001), or biological emotionism (see Prinz 2007).

Hence, the strategy here would be to shift the understanding of damage. Damage would not be a transitive concept here (I damage something or someone), but it would become a synonym of moral wrongness. Defending the idea that some things are wrong, irrespectively of what or how the patient of that actions feels, would give an answer to the paradox that the idea of victimless damage entails. However, damage does not enter the debate. In this sense, this strategy would be an example of “solving by dissolving” and, as such, it would be tautological: some things are always wrong because they are wrong.

3.2. Arguments for the idea of victimless damage, on objectivist accounts

In this section, I aim to explore the main arguments in favour of the idea of victimless damage. That is, on this view, not every moral wrong is an instance of moral damage inflicted on someone. In other words, there are moral wrongs even if they do not hurt any moral patient. In order to defend this thesis, one could, again, either find some support using moral objectivism as an ontological basis or/and break the classic perpetrator/damage/victim structure.

This thesis would imply, on this view, that either evil in an ontological sense exists or the moral criterion is not linked to suffering and moral patients. Rather, according to these positions, the moral criterion for discerning whether something is right or wrong would be based on other key concepts, such as duty, for example. Thus, moral wrongness—and with it, in most cases, moral damage—would emanate from the consciousness of the moral subject that reasons, not from the victim's experience.

A normative ethics based on duty, such as a deontological approach, would be the perfect example of this response to the problem of victimless damage. Cases of apparent victimless damage would still entail moral damage not because the patient suffers an instance of moral damage, because the spectator's feelings constitute the main source for identifying damage, or because the victim is somehow unseen. On the contrary, according to this line of argument, the reason would be that the agents do not fulfil their duty or responsibilities towards other relevant beings, including themselves (either other human patients or nonhuman patients, depending on the assumptions about moral status and moral community previously discussed).

Here, however, there would be no damage in a strict sense, but a lack of commitment to your moral duties, for damage would be irrelevant in the moral equation. In this sense, the message does not arrive at the receiver, if we want to use linguistic terms. As a result, to defend this view, one should disassociate moral damage from wrongness in order to endorse the idea that, for something to be identified as moral damage, it is not necessary that it be inflicted against someone. In other words, the fact that something morally wrong hurts or does not hurt someone would be secondary. What turns something into a moral wrong is not the victim, but the lack of fulfilment of your moral duties. From this perspective—and this would explain the problem of victimless damage—you cannot find what is wrong by looking at the victim or by searching for a victim, but by looking at the agent. Otherwise, deontologists would say that a second-person perspective, where the victim and the suffering are morally crucial, would lead to relativism. In Kantian terms, duty would be sustained or justified not by the idea of damage, but by the rationality of the principle or the norm.

This group of arguments defending the idea that victimless damage cases may exist, because now there is no need to find a victim to label something morally wrong, could be categorised as follows.

3.2.1. Dissociation between moral status and damage

According to this line of argument, it is not necessary to consider a being morally relevant to recognize that something morally relevant has been performed against it. That is, a being would not have to be recognized as part of the moral community or have to possess moral standing for us to recognize that something morally relevant (and wrong) has been performed against it. When the moral criterion rests on the side of the moral agent, the reason for the wrong could be either because the agent does not behave as he or she should or because it is an unnecessary action. It could even be an aesthetic reason. In fact, sometimes an aesthetic reason is used as a moral reason when a violent behaviour towards an irrelevant object is said to be “cruel” or wrong.” In a sense, it is said that actions of that sort would not properly portray humanity (Kant 1952, Yourcenar 1993). The same would be valid for dead victims. Here the arguments are closer to aesthetic reasons than moral ones.

3.2.2. Disassociation between moral wrongness and damage

One could defend the claim, secondly, that not every moral wrong implies damage. This disassociation could also be understood as a breakage between the idea of damage and the idea of moral relevance. Damage would not be the key concept or the filter for determining whether something is morally relevant and, in turn, damage would be disassociated from moral wrongness.

In fact, this often happens in our arguments when we consider some kinds of moral damage, under certain circumstances, morally correct. This is possible, and, as a result, the fact that moral damage can be correct, from this perspective, would be proof of the fact that moral damage is not the key moral criterion. I refer here to cases where the privation of autonomy is defended as the right thing to do, as in the case of legal imprisonment, or when someone uses violence and hurts someone else who also possesses moral status in order to defend himself or herself, and finally, when the police executes an ambush to arrest some terrorists. Here wrongness could appear without damage just as damage could occur without being morally wrong—for example, intubating a singer to save her life does damage to her vocal cords, but it would not be considered morally wrong. Here, the victim’s experience would not enter into the moral equation used to morally judge an event.

However, this line of argument faces a problem—namely, it is not the case that moral damage turns into correct or right instances of moral damage. That would be an oxymoron. Rather, these are cases of tolerated moral damage, justified as the lesser of two evils or as minor wrongs justified as exceptions to a general rule.

3.2.3. *Intentionality*

This strategy would highlight that damage is identified not by the effect on potential victims, but by the agent's intention. This line of argumentation would place the criterion to judge whether an event is an instance of moral damage on the side of the moral agent, instead of on the side of the victim's reaction and experience. Therefore, whether the victim is sentient, rational, or alive would be irrelevant, and victimless-damage cases would, as a result, be perfectly defensible. If a moral agent, one could say, has the intention to hurt/destroy/manipulate someone/something, even if that person or object is not alive or aware, then we will be facing an instance of moral damage.

However, this line of argument is problematic in at least two ways. Firstly, the intention may not be to hurt someone. Intention itself is a complex concept that combines why someone does something and what someone does something for. That is, it entails reasons and aims, which may often lead to the classic problem of the double effect. I might read a friend's diary not in order to hurt him or her, but in order to learn about a quality or virtue that the diarist possesses. I might read a deceased person's diary to know him or her better, especially if the deceased person is an important figure in my society, such as a writer, a musician, or a scientist.

Secondly, cases involving genetic manipulation, such as the case of the glowing rabbit, would open the question as to whether manipulating the rabbit's nature in a concrete individual who does not yet exist entails the intention of hurting that rabbit or the idea of "rabbithness," or whether this is an action intended to improve that rabbit's life. Thus, unless one can justify the idea that genetic manipulation and changes are harmful *per se*, this line of argument would lead to an objective idea of wrongness linked to "something that differs from nature," such that the problem of a fuzzy boundary between facts and values would arise (Gómez-Heras 2012).

In other words, one could claim that there is something morally wrong in these biotechnological cases, for example, even if they are not linked to direct suffering, because that being's autonomy would be undermined by the self-optimization and self-instrumentalization that genetics allows. Thus, that action would become morally wrong even if the patient does not see it like that. Those seeing moral damage here would, with Habermas, defend the right to a nonmanipulated genetic heritage (Habermas 2001). However, the question is, firstly, how to know whether a given instance of instrumentalization is morally relevant and wrong, and, secondly, how to ascertain whether someone is in fact instrumentalizing someone else through genetic manipulation, when, without certain distinctive, albeit problematic, traits, the individual would not be himself or herself.

3.2.4. *Perfectionism*

Finally, in relation again to deontology, but also to virtue ethics, one could defend the notion of existence of victimless damage by putting the focus on the agent's responsibilities, instead of on the victims' experiences. Damage, according to this view, is not identified by the effect on potential victims, but by the agent's responsibility to ensure a sufficient level of development for himself or herself and for others. According to this notion of damage, you would be hurting yourself even if the damage were not causing you suffering. This type of argument would make the key moral criterion the agents' flourishing, or development of a proper moral character through rationality (Aristotle 2011). In other terms, the key moral criterion lies in the agents' development of a sufficient level of humanity, which would be lost or at least truncated by not respecting others' humanity, even if these others are dead or unaware of the event. Here, aesthetic reasons would play a role again, as, from this perspective, one could argue that even if the victim does not suffer, some actions, such as criticizing others, stultify or brutalize your moral character.

In turn, the idea of perfection or flourishing would depend on what position with regard to moral community is defended, who deserves moral consideration, and towards whom moral agents have a responsibility, not because this would define who potential moral victims are, but because this would be key to defining where the threshold of your humanity is, what is demandable of you. In other words, what kind of behaviours we consider make us human or not depends indirectly on whom we consider morally relevant and what ideal of human nature we defend.

Although the arguments in this section would explain why cases of moral wrongness do not need a victim demanding his or her own rights, it is important pointing out that this line of argument solves the paradox by not entering into it to some extent. As damage is no longer the key to moral wrongness, from this perspective it would be irrelevant whether the damage is inflicted on an unaware victim or not because damage itself would be irrelevant. In fact, the main difference between strategies in subsection 3.1.2 and the ones in this subsection would be linguistic. The difference would be whether one labels something that does not hurt anyone "damage" or whether one decides to use "damage" in a strict sense, maintaining its connection to suffering, but while defending the idea that "damage" is ethically irrelevant, for wrongness would be the key concept. As already discussed, strategies presented in the previous subsection, 3.1.2, would make "wrongness" and "damage" synonyms in order to overcome the need for a suffering victim. With this move, the word "damage" loses its link to suffering. As a result, suffering is not a moral criterion in either strategy.

Nevertheless, the arguments mentioned throughout the present subsection would provide a solution to victimless-damage cases, on the assumption that there is an objective idea of species' nature and on the assumption that humanity and dignity are nontemporal concepts, such that they do not disappear when the individuals do.

Yet this class of arguments would face the same objectivism-related problems that the arguments presented in the previous subsection did. The question now is whether arguing that the victim is humanity itself would be convincing enough for those against recognizing instances of victimless damage as a reality. Biotechnological cases where the potential victims may not be human, as in the case of the glowing rabbits, would still be problematic, unless deontology were combined with biocentric and physiocentric approaches, for example, such that moral agents would have a moral duty to protect and maintain what exists in the same conditions as now. Thus, the agents would have the duty to preserve nature the way it is. However, here again an explanation of why manipulation is intrinsically wrong when the individual victims are not adversely affected should be provided. This explanation, in turn, would open the previously mentioned debates on species versus individuals, on natural versus artificial, and on species' nature. In other words, this would require avoiding the distinction between facts and values and making a defence for the moral value in preserving "rabbitness" as it currently is, for example. This, as it is easy to see, would fall into the naturalistic fallacy.

4. VICTIMLESS DAMAGE ON SUBJECTIVIST ACCOUNTS

In this section, parallel to section 3, I aim to delve into the arguments for and against the idea of victimless damage, this time from the perspective of subjectivism. Hence, I will address the main lines of argument made from that metaethical perspective. As I did previously, I will first sketch the arguments against the notion of victimless damage and, secondly, I will present the advantages and disadvantages of positions in favour of classifying these paradoxical cases under the heading of victimless damage.

Finally, it is worth remembering that the aim throughout this section, as it was in the previous one, is not to point out how these arguments fail to identify the wrongdoer, but how problematic it can be to identify the victim and to argue that this patient is in fact the victim of a moral wrong. Focusing on the wrongdoer would shift the focus onto the "harmless torturer" cases, instead of keeping it on the victimless-damage debate.

4.1. Arguments against the idea of victimless damage, on subjectivist accounts

From a subjectivist perspective, one could argue that there is no such a thing as victimless damage and that seeing something wrong in those cases implies defending some kind of moral realism. On this view, one would need a suffering victim to have an instance of damage. Thus, one would have to be able to identify the victim. Otherwise, one has to conclude that there is no damage in those cases; there is nothing wrong in the so-called victimless-damage cases. The idea of victimless damage here would be to some extent illusory, so, if these cases seem morally wrong, that would be due to social prejudices, traditions, biases, or unquestioned intuitions that will not pass the test of moral scrutiny.

This argument would make suffering the moral criterion and therefore, the sentient patient the key to identify moral wrongness, so, if no one is suffering, it would be difficult, if not impossible, to claim that there is some moral wrongness involved. Here, again, we would be facing a case of “solving by dissolving.”

4.2. Arguments in favour of the idea of victimless damage, on subjectivist accounts

In this section, I aim to explore the main subjectivist arguments in favour of the idea of victimless damage, as accepting this metaethical position does not entail denying that victimless cases may involve something morally wrong. On the contrary, subjectivism can provide arguments to justify the relevance of victimless-damage cases. It is true that subjectivism would have to identify a victim in order to claim that there is something morally wrong in victimless-damage cases. It is also true that once a victim can be identified, the case turns into a common case with a perpetrator and a damaged victim. As a result, one could argue that the following strategies are against the necessity for the concept of victimless damage, as they try to show the unseen victim involved. However, I think it is sensible to describe these arguments as reasons in favour of victimless damage, since, compared to the previous ones (in subsection 4.1), they aim to capture the paradox in victimless-damage cases, and they make an effort to identify the wrongness involved without accepting moral-objectivist premises.

Likewise, as previously mentioned in section 3, many arguments are interwoven. The distinctions between lines of arguments are due to the needs of analysis, as every branch of the argument would respond better to some of the three identified groups of victimless damage than to others and every line of argument would highlight some different aspects.

That being said, the main arguments that a subjectivist position could give for victimless-damage cases could be the following.

4.2.1. *The extension of victims: The indirect victim*

The extension of the group of victims would differ here from that defended by the arguments shown in subsection 3.1.1. Here moral status could still be reserved for rational and/or sentient beings, according to anthropocentrism and/or pathocentrism, which are the two positions that best fit with subjectivism’s metaethical assumptions. However, cases of victimless damage could be explained as cases where the true victims are unseen or, in other terms, as cases of indirect victims. Thus, the victims of post-mortem instances of moral damage, such as the profanation of graveyards or the publication of a personal diary, would be the descendants, friends, or relatives who would suffer by seeing this damage. In a nutshell, the victim would be the moral spectator. The same could be said in reference to cases of inanimate victims, such as the mountain or the river; the Truman cases; and the biotechnological cases discussed. The victims would be not the being who is the direct recipient of the action, but those who

see it and experience it as an instance of damage. The spectator is in fact the one whose feelings of indignation are triggered.

Likewise, in a more pragmatic sense, arguments that highlight the importance of social trust and desirability could also be included, so some types of victimless damage would be recognized as such, not because of the direct victim, but because criticizing others and breaking promises, among other things, would hurt those who are aware of these actions by hurting moral expectations of reciprocity, relationships, and the sense of trust.

4.2.2. The double victimization of unaware victims

This argument would in fact solve the Truman cases. The fact that the victim is unaware and therefore does not suffer would not imply that there is no damage there, but that we are facing a case of double victimization. Hence, preventing the victim from being aware of the damage would be a key sign for identifying not only an instance of moral damage, but also a double victimization.

Moreover, as in the previous argument, the spectator would be key. The victim and the direct recipient of the action would be dissociated. The spectators are also victims since the action triggers feelings of indignation in them. Thus, one could also argue that there are two victims—namely, the recipient and the spectators. The spectators are the ones who can identify the action as an instance of damage and as a double victimization. This is especially true when the damage is normalized and the direct victim is desensitized or unaware of the damage, such as in cases of hermeneutical injustice. The victimization is double because the action is directed precisely at recipients who are unaware. Thus, from a subjectivist point of view, one could also say that in a strict sense those would not be cases of victimless harm, but cases of desensitized or anesthetized patients, on the one hand, and direct victims who find themselves in the role of moral spectators, on the other. In a sense, one could argue that these cases are cases of moral wrong because they break social reciprocity and trust, both for the spectator and for the victim. As in the previous argument, the spectator could think, “If they only knew,” which makes the spectator feel indignation, contempt, and so on, so becoming the direct victim needed to label something damage. However, this strategy faces the problem of not being able to distinguish these cases from instances of damage that the victim willingly accepts, such as self-destructive behaviours.

4.2.3. The illusion (The moral-imagination strategy)

Finally, another group of arguments based on moral subjectivism would argue that those instances of victimless harm are indeed cases of moral damage where the victim is the spectator because *you* know that, if you were in that position, you would experience it as an instance of moral damage. Here the focus would not be placed on the patient of that event and the way in which that patient would judge the situation if he or she knew better, but the focus is placed on *you*. Thus,

from this point of view, what is perceived as victimless damage would be a reflection on what you would consider damage *if you were* in that situation, such that the direct victim is the subject reflecting on that hypothetical circumstance—that is, the spectator. Therefore, the thought shifts from “If they only knew” to “If I were you.”

One could question the scope of this argument, as making yourself the victim of the case just because you imagine the suffering you would go through if you were in that position could lead to some kind of moral relativism and/or solipsism. In fact, one could argue that imagining potential instances of damage does not turn you into an actual victim of that case.

However, this second conclusion could be easily refuted, as it is well documented that witnessing violence provokes similar psychological effects as being the direct victim does.¹⁰ A more radical interpretation of this idea of moral imagination would claim that the idea of moral imagination explains the illusion of thinking that there is a victim where actually there is no one suffering. Obviously, this interpretation would assume not only moral subjectivism, but also the idea that moral damage has to be connected to a sentient, conscious victim. This is true of some examples used by certain authors in experimental philosophy (see Prinz 2007) who try to challenge the idea of moral wrongness by asking what would be wrong in violating someone’s bodily integrity if the person is unaware (the person is anesthetized and does not suffer, and it would be guaranteed that he or she would not remember anything).¹¹

But again, if one argued that no other victim is needed apart from the subject who thinks about the case, another challenge would arise: how could subjectivism then avoid falling into solipsism and/or relativism?

5. MOVING FORWARD: A MORE NUANCED ACCOUNT

Addressed through the idea of victimless damage, the triangle of victim, damage, and wrongness leads to the question of how to accept subjectivism without having to accept relativism and/or solipsism. As shown throughout section 4, one would need to search for a kind of indirect victim in order to be able to claim that there is something morally wrong in victimless-damage cases, so victimless-damage cases remain inside the ethical agenda without us having to accept ontological ideas of goodness and wrongness. Otherwise, proponents of subjectivism would have to accept these cases as the reflection of prejudices and biases challenging our moral intuitions.

However, making the spectator the victim faces the problems already shown in section 4. Arguing that I would not want to be so treated or that no one would want to be, implies a leap from the first- to the third-person perspective that is hard to justify. For this reason, I would suggest adopting a second-person perspective as a potential path to untangle some of the limitations shown in spectator strategies.

As stated in section 4, strategies based on making the spectator the victim in victimless-damage cases, as well as those lines of argument that make moral imagination the key, face the problem of not being able to distinguish these cases from chosen instances of self-harm, especially if I am just imagining what I would desire if I were in that position. Likewise, making moral imagination the centre of the argument may lead to an excessively paternalistic account, thereby truncating the chance to somehow include the recipient's voice. For this reason, the main limitation of this strategy lies in the leap from the first to the third person, while the actual recipient of the action is ignored. Moreover, by adopting this strategy, one would risk falling into solipsism and relativism. Therefore, I aim to advocate for a second-person perspective. If the second-person perspective is taken into consideration, one can still see victimless-damage cases as morally relevant without having to accept moral realism, which is problematic per se, especially in morally pluralistic societies.

In turn, a sense of moral damage that admits of degree, also open to context, would be necessary. From a second-person perspective, instances such as the deceased-victim cases and the Truman cases cannot be (and probably should not be) solved in absolute terms, for every person could have a different approach if they were in that situation. The question, from a second-person perspective, would not be what I would desire or how I would feel if I were you, but what *you* would wish to be done in that given situation. This strategy would lead to ambivalent answers. Yet it would open an ethically valuable space for individual differences. Of course, this strategy would require epistemic virtues, such as empathy and openness, and it would require a constant search for information as well. Nevertheless, it could help avoid dismissing cases that could entail some degree of moral wrongness. Likewise, a second-person perspective would take into consideration personal differences in values and life aims. Examples of how relevant a second-person perspective can be have already been given in the bioethical context. As Bermejo (2005) shows in relation to informed consent, in order to respect everybody's views, respecting the right not to know might be as crucial as respecting the right to know. This applies perfectly to Truman cases. This type of victimless damage would have a different solution depending on whether the victim prioritizes happiness over truth or vice versa. A heuristic similar to Bermejo's heuristic in relation to informed consent could be applied to deceased-victim cases. Evidently, one cannot ask the deceased victim directly. It is often the case that the person has not given any hint or information that could guide the posthumous ethical deliberation. However, making this information morally relevant and including these kinds of epistemic virtues (such as curiosity about how you see/saw your situation, what your values were, etc.) could lead us to a more cautious and thoughtful scenario, equally distant from moral relativism and moral arrogance. So, the normative principle would be not, not to do to others what I would not wish for myself if I were you, but rather not to do what they in fact do/did not wish to be done to themselves. With this shift in the normative principle, the unjustified leap from the first person to the third person is avoided, and the potential victims' voices enter into consideration as

well. Even if generalizations were established from information accumulated in similar cases, the conclusions one would come to would qualitatively differ from a simple leap from the first to the third person.

That being said, I would like to unfold two aspects tacitly implied in my suggestion of including a second-person perspective in moral consideration—the first one related to the role of autonomy, the second one related to the already mentioned need of gradational concepts.

When it comes to the second-person perspective, making the potential victim's autonomy key to identifying morally relevant cases can open new windows on victimless-damage cases. I would like to suggest an association of the idea of dignity with the ideas of freedom and autonomy. Dignity has traditionally been linked to worth and moral standing, to the question of whether someone deserves respect. In the two main conceptualizations of dignity—namely, intrinsic dignity and extrinsic dignity—someone is valuable and morally relevant depending on, respectively, who they are or what they do; that is, dignity lies in human nature or human behaviour. However, both approaches place the focus on the moral agent. However, if dignity is linked to autonomy instead of (only) to moral standing, cases such as those discussed in section 2 will still be relevant without us having to accept worldviews and ontological positions on objective wrongness or human nature that are the object of deep metaphysical disagreements. In other words, this move would allow some openness and would still maintain the second-person perspective as morally relevant, without placing the focus absolutely on whether the victim is sentient and aware of the event or not at that moment. Rather, the question would be whether whoever the object of the action is has or had the autonomy to refuse or accept it.

Bearing Truman cases, posthumous-victim cases, and biotechnological cases in mind, one could still find something morally wrong in many of these cases without assuming moral objectivism and from a second-person perspective if one could establish the link between the agent's action and the extent to which the potential victim (or at least the recipient) is prevented from choosing or having a word on that action due to unawareness or lack of awareness. Thus, some kind of moral damage would be present to some degree, not because moral objectivism or deontology has to be assumed, but because these actions attack or do not take into consideration the initial autonomy of their recipients. Of course, not every victimless-damage case would have the same characteristics. Linking dignity with autonomy would shed some light especially on victimless-damage cases involving humans or other sentient beings. However, cases where the information needed to give others the second-person perspective is impossible to obtain or is accessible only once the potential damage is done, such as the biotechnological cases, would hardly benefit from these strategies. However, they could be treated according to the caution principle, simply because the second-person perspective is not accessible, and this lack of information could be taken as a warning sign to be cautious in order to avoid disregarding some moral risk.

Finally, the need to avoid disregarding some moral risk connects to my last point. As mentioned, I would like to advocate for the need to develop gradated moral concepts, instead of binary ones. Addressing these cases as if they were potential damage or a subtype of damage leads us again to see gradated moral concepts as potentially fruitful.

Autonomy, moral agency, moral patient, and even moral damage are built to be exclusionary and absolute concepts: either you are a moral agent or a moral patient, either you are a patient or you are not, either something is a case of moral damage or it is not. However, reality provides us with plenty of in-between cases that challenge moral philosophy to enlarge and enrich its approach towards moral events. Young children are an example of in-between agents/patients, so they could be recognized as active moral patients or as developing moral agents. Thus, a rigid idea of autonomy or agency would not operate correctly to provide a good account of ethical events during childhood, for example. Likewise, victimless damage can be seen as a category between direct moral damage and neutral or morally irrelevant events, for, to some degree, indirectly, and probably in a very subtle way, some kind of damage occurs in all these given examples, even though they do not always entail direct and simple face-to-face victim/perpetrator interactions. Since victimless-damage cases fall on a continuum, our concept of victimless damage should be gradated

As theory of action has already provided gradated concepts, such as omission, causing, enabling, or allowing a certain action, gradated concepts could offer a more accurate and clearer lens on the given issue, which could be useful for labelling fuzzy realities. In short, a continuum of actions may imply a continuum of victims.¹²

One might say that gradated moral concepts are problematic, as most of the time they are simultaneously descriptive and normative concepts. This is the case in the debate on personhood. As personhood is key to deciding whether a being is recognized as morally relevant or not, abandoning a dualistic vision might be problematic. As DeGrazia (1997) and Francione (2005) discuss, a concept such as quasiperson may not solve the dilemma, which leaves the being who is labelled “quasi-person” in the same category as nonpersons. This is in fact a concern that moral philosophy should bear in mind and explore in relation to debates beyond those examined in this article. However, I also suggest that moral damage seems to be a more gradated and flexible concept, where different instances can be classified as more or less severe. Damage, contrary to personhood, admits of some degree of subjectivity and flexibility, depending, at least to some extent, on the recipient’s will, the context, and circumstances. Needless to say, being gradated or subtle does not mean being irrelevant.

Thus, victimless damage cases could benefit from a more nuanced perspective on damage, where extreme cases of torture and cruelty and indirect, subtle cases of moral damage do not have to be lumped together in order for us to take the latter ones into consideration. As a result, victimless damage could stop being presented as an all-or-nothing paradoxical case.

6. CONCLUSION

In this article, I have presented an in-depth and hopefully thought-provoking discussion on the concept of victimless damage, as well as its implications. I have presented a classification of victimless-damage cases, open to further discussion, as they are normally individually addressed. In so doing, I aimed to provide a more comprehensive analysis of victimless-damage cases, and I hope to have helped shed some light on how different cases relate to one another. I have also offered the main objectivist and subjectivist arguments for and against this concept, highlighting their limitations and benefits. I have also explored how the core of the paradox lies in the metaethical assumptions about the idea of damage: whether or not moral damage is a key criterion of morality, whether it must be connected to sentient victims, and whether moral wrongness can and/or should avoid the second-person perspective. Also, I have tried to show how the relation between moral wrong, damage, and victims is at stake in these paradoxical cases.

Needless to say, trying to solve and close a complex debate such as this one would be unrealistic and, to some point, intellectually arrogant. Therefore, three suggestions are at the core of my conclusion: the second-person perspective, the key role of autonomy, and the need for a gradated conception of moral damage.

I have advocated for the relevance of this paradoxical concept, victimless damage, as a way to recognize subtle cases, otherwise easily invisible. I have taken an intermediate path of argumentation that combines moral subjectivism's assumptions with the second-person perspective in order to avoid the argumentative risks of a leap from the first- to the third-person perspective. In so doing, I aimed to recognize some moral wrongness in victimless-damage cases without having to accept moral objectivism. The second-person perspective, where the victim's autonomy is taken into consideration, and a gradated concept of damage could help surpass the dichotomy and recognize some degree of relevance of some subtle cases of damage, as well as some indirect and secondary victims, without forcing us to accept ontological premises, which may be harder to accept in morally pluralistic societies. Thus, the second-person perspective and a gradated concept of damage can keep the debate on a more sharable ground, where generalizations, instead of universalization, could be reached. By taking the middle way, I hope to have enriched the debate and opened some pathways to further discussion.

NOTES

- ¹ The analysis of collective responsibilities and the cases of harmless torturers has helped make visible the fact that the same action, analyzed out a given context, could be morally irrelevant per se, but, when analyzed inside a given social context, could acquire a qualitatively different moral meaning as part of a hurtful system.
- ² I will use “victimless damage,” “victimless harm,” and “moral damage without a victim” as synonyms.
- ³ In suffering I include both physical and symbolic suffering, such as betrayal, lies, etc.
- ⁴ The level of awareness is in part what is at stake in this article. Obviously, there can be victims of poisonings and murders that occur with the victim being unaware. However, they would consider those events to be cases of moral damage. On the contrary, the cases of victimless damage that I will discuss imply a victim who, even being alive and conscious of the facts, may not perceive the situation as an instance of moral damage.
- ⁵ Here it is important to make clear that a proto-idea of moral indignation can be found in some animals, especially great apes, even if they are not considered to be moral subjects, as they react emotionally to physical suffering, lies, etc., which can be understood as a criterion sufficient to label these experiences of nonhuman patients instances of moral damage and therefore to label them morally relevant (see Joyce 2005; De Waal 2006). In this respect, a wide literature of pathocentric accounts can be found (see Wolf 1990; Singer 1979). However, a deeper analysis on this matter would surpass the scope of the current discussion on victimless damage.
- ⁶ Another question here would be whether there is harm towards the species even when each and every member of the species does not perceive it as such. This would lead to the problem of individuum versus species, which, although closely related to the problem of victimless harm, I will not address in depth, as this would surpass the scope of this article, which is focused on individual beings and not collectives ones. Therefore, I will not take into consideration collective beings in this classification, such as corporations, cultures, nations, or species.
- ⁷ This is not the same as future-generation cases, for future-generation cases would imply a conscious victim suffering an instance of damage that was started by previous generations. They would be suffering victims only in interaction with other beings—that is, if you have known that you and your circumstances could have been different (if someone tells you that you could have been a hearing person, for example). This connects to the third group of cases that I examine.
- ⁸ Needless to say, being a moral agent implies being a moral patient.
- ⁹ Although pathocentric (or sentient) and biocentric perspectives enlarge the moral community, they would not completely solve the problem of victimless damage, as the moral criterion for these accounts would be being able to feel pain and pleasure or being alive, and victimless damage implies potential victims who do not suffer.
- ¹⁰ This has been well documented in the literature on interfamily violence. Being the witness of violence and abuse can trigger the same posttraumatic effects in the witness as it does in the direct victim. If you are a witness, you feel so helpless and victimized that you come to the conclusions that you could have been the victim and that you are also in danger (see Finkelhor 2007, O’Hagan 1993, Doyle 2014).
- ¹¹ Given the fact that this imaginary scenario (also presented in Almodovar’s film *Talk to Her* (2002), in which a woman in a coma is raped by her nurse) is very close to what unfortunately happens in real life, and even though these examples are used in moral philosophy to challenge common moral intuitions and beliefs, I would like to clarify, for the sake of the current victims, that one of the problems with these kinds of imaginary exercises is that they are based on unrealistic premises, such as the following: there are pills that erase memory, no bodily memory is retained, no physical traces exist, and there are only binary solutions where only a and b are the possible options. Unfortunately, cases of rape under the effects of drugs

have shown us that, even if the victim is unconscious, and even if she was not brought into this state in a violent way, she will know and feel that something happened to her. Moreover, realizing that she was unconscious would imply a double victimization and an extra feeling of anguish, which is morally relevant.

- ¹² Notice that this should not be directly translated into a normative theory without deeper discussion. It should not be inferred from the defence of the need for gradated moral concepts that victims should be compared and prioritized according to their amount of suffering or any other normative calculation that would exceed the scope of this metaethical article. Obviously, as a natural consequence, we should find a way to establish responsibilities. However, this does not imply that we should rank cases, dismissing those that tend to be subtle. Doing so would surely lead to a perverse blindness toward subtle instances of moral damage, emotional-abuse cases and cases of accumulated subtle harms.

REFERENCES

- Almodóvar, Pedro, *Hable con ella*, El Deseo, 2002.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, London, Cambridge University Press, 2011.
- Arteta, Aurelio, *El mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Madrid, Alianza, 2010.
- Bermejo, Carmen, “Consentimiento informado y ¿derecho a la ignorancia?” in José M. G. Gómez-Heras and Carmen Velayos (eds.), *Bioética: perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 309–321.
- Cabezas, Mar, *Ética y emoción*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.
- Doyle, Celia, *Child Neglect and Emotional Abuse: Understanding, Assessment and Response*, Los Angeles, SAGE, 2014.
- Elliot, Daniel, “Living, Breathing, Glowing Rabbits Successfully Born”, *CBS NEWS*, 2013. <https://www.cbsnews.com/news/living-breathing-glowing-rabbits-successfully-born/>. Accessed 10 August 2019.
- Feinberg, Joel, *Harm to Others: The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Finkelhor, David, Richard K. Ormrod, and Heather A. Turner, “Re-victimization Patterns in a National Longitudinal Sample of Children and Youth”, *Child Abuse and Neglect*, vol. 31, no. 5, 2007, pp. 479–502.
- Francione, Gary, “Animals—Property or Persons?”, in Cass Sunstein and Martha Nussbaum, (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 108–142.
- Fricker, Miranda, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Gómez-Heras, José María G., *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como normal moral*. Madrid, Síntesis, 2012.
- Goodpaster, Kenneth, 1978, “On Being Morally Considerable”, *Journal of Philosophy*, 75, pp. 308–325.
- DeGrazia, David, “Great Apes, Dolphins, and the Concept of Personhood”, *Southern Journal of Philosophy*, vol. 35, 1997, pp. 301–320.
- Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Haidt, Jonathan, “The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment”, *Psychological Review*, vol. 108, no. 4, 2001, p. 814–834.

- Joyce, Richard, *The Evolution of Morality*, Massachusetts, The MIT Press, 2005.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Feliz Meiner, 1952.
- Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, New York, Oxford University Press, 1949.
- Levenbook, Barbara Baum, “Harming Someone after His Death”, *Ethics*, vol. 94, no. 3., 1984, pp. 407–419.
- Medina, José, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Mendieta, Eduardo, “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, vol. 27, 2002, pp. 91–114.
- O’Hagan, Kieran, *Emotional and Psychological Abuse of Children*, Toronto; Buffalo, University of Toronto Press, 1993.
- Partridge, Ernest, “Posthumous Interests and Posthumous Respect”, *Ethics*, vol. 91, no. 2, 1981, pp. 243–264.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Pino, Felisa, “¿Sordera de encargo?”, *El País*, 2002. https://elpais.com/diario/2002/04/22/sociedad/1019426404_850215.html. Accessed August 10, 2019.
- Pluhar, Evelyn, “Two Conceptions of an Environmental Ethic”, *Ethics and Animals*, vol. 4, no. 4, 1983, pp. 110–127.
- Prinz, Jesse J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Thiebaut, Carlos, “Mal, daño y justicia”, *Azafea. Revista de filosofía*, vol. 7, 2005, pp.15–46.
- Tugendhat, Ernst, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Veber, Francis, *Le dîner de cons*, Gaumont/EFVE/TF1/TPS, 1998.
- Velayos, Carmen, *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?*, Granada, Comares, 1996.
- Vrousalis, Nicholas, “Smuggled into Existence: Nonconsequentialism, Procreation and Wrongful Disability”, *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 16, 2013, pp. 589–604.
- DeWaal, Frans, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2006.
- Weir, Peter, *The Truman Show*, Paramount Pictures, 1998.
- Wolf, Ursula, *Das Tier in der Moral*, Virginia, Klostermann Vittorio, 1990.
- Yourcenar, Marguerite, *The Mighty Sculptor, Time*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1993.

JUSTIFICATIONS PHILOSOPHIQUES DU CRITERE DE FAIR INNINGS ET CONTROVERSE

CLÉMENCE THÉBAUT

UNIVERSITÉ DE LIMOGES, UNITÉ INSERM UMR 1094 (NET) ; CHERCHEUSE ASSOCIÉE AU LEDA-LEGOS,
UNIVERSITÉ PARIS-DAUPHINE, PSL RESEARCH UNIVERSITY

PAUL-LOUP WEIL-DUBUC

ESPACE ÉTHIQUE DE LA RÉGION ILE-DE-FRANCE, CESP U1018 (INSERM/PARIS-SACLAY)

JÉRÔME WITTWER

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX, BORDEAUX POPULATION HEALTH, INSERM U1219

ABSTRACT:

Financing innovative and costly treatments in various therapeutic fields entails a number of problems in countries where costs are covered by public services. Providing these drugs is forcing actors to define the maximum sums of money society is willing to spend for given health improvements. This raises the question of whether maximum financing should vary according individuals' circumstances, such as the rareness of a disease, lifestyles, social inequalities experienced over a life time, etc. This article examines a particular priority, namely that given to the youngest patients, such prioritizing usually refers to the "fair innings argument" (FIA). We question what could justify such a prioritization criterion. Three arguments are considered. At first we consider that FIA could be justified by the objective of equalizing the opportunities of well-being. Next, we proposed justifying the fair innings argument with the aim of equalizing the time provided to individuals to achieve their plan of life, in accordance with Rawls's theory of justice as fairness. Finally, we proposed considering the FIA as being justified because of the goal of equalizing the time provided to individuals to accept death. These three arguments, of course, have many limitations, some of which we have highlighted. This article doesn't aim to convince about the superiority of one argument over the other ones. We seek to contribute to the discussions which could happen on prioritization criteria regarding health care, by making explicit what could justify one specific criterion: the age criterion.

RÉSUMÉ :

L'arrivée récente de thérapies innovantes et coûteuses dans divers champs thérapeutiques suscite des espoirs importants du point de vue de la santé publique. Offrir un accès équitable à ces innovations entre toutefois en concurrence avec d'autres investissements publics qui font également l'objet d'attentes sociales fortes. Elle contraint donc les acteurs à définir le montant maximum que la collectivité est prête à dépenser pour des gains de santé donnés. Survient alors la question de savoir si ce montant maximum varie en fonction des circonstances qui entourent les individus, notamment la rareté de la maladie, leurs modes de vie, les inégalités sociales qu'ils ont subies tout au long de leur vie... Nous nous intéressons dans le cadre de cet article à une priorité particulière, celle accordée aux populations les plus jeunes et qui est le plus souvent désignée, à la suite des travaux de Harris, sous le terme *fair innings*. Nous nous demandons ce qui pourrait justifier une telle

priorisation. Dans le cadre de cet article nous examinons trois arguments. Dans un premier temps nous proposons de justifier le critère de *fair innings* au nom d'un objectif d'égalisation des possibilités de bien-être dans la population. Dans un deuxième temps, nous proposons de le justifier au nom d'un objectif d'égalisation du temps offert aux individus pour réaliser leurs plans de vie, conformément à la théorie de la justice comme équité de Rawls. Enfin, nous proposons de le justifier au nom d'un objectif d'égalisation du temps offert aux individus pour accepter la mort. Ces trois arguments présentent bien sûr de nombreuses limites et nous soulignons certaines d'entre elles. L'objectif que nous poursuivons dans cet article n'est pas de convaincre de la supériorité d'un argument par rapport aux autres. Nous cherchons plutôt à contribuer aux discussions sur les critères de priorisation en santé, en explicitant ce qui pourrait justifier un des critères particuliers : celui de l'âge.

1. INTRODUCTION

1.1. Contexte

L'arrivée récente de thérapies innovantes et coûteuses dans divers champs thérapeutiques suscite des espoirs importants bien que leur financement soulève un certain nombre de difficultés¹. Aux États-Unis, un nombre croissant de patients sont contraints de renoncer aux soins en raison du prix élevé revendiqué par les industriels (Meropol, N.J., 2009 ; ASCO, 2016 ; Gordon *et al.*, 2018). Dans les pays où les dépenses de santé sont socialisées (OCDE, 2017), ces revendications de prix remettent en question la soutenabilité des systèmes d'assurance maladie (INCA, 2015 ; Pajares y Sanchez et Saout, 2017). Offrir un accès équitable à ces innovations entre en concurrence avec d'autres investissements publics qui font également l'objet d'attentes sociales fortes : l'éducation, l'environnement, la prise en charge des personnes dépendantes, la lutte contre la pauvreté et l'exclusion, etc. Ces thérapies innovantes et coûteuses contraignent les acteurs à définir, plus précisément qu'ils ne le faisaient auparavant, le montant maximum que la collectivité est prête à dépenser pour des gains de santé donnés. Survient alors la question de savoir si ce montant maximum doit varier en fonction des circonstances qui entourent les individus, notamment la rareté de la maladie, les modes de vies de ces individus, les inégalités sociales qu'ils ont subies tout au long de leur vie, etc.

Le calcul économique en santé couramment mis en œuvre par les agences d'évaluation des technologies de santé repose implicitement sur un principe de type utilitariste visant à maximiser la somme des gains en santé (les QALY) obtenus grâce aux traitements financés. Les caractéristiques personnelles des individus (âge, genre, caractéristiques socioéconomiques, modes de vie, etc.) ne sont pas prises en compte pour apprécier la valeur d'un gain de santé. L'intérêt que représente une intervention de santé ne dépend que de la quantité des gains en santé qu'elle permet de produire – années de vie gagnées en bonne santé ou QALY – quelle que soit la situation du bénéficiaire. Pour autant, les discussions sur l'opportunité d'une priorisation des gains en santé pour certains patients sont nombreuses en économie de la santé. Cette priorisation peut être effectuée au moyen de pondérations appliquées sur les gains en santé ou, de manière formellement équivalente, par l'intermédiaire de valeurs de références variables pour l'interprétation des ratios différentiels coût-efficacité (RDCR), ce qui est proche du point de vue normatif. Ces pondérations ou règles d'interprétation des RDCR sont généralement attachées à des pathologies ou des situations particulières (Norheim *et al.*, 2014). Leur utilisation peut être interprétée comme une façon d'introduire de l'aversion aux inégalités dans la répartition de certains *outcomes* dans la population (bien-être, états de santé, durée de vie, capacités physiques, etc.) (Wagland, 2012).

Ces pratiques convergeraient avec des travaux universitaires récents qui proposent de prendre en compte des principes de répartition égalitaristes dans l'évaluation économique (Sen, 1987 ; Brouwer, 2008 ; Cookson, 2017 ; Asaria, 2015).

Sous réserve de disposer des données adéquates, les économistes peuvent sans difficulté intégrer dans leur calcul les priorités que le système de santé souhaite concrétiser. Il est en effet d'usage courant en économie de prendre en compte des dimensions distributives dans la formulation des objectifs de bien-être social. Il reste toutefois indispensable de justifier le choix des priorités retenues. La traduction des valeurs sociales dans les méthodes et pratiques d'évaluation en santé peut conduire à (ré)orienter les efforts de recherche et d'innovation des industries et des organisations du secteur sanitaire. L'enjeu est donc important.

1.2. Le critère de *fair innings*

Nous nous intéressons dans le cadre de cet article à une priorité particulière, celle qui est accordée aux populations les plus jeunes et qui est le plus souvent désignée, à la suite des travaux de J. Harris, sous le terme *fair innings*. Dans son ouvrage intitulé *The Value of Life* (1985), Harris soulignait que si la mort d'un individu est toujours terrible, elle peut être considérée comme une tragédie lorsqu'elle a lieu avant que l'individu n'ait bénéficié d'une durée de vie raisonnable, qu'il appelle *fair innings*². Tout individu qui décéderait prématurément, c'est-à-dire avant d'avoir atteint cet âge-ci, subirait une injustice que la collectivité est justifiée de prévenir. Il serait alors légitime d'allouer davantage de ressources aux individus qui n'ont pas atteint cet âge limite et d'allouer moins de ressources à ceux qui l'ont déjà atteint. Harris ne précise cependant pas quel doit être cet âge de référence ni la méthode pour le définir. Selon lui, il n'est pas possible de distinguer différents degrés d'injustice en fonction de l'âge du décès. Dès lors qu'ils n'ont pas encore atteint ce *fair innings*, ils sont tout autant pénalisés, qu'ils aient 20, 30 ou 40 ans. Williams (1997) en revanche propose de définir l'âge de référence en s'appuyant sur l'espérance de vie moyenne à la naissance dans la population générale. Contrairement à Harris, Williams considère que l'injustice que subit l'individu qui décède prématurément croît en fonction de l'écart entre l'âge du décès et cette espérance de vie moyenne. Enfin, il recommande de prendre en compte la qualité de vie sur tout le cycle de vie de l'individu, ce qui soulève des difficultés informationnelles importantes (Williams, 1997). Il convient de préciser que le critère de *fair innings* se distingue d'une priorité accordée aux populations les plus jeunes en raison de l'espérance de vie plus longue dont ils bénéficient (Tsuchiya, 1999, 2000). Le critère de *fair innings* implique en effet d'accorder une valeur différente à l'allongement d'une même durée de vie, en fonction de l'âge.

Nous pouvons envisager différentes façons de mettre en œuvre concrètement ce critère :

Option 1 : Ce critère pourrait être pris en compte dans le calcul économique au moyen de coefficients de pondération qui seraient appliqués sur les résultats de santé des interventions en fonction de l'âge moyen des patients. C'est ce qu'a envisagé, un temps, le NICE en Grande-Bretagne dans le cadre de ses travaux sur le *value based pricing*, à travers les notions de fardeau absolu (*absolute shortfall*) et fardeau

relatif (*proportional shortfall*), avant finalement d'y renoncer (Towse, 2013)³. En Norvège, il est envisagé que la valeur seuil coût-efficacité, c'est-à-dire le montant maximum que la collectivité accepte de payer pour produire un an de survie supplémentaire en parfaite santé (QALY), dépende du nombre d'années de vie perdues par le patient, en l'absence d'intervention, par rapport à l'espérance de vie moyenne de la population (Ottersen *et al.* 2016). Aux Pays-Bas, le critère de fardeau de la maladie est pris en compte de façon croissante dans les décisions de remboursement des produits de santé (Reckers-Droog, van Exel, Brouwer, 2018).

Option 2 : Ce critère pourrait être pris en compte, en dehors de l'évaluation économique en santé, dans le cadre des procédures d'admission au remboursement et de négociation des prix des technologies de santé, par des commissions délibératives :

- de façon modérée, en privilégiant les technologies qui s'adressent à des patients dont le pronostic vital est engagé et dont l'âge est inférieur à l'espérance de vie dans la population générale. On constate qu'il existe aujourd'hui un certain nombre de dispositifs pour financer des traitements coûteux, jugés inefficaces, dans certains contextes pathologiques particuliers (par exemple, le Cancer Drug Fund en Grande-Bretagne). Le plus souvent, il s'agit de contextes pathologiques dans lesquels les patients ont une espérance de vie réduite par rapport à l'espérance de vie moyenne dans la population générale (Chamberlain *et al.* 2015). Cette façon de procéder correspondrait à une forme modérée de *fair innings*.
- de façon extrême, en cessant de financer collectivement des interventions en santé pour des patients au-delà d'un certain âge⁴.

À notre connaissance, aucun pays, à l'exception de la Norvège et des Pays-Bas, n'indique explicitement prendre en compte un critère de priorité vis-à-vis des populations les plus jeunes dans l'évaluation des technologies de santé. Il est toutefois vraisemblable qu'il existe un décalage entre les critères formels et les pratiques.

Dans le cadre de cet article, nous considérons que ces différentes modalités de mise en œuvre reposent toutes sur un objectif commun que nous proposons d'examiner : allouer les ressources en santé de façon à réduire les inégalités de durée de vie. Les modalités de mise en œuvre se distinguent toutefois en fonction du degré d'aversion aux inégalités de durée de vie retenu et en fonction des procédures utilisées (procédure évaluative [option 1] ou procédure délibérative [option 2]). Nous choisissons toutefois de ne pas considérer ici des formes extrêmes de *fair innings* car leur acceptabilité sociale est inenvisageable, comme en atteste l'intensité des débats que suscitent déjà des formes modérées du *fair inning* (Rivlin, 2000 ; Fisher, 2013).

1.3. Objectif

L'objectif que nous poursuivons dans cet article est d'examiner différents arguments qui permettent de justifier cet objectif de réduction des inégalités de durée de vie. Il ne suffit pas en effet de considérer que la mort prématurée est une tragédie ou une infortune pour déterminer qu'elle est une injustice. Si tous les malheurs étaient des injustices, la satisfaction de nos exigences de justice serait proprement impossible⁵, et on risquerait alors, en reprenant la formule de Pogge, de tomber dans un « puits sans fond » (*bottomless pit*) (Pogge, 1989, 2004). Déterminer qu'un malheur est une injustice ne peut être justifié qu'en référence à une théorie de la justice dont l'objectif est d'établir une frontière entre, d'un côté, ce qui relève du juste et de l'injuste et, d'un autre côté, ce qui n'en relève pas (Weil-Dubuc, 2012). Nous nous demandons donc ici si cet objectif de réduction des inégalités de durée de vie est compatible avec les théories de justice sociale qui sont plus généralement envisagées (Sen, 1987; Van Parjjs, 1991 ; Fleurbaey, 1996).

Cet article s'inscrit à la suite d'articles plus ou moins récemment parus sur le sujet (Tsuchiya, 1999, 2000 ; McMahan, 2002 ; Wagland, 2012 ; Bognar, 2015 ; Menzel, 2015 ; Solberg et Gamlund, 2016 ; Lauerer, Schätzlein et Nagel, 2016 ; Adler *et al.*, 2019) et il tend à contribuer au débat qu'ils ont rouvert⁶. Nous reprenons certains de leurs arguments et proposons des reformulations et prolongements. Par ailleurs, nous envisageons un argument plus inédit, en nous appuyant sur une littérature philosophique plus classique spécifiquement centrée sur la question de l'acceptation de la mort. Nous aboutissons ainsi à la détermination de trois arguments distincts. En premier lieu, le *fair innings* peut être justifié au nom d'un objectif d'égalisation des opportunités de bien-être (section 2), au nom d'un objectif d'égalisation des chances de développer son plan de vie (section 3) ou encore au nom d'un objectif d'égalisation du temps offert à chacun pour accepter la mort (section 4). Nous discutons les limites internes de ces arguments dans chaque section et nous présentons des critiques supplémentaires qui pourraient leur être adressées dans une discussion complémentaire (section 5).

Nous ne cherchons pas dans le cadre de cet article à convaincre de la supériorité d'un argument par rapport aux autres. Nous souhaitons seulement contribuer aux discussions qui pourraient avoir lieu, au sein des agences d'évaluation des technologies de santé et d'espaces démocratiques, sur les critères de priorisation en santé, en explicitant ce qui pourrait justifier un des critères particuliers, celui de l'âge.

2. ÉGALISER LES DURÉES DE VIE POUR ÉGALISER LES OPPORTUNITÉS DE BIEN-ÊTRE

Plusieurs auteurs ont proposé de justifier le critère de *fair innings* en s'appuyant sur le concept de *deprivation account* proposé par Nagel en 1979 (McMahan, 2002 ; Solberg et Gamlund, 2016). Nagel propose en effet de considérer que la valeur de la mort d'un individu dépend de ce dont elle le prive, c'est-à-dire des

activités que le sujet ne pourra pas réaliser et qui sont sources de plaisir ou de déplaisir. « *Death is an evil because it brings to an end all the goods that life contains. It is bad not because of any positive features but because of the desirability of what it removes* » (Nagel, 1979) (pour une présentation plus précise de la notion de « *deprivation account* », voir Bradley, 2004 ; Johansson, 2012 ; Phillips, 2014). Nagel admet qu'en fonction de leur âge, les individus disposent d'un certain nombre d'années de vie restantes, riches de possibilités futures (relations personnelles, expériences esthétiques, plaisirs) : ils sont plus ou moins lésés lorsqu'ils en sont privés précocement. « *The death of Keats at 24 is generally regarded as tragic; that of Tolstoy at 82 is not. Although they will both be dead forever, Keats's death deprived him of many years of life which were allowed to Tolstoy; so in a clear sense Keats's loss was greater; (though not in the sense standardly employed in mathematical comparison between infinite quantities).* » (Nagel, 1979)

Contrairement à McMahan, Solberg et Gamlund⁷, nous ne croyons pas possible de justifier le critère de *fair innings* sur le seul concept de *deprivation account* tel qu'il a été exposé par Nagel.

Premièrement, Nagel ne mettait pas en avant cette notion de *deprivation account* pour justifier la prise en compte de l'âge dans l'allocation des ressources en santé. L'objectif de Nagel dans cet article était de contester l'argument hédoniste selon lequel la mort n'a aucune valeur en soi, ni bonne ni mauvaise, puisqu'elle ne peut pas être expérimentée par un sujet, le sujet disparaît au moment même où elle survient. « La mort, n'est rien pour nous, puisque, tant que nous existons nous-mêmes, la mort n'est pas, et que, quand la mort existe, nous ne sommes plus. » (Épicure, Lettre à Ménécée). Il n'y a pas de dimension prescriptive dans l'analyse de Nagel.

Deuxièmement, il conviendrait d'aller plus loin que le font McMahan, Solberg et Gamlund, et d'explicitier que le critère de *fair innings* est justifié par un objectif de réduction des inégalités sur cet *outcome* particulier qu'est le *deprivation account*. Le *fair innings* s'inscrit en effet dans le cadre d'un modèle de justice conséquentialiste de type égalitariste, qui, du reste, est cohérent avec les analyses plus générales que propose Nagel (Nagel, 1991).

Troisièmement, il convient d'admettre qu'en justifiant le critère de *fair innings* en référence à la notion de *deprivation account*, on s'inscrit dans le cadre d'un modèle de justice de type welfariste puisque la valeur de la mort est déterminée en fonction de la quantité de bien-être dont elle prive l'individu. Cette quantité de bien-être perdu n'est toutefois pas évaluée directement, elle est « approximée » à travers le nombre d'années de vie perdues, ajustées ou non sur la qualité de vie.

Plutôt que de justifier le critère de *fair innings* sur la base du concept de *deprivation account*, il nous semble donc plus convaincant de le justifier au nom d'un objectif d'égalisation des opportunités de bien-être, à la suite d'Arneson (1989). Le modèle de justice proposé par Arneson est un modèle de justice de type libéral égalitariste. Comme l'ensemble des modèles appartenant à cette catégorie, il propose d'allouer les ressources de façon à réduire la dispersion interindividuelle d'un *distribuendum* (objet que l'on souhaite répartir équitablement) dans la population. Ces modèles contrastent avec les modèles de justice de type utilitariste qui proposent d'allouer les ressources de façon à maximiser la quantité du *distribuendum* produit. Les modèles de justice égalitaristes se distinguent, entre eux, en fonction du type de *distribuendum* retenu. Rawls (1999 [1971]), Dworkin (2000) et Van Parjis (1991) proposent par exemple de répartir équitablement des moyens utiles à la réalisation d'un projet de vie et la satisfaction des préférences. Sen et Cohen proposent de répartir équitablement des opportunités de fonctionnement ou de réalisations. Arneson propose, quant à lui, de répartir équitablement des chances de bien-être. Pour une présentation comparative des modèles de justice, voir Sen (1987), Van Parjis (1991), Fleurbaey (1996).

D'après Arneson, il n'est toutefois pas possible, en pratique, de collecter toute l'information nécessaire pour estimer les préférences et les perspectives de bien-être de chaque individu. « *In actual political life under modern conditions, distributive agencies will be staggeringly ignorant of the facts that would have to be known in order to pinpoint what level of opportunity for welfare different persons have had. To some extent it is technically unfeasible or even physically impossible to collect the needed information.* » (Arneson, 1988, p. 87). Il est donc le plus souvent nécessaire de se limiter à répartir équitablement des biens premiers ou des ressources, qui sont des proxys de ces opportunités de bien-être. « *We may insist that governments have regard to primary good share equality or resource equality as rough proxies for the welfarist equality that we are unable to calculate.* » (Arneson, 1988, p. 87). Il serait donc possible de justifier le critère de *fair innings* au nom d'un objectif d'égalisation des opportunités de bien-être, en indiquant que nous utilisons la durée de vie comme un indicateur proxy pour estimer la quantité de bien-être dont la mortalité prématurée prive les individus. Être en vie est en effet la première condition pour qu'un individu ressente de la satisfaction.

3. ÉGALISER LES DUREES DE VIE POUR PERMETTRE A CHACUN DE DEVELOPPER SON PLAN DE VIE ?

En deuxième lieu, à la suite de Daniels (1988), il est possible de justifier le critère de *fair innings*, au nom de l'égalité des chances de chacun de développer son plan de vie, dans une approche rawlsienne⁸. D'après Daniels, il est vraisemblable que des individus rationnels et prudents, placés sous le voile d'ignorance rawlsien⁹, choisissent de répartir les ressources de façon à maximiser les chances de bénéficier d'une espérance de vie normale, quitte à renoncer à prolonger leur vie s'ils ont la chance d'atteindre un âge avancé. « *Therefore it seems prudent for me to reserve certain life-extending technologies for my younger years. I*

would thus maximize the chances of my living a normal lifespan. » (Daniels, 1988)¹⁰. Selon lui, la majorité des personnes ont conscience qu'elles sont mortelles et conçoivent leur projet de vie compte tenu de la représentation qu'elles se font de leur espérance de vie. Il est primordial qu'elles puissent vivre jusqu'à un âge moyen, car c'est durant ces années qu'elles réalisent leur projet de vie. Le projet de vie désigne chez Rawls les buts que poursuit un individu, ce qu'il a l'intention de faire dans sa vie. Ce projet de vie est rationnel lorsqu'il est défini au terme d'une délibération, qu'il est cohérent avec les circonstances dans lesquelles se trouve l'individu, avec ses talents, et qu'il prend en compte l'ensemble des informations disponibles. Rawls indique que le projet de vie est moins précisément défini pour les âges de la vie les plus lointains et qu'il se précise au fur et à mesure que l'individu prend conscience de ses envies et de ses désirs. Un individu rationnel fera toutefois attention à conserver un large champ des possibles tant qu'il n'aura pas défini son projet de vie de façon complète et précise (Rawls, 2008, p. 357-358).

L'argument de Daniels a été largement discuté, en particulier par Mc Kerlie (1989 ; 2001) qui conteste entre autres l'idée selon laquelle la priorité accordée aux populations les plus jeunes soulève une question de justice intrapersonnelle et non une question de justice interpersonnelle. Pour Daniels, en effet, limiter l'accès à des technologies de santé en fonction de l'âge ne pose pas de problème du point de la justice interpersonnelle, car tous les individus finissent par vieillir. Elle pose en revanche une question de justice intrapersonnelle, car elle interroge la juste répartition des ressources en fonction des âges de la vie. D'après Mc Kerlie, tout dépend de la façon dont on intègre le temps dans l'application des principes redistributifs : cherche-t-on à répartir les *distribuendum* en prenant en compte ce dont les individus ont bénéficié tout au long de leur vie (approche longitudinale) ou cherche-t-on à répartir les *distribuendum* à un moment donné dans la population (approche transversale) ? De surcroît, l'argument de Daniels suppose qu'il existe une continuité du soi dans le temps, aux différents âges de la vie. Celle-ci est critiquée par Schefczyk (2008) qui met en avant l'idée des « multiples sois », à partir de l'analyse de Sidgwick (1874) et Posner (1995)¹¹.

Nous relevons de notre côté une limite supplémentaire à cette justification du *fair innings* basée sur l'égalisation des chances de développer son projet de vie. Il est vraisemblable en effet que les projets de vie évoluent à l'approche de la mort. Comme le souligne Montaigne, l'imminence ou la perspective de la mort révèlent la force des opinions d'un individu. Il est possible qu'à ce moment soient révélées les préférences les plus authentiques et que le projet de vie soit redéfini. Dans cette perspective, il n'est donc pas possible de considérer qu'à partir d'un certain âge, les individus raisonnables et prudents sont censés avoir atteint les objectifs de leur vie, puisque ceux-ci peuvent n'apparaître clairement qu'à partir du moment où ils prennent conscience de l'imminence éventuelle de leur mort et ce, quel que soit leur âge. Les quelques semaines, mois ou années qu'il est possible de gagner grâce aux soins médicaux seraient l'occasion pour les individus d'examiner leur vie compte tenu de leurs préférences et de leurs objectifs « vrais », cette fois-ci clairement aperçus. Ce sursis pourrait leur offrir la possi-

bilité d'atteindre un sentiment d'accomplissement grâce à cet examen et grâce aux actions qu'ils peuvent décider de mener en conséquence (paroles, actes ou expériences diverses). Yalom (1980) rappelle que cette idée de la mort comme expérience révélatrice est souvent mentionnée à la fois dans la littérature classique (par exemple dans *La Mort d'Ivan Ilitch* ou encore dans le conte de Dickens intitulé *Un chant de Noël*) et en philosophie (la conscience de la mort permet d'après Heidegger le passage d'un mode d'être inauthentique à un mode d'être authentique, également appelé mode ontologique) (Heidegger, 1927). L'idée selon laquelle le projet de vie est amené à évoluer dans le temps est soulignée par Heyd et Miller. « *The phenomenon of "adaptive preferences" usually considered as limiting the rationality of more "local" choices, seems to be essential and inevitable in the context of life planning, of the formation of human personality as whole* » (Heyd et Miller, 2010, p. 27).

Doit-on pour autant renoncer à justifier le critère de *fair innings* sur le fondement du modèle de justice de type rawlsien ? Il nous semble que, malgré les limites mentionnées ci-dessus, l'argument de Daniels reste suffisamment robuste pour être soumis à la discussion. De surcroît, il est possible de compléter l'argument de Daniels en indiquant que l'utilisation d'un critère de *fair innings* dans l'allocation des ressources en santé peut accroître la confiance des individus dans les chances qu'ils ont de vivre une vie suffisamment longue. Le critère de *fair innings* implique en effet que la collectivité s'engage à allouer en priorité les ressources pour permettre à chacun de bénéficier d'une durée de vie raisonnable (selon la proposition de Harris) ou moyenne (selon la proposition de Williams). Cette confiance accrue dans leur chance d'atteindre une espérance de vie raisonnable ou moyenne, grâce à un accès facilité aux technologies de santé innovantes, peut ensuite avoir un effet sur les projets de vie qu'ils forment et qui déterminent ensuite leurs réalisations effectives. Le critère de *fair innings* pourrait donc contribuer à réduire les inégalités qui découlent d'un manque de confiance en l'avenir, comme le décrit Rawls :

Nous évaluons nos perspectives de vie en fonction de notre place dans la société et nous élaborons nos buts et objectifs à la lumière des moyens et des possibilités dont nous pouvons nous attendre à disposer en étant réalistes. Le fait d'être rempli d'espoir et optimiste pour le futur plutôt que résigné et indifférent dépend donc à la fois des inégalités associées à notre position sociale et des principes publics de justice que la société, en plus de professer, met en œuvre plus ou moins efficacement pour régir les institutions de la justice du contexte social. Ainsi la structure sociale, en tant que régime social et économique, n'est pas seulement un dispositif qui satisfait des désirs et des aspirations données, mais aussi un arrangement qui produit d'autres désirs et aspirations dans le futur. Elle le fait au moyen des attentes et des ambitions qu'elle encourage au moment présent et pour une vie entière. (Rawls, 2008, p. 87)

Il convient de préciser que Rawls ne s'est lui-même pas prononcé sur le critère de *fair innings* et que son analyse des enjeux distributifs soulevés par l'allocation des ressources en santé est lacunaire. En 1971, il indiquait, dans *A Theory of Justice*, que la santé était un bien naturel vis-à-vis duquel la collectivité n'a pas de responsabilité. Il a plus récemment remis en cause cette position et indiqué que l'allocation des ressources pour financer les soins médicaux devait être effectuée sous le principe de différence. Dans cette perspective, il indique que « le traitement qui restaure la santé des personnes, qui les autorise à reprendre leur vie normale comme membres coopérants de la société, a une urgence considérable », sans aller plus loin¹². On relève toutefois que la notion de vie complète revient fréquemment dans son discours, y compris lorsqu'il définit ce qu'est un bien primaire :

Nous introduisons l'idée de biens primaires. Il s'agit des conditions sociales et des instruments polyvalents variés qui sont généralement nécessaires pour permettre aux citoyens de développer et d'exercer pleinement leurs facultés morales de façon adéquate et de chercher à réaliser leur conception déterminée du bien. [...] ces biens sont les choses dont les citoyens, considérés comme des personnes libres et égales vivant une existence complète, ont besoin ; elles ne sont pas des choses qu'il est simplement rationnel de vouloir ou de désirer, de préférer ou même d'adorer. (Rawls, 2008, p. 89)

Nous regrettons donc que la question de la valeur du temps de vie, comme ressources à répartir, n'ait pas été plus explicitement discutée, d'autant que la notion de temporalité est centrale dans la notion de projet de vie :

Thus planning is in part scheduling. We try to organize our activities into a temporal sequence in which each is carried on for a certain length of time. In this way a family of interrelated desires can be satisfied in an effective and harmonious manner. The basic resources of time and energy are allotted to activities in accordance with the intensity of the wants that they answer to and the contribution that they are likely to make to the fulfillment of other ends. (Rawls, 1999 [1971], p. 360)

4. ÉGALISER LES DUREES DE VIE POUR OFFRIR A TOUS UNE CHANCE EQUITABLE D'ACCEPTER LA MORT

Il nous semble enfin que le critère de *fair innings* pourrait être justifié au nom d'un objectif d'égalisation du temps offert aux individus pour accepter la mort. Ce qui pourrait justifier d'accorder une priorité variable en fonction de l'âge des patients n'est pas tant la durée de vie dont a bénéficié l'individu, que le caractère imprévisible de son décès, du fait de normes statistiques et sociales. Celui-ci le priverait de la possibilité de mettre en œuvre un processus que les philosophes classiques, de Platon (avec la mort de Socrate) à Montaigne (Rohrbasser, 2001), aussi bien que certains psychanalystes, se sont attachés à décrire,

et au terme duquel l'individu peut devenir prêt à cesser de vivre (Hetherington, 2013). Chez ces auteurs classiques par exemple, l'acceptation de la mort passait par la reconnaissance d'une forme de transcendance, à travers l'idée de Bien et Vérité chez Socrate¹³, ou de Destin et d'Ordre du monde chez les épicuriens et les stoïciens classiques ou modernes¹⁴.

Accorder davantage la priorité aux patients exposés à un risque de mortalité précoce pourrait dans ce cas être justifié par l'idée que ce travail psychique est entrepris à partir du moment où l'individu prend conscience de sa finitude, ce que tendent à ignorer les individus les plus jeunes, pris comme ils le sont dans leurs activités quotidiennes¹⁵. L'avancée en âge, parmi d'autres événements de la vie, peut venir alors rappeler aux individus cette finitude, et les amener à engager ce processus pour l'accepter. Il serait donc plus probable que les individus soient « prêts » à mourir lorsqu'ils sont plus âgés, plutôt que lorsqu'ils sont jeunes.

La limite de cette troisième justification est qu'elle implique de vérifier que le degré d'acceptation de la mort progresse bien, effectivement, avec l'âge, sans quoi elle revient à imposer un devoir de sagesse aux individus, dans une approche perfectionniste de la vie bonne. De surcroît, la question se pose de savoir s'il est réellement possible de se préparer à la mort, au-delà des discours qui peuvent être tenus tout au long de sa vie. E. Fiat décrit ainsi comment la proximité de la mort de soi ou des autres fait survenir une rationalité particulière, distincte de la rationalité quotidienne : « Mais quand bien même on se serait préparé et à la mort, et à l'amour, leur surrrection déborde toujours le réceptacle conçu pour les accueillir. Leur manifestation sature d'emblée les capacités réceptives de qui les recoit. Pour décrire la surrrection de la mort ou de l'amour, il nous semble donc qu'il faudrait bâtir une autre phénoménologie que la phénoménologie décrivant les phénomènes ordinaires de la vie. » (Fiat, 2009, p. 127) La réflexion de Menzel sur la valeur de l'espoir dans des situations de fins de vie, même lorsqu'il est vain, illustre encore cette forme de rationalité particulière propre à la fin de vie (2011).

5. DISCUSSION

Les deux premiers arguments conduisent à justifier le critère de *fair innings* en référence à des modèles de justice sociale de type libéral-égalitariste. D'après ces deux arguments, les durées de vie constituent des ressources dont il est légitime de chercher une répartition équitable, en vue d'une égalisation des opportunités de bien-être (1^{er} argument) ou d'une égalisation des chances de développer son plan de vie (2^e argument). Le troisième argument est plus inédit et ne s'appuie pas sur un modèle de justice général. Les limites internes de ces trois arguments ont été mentionnées. Il est toutefois possible de repérer des limites supplémentaires concernant les prérequis normatifs sur lesquels ils reposent (en amont) ou concernant les modalités de mises en œuvre de critère (en aval).

En premier lieu, ces trois arguments reposent sur des systèmes éthiques auxquels d'autres s'opposent de façon irréductible.

- Les trois arguments reposent d'une part sur des modèles de justice de type conséquentialistes, qui peuvent, bien sûr, être remis en cause au nom de principes déontologiques. L'éthique déontologique juge la moralité de l'action par principe, contrairement à l'éthique conséquentialiste qui évalue que l'action est juste en fonction de ses conséquences. Du point de vue de l'éthique déontologique, le critère de *fair innings* peut être jugé inacceptable au nom du devoir qu'aurait chaque soignant de mettre en œuvre tous les moyens possibles pour sauver ses patients (Meghani et Galleger, 2008; Veatch, 2003 ; Elster, 1992). Il peut également être jugé inacceptable en vertu du caractère sacré de toute vie humaine ou encore au nom du respect que l'on doit à ses aînés.
- Ces arguments reposent d'autre part sur des modèles de justice visant un objectif d'égalisation de la répartition du *distribuendum* dans la population plutôt qu'un objectif de maximisation de la production du *distribuendum*. Ils impliquent donc que la collectivité soit prête à consacrer d'importantes quantités de ressources pour produire des résultats modérés, au motif que ceux-ci bénéficient aux patients les plus défavorisés, en l'occurrence ceux dont l'espérance de vie est réduite. Il est donc bien sûr possible de s'opposer au *fair innings* au nom d'une éthique utilitariste qui propose d'allouer les ressources de façon à maximiser la production de gains en santé et de bien-être dans la population. Cet argument est mentionné par Rivlin (2000) parmi l'ensemble des arguments qu'il recense en défaveur du critère de *fair innings*.

En deuxième lieu, il paraît possible de remettre en cause les deux premiers arguments évoqués en faveur du critère de *fair innings* en fonction de la façon dont il pourrait être mis en œuvre. Nous avons vu que ce critère pouvait être justifié au nom d'un objectif d'égalisation des opportunités de bien-être et des chances de réaliser son plan de vie. La durée de vie serait une ressource à répartir équitablement pour atteindre l'un ou l'autre de ces deux objectifs. Elle n'est toutefois qu'une ressource, parmi d'autres, plus couramment envisagées : ressources en termes d'éducation, conditions de vie matérielles, participation à la vie de la communauté, etc. Il n'est donc pas possible de justifier un objectif de réduction des inégalités de durée de vie si celui-ci ne s'inscrit pas dans le cadre d'un objectif plus global d'égalisation des ressources jugées essentielles pour garantir l'égalité des chances de bien-être ou de réalisation des projets de vie. Cette critique est également mentionnée par Rivlin (2000).

6. CONCLUSION

Le caractère toujours inéluctable de la mort, qui a marqué jusqu'à récemment les philosophies de la mort, et en premier lieu les philosophies stoïciennes, se présente aujourd'hui différemment¹⁶. Le développement conjoint des progrès

scientifiques et des systèmes d'assurance maladie pose la question de la responsabilité collective vis-à-vis de l'accès aux technologies permettant de retarder la mort. La question de l'acceptation de la mort qui relevait du domaine de l'intime fait désormais également l'objet de décisions communes. Cette situation soulève des questions éthiques nouvelles sur la valeur de la mort du point de vue des théories de la justice. Dans le cadre de cet article nous avons examiné trois arguments permettant de justifier que la valeur de la mort décroît à mesure que l'individu avance en âge en raison d'un objectif d'égalisation des durées de vie, communément appelé *fair innings*. Dans un premier temps, nous avons envisagé que le *fair innings* puisse être justifié par un objectif d'égalisation des opportunités de bien-être. Dans un deuxième temps, nous avons proposé de justifier le *fair innings* par un objectif d'égalisation du temps offert aux individus pour réaliser leur plan de vie, conformément à la théorie de la justice comme équité de Rawls. Enfin, nous avons proposé de considérer que le *fair innings* pouvait être justifié en raison d'un objectif d'égalisation du temps offert aux individus pour accepter la mort. Ces trois arguments présentaient bien sûr de nombreuses limites et nous avons souligné certaines d'entre elles. Nous avons pu constater dans le cadre de ce travail que la valeur de la mort est finalement peu discutée par les théoriciens de la justice sociale contemporains. Il nous semble nécessaire de poursuivre les discussions sur la possibilité d'appliquer les principes d'équité en matière de répartition des ressources en général (éducation, revenu, etc.) à cet objet particulier qu'est la santé, en particulier au moment de la fin de vie.

NOTES

- ¹ En cancérologie par exemple, les prix revendiqués des traitements innovants comme Kadcyla (trastuzumab emtansine, Roche) ou les immunothérapies anti-PD1 (Opdivo et Keytruda) peuvent s'élever en France jusqu'à 6000€ par mois, soit un surcoût d'approximativement 100000€ par an pour un gain de survie de 6 mois environ (avis d'efficience de la HAS et avis rendus par le NICE sur ces spécialités).
- ² Terme employé dans le cricket pour désigner une « manche » ou un « tour de batte », soit la période de jeu durant laquelle une équipe essaye de marquer des courses et où l'autre essaye de l'en empêcher.
- ³ Les travaux sur le *value based pricing* ont été engagés pour revoir la procédure de dérogation à la valeur seuil pour les traitements de fin de vie (*life-extending, end of life treatments*) par des critères de décision plus cohérents et plus explicites. L'« *absolute shortfall* » (AS) désigne, pour un patient donné, le nombre d'années de vie en bonne santé que la maladie lui fait perdre. Pondérer les gains en QALY en fonction de l'AS revient donc bien à privilégier les traitements des patients jeunes dont la maladie ampute fortement la durée de vie en bonne santé. Le « *proportional shortfall* » (PS) repose sur l'idée de pondérer les gains en QALY en fonction de l'AS rapporté à l'espérance de vie en bonne santé (EVBS) sans maladie : ainsi un patient dont la maladie réduit son EVBS de 2 ans alors qu'elle est de 4 ans sans maladie sera considéré identiquement à un patient dont la maladie réduit l'EVBS de 10 ans alors qu'elle est de 20 ans sans maladie. On comprend ainsi que la pondération des gains en QALY par le PS est sensiblement moins favorable aux patients jeunes.
- ⁴ Nous considérerons ici qu'il est équivalent, du point de vue des valeurs, de mettre en avant une disposition à payer collective supérieure pour réduire la mortalité de patients jeunes, par exemple pour une population d'enfants ou de jeunes adultes, ou d'avoir une disposition à payer plus faible pour allonger l'espérance de vie des populations les plus âgées. L'une comme l'autre revient à accepter de prendre en compte le temps de vie dont a bénéficié un individu.
- ⁵ Il nous faudrait aussi par exemple considérer comme injuste l'inégale dotation des personnes en talents et dans ce cas investir pour compenser ceux à qui ils font défaut (manque d'ambition, d'effort, de sociabilité, futilité).
- ⁶ Une série d'articles ont été publiés par ailleurs sur le « devoir de mourir » (voir Hardwing, 1997 ; Menzel, 2000 ; Corlett, 2001). Toutefois, pour ces auteurs, le « devoir de mourir » relève de la morale individuelle, il n'a pas vocation à servir de fondement en matière d'allocation des ressources en santé.
- ⁷ « *If we accept Deprivationism, it follows that age is morally relevant to health priorities [...] Death is generally worse the more good life years it deprives us of* » (Solberg, 2016, p. 5)
- ⁸ Tsuchiya (2000), Bognar (2015) et Menzel (2015) mentionnent chacun l'argument de Daniels.
- ⁹ C'est-à-dire placés dans une situation de complète incertitude sur leur niveau de risque et sur la survenue de problèmes de santé.
- ¹⁰ De même, il leur paraîtra prudent de réserver une partie des ressources pour financer des soins médico-sociaux de façon à garantir un niveau satisfaisant de qualité de vie pour les années de vieillissement, quitte à renoncer, là encore, à rallonger leur vie.
- ¹¹ Daniels est cependant revenu sur cet argumentaire, dans le cadre d'un ouvrage plus récent (2008) et il a proposé de considérer que le *fair innings* constitue finalement un parti-pris, renvoyant à une conception particulière de la vie bonne, valide parmi d'autres. Considérer qu'une vie bonne est une vie suffisamment longue est une position parmi une pluralité irréductible d'autres positions. Il se limite donc à considérer que le critère de *fair innings* n'est pas injuste en soi. Il reste selon lui moralement possible de prendre ce parti-pris collectivement, dès lors que la décision aurait été fondée sur un processus délibératif répondant aux conditions définies par Daniels (*accountability for reasonableness*). On remarque toutefois que Daniels ne mentionne pas pour quelle raison il a changé d'opinion sur ce sujet.

- ¹² Rawls indique lui-même au sujet de l'allocation des ressources en santé « *Je ne poursuivrai cependant pas plus loin l'analyse de ces problèmes difficiles et complexes* » (Rawls, 2001, p. 238) et renvoie à l'ouvrage de Daniels, *Just Health Care* (1985)
- ¹³ Nous pensons notamment à la prosopopée des Lois dans Le Criton dans lequel Socrate argumente contre ses disciples qui l'enjoignent à fuir la prison, ainsi qu'au Phédon : « Ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir, et il n'y a pas d'homme au monde qui ait moins qu'eux peur de la mort. » (Platon, Le Phédon, s67c 68e). D'après Guardini, la mort de Socrate illustre la capacité du philosophe à surmonter l'angoisse de sa propre finitude au nom du Bien : « La mort est surmontée quand l'homme qui a accédé à la maturité de l'esprit prend intimement conscience d'un inconditionné situé au-delà du flux vital et de son rythme de naissance et aussi de mort : à savoir ce juste, ce vrai, cette sainteté du bien qui lui adressent un appel et lui imposent un engagement à nul autre pareil. » (Guardini, 1948)
- ¹⁴ « Peut-on, après cela, donner dans ce préjugé ridicule, qu'il est bien triste de mourir avant le temps? Et de quel temps veut-on parler? De celui que la nature a fixé? Mais elle nous donne la vie, comme on prête de l'argent, sans fixer le terme du remboursement. Pourquoi trouver étrange qu'elle la reprenne, quand il lui plaît? Vous ne l'avez reçue qu'à cette condition. » (Cicéron, Tusculanes, XXXIX) « Apprivoiser l'idée de mort » permet à l'individu de vivre librement en acceptant l'ordre du monde : « La premeditation de la mort, est premeditation de la liberté. Qui a appris à mourir, il a desappris à servir. Il n'y a rien de mal en la vie, pour celui qui a bien compris, que la privation de la vie n'est pas mal. Le savoir mourir nous afranchit de toute subjection et contrainte. [...] Sortez, dit-elle, de ce monde, comme vous y estes entrez. Le mesme passage que vous fistes de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites le de la vie à la mort. Vostre mort est une des pieces de l'ordre de l'univers, c'est une piece de la vie du monde. » (Montaigne, Essais, Livre 1, chap. 19).
- ¹⁵ « Cette "finitude", que nous partageons d'ailleurs avec tous les vivants, ne va pourtant pas de soi, car nous vivons la plupart du temps dans l'oubli de notre propre mortalité. C'est ce qui conduisait Freud à affirmer que "personne, au fond, ne croit à sa propre mort ou, ce qui revient au même : dans l'inconscient, chacun de nous est persuadé de son immortalité". » (Dastur, 2009, p. 7) « *Similarly, suppose we say, "She was only fifteen. It's so sad, her death at that young age." Why is that sad? Even if we wish to point to the prematurity of her death, for an Epicurean this is an aspect of her life—not her death—as such. A fifteen year old person has probably never reached ataraxia. That would have required a degree and kind of personal development almost certainly unattainable in one so young. Consequently, we may well join in the conventional sadness at such a case—while nevertheless understanding the sadness in an Epicurean way.* » (Hetherington, 2013, p. 96)
- ¹⁶ Hardwig discute plus précisément de l'évolution du rapport à la mort, induite par le développement technologique. Il souligne notamment que dorénavant les individus savent à quelques années d'avance que leur fin est proche : « *Dr. Joanne Lynn once observed that the average American now knows three years in advance what she will die of. [...] Earlier diagnoses will be possible, giving us more advanced warning of our terminal illnesses. Better treatments will also be available, allowing us to fight our terminal illnesses for a longer period. Unlike most people in previous generations, we now live facing death for a very long time.* » (Harwig, 2006)

BIBLIOGRAPHIE

Adler, M., Ferranna, M., Hammit J. Treich, N., « Fair Innings: The Utilitarian and Prioritarian Value of Risk Reduction over a Whole Lifetime », *Duke Law School Public Law & Legal Theory Series*, n° 79, 2019.

American Society of Clinical Oncology (ASCO), *State of Cancer Care*, 2016. <http://www.asco.org/research-progress/reports-studies/cancer-care-america-2016#/message-ascos-president>

ANAES, *Conférence de consensus. L'accompagnement des personnes en fin de vie et de leurs proches*, 2004. https://www.has-sante.fr/upload/docs/application/pdf/Accompagnement_long.pdf

Arneson RJ, « Equality and equal opportunity for welfare ». *Philosophical Studies*, vol. 56, 1989, p. 77-93.

Asaria M, Griffin S, Cookson R, Whyte S, Tappenden P., « Distributional cost-effectiveness analysis of health care programmes – a methodological case study of the UK bowel cancer screening programme ». *Health Economics*, vol. 24, n° 6, 2015, p. 742-754.

Bognar G., « Fair Innings ». *Bioethics*, vol. 29, n° 4, 2015, p. 251-261.

Bradley B., « When Is Death Bad for the One Who Dies? » *Nous*, 2004, vol. 38, n° 1, 2004, p. 1-28.

Brouwer W.B., Culyer A.J., van Exel N.J.A., *et al.*, « Welfarism vs. extra-welfarism », *J Health Econ*, vol. 27, 2008, p. 325-338.

Chamberlain C., Collin S. M., Hounsome L., Owen-Smith A., Donovan J. L., Hollingworth W., « Equity of access to treatment on the Cancer Drugs Fund: A missed opportunity for cancer research? », *Journal of Cancer Policy*, vol. 5, 2015, p. 25-30.

Cicéron, *Tusculanes*, trad. Regnier Desmarais, dans *Œuvres complètes*, Tome 22.

Cookson R., Mirelman A., Griffin S., Asaria M., Dawkins B., Norheim OF, Verguet S., Culyer A., « Using cost-effectiveness analysis to address health equity concerns ». *Value in Health*, vol. 20, n° 2, février, 2017, p. 206-212.

Corlett J.A., « Is There a Moral Duty to Die? ». *Health Care Analysis*, vol. 9, n° 1, 2001, p. 41-63.

Daniels N., *Am I My Parents' Keeper? An Essay on Justice Between the Young and the Old*. Oxford University Press, 1988.

Daniels N., *Just health : meeting health needs fairly*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Dastur F., « La question philosophique de la finitude », *Cahiers de Gestalt-thérapie*, n° 23, 2009/1, p. 7-16.

Dworkin R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Elster J., « Éthique des choix médicaux », dans J. Elster et N. Herpin (dir.), *Éthique des choix médicaux*, Paris, Actes Sud, 1992, p. 11-61.

Epicure, Lettre à Ménécée, traduction originale, notes et analyse par Pierre Pénisson, Paris, Hatier, 2015.

Fiat E., « Que philosopher c'est apprendre à mourir ? », *Études sur la mort*, n° 135, 2009.

Fisher A., « Healthcare rationing in Australia: Should the young be favoured over the elderly? », *Bioethics Outlook Plunkett Centre for Ethics*, A joint centre of Australian Catholic University and St Vincent's & Mater Health Sydney, vol. 24, n° 4, décembre 2013.

Fleurbaey M., *Théories économiques de la justice*, Paris, Economica, 1996.

Guardini R., *The Death of Socrates*, New York, Sheed & Ward, 1948.

Gordon N., Stemmer S. M., Greenberg D., Goldstein D. A., « Trajectories of Injectable Cancer Drug Costs After Launch in the United States », *Journal of Clinical Oncology*, vol 36, n° 4, 2018, p. 319-325.

Hardwig J., « Medicalization and Death », *The American Philosophical Association Newsletters*, vol. 06, n° 1, 2006.

Harris, J., *The Value of Life*, Routledge, 1985.

HAS, « Avis d'efficience KADCYLA (trastuzumab emtansine), anticorps ciblant le récepteur HER 2 couplé à un cytotoxique », 2014. http://www.has-sante.fr/portail/jcms/c_1735595/fr/kadcyla-trastuzumab-emtansine-anticorps-ciblant-le-recepteur-her-2-couple-a-un-cytotoxique

Hetherington S., « Where is the Harm in Dying Prematurely? An Epicurean Answer », *J Ethics*, vol. 17, 2013, p. 79-97.

Heidegger, M., *Être et temps*, trad. François Veizin, Gallimard, 1986.

Heyd, D., et Miller, F., « Life Plans: Do They Give Meaning to Our Lives? », *The Monist*, vol. 93, n° 1, 2010, p. 17-37.

Institut national du cancer (INCA), *Les Cancers en France en 2015 : L'essentiel des faits et Chiffres*, 2015. <http://www.e-cancer.fr/Expertises-et-publications/Catalogue-des-publications/Les-cancers-en-France-Edition-2015>

Lauerer M., Schätzlein V., Nagel E., « Introduction to an International Dialogue on Prioritization in Medicine », dans Eckhard Nagel et Michael Lauerer (dir.), *Prioritization in Medicine : An International Dialogue*, Springer, 2016.

Johansson J., « The time of death's badness ». *J Med Philo*, vol. 37, n° 5, 2012, p. 464-479.

McMahan J., *The ethics of killing: problems at the margins of life*. New York, Oxford University Press, 2002.

Mc Kerlie D., « Justice between the Young and the Old », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 30, n° 2, 2001.

Mc Kerlie D. « Justice between Age-groups: a comment on Norman Daniels », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, n° 2, 1989.

Meghani SH, Gallagher RM., « Disparity vs inequity: Toward reconceptualization of pain treatment disparities ». *Pain Medicine*, vol. 9, n° 5, 2008, p. 613-623.

Menzel, P., « The Nature, Scope, and Implications of a Personal Moral Duty to Die », dans J. Humber et R. Almeder (dir.), *Biomedical Ethics Reviews: Is There a Duty to Die?* Totowa, Humana, 2000, p. 95-114.

Menzel P.T., « The Value of Life at the End of Life: A Critical Assessment of Hope and Other Factors », *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 2011.

Menzel P., « Age-Related Prioritizing: Assessing the Sufficiency, Prudential Lifespan, and Fair Innings Accounts », Workshop – “What We Owe Older People” Centre for Bioethics, CUHK, 2015.

Meropol, N.J., Deborah Schrag, Thomas J. Smith, *et al.*, « American Society of Clinical Oncology Guidance Statement: The Cost of Cancer Care », *Journal of Clinical Oncology*, 27(23), 2009, p. 3868-3874.

Montaigne, *Essais*, Gallica, 1580.

Nagel T., *Death, in Mortal Questions*, New York, Cambridge U. Press, 1979, p. 1-10.

Nagel T., *Equality and Partiality*, New York, Oxford University Press, 1991.

NICE, « Trastuzumab emtansine for treating HER2-positive, unresectable locally advanced or metastatic breast cancer after treatment with trastuzumab and a taxane », 2015.
<https://www.nice.org.uk/guidance/ta371>

Norheim, O.F., Baltussen, R., Johri, M. et al. *Guidance on priority setting in health care (GPS-Health): the inclusion of equity criteria not captured by cost-effectiveness analysis*. *Cost Eff Resour Alloc*, 2014, 12, 18

OCDE, *Health at a Glance 2017*, OCDE Indicators, 2017.

Ottersen T., Førde R., Kakad M., Kjellefold A., Melberg H.O., Moen A., *et al.*, « A new proposal for priority setting in Norway: open and fair », *Health Policy*, vol. 120, n° 3, 2016, p. 246-251.

Phillips R., « The Nature and Timing of the Possible Harm of Death », PhD in Philosophy The University of Edinburgh, 2014.

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., Reprint 1966.

Pogge T., *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Pogge, T. « Relational Conceptions of Justice : Responsibilities for Health Outcomes » dans S. Anand, F. Peter, A. Sen (dir.), *Public Health, Ethics and Equity*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

- Posner R., *Aging and old age*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1999 (1971).
- Rawls, John, *La justice comme équité. Une reformulation de la Théorie de la justice*, trad. B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2008.
- Reckers-Droog V.T., van Exel N.J.A., Brouwer W.B.F., « Looking back and moving forward: On the application of proportional shortfall in healthcare priority setting in the Netherlands », *Health Policy*, vol. 122, n° 6, 2018, p. 621-629.
- Rivlin M., « Why the fair innings argument is not persuasive », *BMC Medical Ethics*, 2000, 1:1.
- Schefczyk M., *The multiple self-objection to the prudential lifespan account*, *Journal of Medical Ethics*, 2009;35:32-35.
- Sidgwick H., *The methods of ethics*. Indianapolis, Hacking Publishing Company, 1874.
- Sen A., *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- Singer P., *Practical ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Solberg C. T., Gamlund E., « The badness of death and priorities in health », *BMC Medical Ethics* 17:21, 2016.
- Towse A., Barnsley P., *Clarifying meanings of absolute and proportional shortfall with examples*, Office of Health Economics, 2013.
- Tsuchiya A., « QALYs and ageism: philosophical theories and age weighting ». *Health Econ.* vol. 9, n° 1, 2000, p. 57-68.
- Tsuchiya A., « Age-related preferences and age weighting health benefits ». *Soc Sci Med.*, vol. 48, n° 2, p. 267-276.
- Van Parijs P., *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil, 1991.
- Veatch RM., « Justice the basic social contract, and health care », dans T.L. Beauchamp et L. Waters (dir.), *Contemporary Issues in Bioethics*. Belmont (CA), Thompson Wadsworth, 2003, p. 53-58.
- Wagland, R., « A fair innings or a complete life: another attempt at an egalitarian justification of ageism », dans Lesser, Harry (dir.), *Justice for Older People*. Amsterdam, 2012.
- Weil-Dubuc Paul-Loup, « Penser les politiques de santé à l'individualisation des risques », thèse de doctorat en philosophie (sous la direction d'Alain Renaut), Université Paris-Sorbonne, soutenue le 22 septembre 2012.
- Williams A., « Intergenerational equity: an exploration of the 'fair innings' argument », *Health Economics*, vol. 6, 1997, p. 117-132.
- Yalom Y., *Existential Psychotherapy*, Galaade Editions, 1980.

LES RELIGIONS POSSÈDENT-ELLES LE DROIT D'ÊTRE PROTÉGÉES CONTRE LES EXPRESSIONS OFFENSANTES ?

STÉPHANE COURTOIS
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

RÉSUMÉ :

Dans un contexte mondial de plus en plus tendu depuis les événements du 11 septembre 2001 où de simples caricatures satiriques ont semé la controverse et ont même déclenché des attaques terroristes, la question se pose de savoir si les religions possèdent le droit d'être protégées contre le blasphème et les expressions offensantes. Le présent texte entend répondre à cette question par la négative. Il montre que les lois contre le blasphème sont tombées en désuétude dans la plupart des démocraties libérales et que les principales justifications connues avancées en leur faveur sont mal fondées. Il tente ensuite de solutionner deux problèmes importants qui découlent de cette position. Le premier est de savoir comment répondre au sentiment d'outrage des croyants une fois que la criminalisation ou la prohibition des offenses ne sont plus des options disponibles. Le second est de savoir si la tolérance dont nos sociétés doivent faire preuve à l'endroit des expressions offensantes s'étend également à la propagande haineuse.

ABSTRACT:

In the tense times in the world following the September 11 attacks where mere satirical cartoons have generated controversy and even triggered terrorist acts, we may wonder whether religions have the right to be protected against blasphemous and offensive expressions. I provide in this paper a negative answer to this question. I demonstrate that blasphemy laws have fallen into disuse in most liberal democracies and that the main known justifications for them are today either obsolete or ill-founded. Then I seek to solve two ensuing problems. The first is how to respond to the believers' remaining sense of grievance when the prohibition or criminalization of offenses are no longer available. The second is to know how far the tolerance of our societies towards offensive expressions should go and if this tolerance should also extend to hate propaganda.

Certains événements survenus au cours des dernières décennies, comme l'affaire Rushdie à la fin des années 1980, la controverse déclenchée par les caricatures de Mahomet parues dans le journal danois *Jyllands-Posten* en 2005, les attaques terroristes dirigées en 2015 contre le magazine *Charlie Hebdo* qui avait fait paraître des caricatures similaires, sans oublier l'assassinat survenu récemment en France d'un professeur pour avoir montré à ses étudiants une caricature du prophète, révèlent la sensibilité extrême que certaines communautés religieuses – en l'occurrence, la communauté musulmane, mais celle-ci n'est pas la seule – semblent manifester à l'endroit de toute expression, écrite, verbale ou picturale, susceptible de porter atteinte aux sentiments religieux de leurs membres. De tels événements nous amènent à poser la question de savoir jusqu'où la liberté d'expression, à titre de droit fondamental reconnu par les démocraties libérales, permet le droit au blasphème. Y a-t-il ici une limite à la liberté d'expression, même artistique, au-delà de laquelle certaines dispositions légales seraient requises? Les religions possèdent-elles un droit d'être protégées contre les expressions offensantes?

La thèse principale que je développerai dans ce texte est que les principales justifications avancées en faveur des lois contre le blasphème sont, soit devenues désuètes, soit mal fondées, et qu'en conséquence, dans les sociétés diversifiées et pluralistes que forment désormais les démocraties libérales, les expressions blasphématoires et offensantes ne devraient plus être prohibées ou criminalisées. Donc, en réponse à la question posée dans le titre de mon étude, j'entends montrer que, dans de telles sociétés, il est aujourd'hui devenu irréaliste que les religions revendiquent le droit d'être protégées contre le blasphème et les expressions jugées offensantes. Si une telle idée apparaît de prime abord peu surprenante, elle possède néanmoins des implications qui sont loin d'être banales et que mon texte entend examiner en profondeur. En premier lieu, la simple affirmation que les religions ne peuvent plus raisonnablement demander à être protégées contre les offenses dans nos sociétés ne peut effacer une réalité incontournable : l'existence bien réelle d'un sentiment d'offense au sein des membres des communautés religieuses et le caractère potentiellement explosif de ce sentiment (surtout au sein de la communauté musulmane). La question se pose donc de savoir si d'autres recours que la criminalisation ou la prohibition des expressions offensantes sont disponibles. Je soutiendrai ici l'idée (ce sera ma seconde thèse, en appui à ma thèse principale) que des recours civils pourraient avantageusement être offerts aux membres des groupes religieux qui s'estiment victimes d'outrage. Cependant, ma thèse possède d'autres implications. À partir du moment où nous soutenons que les religions ne peuvent plus sensément demander à être protégées contre les offenses dans les démocraties libérales et que celles-ci devraient se montrer tolérantes à l'endroit du blasphème et de l'atteinte au sentiment religieux, la question se pose de savoir jusqu'où doit s'étendre une telle tolérance. Doit-elle également s'étendre aux discours qui incitent à la haine religieuse? Quelle est la différence ici? Y a-t-il, au juste, une différence? Sur cette question, je soutiendrai (ce sera ma troisième thèse, toujours en appui à ma thèse principale) qu'il existe une différence importante entre le droit au blasphème et la *propagande haineuse*, ainsi que des justifications puis-

santes en faveur de l'interdiction légale de cette dernière. Si, en d'autres termes, nos sociétés devraient se montrer tolérantes à l'endroit des expressions offensant le sentiment religieux, elles devraient en revanche criminaliser tous les discours qui incitent à la haine, que celle-ci soit raciale, religieuse ou autre, suivant en cela l'exemple du Canada, du Royaume-Uni et de l'Europe.

Mon texte est divisé en quatre parties. Dans la première, je fais un survol des approches adoptées actuellement en Occident en ce qui concerne les lois sur le blasphème. Comme nous le verrons, hormis quelques exceptions, une tendance générale se dessine en faveur de l'abrogation des lois qui furent historiquement adoptées contre le blasphème. À la lumière de ce tour d'horizon, on serait tenté d'affirmer que le sentiment religieux ne peut plus dans nos sociétés être protégé contre les offenses pour des raisons purement factuelles et historiques. Mais le simple appel aux faits constitue un bien piètre argument. C'est pourquoi je m'efforce, dans la seconde partie de mon texte, de rendre compte des raisons qui justifient cet état des lieux, en d'autres termes, des raisons pour lesquelles les principaux arguments connus avancés en faveur des lois contre le blasphème doivent aujourd'hui être regardés comme infondés ou désuets. Une fois ce point établi, je me demande, dans la troisième partie, si d'autres recours, comme les recours civils, ne pourraient pas être mis à la disposition des personnes, incluant les représentants de groupes religieux, qui s'estiment victimes d'offense. Je soutiens la thèse que les offenses religieuses doivent être regardées comme une forme d'offense profonde et que leurs victimes pourraient, en certaines circonstances, recevoir un dédommagement pour des raisons semblables à celles invoquées par les victimes d'actes de nuisance. Finalement, dans la quatrième et dernière partie, je me demande jusqu'où les sociétés libérales devraient se montrer tolérantes à l'endroit des offenses faites aux religions. J'y soutiens la thèse qu'il existe des différences importantes entre le droit au blasphème et la propagande haineuse, et des raisons très fortes pour criminaliser cette dernière.

1. LE DÉLIT DE BLASPHEME : UN TOUR D'HORIZON

Puisqu'il est ici question de blasphème, une définition d'usage s'impose. J'entends par « blasphème » toute expression portant atteinte aux croyances et aux sentiments religieux en attaquant les manifestations du phénomène religieux (institutions, dogmes, symboles, textes, rituels) considérées comme sacrées. Une différence est parfois faite entre le blasphème et le libelle blasphématoire, en d'autres termes, entre la simple expression verbale et l'expression écrite, textuelle de propos blasphématoires. Comme nous le verrons, certains pays n'ont parfois criminalisé que le second et non le premier. Pour les fins de mon article, cependant, je considérerai une telle distinction comme non pertinente puisque, comme nous le verrons, la décriminalisation des expressions blasphématoires couvre aussi bien ses manifestations verbales que non verbales.

On aurait tendance à croire que le blasphème constitue un acte qui, dans les démocraties libérales, n'est plus considéré comme un délit criminel et n'est plus passible de sanctions pénales depuis fort longtemps. Il ne s'agit pourtant là que

d'une présomption. Ce n'est, en effet, que fort récemment que certaines démocraties avancées, comme le Canada et le Royaume-Uni, ont abrogé les lois interdisant le blasphème, alors que dans d'autres cas, comme en Europe, il subsiste toujours des ambiguïtés sur l'attitude adoptée par les cours de justice quant aux expressions qui offensent les dogmes et les sentiments religieux.

Au Royaume-Uni, la loi sur le blasphème n'a été abrogée qu'en 2008 par la Chambre des Lords¹. Cette dernière prenait acte de la décision que venait de rendre l'année précédente la Cour divisionnaire dans l'affaire Jerry Springer². Cette cour avait alors rejeté la poursuite pour libelle blasphématoire intentée par le chef d'une organisation religieuse, Stephen Green, contre le producteur d'une pièce de théâtre intitulée *Jerry Springer : The Opera*, qui se montrait sarcastique à l'endroit de la religion chrétienne. L'une des raisons avancées pour cette abrogation était, outre la désuétude dans laquelle on considérait qu'était tombée l'offense pour blasphème au Royaume-Uni, la mise en place en 2006 du *Racial and Religious Hatred Act*, sur lequel je reviendrai plus loin dans ce texte. Ces avancées récentes ne doivent cependant pas nous faire oublier que, à peine trois décennies plus tôt, soit en 1977, la militante conservatrice Mary Whitehouse avait intenté avec succès une poursuite pour blasphème contre le directeur du journal bimensuel *Gay News*³.

Certains seront probablement étonnés d'apprendre qu'au Canada, ce n'est que tout récemment, soit le 13 décembre 2018, qu'a été officiellement abrogé l'article 296 du *Code criminel* intitulé « Libelle blasphématoire⁴ », qui faisait de toute publication susceptible de porter atteinte aux dogmes religieux un acte criminel passible de deux ans de prison. Comme la dernière poursuite en date sous ce chef remonte à 1935⁵ et que l'article 296 est depuis 1982 assujéti à l'article 2(b) de la *Charte canadienne des droits et libertés* garantissant la liberté d'expression (bien qu'aucune Cour n'ait eu à se prononcer explicitement sur leur compatibilité), le législateur en est probablement venu à la conclusion que, comme au Royaume-Uni, le crime pour libelle blasphématoire est désormais devenu une chose anachronique au Canada.

En Europe, les choses se présentent quelque peu différemment. Je ne pourrai bien entendu m'attarder sur les législations de chaque État et je me limiterai aux décisions rendues par la Cour européenne des droits de l'homme. On a constaté une tendance de la Cour dans les affaires touchant les offenses religieuses (notamment dans *Wingrove*⁶, *Murphy*⁷, *Otto Preminger Institut*⁸, et *I. A. v. Turkey*⁹) à s'en remettre au jugement des juridictions nationales pour rendre ses décisions. La justification généralement donnée pour cette façon de procéder se fonde sur la doctrine de la « marge d'appréciation » (Cram, 2009, p. 317-319) selon laquelle les autorités nationales, avec leur connaissance contextuelle des affaires intérieures, sont les mieux placées pour tracer la ligne de démarcation appropriée entre les expressions tolérables et celles jugées excessives. Malheureusement, la principale conséquence de cette façon de procéder est, plutôt que d'œuvrer sur le plan supranational à l'examen critique approfondi et rigoureux des peines imposées aux responsables des expressions jugées offensantes, de permettre aux majorités politiques nationales de restreindre la liberté d'expression

et de censurer ainsi les points de vue controversés ou impopulaires au nom de la protection des orthodoxies religieuses locales. La *Convention européenne des droits de l'homme* ne contient pourtant aucun article criminalisant le blasphème ou l'offense faite aux religions. Alors que l'article 9 garantit la liberté de pensée, de conscience et de religion, l'article 10 garantit de son côté la liberté d'expression. Cependant, faisant immédiatement suite à l'article 10(1) où est énoncé le droit en question, l'article 10(2) contient un ensemble de clauses restrictives susceptibles d'en limiter l'exercice¹⁰. C'est cet article, combiné à l'article 9, que la Cour européenne a, dans tous les cas récents touchant les offenses faites à la religion, utilisé pour appuyer les restrictions imposées par les autorités nationales à la liberté d'expression.

Je ne pourrai terminer mon tour d'horizon sans parler des États-Unis, qui constituent probablement la seule démocratie occidentale à n'avoir aucune clause restreignant l'exercice de la liberté d'expression, et ceci en vertu du Premier amendement. La doctrine constitutionnelle dominante y est celle de la neutralité du contenu ou du point de vue¹¹ selon laquelle il est jugé inconstitutionnel que l'État intervienne pour réguler le débat public tant en ce qui concerne les thèmes des débats que les vues qui y sont exprimées. Ces décisions appartiennent au peuple seul qui est entièrement souverain en ces matières. L'unique intervention étatique tolérée concerne le temps, le lieu et la manière de tenir les débats publics. À la lumière de cette doctrine, on ne sera pas surpris d'apprendre que le blasphème et l'offense à la religion ne sont plus criminalisés aux États-Unis depuis le XIX^e siècle. Si l'approche américaine possède des éléments progressistes indéniables, elle possède aussi des inconvénients non négligeables, comme nous le verrons plus loin lorsqu'il sera question du discours haineux.

2. LES JUSTIFICATIONS EN FAVEUR DES LOIS CONTRE LE BLASPHEME

Si une tendance générale se dessinant en Occident semble favorable à la décriminalisation des lois contre le blasphème, un argument doit néanmoins être produit pour justifier un tel état de choses et démontrer, en d'autres termes, pourquoi les religions ne peuvent légitimement demander à être protégées contre les expressions offensantes. J'entends offrir ici un tel argument. J'entends démontrer que les principales justifications connues jusqu'ici apportées en faveur des lois contre le blasphème¹² manquent nettement de crédibilité.

(1) La première justification, probablement la plus répandue, est celle fondée sur la *liberté de religion*. Selon celle-ci, les offenses et les outrages aux dogmes, croyances et sentiments religieux constitueraient un préjudice contrevenant à un droit humain fondamental, la liberté de religion. Mais est-ce le cas? Pour le savoir, il suffit de jeter un regard sur la façon dont les documents internationaux interprètent la liberté de religion. L'article 18 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* conçoit la liberté de religion comme « la liberté d'avoir ou d'adopter une religion de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en

privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques, et l'enseignement. » Cet article reprend presque mot pour mot l'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. On retrouve une formulation pratiquement identique dans l'article 9(1) de la *Convention européenne des droits de l'homme*.

Suivant cette compréhension de la liberté de religion sur laquelle convergent la plupart des documents juridiques internationaux, les expressions blasphématoires et offensantes, qu'il s'agisse d'écrits, d'images ou de paroles, ne constituent tout simplement pas une violation de ce droit fondamental. Pour le dire autrement, la liberté des chrétiens, des juifs ou des musulmans de manifester leur religion et leurs convictions de conscience, individuellement ou collectivement, en privé ou en public, n'est pas compromise par de telles expressions. À la différence des restrictions que l'État pourrait éventuellement vouloir imposer aux pratiques religieuses (par exemple à l'endroit de la tenue vestimentaire dans les institutions publiques ou des rituels religieux en milieu de travail), les expressions blasphématoires et offensantes *n'obligent* les croyants à aucun comportement qui serait contraire à leur religion ni *n'interdisent* aucun comportement prescrit comme obligatoire par les dogmes, que ce soit directement ou indirectement. En un mot : de telles expressions n'exercent aucune contrainte objective sur la liberté de religion qui pourrait potentiellement en compromettre l'exercice.

De ce qui précède, ce qu'il faut apparemment comprendre des documents internationaux est que le droit fondamental que cherche à protéger la liberté de religion est la *pratique* religieuse, dans sa dimension tant privée que publique, non les *croyances* et les *sentiments* sur lesquels elle se fonde. La liberté de religion, en d'autres termes, *n'inclut pas* la protection des croyances et des sentiments religieux contre les expressions hérétiques, blasphématoires ou offensantes. Si tel était le cas, cela voudrait dire que les croyances religieuses pourraient désormais dicter dans l'espace public ce qu'il est permis et ce qu'il n'est pas permis de dire et que tout propos jugé offensant pourrait constituer une restriction légitime à la liberté d'expression. Mais cela reviendrait alors à mettre l'autorité de l'État au service des religions, quelles qu'elles soient, ce qui entrerait manifestement en conflit, non seulement avec le principe de la séparation de l'État et de l'Église, mais aussi avec le droit à la libre expression garanti constitutionnellement par les démocraties occidentales. C'est sans doute pour ces raisons, et d'autres semblables que l'on peut aisément imaginer, que la protection de la religion et des croyances religieuses n'est plus considérée comme un droit fondamental en droit international¹³.

(2) Il existe une autre justification des lois contre le blasphème, qui s'apparente quelque peu à la défense fondée sur la liberté de religion, que l'on peut appeler la *justification identitaire*. Selon celle-ci, il serait impossible de protéger les croyants sans protéger leurs croyances : celles-ci fondent tout simplement ce qu'ils sont, elles sont le siège de leur identité et les attaquer ne revient ni plus ni moins qu'à les attaquer eux-mêmes. En somme, pour que la liberté de religion soit autre chose que le simulacre d'un droit, elle ne devrait pas se limiter à protéger les croyants contre l'intolérance et la stigmatisation, elle devrait également

protéger leurs convictions religieuses contre les blasphèmes et les offenses¹⁴. Cet argument en faveur des lois contre le blasphème revient en somme à dire que les individus et leurs croyances forment un tout indissociable et non négociable, et que le respect des uns implique obligatoirement le respect des autres. J'aimerais ici montrer qu'une telle position est mal fondée et que, si on l'acceptait, elle serait intenable dans une société démocratique.

D'abord, le respect des personnes peut s'entendre en un certain sens et non en un autre. Par exemple, supposons que X soit pro-vie, amateur de viande et membre du Parti conservateur canadien et que Y soit pro-choix, végétalienne et membre de Québec solidaire. X peut respecter Y dans le sens où, bien qu'il soit personnellement contre l'avortement, il reconnaît la légitimité de la législation actuelle à ce sujet et le droit de Y de recourir à l'avortement le cas échéant. X respecte également son droit à ne pas se nourrir de viande et il estime que les services publics (écoles, hôpitaux, aéroports, etc.) devraient tenir compte de cette réalité. Finalement, X respecte le droit de Y de voter pour le parti politique de son choix et même de se présenter pour les élections. Mais cela ne veut pas dire que X respecte l'opinion de Y en matière d'avortement, qu'il adhère à ses croyances au sujet de la consommation de viande et du droit des animaux, ou qu'il appuie ses opinions politiques, qu'il pourrait en fait juger parfaitement farfelues et irréalistes. X peut respecter Y en un certain sens, consistant à voir en elle une citoyenne d'une société démocratique possédant certains droits inaliénables, et non en un autre sens, consistant à concevoir ses vues, opinions et croyances comme immunisées contre la critique, voire le ridicule. En somme, X fait la différence entre le type de considération auquel Y a droit en tant que citoyenne et le type de considération auquel ont droit ses croyances, et il fait le même raisonnement en ce qui le concerne. Pourquoi en irait-il différemment pour les personnes ayant des convictions religieuses? Dans une démocratie libérale, celles-ci sont dignes de respect et de considération à titre de détentrices de certains droits fondamentaux (liberté de pensée, de croyance et de religion, liberté d'association, liberté d'expression, droit de vote, etc.), non cependant à titre de détentrices de convictions intouchables. Réclamer le respect en ce second sens risque de poser un ensemble de difficultés inextricables dans un régime démocratique.

Comme l'a bien analysé Waldron (1989; 2000; 2012, p. 135), les droits qui sont reconnus dans une société démocratique doivent être *compossibles*. En d'autres termes, la reconnaissance d'un droit ne doit pas entraîner la suppression d'autres droits ou rendre leur exercice impossible, ou sinon très coûteux. C'est précisément ce qui arriverait si l'on reconnaissait désormais aux croyants le droit d'être protégés contre les offenses pour des raisons d'identité et d'intégrité. En effet, dans une société pluraliste sur le plan religieux, la seule façon de rendre compossibles les droits de tous les membres de la société à ne pas être offensés serait d'hypothéquer gravement certaines de leurs libertés fondamentales (libertés de religion, d'expression, d'association, d'opinion, etc.). Rappelons qu'en Occident, les lois contre le blasphème ont traditionnellement été mises au service des orthodoxies religieuses nationales, le plus souvent chrétiennes. S'il fallait

maintenant que celles-ci soient mises au service, non plus seulement d'une religion officielle, mais de *toutes* les religions, ces dernières auraient alors potentiellement le pouvoir de criminaliser toute expression publique jugée offensante, quelle qu'en soit la provenance. Si toutes les religions ont ce pouvoir, elles risquent alors de compromettre l'exercice de nombreuses libertés de base, dont la liberté de religion elle-même puisque le droit des croyants de manifester librement leurs croyances et leurs convictions en public se verrait inévitablement inhibé par la crainte de faire outrage aux sentiments religieux des croyants de conviction différente. Bref, réinstaurer les lois contre le blasphème pour protéger, non pas une, mais *toutes* les religions contre les offenses risque de leur donner un pouvoir disproportionné qui serait probablement ingérable dans une démocratie libérale pluraliste.

Reconnaître aux croyants le droit d'être protégés contre les offenses pour des raisons d'identité et d'intégrité risque de poser un autre problème épineux dans une société démocratique : accommoder de manière injustifiée les citoyens déraisonnables. Selon Rawls (1996, p. 48-58), les citoyens raisonnables possèdent deux caractéristiques essentielles. La première est d'accepter l'idée que la société constitue un système équitable de coopération entre des citoyens libres et égaux pour leur bénéfice mutuel. La seconde est d'accepter les fardeaux du jugement, c'est-à-dire l'idée qu'il existe des « risques nombreux associés à l'exercice juste et consciencieux des pouvoirs de la raison et du jugement dans le cours normal de la vie politique » (Rawls, 1996, p. 56), ce qui explique que des personnes pleinement raisonnables et rationnelles puissent en arriver à s'opposer en permanence sur des questions philosophiques, religieuses, et morales – ce qui explique, en d'autres termes, le fait du pluralisme raisonnable.

On peut déduire de ce qui précède que les citoyens seront dits déraisonnables lorsque, par exemple, ils croient que les citoyens ne sont pas libres et égaux, que la société est un système de coopération destiné à bénéficier à certaines personnes au détriment d'autres personnes et que les avantages et les fardeaux de la coopération ne devraient pas être équitablement distribués. C'est précisément à cette conclusion que doivent aboutir les croyants qui réclament d'être protégés contre les offenses faites à leurs convictions et qui jugent que leur identité religieuse est non négociable. Comme je l'ai expliqué précédemment, dans les démocraties pluralistes, la reconnaissance d'une telle demande serait incompatible, ou impossible, avec l'exercice de plusieurs libertés de base, dont la liberté de religion elle-même, tout au moins dans sa dimension publique. La seule façon de la satisfaire serait d'éliminer les obstacles à la possibilité : accorder aux membres de certaines religions, par exemple les orthodoxies religieuses, des droits, privilèges et immunités qui ne sont pas accordés aux membres des autres religions, celles par exemple issues de l'immigration. De deux choses l'une : ou bien les croyants se montrent raisonnables en ce qu'ils reconnaissent que dans les démocraties pluralistes le droit d'être protégé contre les offenses est impossible avec un ensemble d'autres droits, dont la liberté de religion, et que tous les croyants doivent être traités comme des citoyens libres et égaux et partager les bénéfices et les fardeaux de leurs allégeances; ou

ils posent des exigences déraisonnables en réclamant que certains croyants puissent bénéficier de privilèges qui ne sont pas accordés aux autres croyants, faisant ainsi entorse au principe fondamental de la liberté et de l'égalité des citoyens. Reconnaître aux croyants le droit d'être protégés contre les offenses obligerait les gouvernements à satisfaire à de telles demandes déraisonnables.

Les citoyens seront également jugés déraisonnables lorsqu'ils n'acceptent pas les fardeaux du jugement et le fait du pluralisme raisonnable, ce qui survient lorsque, par exemple, ils font preuve d'intolérance envers les autres citoyens et les doctrines auxquelles ils adhèrent. C'est précisément à de tels citoyens que doivent être comparés les croyants qui réclament d'être protégés contre les offenses faites à leurs convictions et jugent que leur identité religieuse est non négociable. De telles demandes reviennent en effet à nier les fardeaux du jugement et à rejeter la simple possibilité hypothétique que des croyances religieuses, morales ou philosophiques différentes des nôtres ou certains aspects de ces dernières puissent être vrais, d'où leur caractère offensant¹⁵. De telles demandes reviennent à ne réclamer ni plus ni moins que le droit de se montrer intolérant envers tous ceux (croyants et non croyants) qui n'adhèrent pas à certains dogmes ou qui offensent un certain sentiment religieux, que ce soit par leurs croyances, leurs pratiques ou leurs expressions. En un mot : reconnaître aux croyants le droit d'être protégés contre les offenses serait leur reconnaître le droit de se montrer intolérants et obligerait les gouvernements à satisfaire à d'autres demandes déraisonnables.

(3) La dernière justification en faveur des lois contre le blasphème est celle fondée sur la protection de la société et de l'ordre public. L'idée ici est que les expressions offensantes et blasphématoires pourraient, soit conduire à la désintégration du lien social, soit présenter une menace à la paix publique. Mais il faudrait alors supposer que, dans une société donnée, une forme d'autorité religieuse imprègne les mœurs de manière considérable, ou encore que le blasphème y soit perçu comme une sorte d'incitation à la sédition. Suppositions qui ne tiennent plus dans les démocraties modernes. D'une part, celles-ci forment des sociétés différentes des sociétés traditionnelles où la religion gouvernait la marche des institutions publiques et imprégnait les manières de vivre. S'il subsiste encore des relents du passé, comme en font foi les décisions discutables rendues par la Cour européenne des droits de l'homme dont j'ai parlé plus tôt, les possibles offenses faites aux orthodoxies locales ne peuvent néanmoins plus être sérieusement considérées comme des dangers menaçant le lien social. D'autre part, dans la majorité des démocraties occidentales, le blasphème ne représente plus une menace à la stabilité des gouvernements depuis que les sphères institutionnelles de l'État et de l'Église ont été séparées, en dépit de l'influence symbolique conservée par certaines orthodoxies religieuses. Même l'offense connue sous le nom de diffamation incitant à la sédition (*seditious libel*) n'est plus considérée comme un acte criminel dans plusieurs démocraties, dont les États-Unis et le Royaume-Uni¹⁶. Dans les circonstances, la justification fondée sur la protection de la société et de l'ordre public ne peut plus de nos jours être maintenue de manière crédible en raison de son caractère anachronique.

3. EXISTE-T-IL UNE FAÇON DE DÉDOMMAGER LES MEMBRES DES GROUPES RELIGIEUX PRÉTENDANT ÊTRE VICTIMES D'EXPRESSIONS OFFENSANTES?

Je viens d'exposer les raisons pour lesquelles il semble devenu hautement improbable que, dans les démocraties libérales telles que nous les connaissons aujourd'hui, les religions puissent revendiquer de manière convaincante le droit d'être protégées contre les blasphèmes et les expressions jugées offensantes, que ce soit au moyen de leur prohibition ou de leur criminalisation. Cependant, si les justifications généralement données en faveur des lois contre le blasphème sont mal fondées ou devenues désuètes, un fait demeure incontestable : le sentiment profond d'offense ressenti par les membres de certaines communautés religieuses à l'endroit des formes d'expression portant atteinte à leurs sentiments religieux. La question se pose donc de savoir si, tant sur le plan national qu'à l'échelle internationale, des recours ne pourraient pas être mis à la disposition des croyants se sentant lésés par les expressions offensantes, des recours qui leur permettraient, à défaut de criminaliser les auteurs de telles expressions, d'exiger d'eux certains dédommagements.

Selon moi, l'avenue qui semble la plus prometteuse est celle offerte dans la tradition du droit civil français sous le nom de *droit de la responsabilité civile* (correspondant au droit des délits civils au Québec) et, dans la tradition de la common law, sous le nom de *Tort law*. Les deux formes de droit ont une fonction semblable, celle de ne pas rendre criminellement responsable l'auteur d'un préjudice (fonction exercée par le droit criminel), mais plutôt d'offrir aux victimes une compensation pour le tort subi sous forme d'indemnité monétaire. De façon plus particulière, le modèle dont on doit s'inspirer est celui dérivé d'un secteur précis de la *Tort law* connu sous le nom de *loi sur les nuisances*. L'utilisation la plus intéressante qui en a été faite est selon moi celle proposée par Joël Feinberg, et c'est de celle-ci que je vais m'inspirer dans ce qui suit.

Il convient tout d'abord de rappeler que Feinberg (1984; 1985) est connu pour avoir suggéré d'opérer au sein du principe millien du tort subi (*harm principle*) une distinction capitale. Selon ce principe, la seule et unique justification à l'intervention coercitive de l'État en vue de restreindre la liberté d'expression est la prévention du tort que l'usage d'une telle liberté risque de causer à autrui. Or Feinberg distingue deux types de tort : les *préjudices* et les *offenses*. Les offenses (*offenses*) se distinguent des préjudices (*harms*) en ce qu'elles ne contreviennent pas à des intérêts humains jugés fondamentaux (par exemple, ceux que cherche à protéger le régime des droits et libertés propre aux constitutions libérales), intérêts dont la mise en cause est généralement susceptible de poursuite criminelle. Elles sont donc moins sérieuses que les préjudices. Elles n'en forment pas moins une catégorie de torts suffisamment importante pour légitimer en certaines circonstances une réglementation légale et judiciaire.

Les offenses s'étendent autant aux affronts à nos sens et à notre sensibilité primaire (exposition à une chose provoquant l'aversion et le dégoût) qu'aux

affronts à notre sensibilité secondaire (à nos valeurs morales, à nos allégeances nationales, à nos sentiments religieux, etc.) (Feinberg, 1985, p. 16). Comme les torts causés ici sont moins importants que les préjudices portant atteinte à un droit fondamental, les sanctions légales imposées seront généralement moins sévères: amende, retrait d'un permis, poursuite civile en dommages et intérêts, comme dans le cas de la *Tort law* et de la loi sur les nuisances sur laquelle je vais maintenant m'attarder.

La loi sur les nuisances tente, d'une part, d'établir la gravité des inconvénients subis par un plaignant et, d'autre part, de les pondérer par rapport à la raisonnablement du comportement du défendeur. S'inspirant des travaux influents de William Lloyd Prosser dans le domaine de la *Tort law*, Feinberg (1985, chap. 8) va lui-même proposer une liste de critères ou de standards à prendre en considération en vue d'évaluer la portée des offenses subies.

Pour évaluer la portée des offenses, une cour de justice devrait tout d'abord évaluer la gravité de l'offense en prenant en considération les critères suivants:

1. La *magnitude* de l'offense, autrement dit, son impact envisagé tant du point de vue subjectif de l'intensité que du point de vue objectif de l'étendue (la quantité de personnes affectées).
2. Le critère de *l'évitement raisonnable* : les offenses difficilement évitables ou impossibles à éviter pèseront plus lourd que celles pouvant normalement être évitées.
3. La «*Volenti non fit injuria*», soit le principe selon lequel on ne peut être offensé par des conduites auxquelles on a volontairement consenti ou qui étaient raisonnablement prévisibles.

Une cour de justice devrait également pondérer la gravité de l'offense par la raisonnablement de la conduite offensante en prenant en considération les critères suivants:

1. L'importance de la conduite offensante pour la (ou les) personne(s) responsable(s) de la conduite.
2. Sa valeur sociale.
3. Sa contribution au débat démocratique.
4. La présence de solutions de remplacement.
5. La malice et la méchanceté comme motifs du comportement.

De plus, pour raffiner encore davantage ses critères, Feinberg (1985, chap. 9) va faire la distinction entre les nuisances seulement offensantes (*offensive nuisances*

merely) et les offenses profondes (*profound offences*). Parmi la liste des critères proposés pour distinguer les deux, on retrouve les suivants:

1. Les nuisances seulement offensantes touchent généralement les sensibilités primaires, alors que les offenses profondes touchent les sensibilités secondaires. On suppose donc ici que les nuisances qui n'affectent que nos sens (par exemple le tapage nocturne) sont moins importantes, moins « profondes » que celles qui affectent notre sensibilité morale, nos sentiments religieux ou notre sentiment national.
2. Je dois généralement être directement témoin des conduites offensantes pour me sentir offensé dans le premier cas; dans le second, la *seule idée* qu'une conduite offensante ait lieu quelque part provoque en moi un sentiment d'offense.
3. Les nuisances seulement offensantes sont généralement expérimentées comme des offenses *personnelles*, qui s'adressent directement à moi en tant que personne témoin de la conduite offensante. Les offenses profondes sont *impersonnelles*: ce n'est pas en moi ni mon nom propre qu'elles m'offensent, mais plutôt en tant que membre d'un groupe ou d'une communauté (religieuse, ethnique, nationale), voire en tant que personne humaine.
4. Les nuisances seulement offensantes sont jugées mauvaises parce qu'elles nous offensent; les offenses profondes nous offensent parce qu'elles sont jugées mauvaises.

Feinberg (1985, p. 50-57) donne quelques exemples d'actions susceptibles d'être considérées comme des offenses profondes : le voyeurisme, les manifestations nazies et suprémacistes, les conduites religieuses ou laïques déviantes ou hérétiques qui sont exécutées par certaines religions, ou encore la profanation ou la dégradation de symboles vénérés (drapeaux, crucifix et autres symboles religieux, cadavres, etc.). Feinberg ne s'est cependant jamais penché sur le cas précis des blasphèmes et des offenses au sentiment religieux et n'en a jamais offert d'analyse particulière. C'est ce que je me propose de faire ici. Cependant, avant de me lancer dans cette analyse, j'estime qu'il convient de clarifier un tant soit peu la question de savoir pourquoi, au juste, les croyants qui se disent offensés par les blasphèmes devraient être dédommagés. Pourquoi les tribunaux devraient-ils entendre leurs requêtes? Après tout ce que j'ai affirmé dans les deux premières parties de ce texte, la question se pose en effet de savoir s'il est encore sensé que les tribunaux cherchent à soulager les croyants qui se prétendent victimes d'outrage. Si ceux qui cherchent à criminaliser les blasphémateurs ou à censurer les offenses faites aux religions doivent être déclarés déraisonnables et font preuve d'intolérance, comme je l'ai soutenu, en quoi les recours civils seraient-ils moins intolérants et davantage raisonnables? Ce n'est pas, en effet, parce qu'une peine est moins sévère qu'elle devient automatiquement légi-

time. La réponse, selon moi, se trouve dans les travaux de Feinberg lui-même: les recours civils et la recherche de dédommagement pour les offenses faites au sentiment religieux ne sont qu'une extension logique de cette partie de la *Tort law* qu'est la loi sur les nuisances. En d'autres termes, s'il est légitime pour des personnes victimes de «nuisance seulement offensante», par exemple de tapage nocturne ou d'exposition à des comportements obscènes, de poursuivre au civil les responsables de tels comportements, s'il est légitime pour les tribunaux d'entendre leur cause et, éventuellement (si les nuisances sont jugées suffisamment sérieuses), de leur offrir une forme de dédommagement, on ne voit pas pourquoi il en irait autrement pour les offenses qualifiées de «profondes», parmi lesquelles on doit compter les offenses faites au sentiment religieux. Le tapage nocturne et les comportements obscènes ne sont pas des actes qui, d'emblée, doivent être considérés comme criminels, mais ils provoquent des effets qui peuvent causer du tort et qui, selon les circonstances, méritent dédommagement. Il n'en va pas différemment pour les offenses faites au sentiment religieux.

Compte tenu des garanties aujourd'hui offertes par la liberté d'expression, ceux qui cherchent à criminaliser ou à prohiber les blasphèmes font preuve d'intolérance parce que, comme je l'ai expliqué dans les deux premières parties de mon étude, de telles sanctions sont maintenant regardées comme disproportionnées par rapport aux gestes commis et aussi parce que les justifications généralement offertes ne sont plus recevables. Cependant, ceux qui cherchent compensation pour les blasphèmes ou toute autre offense qualifiée de «profonde» ne sont de leur côté ni plus ni moins intolérants que tous ceux qui cherchent à être dédommagés pour les «nuisances seulement offensantes», comme le tapage nocturne ou l'exposition involontaire à des comportements obscènes. Si l'on dédommage les uns, on ne voit pas pourquoi il n'en irait pas de même pour les autres, *a fortiori* lorsque les offenses en question sont censées, selon la lecture qu'en propose Feinberg, être plus sévères.

Une fois ce point clarifié, et donc en admettant qu'en principe une cour de justice jugerait recevables les recours intentés par d'éventuels plaignants dont le sentiment religieux aurait été offensé, j'aimerais dans ce qui suit examiner de quelle manière les États régis par le droit civil ou la common law, ou certaines institutions internationales comme la Cour européenne des droits de l'homme, pourraient éventuellement juger de tels cas d'offense une fois munis des critères proposés par Feinberg. J'aimerais également voir quelles pourraient être les chances des parties lésées de recevoir une forme de compensation. Pour mon analyse, je me pencherai sur le cas particulier de la religion musulmane, qui est surtout celle qui a fait et qui continue de faire les manchettes, et je prendrai l'exemple typique des caricatures de Mahomet parues dans le journal *Jyllands-Posten* ou le magazine *Charlie Hebdo*.

Selon les standards établis par Feinberg, il s'agirait de cas clairs d'« offense profonde » mettant en jeu des expressions blasphématoires où des symboles religieux sont profanés et dégradés. Si, dans les démocraties occidentales, de telles expressions ne peuvent plus être criminalisées pour l'ensemble des raisons que

j'ai exposées, il reste encore à savoir quels cas exactement d'offense pourraient être jugés suffisamment profonds et sévères pour permettre à un éventuel plaignant (par exemple un représentant de la communauté musulmane) d'obtenir une forme de dédommagement de la part du défendeur (par exemple un journal ayant fait paraître une caricature offensante). Les caricatures de Mahomet, comme celles parues dans les magazines danois et français, constituent-elles des cas d'offense tolérable dans une société démocratique ? Comme le modèle inspiré de la loi sur les nuisances invite les juges à un exercice de pondération mettant en jeu différents intérêts, le résultat de l'exercice ne peut être connu à l'avance et il variera selon les cas et le contexte. J'aimerais donc ici examiner à quoi pourrait ressembler l'exercice de pondération auquel les juges seraient conviés.

Une cour de justice utilisant les critères suggérés par Feinberg devrait d'abord considérer la gravité de l'offense. On peut raisonnablement estimer que, sur le plan de la *magnitude*, les juges considéreraient les caricatures comme une offense grave faite à tous les musulmans. Certes, si l'on s'en tient uniquement au critère subjectif de l'intensité, on peut présumer que celle-ci variera selon que les croyants adhèrent à l'un ou l'autre des différents courants de l'Islam (traditionalisme, fondamentalisme, réformisme, modernisme, etc.). Toutefois, si l'on s'en tient au critère de l'étendue, il serait fort difficile de contester, même sans étude statistique, que les caricatures de Mahomet sont susceptibles d'affecter un très grand nombre de musulmans. Pour ce qui est du critère de *l'évitement raisonnable*, une caricature publiée dans un journal à fort tirage, pouvant potentiellement être rediffusée partout sur Internet et sur les grandes chaînes de télévision, ne peut être comparée à une caricature isolée affichée sur un mur. Une telle source d'information n'est peut-être pas absolument impossible à éviter pour qui veut se tenir à l'écart de toute influence extérieure à la manière d'un ermite. Mais pour le commun des musulmans, il s'agit d'une forme d'offense dont on pourrait fort difficilement prétendre sans paraître déraisonnable qu'elle aurait pu être évitée par eux. Finalement, du point de vue du critère de la «*Volenti non fit injuria*», on pourrait difficilement prétendre que les musulmans ont volontairement consenti à être offensés par les caricatures, ou qu'une telle offense était raisonnablement prévisible, à la manière par exemple d'une personne qui entre dans une salle de cinéma pour y visionner un film pornographique qui se révèle après coup dégoûtant pour elle.

En somme, on peut présumer que, pour ce qui est de la gravité de l'offense, les caricatures ont de bonnes chances de satisfaire la plupart des critères. Qu'en est-il maintenant de la raisonabilité du comportement du défendeur, soit les journaux responsables des caricatures? Il fait peu de doute que la production de caricatures satiriques parfois provocantes et pouvant heurter certaines sensibilités constitue une activité importante pour le défendeur, pour qui il s'agit en fait d'un gagne-pain. De telles caricatures ont également une valeur sociale reconnue et, bien qu'elles puissent parfois choquer et offenser, on ne peut nier qu'elles peuvent potentiellement contribuer au débat démocratique. Rien n'indique que la malice et la méchanceté constituaient le motif premier des magazines et des

caricaturistes. À mon sens, le seul point en litige serait la *présence d'autres options*. Les caricaturistes auraient-ils pu s'y prendre autrement de manière à minimiser l'outrage ressenti par la communauté musulmane? Dessiner Mahomet avec une bombe sur la tête, pour ne prendre que l'exemple du magazine danois qui a tout déclenché, était-il nécessaire pour dénoncer le terrorisme et le détournement de l'Islam à des fins politiques? Dans un contexte mondial de plus en plus tendu depuis les événements du 11 septembre 2001, la question se pose de savoir si le même message n'aurait pas pu être transmis d'une autre manière. Si la production de caricatures satiriques possède une valeur sociale incontestable et peut possiblement contribuer à la formation d'idées et d'opinions, *toutes les caricatures* ne possèdent pas d'emblée cette qualité ni ne remplissent cette fonction. Certaines peuvent au contraire contribuer à annihiler le débat démocratique.

Comme on le voit, même s'il n'est pas garanti que les plaignants gagneraient leur cause, on ne peut non plus exclure une telle possibilité. Les recours civils tels que je viens de les décrire, assortis des critères de gravité et de raisonabilité que les juges auraient à pondérer, offriraient à tout le moins aux croyants de toute confession qui s'estiment victimes d'outrage une solution de remplacement à la criminalisation ou à la prohibition des expressions offensantes et blasphématoires. À défaut de se voir protégés contre ces dernières, chose pratiquement impossible à réaliser en contexte démocratique comme je l'ai expliqué, ils pourraient en revanche recevoir une certaine forme de compensation.

4. OFFENSE AUX SENTIMENTS RELIGIEUX ET INCITATION À LA HAINE RELIGIEUSE

À partir du moment où l'on soutient, comme je l'ai fait jusqu'ici, que dans les démocraties libérales il est aujourd'hui devenu irréaliste que les religions revendiquent le droit d'être protégées contre le blasphème et les expressions jugées offensantes, que ce soit par la censure ou la criminalisation, la question se pose non seulement de savoir si d'autres solutions ne méritent pas d'être explorées en vue de réparer les possibles torts causés aux croyants – chose que j'ai abordée dans la partie précédente –, mais aussi celle de savoir jusqu'où doit s'étendre la tolérance dont nos sociétés doivent faire preuve. Doit-elle également s'étendre aux discours qui incitent à la haine religieuse? J'entends soutenir dans cette dernière partie de mon étude qu'il existe des différences importantes entre le droit au blasphème et la propagande haineuse, quelle qu'en soit la forme, et des raisons très fortes pour criminaliser cette dernière.

Par discours haineux (*hate speech*) ou propagande haineuse (*hate propaganda*)¹⁷, j'entends toute forme d'expression, verbale ou non verbale (écrits, images, symboles), dont l'intention est d'attaquer certaines personnes sur la base de caractéristiques ascriptives comme la religion, la race, l'ethnicité, la nationalité ou le genre en vue de leur dénier un statut moral égal. Sur cette question, on observe une tendance générale qui peut sembler paradoxale. D'une part, la plupart des démocraties occidentales (Canada, Royaume-Uni, Europe) se sont

dotées de politiques variées visant à criminaliser les discours incitant à la haine¹⁸, sauf les États-Unis. Ceux-ci, en effet, constituent probablement le seul pays démocratique avancé où le discours haineux est protégé par la Constitution en vertu du Premier amendement. D'autre part, cependant, au cours des vingt ou trente dernières années, on note dans la littérature (philosophique et juridique) sur la question une nette majorité de contributions qui vont exactement en sens contraire, c'est-à-dire qui remettent en question le bien-fondé des politiques prohibitionnistes relatives au discours haineux¹⁹. J'estime de mon côté, en accord ici avec des auteurs comme Waldron (2012) ou Heyman (2008; 2009), qu'il existe des justifications puissantes en faveur des politiques prohibitionnistes. Mais avant de les examiner, j'aimerais relever deux faiblesses majeures de la position antiprohibitionniste.

La première est de rester indifférente à la distinction entre, d'un côté, les blasphèmes et les offenses faites aux religions et, de l'autre, tous les discours, manifestations et expressions incitant à la haine – les affichages antisémites, les tracts et les blogues racistes et islamophobes, les rassemblements néonazis et suprémacistes, etc. Une telle indifférence est notamment affichée par la doctrine neutraliste en matière de liberté d'expression répandue aux États-Unis. Pour une telle doctrine, blasphèmes et discours haineux appartiennent au *melting pot* des « points de vue » qui s'affrontent dans l'espace public, et qui n'ont ni plus ni moins de valeur que n'importe quelle autre opinion politique. Une telle doctrine en apparence très tolérante et libérale, qui fait de la liberté d'expression un principe quasi intouchable, omet cependant de faire une distinction capitale : celle entre des attitudes adoptées envers des *croyances* et des *institutions*, et des attitudes adoptées envers des *personnes*. Les blasphèmes, au même titre que tous les discours révolutionnaires et subversifs, s'en prennent à des institutions établies et aux systèmes de croyances qui les supportent. Ils heurtent sans doute indirectement les individus qui y adhèrent. Mais là n'est pas leur cible. Et c'est ce qui les distingue du discours haineux. Ce que celui-ci remet en question, ce n'est pas l'Église ou les textes sacrés, c'est l'égalité de statut de certains membres de la société, leur dignité à titre de citoyens en bonne et due forme et de personnes libres et égales. En ce sens, le discours haineux peut être regardé comme une forme de diffamation, laquelle est généralement condamnée par les démocraties occidentales, même par les États-Unis. Il s'agit cependant d'une diffamation qui s'en prend à la réputation des personnes non plus en vertu de leurs caractéristiques propres et uniques – ce qu'est le libelle diffamatoire – mais plutôt en vertu de caractéristiques qu'elles partagent avec d'autres personnes et qui sont reconnues comme des sources de discrimination. Certains estiment qu'il convient en ce cas de parler plutôt de diffamation à l'endroit des groupes (*group libel*)²⁰.

À la différence des États-Unis, bon nombre de pays et d'institutions internationales prohibant le discours haineux ont endossé la distinction que je viens d'établir et l'ont mise en application. Je ne mentionnerai que deux exemples récents. Le premier est celui des Nations Unies. Celles-ci ont, au cours des années 2000, adopté plusieurs résolutions non exécutoires pour condamner la « diffamation de la religion », résolutions qui étaient appuyées par plusieurs États musulmans et patronnées par l'Organisation de la coopération islamique (OCI). En 2011,

cependant, en conséquence des fortes pressions exercées par les pays occidentaux et les militants des droits de l'homme qui ne voyaient dans ces motions ni plus ni moins qu'une loi internationale contre le blasphème aux conséquences potentiellement dévastatrices pour la liberté d'expression et la liberté de presse, l'OCI a changé d'approche. Elle a proposé une nouvelle résolution, adoptée unanimement par le Comité des droits de l'homme, protégeant cette fois non plus les *croyances*, mais les *croyants*. Celle-ci condamne désormais « l'intolérance, les stéréotypes négatifs, la stigmatisation, la discrimination, l'incitation à la violence et la violence visant certaines personnes en raison de leur religion ou de leur conviction²¹».

L'autre exemple est celui du Royaume-Uni. Le *Religious and Racial Hatred Act* (2006) a apporté un amendement à la section 18(1) du *Public Order Act* (1986) qui confinait la prohibition de la propagande haineuse uniquement à la race et à la haine raciale. La section 29 qui fut ajoutée étend désormais la protection aux groupes religieux. L'une des justifications pour une telle modification était l'incohérence des lois existantes. D'une part, l'ancienne loi contre le blasphème n'était originellement destinée qu'à protéger la foi chrétienne contre les offenses, mais elle laissait du même coup toutes les autres croyances religieuses sans protection. D'autre part, la loi de 1986 était centrée uniquement sur la race, protégeant ainsi certains groupes contre la haine comme les Sikhs et les Juifs (parce que considérés comme des groupes ethniques), mais laissant une multitude d'autres groupes religieux, dont les musulmans et les chrétiens, sans protection²². En abolissant la loi contre le blasphème et en modifiant la loi sur la haine raciale pour y inclure la haine religieuse, le Royaume-Uni est parvenu à se doter d'une réglementation cohérente et non discriminatoire protégeant tous les groupes, tant raciaux que religieux, contre la propagande haineuse. La nouvelle loi fait désormais clairement la distinction entre la protection « d'un groupe de personnes définies en référence à des croyances religieuses²³ », et la protection des *croyances* : « Rien dans cette partie ne devra être lu ou mis en vigueur de manière à prohiber ou restreindre la discussion, la critique ou les expressions d'antipathie, d'hostilité, de moquerie, d'insulte ou d'outrage envers des religions particulières, les croyances ou les pratiques de leurs adhérents²⁴. »

La seconde faiblesse de la position antiprohibitionniste est la tendance que l'on observe chez la plupart des auteurs qui s'opposent aux lois criminalisant le discours haineux à le considérer uniquement comme une forme d'*offense*, non comme un *préjudice*. C'est le cas par exemple de Joël Feinberg lui-même (1985 : 86-93), qui a analysé l'affaire Skokie²⁵, où une marche nazie fut organisée dans le village de Skokie dans l'État d'Illinois composé à majorité de Juifs, sous l'angle de la *Tort law* et de la loi sur les nuisances, et donc comme un simple cas d'offense profonde. Mais une telle tendance peut être observée même chez ceux qui auraient le plus à gagner des mesures prohibitionnistes, comme les défenseurs de la *Critical Race Theory* qui proposent de réinterpréter le Premier amendement à la lumière de l'histoire raciale américaine. Richard Delgado (1993), pour ne prendre que cet exemple, a suggéré de réformer le régime de la *Tort law* aux États-Unis pour y inclure, parallèlement à la loi contre l'infliction inten-

tionnelle de détresse émotionnelle, une législation indépendante pour les insultes raciales. Si l'on doit saluer une telle initiative, il reste que celle-ci demeure timidement cantonnée aux poursuites en responsabilité civile telles que celles que nous avons examinées pour les cas de blasphème. Elle ne pourrait servir à instituer aux États-Unis les dispositions criminelles beaucoup plus sévères à l'endroit du discours haineux adoptées par la plupart des démocraties occidentales.

À mon sens, la principale raison pour laquelle le discours haineux est couramment assimilé à une simple offense plutôt qu'à un préjudice justifiant des dispositions criminelles est que ceux qui appuient les lois prohibant le discours haineux adoptent fréquemment une posture conséquentialiste²⁶. En d'autres termes, ils s'en remettent à des considérations empiriques pour déterminer le caractère préjudiciable du discours haineux, comme la détresse émotionnelle et les séquelles psychologiques couramment invoquées par les victimes des attaques haineuses. Cependant, si les blessures psychologiques alléguées peuvent en certaines circonstances justifier les poursuites en responsabilité civile, comme celles analysées par Delgado, elles s'offrent aux yeux des antiprohibitionnistes comme de bien piètres justifications pour les lois criminalisant le discours haineux. Il est en effet difficile selon eux de déterminer de manière empiriquement fiable le lien de causalité existant entre le discours haineux et de telles blessures, de même qu'avec la violence et les crimes haineux²⁷. La situation n'est pas différente de celle concernant les relations entre la violence au cinéma et la violence dans la société, ou entre la pornographie et la violence faite aux femmes, relations qui n'ont jusqu'ici été appuyées par aucune preuve empirique probante.

Le grand mérite des travaux d'auteurs comme Jeremy Waldron ou Steven Heyman est précisément de ne pas s'en remettre aux *effets* ou aux *conséquences* du discours haineux pour déterminer son caractère préjudiciable, mais plutôt aux *normes* fondamentales qu'il bafoue. Le caractère préjudiciable du discours haineux viendrait du fait, non qu'il blesse et laisse des stigmates psychologiques chez ses victimes (bien qu'il fasse certainement cela aussi), non qu'il soit un catalyseur de haine qui influence autrui et le conduit à la violence (bien qu'il fasse fort probablement cela aussi), mais qu'il attaque frontalement la *dignité humaine*, et qu'il manque donc à l'obligation morale fondamentale que nous avons tous de la respecter. Même si, dans un monde possible, il s'avérait que le discours haineux ne fasse aucune victime, il n'en serait pas moins à proscrire parce qu'il bafoue fondamentalement l'idée que nous nous faisons de la dignité humaine et du respect qui lui est dû.

La première grande justification aux lois prohibant le discours haineux provient donc de considérations déontologiques dans la tradition kantienne, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle la personne humaine possède une dignité qui lui est intrinsèque, et que c'est cette dernière que bafoue fondamentalement le discours haineux. Certes, la compréhension offerte de l'idée de dignité variera selon les auteurs : plutôt métaphysique chez Kant, davantage juridique chez Heyman, nettement sociale et politique chez Waldron²⁸. Mais la préoccupation première

consistant à s'assurer que la société reconnaisse et soutienne la dignité de ses membres à titre de citoyens ayant le statut de personnes libres et égales demeure la même.

L'autre justification cruciale aux lois prohibant le discours haineux tient à l'idée d'égalité. De nombreux antiprohibitionnistes estiment que la liberté d'expression constitue la valeur la plus importante de la démocratie, sa condition incontournable de légitimation. À leurs yeux, cette raison seule suffit à invalider l'idée même de lois prohibant le discours haineux²⁹. Cependant, si la liberté d'expression appartient incontestablement au bassin d'idéaux et de valeurs ayant contribué à nourrir et à consolider la culture démocratique libérale, on ne peut nier que l'idée d'égalité en fait également partie. Et, à la différence des États-Unis, la plupart des démocraties occidentales ont cherché jusqu'à maintenant à pondérer la liberté d'expression par d'autres droits, dont les droits à l'égalité des citoyens. Il faut entendre ici par « droits à l'égalité » non seulement les droits destinés à lutter contre les inégalités socioéconomiques et la discrimination, mais aussi les droits visant à doter tous les citoyens, en particulier les minorités historiques vulnérables (Afro-Américains, minorités religieuses, femmes, minorités sexuelles) d'un statut égal et d'une égale considération tant dans la vie sociale et politique que dans les forums publics. Les lois criminalisant le discours haineux cherchent à défendre ce droit à l'égalité de tous les citoyens en les protégeant contre les tentatives récurrentes des semeurs de haine de les intimider, de les réduire au silence ou de les dénigrer.

Comme Corey Brettschneider (2012, p. 3) l'a vigoureusement soutenu, la principale faiblesse de la doctrine neutraliste américaine en matière de liberté d'expression vient de ce qu'elle :

...échoue à offrir une réponse au défi que présentent les points de vue haineux pour les valeurs de liberté et d'égalité – valeurs qui sont essentielles à la légitimité de l'État démocratique. [...] Le problème pour les neutralistes est que les points de vue haineux ne menacent pas seulement n'importe quel idéal politique, mais les valeurs mêmes de liberté et d'égalité qui justifient à leurs yeux que l'on protège en premier lieu les droits à la liberté de parole des groupes haineux. En d'autres mots, les groupes haineux attaquent l'idéal le plus fondamental qui sous-tend la démocratie libérale, celui de l'égalité publique, idéal que je désigne par l'expression de citoyenneté libre et égale³⁰.

À l'opposé de la tradition constitutionnelle américaine, plusieurs philosophes politiques et théoriciens du droit s'entendent actuellement sur l'idée que si la liberté d'expression forme incontestablement l'une des conditions de légitimation centrales de la démocratie, les valeurs d'égalité, plus précisément celles relatives à l'égalité de considération et au respect égal dus à tous les participants au discours démocratique, ne peuvent être exclues de l'équation.

À titre d'exemple, Jeremy Waldron (2012, chap. 4), s'inspirant de la pensée politique rawlsienne, a cherché à défendre l'idée que le discours haineux ne pourrait figurer dans ce à quoi devrait normalement ressembler une société bien ordonnée, qui est, selon la définition qu'en offre Rawls (1971, p. 4-5, p. 453-462; 1996, p. 35-40; 2003, p. 8-9), une société gouvernée par une conception publique de la justice où les citoyens sont animés par un sens de la justice. Dans le même esprit, Jonathan Quong (2012, chap. 10) a soutenu que la notion rawlsienne de raison publique pourrait justifier l'imposition de mesures coercitives à l'endroit des citoyens déraisonnables et de la prolifération des doctrines déraisonnables. Reprenant la conception du raisonnable chez Rawls que j'ai exposée plus tôt dans ce texte, Quong (2012, p. 299) suggère de définir la politique visant à contenir les doctrines déraisonnables de la manière suivante : « toute politique dont l'intention première est de saper ou de restreindre la propagation d'idées qui rejettent les valeurs politiques fondamentales, c'est-à-dire : (a) que la société est un système équitable de coopération sociale pour le bénéfice mutuel, (b) que les citoyens sont libres et égaux, et (c) le fait du pluralisme raisonnable³¹. » Comme les semeurs de haine croient généralement que la société est un système de coopération destiné à bénéficier à certaines personnes au détriment d'autres personnes, que certaines classes de citoyens sont naturellement inférieures à d'autres et qu'il est légitime de se montrer radicalement intolérants envers eux, on n'aura aucune peine à voir en eux un exemple typique des citoyens déraisonnables dont parle Quong, exemple qu'il offre lui-même.

Finalement, dans la tradition habermassienne de l'éthique du discours et de la démocratie délibérative, Heyman (2008, chap. 10; 2009, p. 174-177) a montré que les résultats des délibérations démocratiques seraient privés de toute légitimité s'il s'avérait que les participants ne soient pas dans une relation de parfaite symétrie les uns envers les autres, si, en d'autres termes, il s'avérait que certains d'entre eux exercent une pression ou une influence indues sur les autres participants, que ce soit en les intimidant, en les dénigrant, ou en les réduisant au silence. Considérant que c'est très exactement ce que les semeurs de haine font, considérant également que leurs contributions à la délibération démocratique consistent essentiellement à contester l'idée fondamentale d'égalité entre citoyens qui lui est sous-jacente, de telles contributions affecteront inévitablement la validité des discussions ainsi que la légitimité des résultats. Pour cette raison, elles pourraient difficilement être naïvement tolérées au même titre que toute autre contribution.

Voilà, en somme, quelques exemples d'approches récentes s'efforçant de mettre en relief l'importance, pour ne pas dire le caractère constitutif pour l'État démocratique libéral des valeurs d'égalité, de respect égal et d'égale considération des citoyens. Comme de telles valeurs forment la cible centrale du discours haineux, des mesures coercitives destinées à en criminaliser les auteurs apparaissent justifiées pour protéger ces valeurs et assurer par là même la stabilité politique et constitutionnelle des sociétés démocratiques de même que la cohérence des principes sur lesquels elles se fondent.

CONCLUSION

Les religions possèdent-elles le droit d'être protégées contre les expressions offensantes ? Mon étude a répondu à cette question par la négative. La première raison pour cela est que, en raison des garanties offertes par la liberté d'expression, le délit de blasphème est tombé en désuétude dans la plupart des démocraties occidentales et n'est plus reconnu en droit international. La seconde est que les principales justifications connues avancées en faveur des lois contre le blasphème s'avèrent, après analyse, peu convaincantes ou anachroniques. Cependant, à partir du moment où l'on répond par la négative à la question directrice de mon étude, s'ensuivent certaines implications. J'en ai examiné deux qui m'apparaissent centrales. La première est de savoir comment répondre au sentiment d'outrage ressenti par les croyants une fois que la criminalisation des offenseurs ou la prohibition des expressions offensantes ne sont plus des options à considérer. J'ai exploré en guise de solution les possibilités offertes par les recours civils en m'inspirant du modèle proposé par Joël Feinberg à partir de la loi sur les nuisances. La seconde implication consiste à se demander jusqu'où doit s'étendre la tolérance dont nos sociétés doivent faire preuve à l'endroit du blasphème et de l'atteinte au sentiment religieux. Doit-elle également s'étendre à l'incitation à la haine religieuse ? J'ai soutenu sur ce point qu'il existe des différences importantes entre le droit au blasphème et la propagande haineuse, et des raisons puissantes pour criminaliser cette dernière.

NOTES

- ¹ The Criminal Justice and Immigration Act 2008, s. 79.
- ² *R (on the application of Stephen Green) v. The City of Westminster Magistrates' Court & Ors* (2007) EWHC2785.
- ³ *Whitehouse v. Lemon* (1979) AC 617, 633B.
- ⁴ Projet de loi C-51 : Loi modifiant le Code criminel et la Loi sur le ministère de la Justice et apportant des modifications corrélatives à une autre loi. Publication no 42-1-C51-F. 1^{er} octobre 2018. Révisé le 18 décembre 2018.
- ⁵ *R. v. Rahard*, 1935 Carswell(Que) 275, 65 C.C.C. 344, [1936] 3 D.L.R. 230.
- ⁶ *Wingrove v. UK* (1997) 24 EHRR 1.
- ⁷ *Murphy v. Ireland* (2004) 38 EHRR 13.
- ⁸ *Otto Preminger Institut v. Austria* (1995) 19 EHRR 34.
- ⁹ *I. A. v. Turkey* (2007) 45 EHRR 30.
- ¹⁰ Article 10(2). « L'exercice de ces libertés comportant des devoirs et des responsabilités peut être soumis à certaines formalités, conditions, restrictions ou sanctions prévues par la loi, qui constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire. »
- ¹¹ Pour une analyse de la doctrine américaine de la liberté d'expression, voir les études charnières suivantes : Waluchow, 1994; Greenawalt, 1996 : chap. 2; Sunstein, 1995 : chap. 5; Weinstein, 2009 : 81-91.
- ¹² Les justifications que j'analyse sont mentionnées dans le rapport produit par la Commission du droit au Royaume-Uni qui fut chargée de produire des recommandations au sujet des offenses contre la religion. Voir : The Law Commission, *Criminal Law : Offenses Against Religion and Public Worship* (Law Com. No, 145, 18 juin 1985).
- ¹³ Je discute du cas particulier des Nations Unies plus loin dans ce texte (section 4).
- ¹⁴ Pour une analyse de cet argument, voir Waldron (2012 : 131-136).
- ¹⁵ Il importe de préciser que mon argument ici n'est pas épistémologique, mais éthico-politique. Il ne demande pas aux croyants d'adopter une attitude sceptique par rapport à leur foi et de suspendre leur jugement. Il leur demande seulement d'adopter un certain comportement dans l'espace public (comme de faire preuve de réserve dans l'expression de leurs opinions, de tolérer les opinions différentes, d'être capable de réciprocité, etc.). Une identité religieuse peut être non négociable d'un point de vue épistémique (voir Pouivet, 2020). Je parle ici de ceux pour qui l'identité religieuse est non négociable d'un point de vue éthico-politique, de ceux, en d'autres termes, qui sont incapables de faire les compromis qui deviennent inévitables dans une société diversifiée et pluraliste. J'estime que les croyants qui demandent à être protégés contre les offenses appartiennent à cette catégorie.
- ¹⁶ Aux États-Unis, la diffamation incitant à la sédition n'est plus un crime depuis que la *Loi sur la sédition*, remontant à 1798, a été jugée inconstitutionnelle. Dans son jugement rendu dans l'affaire *Brandenburg v. Ohio* 395 U.S. 444 (1969), la Cour suprême a établi que le plaidoyer séditieux est protégé par le Premier amendement « sauf lorsque qu'un tel plaidoyer vise à produire ou à inciter à une action illégale imminente, ou risque de produire ou d'inciter à une telle action ». De son côté, le Royaume-Uni a aboli la diffamation incitant à la sédition en 2009 : *Coroners and Justice Act 2009*, UK 2009, c25, s. 73.
- ¹⁷ L'expression varie selon les pays. *Hate Speech* est l'expression consacrée aux États-Unis. Le code criminel canadien parle de son côté d'« incitation publique à la haine » (*publicly inciting hatred*) (Criminal Code 1985, s. 319) ou de « propagande haineuse » (*hate propaganda*) (Criminal Code 1985, s. 320 et s. 320.1).
- ¹⁸ Pour un aperçu de la variété des mesures légales et des dispositions juridiques adoptées à l'encontre du discours haineux dans les pays occidentaux, voir Brown (2015 : 46-92).

- ¹⁹ Mentionnons à titre d'exemples : Baker (1997) ; Brettschneider (2012) ; Cram (2009); Dworkin (2000 ; 2009) ; Gelber (2002 ; 2012) ; Hare (2009); Heinze (2006; 2009 ; 2016) ; Lepoutre (2017) ; Post (1991 ; 2009) ; Simpson (2013); Weinstein (2009).
- ²⁰ C'est le cas de Waldron (2012 : chap. 3).
- ²¹ A/HRC/RES/16/18.
- ²² Pour une analyse de ces lois, voir : Waldron (2012 : 118-120); Hare (2009).
- ²³ *Public Order Act 1986*, section 29A, modifiée par le *Religious and Racial Hatred Act 2006*. (Ma traduction).
- ²⁴ *Public Order Act 1986*, section 29J, modifiée par le *Religious and Racial Hatred Act 2006*. (Ma traduction).
- ²⁵ *Nationalist Socialist Party of America v. Village of Skokie*, 432 U.S. 43 (1977).
- ²⁶ C'est le cas par exemple de Matsuda (1993) et de Sumner (2004). Au Canada, les dispositions prises par le Code Criminel pour lutter contre la propagande haineuse se fondent en grande partie sur les conclusions du document *Report of the Special Committee on Hate Propaganda in Canada* (1966), couramment appelé le rapport Cohen, lequel propose une analyse conséquentialiste de l'impact de la propagande haineuse sur les victimes, mettant l'accent sur les possibles séquelles psychologiques et sociales d'une telle propagande.
- ²⁷ Sur cette question, voir Nielsen (2002) et Heinze (2016 : 125-129).
- ²⁸ Les sources de la conception que propose Waldron de la dignité humaine sont historiques plutôt que métaphysiques. En effet, la dignité est pour lui l'extension de l'idée de « haut rang » qui était historiquement réservée à une élite aristocratique à l'ensemble des membres de la société. Voir Waldron (2011).
- ²⁹ C'est le cas de Robert Post (1991; 2009) et de Heinze (2006).
- ³⁰ Ma traduction.
- ³¹ Ma traduction.

BIBLIOGRAPHIE

Baker, Edwin, « Harm, Liberty, and Free Speech », *Southern California Law Review*, vol. 70, n° 4, 1997, p. 979-1020.

Brettschneider, Corey, *When the State Speaks, What Should it Say ?*, Princeton, Princeton University Press, 2012.

Brown, Alexander, *Hate Speech Law. A Philosophical Examination*, New York, Routledge, 2015.

Cram, Ian, 2009, « The Danish Cartoons, Offensive Expression, and Democratic Legitimacy », dans Ivan Hare et James Weinstein (sous la dir. de), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 311-330.

Delgado, Richard, « Words that Wound : A Tort Action », in Matsuda, Mari J., Charles R. Lawrence III, Richard Delgado et Kimberlè Williams Crenshaw (dir.), *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 89-110.

Dworkin, Ronald, « Free Speech, Politics, and the Dimensions of Democracy », dans Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000, p. 351-385.

Dworkin, Ronald, « Foreword », in Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. v-ix.

Feinberg, Joel, *Harm to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, New York, Oxford University Press, 1984.

Feinberg, Joel, *Offense to Others. The Moral Limits of the Criminal Law*, New York, Oxford University Press, 1985.

Gelber, Katharine, *Speaking Back : The Free Speech versus Hate Speech Debate*, Amsterdam, John Benjamins Ltd, 2002.

Gelber, Katharine, « ‘Speaking Back’ : The Likely Fate of Hate Speech Policy in the United States and Australia », in Ishani Maitra et Mary Kate McGowan (dir.), *Speech and Harm. Controversies Over Free Speech*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 50-71.

Greenawalt, Kent, *Fighting Words. Individuals, Communities, and Liberties of Speech*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Hare, Ivan, « Blasphemy and Incitement to Religious Hatred: Free Speech Dogma and Doctrine », in Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 289-310.

Heinze, Eric, « Viewpoint Absolutism and Hate Speech », *The Modern Law Review*, vol. 99, n° 4, 2006, p. 543-582.

Heinze, Eric, « Cumulative Jurisprudence and Hate Speech: Sexual Orientation and Analogies to Disability, Age, and Obesity », dans Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 263-285.

- Heinze, Eric, *Hate Speech and Democratic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- Heyman, Steven, *Free Speech and Human Dignity*, New Haven (CT), Yale University Press, 2008.
- Heyman, Steven, « Hate Speech, Public Discourse, and the First Amendment », in Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 158-181.
- Lepoutre, Maxime, « Hate Speech in Public Discourse : A Pessimistic Defense of Counter-speech », *Social Theory and Practice*, vol. 43, n° 4, 2017, p. 851-883.
- Matsuda, Mari J., « Public Response to Racist Speech : Considering the Victim's Story », in Matsuda, Mari J., Charles R. Lawrence III, Richard Delgado et Kimberlè Williams Crenshaw (dir.), *Words that Wound. Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 17-51.
- Nielsen, Laura Beth, « Subtle, Pervasive, Harmful: Racist and Sexist Remarks in Public as Hate Speech », *Journal of Social Issues*, vol. 58, n° 2, 2002, p. 265-280.
- Pouivet, Roger, « Le droit de croire qu'une seule religion est vraie », *Philosophie*, n° 145, 2020.
- Post, Robert, « Racist Speech, Democracy, and the First Amendment », *William and Mary Law Review*, vol. 32, n° 2-4, 1991, p. 267-328.
- Post, Robert, 2009, « Hate Speech », in Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 123-138.
- Quong, Jonathan, *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
- Rawls, John, *Justice as Fairness : A Restatement*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.
- Simpson, Robert, « Dignity, Harm, and Hate Speech », *Law and Philosophy*, vol. 32, n° 6, 2013, p. 701-728.
- Sumner, L.W., *The Hateful and the Obscene. Studies in the Limits of Free Expression*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.
- Sunstein, Cass R., *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York, The Free Press, 1995.
- Waldron, Jeremy, « Rights in Conflict », *Ethics*, vol. 99, n° 3, 1989, p. 503-519.
- Waldron, Jeremy, « Cultural Identity and Civic Responsibility », in Will Kymlicka et Wayne Norman (dir.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 155-174.
- Waldron, Jeremy, « Dignity, Rank, and Rights », in Susan Young (dir.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 29, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011.

Waldron, Jeremy, *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2012.

Waluchow, W.J. (dir.), *Free expression: Essays in Law and Philosophy*, New York, Clarendon Press, 1994.

Weinstein, James, « An Overview of American Free Speech Doctrine and its Application to Extreme Speech », in Ivan Hare et James Weinstein (dir.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 81-91.

DE LA MENACE DU BIAIS D'ANTHROPOMORPHISME DANS NOS RAPPORTS MORAUX AUX NON-HUMAINS

TIMOTHÉE GALLEN
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RICHARD MONVOISIN
UNIVERSITÉ GRENOBLE-ALPES

RÉSUMÉ :

La philosophie antispéciste souffre-t-elle d'un angle mort en accordant des sentiments et des capacités aux autres animaux ? Ce texte examine la critique du biais d'anthropomorphisme, qui atteindrait la philosophie animaliste. En analysant de quelle manière se construisent nos connaissances sur les comportements des animaux non humains, nous montrons que faire appel à un anthropomorphisme critique est non seulement une option logique et rationnelle, mais surtout la seule dont nous disposons pour comprendre le comportement des autres animaux. Ainsi, l'une des critiques principales faites aux conclusions morales de la philosophie animaliste n'a selon nous pas lieu d'être.

ABSTRACT:

Does anti-speciesist philosophy have a blind spot, as many of its critics claim, wrongly granting feelings and abilities to other animals? This text questions the criticism of anthropomorphism bias that may affect animalist philosophy. By analyzing how our knowledge of the behaviour of non-human animals is elaborated, we show that appealing to a critical anthropomorphism is not only a logical and rational option, but above all the only one we have at our disposal to understand the behaviour of other animals. Therefore, one of the main criticisms made of the moral conclusions of animal philosophy seems, to us, irrelevant.

INTRODUCTION

L'importance que prend la question animale dans les débats publics fait fleurir en proportion le nombre d'argumentations critiques, parfois sérieuses, parfois simplement réactionnaires. Par exemple, la position du mouvement animaliste/antispéciste¹ critiquant l'exploitation animale est fréquemment dépeinte comme extrémiste par les médias ou ses opposants², tandis que la position maintenant appelée spéciste/carniste, justifiant le *statu quo* de l'exploitation et de la consommation de viande, n'est par contre pratiquement jamais dépeinte comme l'extrême dans sa version opposée et apparaît plutôt comme la norme. Entre ces deux positions irréconciliables existe une position intermédiaire, présentée comme un compromis tempéré « non extrémiste ». Melany Joy, professeure de psychologie à l'origine de la théorisation du « carnisme³ », nomme avec malice « néo-carnisme » cet intermédiaire philosophique connu pour être une position cognitivement et socialement confortable. Le néo-carnisme se résume en deux points : reconnaître certes que faire souffrir inutilement les autres êtres sentients (dotés de la capacité à ressentir des sensations, des émotions et donc à avoir une subjectivité)⁴ n'est pas souhaitable et pose des problèmes éthiques ; sans pour autant faire sienne la critique du spécisme – car trop « extrême », voire radicalement dangereuse. Pour les tenants du néo-carnisme, la solution au « paradoxe de la viande⁵ » se trouverait dans l'élevage paysan et dans la production « éthique » ou plus « humaine⁶ » de viande. Et si les pratiques majoritaires actuelles de production industrielle de viande ou d'autres produits animaux sont inacceptables, les néo-carnistes considèrent néanmoins nécessaire, éthiquement défendable et parfois même *normal* de manger de la viande.

Le néo-carnisme, comme le carnisme, oppose à la philosophie antispéciste une critique majeure et lapidaire : l'antispécisme souffrirait du biais d'anthropomorphisme⁷. En imputant aux êtres non humains un gradient plus ou moins variable de souffrance et de bien-être, les humains ne feraient que transposer des concepts humains aux autres, par projection, et donc imagineraient des affects là où il n'y en a pas, dans une forme d'animisme moderne.

Si elle n'est ni nouvelle ni spécifique à la question antispéciste, c'est pourtant une critique forte et sérieuse, qui surnage dans l'océan des nombreuses autres critiques plus indigentes et qui laisse croire que bien des opposants à l'antispécisme n'ont jamais consulté un ouvrage sérieux qui lui soit consacré⁸. Si elle s'avérait recevable, cela signifierait que le cadre théorique antispéciste, dans lequel la philosophie animaliste est aujourd'hui largement développée, souffre d'un problème conceptuel majeur : celui d'accorder de manière erronée des traits et des caractéristiques humains à des êtres qui ne sont intrinsèquement pas « comme nous ». Parler de souffrance ou de bien-être animal, en partant d'une définition anthropocentrée, puis étendre notre morale (humaine) à tous les êtres sentients serait le cas échéant une impasse conceptuelle, et c'est tout le cadre théorique d'une éthique globale qu'il faudrait reconstruire.

L'objectif de cet article est double. *Primo*, apporter un éclairage épistémologique sur la notion de biais anthropomorphique. *Secundo*, fournir un éclaircissement conceptuel sur la philosophie animaliste contemporaine, en essayant de la débarrasser de cette critique qui, nous allons tenter de le montrer, paraît injustifiée. Nous espérons en tirer une position épistémologique consistante et rationnelle sur la question.

ANTHROPOMORPHISME ET ANTHROPODÉNI, DEUX RAVINS SÉPARÉS PAR UNE FINE CRÊTE

En abordant des travaux d'ordre épistémologique antérieurs ayant porté sur le sujet, on se rend compte que le biais d'anthropomorphisme est délicat à manier et que, tel un boomerang, il peut revenir dans la figure de celui qui l'utilise. Si notre sens critique doit évidemment en surveiller les occurrences fallacieuses, en ne prêtant ni gentillesse au lapin qui se promène ni méchanceté au renard qui s'en repaît, dénoncer de façon exagérée l'anthropomorphisme nous fait tomber de Charybde en Scylla, c'est-à-dire prendre un biais opposé, que Frans de Waal appelle *l'anthropodéni*⁹. L'anthropodéni est le refus *a priori* de reconnaître chez les autres êtres sentients des traits proches ou similaires à ceux des humains. Nous reprenons à notre compte ce risque d'effet de balancier que soulève de Waal. Pour étudier cette fine ligne de crête entre les deux, nous sommes chanceux : en effet, savoir si nous différons de manière exceptionnelle des autres êtres vivants, à tel point que nous ne pouvons les comparer à nous, est une question factuelle à laquelle la biologie apporte déjà des réponses¹⁰.

De fait, la critique d'anthropomorphisme peut potentiellement s'abattre sur toute lecture qui ne considérerait les processus qu'on lui soumet qu'à partir d'un point de vue humain. Cette critique n'aurait guère de sens dans l'étude des planètes, mais elle a souvent été émise, à tort ou à raison, à l'encontre des études d'éthologie ou de biologie qui ont prêté à des non-humains des capacités que l'on croyait si circonscrites à notre espèce qu'elles en constitueraient l'essence (« le propre de l'Homme »), comme le rire, la conscience, le langage ou la culture. Une large partie des scientifiques ont ainsi longtemps refusé par principe d'envisager qu'il y ait conscience ou culture chez les non-humains, et une longue tradition cartésio-malebranchienne niait même la possibilité de ressentir de la douleur aux animaux (comme aux nouveau-nés d'ailleurs). Des ouvrages et articles comme *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux ?*¹¹, *Penser comme un rat*¹², *La science et la négation de la conscience animale*¹³, ou encore *The Case for Animal Rights*, ont abordé de maintes façons les multiples difficultés que des scientifiques novateurs ont rencontrées lorsqu'ils firent l'hypothèse d'une conscience, d'une sentience ou d'émotions aux animaux non humains. La philosophe des sciences belge Vinciane Despret constate elle aussi que, longtemps, « [le rejet des anecdotes] [...] et surtout la suspicion maniaque à l'égard de l'anthropomorphisme apparaîtront comme la marque d'une véritable science¹⁴ ». Lorsqu'il a entrepris l'étude du comportement animal, le chercheur en psychologie Randall Lockwood a dû affronter une littérature suspicieuse, dont il cite un exemple tiré d'un manuel qu'il étudiait :

Nous ne pouvons pas plus voir dans l'esprit de l'animal que dans celui de nos semblables, mais cela ne nous empêche pas, dans les deux cas, de penser que nous le pouvons. L'animal peut sembler triste ou heureux, mais nous ne pouvons pas en déduire que c'est le cas d'après la façon dont nous nous sentons nous-mêmes dans la même situation. Faire cela, c'est se livrer à l'anthropomorphisme – voir la forme de l'homme en toutes choses – et c'est le crime cardinal pour l'observateur animalier¹⁵.

Le biais d'anthropomorphisme serait donc le « crime cardinal ». Pour y échapper, les scientifiques des siècles passés furent donc forcés d'envisager la biologie humaine uniquement comme si l'évolution ne s'appliquait pas au-dessus du cou. En histoire des sciences, on a coutume de nommer cette thèse le « problème de Wallace », en référence à Alfred R. Wallace, co-artisan de la théorie de l'évolution avec Charles Darwin, qui voyait dans l'émergence de l'esprit humain une exception aux processus évolutifs¹⁶. Pour beaucoup d'entre nous, le fait d'attribuer certains traits à des individus¹⁷ non humains apparaît comme une sorte de blasphème. De Waal écrit que « l'égo humain entrave les progrès de la science objective¹⁸ ». Nous avons effectivement eu tendance — et avons encore tendance aujourd'hui — à nous penser supérieurs par essence¹⁹ aux non-humains, essence qui nous placerait soit en-dehors, soit au sommet d'un fantasmagorique arbre de l'évolution, nous procurant du même coup une qualité morale et physiologique sans équivalent, et une ordination morale nous rendant propriétaires du reste de la Création. Lorsque Darwin publia ses travaux, il évita soigneusement de se pencher sur les humains à proprement parler, ce qui ne l'empêcha pas d'essayer tout de même la critique du biais d'anthropomorphisme. *Le Butler Act*, entre 1925 et 1967 au Tennessee, n'interdisait pas d'enseigner la théorie de l'évolution en soi, mais seulement si appliquée aux humains. Plus récemment, c'est avec l'avènement du behaviorisme²⁰ que l'anthropomorphisme semble être devenu profondément péjoratif pour qualifier tout discours prétendant que des individus non humains pourraient avoir des comportements homologues à ceux des humains²¹.

Notre cerveau lui-même organise sa propre homéostasie mentale sur la question. La remise en cause de ce statut privilégié, de cette « nature intrinsèque » différente qui serait celle des humains entraîne une dissonance cognitive forte : en cas de cognitions contradictoires, notre cerveau tend à résoudre la contradiction en bricolant des explications *ad hoc*²². Des études convergentes en psychologie cognitive ont montré que le fait de manger et faire souffrir les autres animaux, alors que l'être humain est globalement réticent à l'idée de créer de la souffrance, met des sujets testés dans une situation d'inconfort mental, qu'ils font décroître en amoindrissant les capacités cognitives qu'ils prêtent aux non-humains consommés²³. Cela avait déjà été remarqué dans les études de psychologie de guerre, où déshumaniser l'adversaire permet plus de cruauté²⁴. L'accusation de biais d'anthropomorphisme permettrait une distanciation bien pratique. On s'en convainc aisément devant la fréquence de son utilisation : en classant péjorativement comme anthropomorphiste toute explication non méca-

niste des comportements ou des capacités des autres espèces, on sauvegarde l'exceptionnalité humaine, en une sorte d'attitude pré-évolutionniste que de Waal avait bien cernée.

[Le néocréationnisme] part du principe que notre corps descend du singe²⁵, mais pas notre esprit. Implicitement, il postule que l'évolution s'arrête à notre tête. Cette idée domine toujours les sciences sociales, la philosophie et la discipline littéraire. Elle considère que notre esprit est trop original, qu'il est absurde de le comparer à d'autres, si ce n'est pour confirmer son statut exceptionnel. Pourquoi s'intéresser à ce que peuvent faire les autres espèces si c'est absolument incomparable avec ce que nous faisons²⁶ ?

De Waal poursuit : « Je ne cherche pas à nier que les Humains soient exceptionnels – par certains aspects, nous le sommes de toute évidence – mais si nous faisons de cette idée le postulat *a priori* pour chaque capacité cognitive qui existe au monde, nous quittons la sphère de la science pour celle de la croyance²⁷. »

Donc, sauf pour une homéostasie mentale, et pour le maintien d'une croyance néocréationniste, l'accusation du biais d'anthropomorphisme n'a qu'une épaisseur relative, qu'il faut aller confronter aux données biologiques en notre possession.

(DÉ) DÉ-ZOOLOGISER L'HUMAIN

Les individus d'une « espèce », ou d'un « flux spécien²⁸ », ont comme points communs des organes qui leur permettent d'appréhender leur existence et le monde extérieur d'une manière qui leur est propre et qui est relativement semblables entre individus. C'est, pour reprendre la terminologie du biologiste Jakob Von Uexküll, leur *Umwelt* : « monde environnant » ou « monde propre », *intersubjectivité*. L'exemple archétypal des chauves-souris de Thomas Nagel dans son article célèbre « What it is like to be a bat » est à ce titre éclairant : leurs organes d'écholocation ne leur permettent pas d'appréhender le monde de la même manière que nous²⁹. Mais est-ce une raison pour qu'on ne puisse, sans être taxé d'anthropomorphisme, soutenir que les chauves-souris « souffrent » quand on les blesse ?

Peu importe leur *Umwelt*, peu importe la façon qu'elles ont de gérer leur souffrance, il est recevable de postuler une souffrance de par des faits simples : leur système nerveux est quasiment identique au nôtre.

Avant même de Waal, le professeur de psychologie évolutive Gordon Burghardt recommandait comme nécessaire et souhaitable la posture anthropomorphique critique³⁰ : nous devons reconnaître la proximité biologique entre les humains et les autres êtres sentients qui leur sont proches sur le plan évolutif et physiologique, et par conséquent utiliser une terminologie similaire pour décrire des comportements communs, puisqu'une terminologie différente rendrait le propos

inutilement plus confus. De Waal donnera par la suite l'exemple du baiser ou du rire chez les chimpanzés : remplacer le terme de « baiser » par une description purement mécaniste de « contact bouche à bouche » obscurcirait le sens de ce comportement, pourtant utilisé de manière quasi similaire dans toute la tribu des *Hominini* (incluant la sous-tribu des homininsés et des paninés). Changer de terminologie pour désigner ce comportement chez les humains et chez les chimpanzés paraît à de Waal extrêmement arbitraire et reviendrait à nommer différemment la gravité de la Terre et celle de Mars ou de Vénus parce que nous jugeons notre planète spéciale³¹.

Dire que les fourmis ont des « reines » et des « soldats », que les orchidées ont des stratégies, ou encore que la Nature souffre, c'est bel et bien faire de l'anthropomorphisme d'une façon injustifiée, car il n'y a pas de faits qui étayent que la Nature ait un système nerveux global, que les orchidées réfléchissent à leur survie et que les fourmis optent pour un modèle royaliste militaire plutôt que pour un autre. *A contrario*, user d'anthropodéni, c'est refuser d'admettre, malgré nos connaissances sur les capacités mentales de certains non-humains et leurs systèmes physiologiques peu ou prou similaires aux nôtres, qu'ils sont capables de souffrir ou qu'ils sont conscients. C'est aussi rester dans un paradigme au pire cartésien, ou malebranchien, au mieux béhavioriste, et continuer à envisager les comportements non humains uniquement comme des réponses face à des stimuli, sans qu'aucun choix ou intérêt ne soit présent en amont. Au contraire, depuis la fin du XIX^e siècle, les travaux de George J. Romanes (1883) et la thèse d'Edward Thorndike (1898), dans lesquels a commencé à être envisagée « l'intelligence animale », l'éthologie déploie devant nous la complexité des rapports sociaux, des expériences subjectives ou des capacités complexes que l'on rencontre chez les non-humains, le long d'un *continuum* qui les relie à nous.

En toute rigueur, sur le plan purement épistémologique, affirmer par exemple que les autres espèces n'ont pas de conscience, ou d'intelligence, ou qu'elles ne connaissent pas la souffrance, reviendrait à affirmer la non-existence d'une chose. Or nous savons qu'il est impossible de démontrer l'inexistence de quoi que ce soit³². Au mieux peut-on poser la chose comme hautement improbable. Tout au plus pourrait-on dire, dans une posture sceptique correcte, qu'on n'aurait aucune raison de postuler une conscience, mais qu'en présence d'éléments nouveaux, on reverrait son jugement. Or les éléments nouveaux plaidant pour ces consciences, ces intelligences et ces souffrances sont maintenant pléthoriques. La *Déclaration de Cambridge de 2012 sur la conscience (Cambridge Declaration on Consciousness)*, manifeste signé publiquement par un aréopage d'experts des neurosciences, précise ainsi :

Les oiseaux semblent représenter, par leur comportement, leur neurophysiologie et leur neuroanatomie, un cas frappant d'évolution parallèle de la conscience. On a pu observer, de manière particulièrement spectaculaire, des preuves de niveaux de conscience quasi-humains chez les perroquets gris du Gabon³³. Les réseaux cérébraux émotionnels et les microcircuits cognitifs des mammifères et des oiseaux

semblent présenter beaucoup plus d'homologies qu'on ne le pensait jusqu'à présent. De plus, on a découvert que certaines espèces d'oiseaux présentaient des cycles de sommeil semblables à ceux des mammifères, y compris le sommeil paradoxal, et, comme cela a été démontré dans le cas des Diamants mandarins³⁴, des schémas neurophysiologiques qu'on croyait impossibles sans un néocortex mammalien. Il a été démontré que les pies, en particulier, présentaient des similitudes frappantes avec les humains, les grands singes, les dauphins et les éléphants, lors d'études de reconnaissance de soi dans un miroir³⁵.

D'ailleurs, il y a peu de raison de douter que notre voisin soit sentient lui aussi, puisque lui et nous avons la même histoire évolutive. Lui accorder de posséder comme nous une complexion, des réflexes, des émotions, des *vécus*, des *qualia*³⁶ est une induction légitime. Si nous pouvons développer des théories sociales ou faire de la psychologie sociale, c'est parce que nous pensons que la plupart des humains ont en commun des systèmes mentaux similaires et que nous pouvons comprendre les autres à travers nous-mêmes. Au vu des connaissances scientifiques actuelles, il n'y a aucune raison, sinon de type mystique, de ne pas faire cette inférence dans certaines circonstances pour certains non-humains, même si cette inférence est rendue plus complexe par les obstacles de langage. Si nous pouvons étudier et analyser les comportements des autres espèces et avoir une réelle science de l'éthologie, c'est qu'implicitement nous reproduisons entre eux et nous cette même mécanique décrite par Susan Haack dans *Defending Science within Reason: Between Scientism and Cynicism*. Nous comprenons par exemple les unités comportementales de la prédation uniquement parce que nous savons ce qu'est la faim, mais aussi ce que sont la peur et la douleur. Haack fait une remarque similaire à la nôtre dans son texte :

Lorsque nous étudions d'autres créatures, nous réalisons que nos propres interactions sociales sont en quelque sorte telles que celles des loups, des lions, et même des fourmis. Dit d'une manière différente, les autres animaux ont eux aussi des cultures – pas des cultures dans le sens des cathédrales gothiques, de Shakespeare, de Verdi, ou du fish and chips [...] mais des comportements et savoir-faire partagés et acquis de leurs congénères de la même espèce, plutôt que génétiquement programmés ou contraints par l'environnement [...]³⁷.

Faire cette inférence, avec prudence mais honnêteté, revient non à anthropomorphiser l'animal, mais, comme dirait l'autre, à *re-zoologiser* l'humain.

SE FRAPPER LES DOIGTS AVEC LE MARTEAU DE MASLOW

Reconnaissons néanmoins que l'anthropomorphisme est un biais réel, surveillé et étudié³⁸. Vouloir se prémunir contre lui est donc nécessaire. L'anthropomorphisme naïf, comparable à un réflexe mental ou à un biais cognitif classique, peut nous mener à développer de l'empathie pour des objets tels que des robots

programmés pour reproduire les comportements d'un être sentient. Dans une célèbre expérience de Fritz Heider et Marianne Simmel, les sujets étudiés prêtaient très facilement des intentions et une histoire à des formes géométriques animées³⁹. Ce biais existe essentiellement parce que nous avons du mal à étudier le monde autrement qu'au travers de notre prisme humain, avec nos fonctions cérébrales contraintes, tropisme mental que l'on appelle communément la (pseudo) « loi de l'instrument », ou le *marteau de Maslow* : si tout ce que tu as est un marteau, tout se met à ressembler à un clou⁴⁰. Il nous faut reconnaître, en paraphrasant Burghardt, qu'il est très peu possible — voire il est impossible — que nous puissions enlever nos perceptions humaines pour étudier les autres animaux, et que cela peut créer un filtre regrettable⁴¹. On peut facilement inférer cette attitude à tout être conscient : un crotale des bois pourrait faire preuve de « crotalomorphisme » en interprétant mal des événements à travers sa perception propre⁴². Comment ? Un humain ophiophobe rencontrant un crotale développe un stress important, ce qui entraîne une réponse biologique dont la baisse de température dans les membres périphériques est un aspect. Ledit crotale, ayant la capacité de percevoir le rayonnement infrarouge, détecte chez cet humain un animal chaud au sein d'un environnement plus froid. La réduction du rayonnement infrarouge de l'humain, qui se produit à la vue du crotale, pourrait être *crotalement* interprétée comme une tentative de camouflage.

Nos connaissances scientifiques sur les capacités des non-humains comme la souffrance ou la sentience, *qualia* principaux formant ce qu'il est coutume d'appeler la « conscience phénoménologique », qui génère la critique du biais d'anthropomorphisme, sont désormais solides, et ne font que se renforcer au gré des études. Quoi qu'on en pense, quoi que l'on souhaite, leur existence et leur intégration à la réflexion morale s'imposent, quand bien même on s'obstinerait à les nier.

Cependant, baser son système éthique sur la sentience, comme le font aujourd'hui la plupart des antispécistes, pose au moins deux types de problèmes. Le premier d'entre eux est qu'il n'existe pas de consensus sur l'ontologie de la sentience. Le second réside dans le fait qu'il n'existe pas d'outil de mesure de la sentience d'un individu, et nous ne pouvons avoir aucune certitude, mais seulement des faisceaux de présomptions quant à la sentience d'un organisme. Nous n'avons accès qu'à notre propre sensibilité, à notre conscience subjective d'individu, et à notre capacité à croiser nos sensibilités et subjectivités, pour créer des savoirs collectifs dans des processus *peer-reviewing*, où le travail est mis en commun et révisé par des pairs experts. Fort heureusement, nous savons faire de l'inférence logique.

TIRER DES COUPS DE CANON DE MORGAN

En éthologie, il existe depuis plus d'un siècle un précepte pour éviter le biais d'anthropomorphisme, appelé le *canon de Morgan*. Il fut énoncé par le psychologue Conwy Lloyd Morgan en 1894 en ces termes :

Nous ne devons en aucun cas interpréter une action [animale] comme relevant de l'exercice d'une faculté psychique de haut niveau si elle peut être interprétée comme relevant de l'exercice d'une faculté de niveau inférieur⁴³.

La mésinterprétation générale qui découle de cet énoncé est que les comportements des non-humains devraient être interprétés de manière mécaniste en termes de stimulus / réponse, ce que Morgan aurait évidemment récusé. Il prit la peine de préciser que, comme avec l'emploi du rasoir d'Occam, la simplicité d'une explication n'en garantissait jamais la réalité empirique. Et de Waal enfonça le clou. Le canon de Morgan a été interprété comme une variante du rasoir d'Occam, principe qui impose à la science de chercher les explications comportant le moins de postulats possible, à coût cognitif égal⁴⁴. Et de Waal enfonça le clou :

C'est un noble but, en effet, mais que faire si une explication cognitive minimale nous demande de croire aux miracles ? Du point de vue de l'évolution, ce serait un pur miracle que nous possédions la supercognition que nous pensons avoir tandis que les autres animaux ne posséderaient absolument rien. Rechercher la parcimonie cognitive, c'est souvent rejeter la parcimonie évolutive. Aucun biologiste n'est prêt à aller jusque-là : nous croyons aux modifications graduelles. Nous n'aimons pas suggérer des fossés entre des espèces apparentées sans proposer au moins une explication de leur apparition. Comment notre espèce est-elle devenue rationnelle et consciente si elle n'a pu s'appuyer sur rien dans le reste du monde naturel ? Appliqué rigoureusement aux animaux – et aux animaux seulement ! –, le canon de Morgan encourage une vision saltationniste qui laisse l'esprit humain perdu dans un vide sidéral évolutif. Morgan a eu le mérite de reconnaître lui-même les limites de son canon : il nous a enjoint de ne pas confondre la simplicité et la réalité⁴⁵.

Le philosophe Robert P. Rosenfeld eut plus tard le nez creux, et prévint la rhétorique de l'inversion de la charge de la preuve :

Voici une façon directe d'invoquer le principe de parcimonie pour justifier la douleur animale : étant donné que les animaux ont les mêmes structures que celles qui produisent la douleur chez les humains, une description des animaux dans laquelle ils ne ressentiraient pas de douleur doit invoquer des principes supplémentaires pour expliquer cette différence. Il serait plus parcimonieux d'utiliser une description dans laquelle de tels principes surnuméraires ne sont pas nécessaires, à savoir une description où des causes similaires produisent des effets similaires et dans laquelle les animaux, comme les humains, ressentent la douleur. Dans ce cas, la charge de la preuve incomberait aux opposants à la douleur pour trouver des différences pertinentes entre les cas humains et animaux⁴⁶.

Les historiens des sciences Lorraine Daston et Gregg Mitman ont finement analysé le canon de Morgan dans leur ouvrage *Thinking with Animals : New Perspectives on Anthropomorphism*, non seulement d'un point de vue épistémologique, mais aussi de manière contextuelle dans la construction historique de l'étude des non-humains. Ils ont montré que si le canon a pour prérogative initiale de nous vacciner contre le biais d'anthropomorphisme, il peut facilement nous renvoyer par balancier dans les bras de l'anthropodéni.

Bien que le canon aide à éviter le biais de l'anthropomorphisme, la question doit être posée de savoir s'il n'introduit pas son propre biais opposé. Si les non-humains sont vraiment comme nous à certains égards, le canon peut nous faire rater ce fait sur la nature. Le canon n'aurait pas de sens s'il évitait un biais en en générant d'un autre⁴⁷.

Autrement dit : utiliser au pied de la lettre le canon de Morgan peut gommer artificiellement notre héritage commun avec les autres êtres vivants et nier nos caractères communs. À moins de rejeter les deux thèses désormais consensuelles de la continuité entre les humains et les autres animaux, et celle du gradualisme de l'évolution, la critique du biais d'anthropomorphisme ne doit pas servir de barrière protégeant notre « exceptionnalité » supposée, au milieu d'animaux-machines.

Les capacités humaines comme les émotions sont traitées sur un long gradient, allant de « *L'humain est un animal exceptionnel d'un point de vue évolutif et ne partage quasiment aucune de ses capacités avec les autres animaux* » à « *L'humain est doté d'une nature différente (divine)* ». Seulement, tout le gradient est injustifié. Les récentes études en éthologie et en entomologie laissent penser que la base physiologique nécessaire à la sentience est présente chez les vertébrés, mais aussi chez beaucoup d'« invertébrés⁴⁸ » sur lesquels ont pu être menées des études comportementales. Si on ajoute à nos connaissances le principe de parcimonie des hypothèses, *alias* le canon de Morgan, socle logique difficilement contournable, il apparaît donc cognitivement raisonnable et peu coûteux d'étudier et de considérer les autres espèces comme nous le faisons pour les humains.

Marquer une césure entre humains et non-humains revient à attribuer une distinction *ad hoc* visant à une distanciation artificielle. Utiliser un anthropomorphisme critique pour comprendre et expliquer un comportement chez un individu d'une espèce qui nous est relativement proche est une option logique, à partir de l'acceptation de la prémisse posant que nous ne sommes pas des êtres d'une nature « à part » du reste du monde animal. Nos divergences évolutives avec les autres sentients, *a fortiori* les autres mammifères, sont bien trop récentes pour que des explications distinctes soient à favoriser en vue d'expliquer un comportement semblable ou la fonction d'un organe similaire.

VENT GLACIAL DU BIAIS D'ANTHROPOMORPHISME VERSUS EXPANSION DE LA SPHÈRE MORALE

La distinction *ad hoc* entre « humain » et « animal » confine à une attitude pré-évolutionniste, très répandue dans les discussions du quotidien. Cette cladistique pseudo-scientifique⁴⁹ fonctionnaliste — fort heureusement abandonnée — continue pourtant d'être opposée frontalement à la construction d'une morale égalitariste en droit pour l'ensemble des êtres sentients. Or on peut difficilement reprocher aux morales égalitaristes qui se basent sur la sentience de tomber dans le biais d'anthropomorphisme, ou de se noyer dans une « blessure narcissique » (quoi qu'on puisse penser de l'import de cette notion freudienne désuète), car les nouvelles connaissances scientifiques corroborent solidement ces formes de sentience.

Il faut souhaiter le même type de rupture mentale que lorsqu'il a été question de ne plus dessiner l'arbre des espèces comme un tronc menant préférentiellement vers une humanité triomphante et « prévue » dès l'origine, mais comme un buisson sphérique, *Homo sapiens* se tenant en périphérie au même titre que les autres êtres vivants actuels sans qu'aucune direction évolutive ne soit privilégiée. Car le reliquat spiritualiste qui guide cette ontologie différenciée est malheureusement toujours opérant, non seulement pour le grand public, mais aussi pour un certain nombre de penseurs contemporains qui s'inquiètent du fait que pour les antispécistes, « l'humain est un animal comme les autres⁵⁰ ». Un épisode de l'émission *Le grand face-à-face* (sur France Inter), intitulé « L'antispécisme, un anthropomorphisme⁵¹ ? », témoigne de cette préoccupation pour ce discours « uniformisant » qui caractériserait l'animalisme. Si la philosophe Françoise Armengaud a montré que la critique d'anthropomorphisme servait « essentiellement à porter le discrédit intellectuel⁵² » sur les discours cherchant à promouvoir le bien-être animal, cette peur de l'indistinction entre « humain » et « animal » et de l'égalité de fait (un humain n'aurait pas plus de droits qu'un chat, une telle égalité étant accompagnée de toutes les rhétoriques en forme de pente glissante imaginables) est objectivement un frein dans l'appréciation du message des morales antispécistes, où il n'est question que d'égalité de droit, pas d'égalité de fait : nul besoin de penser un sanglier égal à l'humain pour imaginer une égale considération d'intérêt.

Des études convergentes en psychologie⁵³ montrent à ce sujet que le cadre cognitif dans lequel on amène l'information d'une proximité entre l'humanité et les autres espèces influe sur l'intérêt et les préoccupations morales que nous avons au sujet des autres animaux. Les philosophies et croyances dominantes (spiritualistes de manière écrasante) soutiennent une vision hiérarchique des êtres depuis l'Antiquité, qui justifie une plus haute dignité de notre être et de notre statut. On peut donc comprendre l'ancrage profond et quasi intuitif de cette lecture téléologique ordonnée du monde. Nos modes de pensée restent attachés à ce paradigme pré-évolutionniste rassurant, dans lequel les êtres s'étagent de manière linéaire sur une échelle de valeur, une échelle de la nature, la fameuse *scala naturæ*. Depuis Démocrite, la pensée humaniste a érigé l'idée d'humanité

au-delà même de la traditionnelle conception d'une échelle des êtres. « L'Humain » a ainsi été pensé comme étant d'une nature essentiellement différente des autres animaux : non plus simplement « supérieur », mais totalement autre, d'une sphère ontologique différenciée de « l'Animal ». L'humain est ainsi détenteur d'un libre arbitre, d'une raison et d'une conscience sans égal, là où les animaux, dépourvus de désirs propres, ne sont que déterminisme, instinct. Comme le proclamait dès le XV^e siècle Jean Pic de la Mirandole, une « noble condition [...] lui est échue dans l'ordre de l'univers, où non seulement les bêtes pourraient l'envier, mais les astres ; ainsi que les esprits de l'au-delà⁵⁴ ». Comme l'humanité a été mise ainsi sur un piédestal, il est aussi compréhensible que regrettable de voir reprocher aux philosophies antispécistes de tenter de la désacraliser, de souhaiter la « redescendre » au niveau des autres espèces. Là n'est pourtant pas l'objectif : il s'agit bien plutôt de permettre aux autres êtres sentients de la planète d'accéder également à la sphère de la prise en considération morale, selon des modalités à discuter.

Cependant, prendre comme prémisse l'idée que « l'humain est comme les autres animaux » ne signifie pas grand-chose en soi : d'abord parce que « les autres animaux » représentent un groupe d'individus tellement hétérogènes qu'il est possible de douter que quelqu'un ait déjà pensé l'humain « comme » (pour ce que cela signifie) un corail, une drosophile ou un pélican ; ensuite, parce qu'il est difficile de comprendre la nature de l'égalité ou de l'identité dans cette comparaison.

Si cette comparaison est de nature métaphysique et ontologique, alors tout le monde peut dire ce qu'il veut de manière plus ou moins étayée, mais nous n'aurons aucune preuve tangible à apporter à l'appui de nos hypothèses. Les lombrics seraient alors tout aussi légitimes que nous à se demander si, tout bien réfléchi, ils sont des animaux comme les autres. Les pandas pourraient au contraire légitimement affirmer qu'ils sont en haut de l'échelle des êtres (des espèces), ayant réussi à se faire protéger par des humains qui se contraignent à les préserver des prédateurs et de la faim, allant jusqu'à les stimuler sexuellement et s'occuper de leurs petits. S'il existe effectivement bien une spécificité dans le fait d'être un *Homo sapiens*, il en existe une tout aussi valable dans le fait d'être une marmotte ou un panda – et elle paraîtrait tout aussi légitime aux lobbies pro-marmottes et pro-pandas dans la revendication du sommet de l'arbre du vivant. Ces spécificités ne doivent pas pour autant nous faire oublier nos points communs et ne justifient pas de discriminer *a priori* sur la base flottante de l'espèce. Il n'y a aucune raison d'être embarrassé du fait que les humains aussi sont les héritiers d'une histoire biologique commune aux autres animaux, car cette affirmation scientifique n'a jamais prétendu confirmer (ni infirmer) une échelle de valeur entre les êtres, contrairement aux philosophies spiritualistes⁵⁵.

Enfin, qui voudra utiliser la notion d'égalité sera condamné à préciser sur quoi cette dernière porte. Si la comparaison est d'ordre éthique, alors on touche précisément aux propos antispécistes. Nous nous rendons compte depuis les années 1970 que notre système moral est spéciste, c'est-à-dire échelonnant les êtres selon leur espèce, plaçant les humains au sommet de cette hiérarchie, et donnant

à chaque taxon des droits différenciés. Les tentatives de morales antispécistes ne souhaitent pas abolir les différences phénotypiques, chromosomiques, capacitaires des individus, mais l'échelle de valeur morale qui attribue des droits selon leur appartenance à telle ou telle espèce, au bon gré des besoins purement humains. L'égalité revendiquée n'est donc pas une égalité de fait, car les espèces ne sont pas « égales » entre elles. En outre, leur ordonnancement en termes de valeur le long d'une échelle des êtres perd son sens, puisque la fameuse *scala* est tombée en poussière.

En fonction des écoles, c'est d'une égalité de considération morale des intérêts, ou encore d'une égalité morale prescriptive que parlent les franges antispécistes. Il s'agit d'un élargissement de la sphère morale, dans le même mouvement d'expansion que celle opérée par la tradition humaniste lors des différentes abolitions de l'esclavage. De fait, aucun humain n'est l'égal d'un autre, que ce soit sur le plan intellectuel, physiologique. Pourtant malgré nos différences et nos inégalités, nous avons pris la décision politique de peser nos intérêts sur une même balance, et de revendiquer une égalité « en droit », dont certaines populations peinent encore à jouir du fait d'un farouche héritage d'ordination morale. Notre sexe, nos croyances, notre couleur de peau, notre quotient intellectuel ou nos préférences sexuelles ne sont plus censés servir de critères pour trier les « sous-humains » dont la valeur serait moindre et justifierait un traitement moral différent. La sphère de considération s'élargit quand les philosophes antispécistes argumentent sur le fait que le critère d'espèce n'est pas un critère moral pertinent, et que le seul concept cohérent et suffisamment robuste pour construire une égalité morale de considération est la sentience. En conséquence, les intérêts fondamentaux des non-humains ont une valeur morale équivalente à ceux des individus humains. La position défendue est donc une position dite égalitariste, prônant l'égle considération des intérêts de tous les êtres sentients, cela indépendamment de leur espèce, sexe, racialisation, nationalité, âge, etc., du fait justement qu'ils ont en commun cette sentience. Conserver une opposition de principe humains / animaux, comme dans le néo-carnisme, relève non seulement de la pseudoscience anté-darwinienne, mais en outre de la soumission mentale à une mystique humaniste faisant des priorités cérébrales humaines un véritable dessein intelligent.

SENTIENCE N'EST QUE RUINE DE L'ÂME

La perspective morale d'expansion de la sphère de prise en compte des intérêts des êtres sentients présuppose que la sentience soit facile à caractériser. Si on pose comme sentients les individus qui sont affectés en bien ou en mal par leur environnement et qui ont un intérêt propre à ne pas souffrir, on pourrait très bien arguer du fait qu'un pissenlit est affecté en positif ou en négatif par son environnement et a tout intérêt à ne pas subir de dégâts qui altéreraient son homéostasie. Cet argument est semi-recevable, semi-dilatoire. Dilatoire, car il sert souvent d'argument poncif, appelé « cri de la carotte »: au prix d'une pente savonneuse, on se dit que de toute façon, puisqu'au bout de la chaîne il y a sûrement la souffrance du brin d'herbe, alors à quoi bon, au fond, se soucier de tout

cela. Pourtant, quand bien même la question se poserait pour les plantes, cela n'enlèverait en rien le caractère désormais acquis de la souffrance chez les animaux qui font l'objet de l'exploitation humaine. Recevable, car effectivement rien ne nous dit que les plantes, dans leur « plantitude », n'ont pas une sentience particulière. Mais recevable en partie seulement. Car l'esprit humain, pour élaborer ses connaissances, fonctionne par tâtonnements et, comme un malvoyant dans le noir, commence par retrouver ce qu'il connaît, pour élargir ensuite le domaine de ses perceptions. Nos capacités d'abstraction nous permettent de savoir et de comprendre qu'il est logique de renoncer au solipsisme en inférant la sentience d'un inconnu du village voisin ; puis elles nous permettent d'envisager la sentience de peuples de l'autre côté de la planète, celle des chevaux, chiens, chats qui accompagnent nos domesticités ; par inférence toujours plus prudente, Griffin et Galambos ajoutent l'écholocalisation à la sentience des chauves-souris, d'autres, la magnéto-sensibilité à celle des siluridés, etc. Il est effectivement concevable que d'autres rapports au monde soient possibles pour les coraux et les myxomycètes « blobs », mais nous n'avons pas pour l'instant de raison suffisante de les inférer : non parce qu'ils seraient éloignés de notre standard *Human-sentience*, mais parce que tout porte à croire que la sentience demande en amont un traitement de l'information qui nécessite certains organes et fonctions que le règne des plantes ou celui des mycètes ne possèdent pas. Aucun fait aujourd'hui ne nous permet d'imputer une sentience associée à d'autres organes, aucune connaissance ne nous donne de raison de penser que les plantes souffrent⁵⁶. Le fait de réagir à un stimulus n'implique pas d'être conscient, ce que même l'humain sait, lui qui retire sa main d'une plaque chaude par arc réflexe avant même de comprendre qu'elle le brûle.

Le plaisir et la souffrance sont les résultats d'états émotionnels de notre organisme, respectivement positifs et négatifs⁵⁷. Le concept d'émotion est aussi complexe que celui de conscience. Cependant les émotions sont des processus conscients, qu'il faut différencier de leurs causes. Ce que nous nommons souffrance est la capacité émotive d'être affecté de manière négative par son environnement. Des travaux sur l'analgésie dite « hypnotique » ont ainsi montré la différence entre la sensation de douleur et l'affect de douleur qui sont séparables. Il est en effet aujourd'hui possible, par la suggestion hypnotique, de réduire l'émotion de la douleur sans pour autant provoquer de diminution de la sensation de douleur⁵⁸. La souffrance peut se mesurer par des états psychologiques ou biologiques, en regardant par exemple si un individu produit des hormones de stress, ou change son comportement après une blessure et après administration d'antalgique. Bref, il existe assurément plusieurs degrés de sensibilité, et celui des plantes ou des protées semble tellement faible qu'il n'entraîne (pour l'instant) pas de répercussion morale.

Bien entendu, l'inexistence de la preuve n'est pas la preuve de l'inexistence. Rien n'interdit que cela puisse être le cas, bien entendu. Faut-il appliquer une sorte de principe de précaution en ce qui concerne une supposée souffrance des plantes? Certains usages peu précautionneux de zoomorphisme⁵⁹ envers les plantes (qui « pensent », qui « communiquent », qui « ressentent », qui ont des

« stratégies de défense »...) dans des vulgarisations dilettantes, couplés à des publications aux titres ronflants, ont ameubli le terrain de la carotte et de son fameux cri, et peuvent laisser penser qu'il serait raisonnable de maintenir un tel doute. Or, d'une part, le philosophe des végétaux Quentin Hiernaux, qui traite de cette question, écrit que « concéder l'existence d'une sensibilité végétale n'implique pas de plaider en faveur du cri de la carotte en lui reconnaissant des émotions aux dépens du bien-être animal ni de nier toute différence entre ordres ou espèces⁶⁰. » D'autre part la raison nous martèle la maxime de droit romain *actor incumbit probatio* : la charge de la preuve revient à celui qui affirme. Et en attendant, le rasoir dit « de Hitchens⁶¹ » vient parapher le tout d'un tranchant « à affirmation sans preuve, réfutation sans preuve ». Si nous acceptons sans preuve une éventuelle sentience d'un chardon ou d'une asperge, alors s'ouvrirait la boîte de Pandore de l'animisme, puisque nous n'aurions plus d'argument pour récuser d'autres sentiences, de galets, de falaises, de cascades⁶², de galaxies ou qu'importe.

Le consensus de la communauté scientifique sur l'absence de sentience chez les plantes est assez univoque pour que maintenir le dossier ouvert soit superfétatoire. C'est le genre de choix qui fut fait par l'Académie des sciences devant le mouvement perpétuel en 1775, ou par la psychologie moderne devant la métapsychique des années 1900 : tant qu'il n'y a pas de fait tangible, laissons le dossier fermé.

Attachons-nous donc d'abord à traiter ce qui est acquis, car quand bien même la carotte et le poisson vivant offrent un silence comparable au moment d'être mangé, ce silence n'est comparable que sur la base des capacités de notre faible oreille. Le silence du poisson qui meurt, on le sait maintenant, n'est pas gage de l'absence de souffrance, tandis que rien pour l'instant ne permet d'infirmier que c'est le cas pour la carotte. Aux philosophies égalitaristes de s'emparer des droits des végétaux dès qu'il y aura des raisons d'en revendiquer. Pour l'instant, des kyrielles de raisons nous parviennent concernant les mammifères, et nous résolvons notre dissonance en feignant de les ignorer.

Si un jour il s'avère que les plantes sont sentientes, il faudra alors accepter que notre vie repose sur la création de souffrance chez d'autres organismes, sauf à manger exclusivement des champignons. Si jamais nous découvrons en effet une sentience des plantes, en manger deviendra paradoxalement le meilleur moyen de minimiser la souffrance globale infligée, car la production de viande augmente radicalement notre production et consommation de végétaux. Il faudra alors élargir encore un peu l'empan de la morale animaliste à ce qu'on l'on a coutume d'appeler (improprement) les végétaux, complexifiant encore le domaine. Idem pour le règne des mycètes, ou celui des protées. Le chantier de la morale se remettrait patiemment alors à l'œuvre dans une sphère de prise en compte des intérêts de tous les êtres vivants sans exclusion.

CONCLUSION

La question d'imputer ou non une sentience aux autres mammifères peut sembler ridicule tant la réponse est évidente pour quiconque ayant dépassé la métaphysique cartésienne de l'animal-machine et côtoyé quelques instants un mammifère non humain. Y répondre correctement a en réalité une importance cruciale pour la philosophie morale. D'un point de vue éthique utilitariste, ce serait effectivement une bonne nouvelle que le biais d'anthropomorphisme nous ait fait mésinterpréter ce que sont réellement les autres animaux et que seuls les individus humains soient des êtres sentients : le nombre de sujets moraux à inclure dans la sphère des intérêts et le bilan comptable de la souffrance dans le monde seraient ainsi radicalement et agréablement restreints.

Cependant, même en prenant en compte les biais et les obstacles épistémologiques inhérents à l'étude des non-humains, la position que seuls les humains seraient sentients n'est plus tenable devant le flot d'éléments probants et corroborés. La barrière humain/animal, désormais replongée dans un gigantesque continuum évolutif, n'a plus d'autres défenseurs que les créationnistes pré-darwiniens. Dès lors, réclamer l'inclusion des individus sentients dans l'arche morale, peu importe leur espèce, ne nous paraît pas faire montre de plus d'anthropomorphisme que lorsque, au milieu du XVI^e siècle dans la controverse de Valladolid, le clergé de Charles Quint se demandait si les Aztèques devaient ou non être classés créatures de Dieu, et pouvaient donc ou non être moralement dominés et traités comme des biens meubles. Avoir recours à un anthropomorphisme critique est aujourd'hui non seulement la moins mauvaise approche à notre disposition pour étudier les non-humains, mais c'est, qu'on le regrette ou non, la seule possible. Notre appréhension des *Umwelten* est de fait incontournableement spéicio-centrée, humano-centrée, que ce soit pour interpréter les comportements humains ou ceux des autres⁶³. Ce sont les mêmes fonctionnements neuronaux et psychologiques, les mêmes structures cérébrales qui nous permettent d'appréhender les comportements humains et non humains. Nous sommes soumis à la déformation du marteau de Maslow. Il ne nous est possible d'appréhender les autres individus sentients qu'au moyen des outils dont nous disposons, à savoir notre propre gamme de perceptions. À défaut d'autre chose.

Une étude récente parue fin 2019 a cartographié le vivant en fonction de nos niveaux d'empathie⁶⁴. Ce qui ressort de ce travail était assez prévisible : plus un organisme est évolutivement éloigné de nous, plus nous avons du mal à nous reconnaître en lui et à développer de l'empathie. Cela représente pour toute personne visant un système moral global cohérent une raison de plus de se méfier de nos réflexes mi-cognitifs, mi-moraux qui nous font préférer ceux qui nous ressemblent le plus et nous sont le plus proches. Les faits convergent pour nous montrer que l'inférence de capacités « humaines » aux non-humains fonctionne relativement bien. Donc, à moins de nier le marécage évolutif dans lequel nous baignons tous, recourir à un anthropocentrisme, certes critique, est utile et raisonnable pour produire des énoncés vérifiables en vue de comprendre les comportements et psychologies, toutes catégories animales confondues — et, de toute

façon, aucune autre option n'est à notre disposition. Il ne faut pas rougir de ces similitudes comme on rougirait d'un cousin de passage aux mœurs rustaudes, et plutôt en assumer les conséquences épistémiques et morales. Certes, il est clair qu'un anthropomorphisme trop naïf, ou anthropomorphisme par omission⁶⁵, peut amener à nier l'altérité d'un individu non humain et son rapport particulier au monde, à grands coups d'analogies hâtives. Se prémunir contre ce biais demande une connaissance approfondie des individus que l'on souhaite étudier pour comprendre que certaines des choses qui sont significatives pour nous ne le sont pas pour les sujets étudiés. L'enjeu éthique se trouve précisément dans le fait de comprendre les subjectivités et les besoins non humains dans leurs singularités, afin de les intégrer, en fonction de leurs besoins et de leurs intérêts, dans la communauté des sujets de droit.

Prendre en compte les intérêts fondamentaux découlant de la sentience des individus non humains ne revient pas à tomber dans de simplistes pièges cognitifs. C'est l'inférence, et non la sensiblerie, qui amène l'humanité à étendre sa sphère morale. C'est la remise en contexte de l'humain dans le processus évolutif qui amène à voir ce qui nous relie aux autres vivants, et à fendiller nos artificielles parois de verre.

Les travaux récents en psychologie morale nous montrent que nos évaluations éthiques souffrent de biais qui peuvent nous mener à des conclusions irrationnelles et incohérentes. L'anthropomorphisme naïf, comme réflexe mental, n'est qu'un biais parmi d'autres, mais certainement pas le plus nocif pour la démarche éthique. Si pour les scientifiques qui étudient le vivant il existe un « bon » et un « mauvais » anthropomorphisme, pour la philosophie morale, par contre, qui a montré la nécessité éthique de considérer l'ensemble des êtres sentients, accabler d'anthropomorphisme pour critiquer les conclusions antispécistes basées sur des connaissances scientifiques n'est absolument pas approprié. Une morale sentientiste, avec inévitablement un certain nombre de lacunes et de zones d'ombres, sera toujours plus cohérente et plus riche que les philosophies morales humano-centrées. Au fond, de même que l'altruisme moral qui a été développé envers les peuples non blancs n'est pas un « biais d'altruisme blanc », l'anthropomorphisme ne devient un biais que lorsqu'il vient nier artificiellement des résultats déjà largement acquis. On pourrait en tirer un adage : « *ne pas laisser notre égo prêter au biais d'anthropomorphisme ce qui le dérange dans nos inférences évolutives* », sorte de rasoir rénové multifonctions, tant pour tailler les barbes des créationnistes que les moustaches des spécistes.

Remerciements à Yves Bonnardel.

NOTES

- ¹ L'animalisme désigne la position philosophique qui étend les valeurs morales humanistes au reste des êtres sentients, et élargit ainsi le cercle de considération morale autrefois circonscrit aux humains à l'ensemble des êtres devant rationnellement être pris en compte lorsqu'on refuse le spécisme. L'antispécisme refuse de discriminer un individu en fonction de son appartenance à telle ou telle espèce, et adopte des critères jugés plus pertinents, comme la présence ou non d'intérêts propres chez l'individu.
- ² Exemple parmi d'autres, la tribune de Paul Ariès, Frédéric Denhez et Jocelyne Porcher : « la propagande végane, version politique et extrémiste de l'abolitionnisme de l'élevage et de la viande [...] Le véganisme est dangereux. Il participe à la rupture programmée de nos liens avec les animaux domestiques. » Ariès, Paul, Frédéric Denhez et Jocelyne Porcher, « Pourquoi les végétariens ont tout faux », *Libération*, 18/03/18. Consulté le 20/03/20.
- ³ Joy, Melanie, « From Carnivore to Carnist: Liberating the Language of Meat », *Satya*, vol. 18, n° 2, septembre 2001, p. 126-127.
- ⁴ Le terme *sentience* réunit les concepts de sensibilité et de conscience, capacités nécessaires pour avoir des expériences subjectives, ce que Tom Regan résume par : être « le sujet d'une vie ». Certains auteurs distinguent la sentience de la conscience. Le concept de sentience et celui de conscience sont dans les faits quasi similaires. Un individu sentient est conscient par définition. La sentience représente le vécu phénoménal alors que la conscience peut désigner des phénomènes comme l'intelligence, la connaissance.
- ⁵ Le paradoxe de la viande désigne le fait que bien que la majorité d'entre nous reconnaisse qu'il ne faut pas faire souffrir les non-humains, nous acceptons néanmoins d'en tuer ou d'en laisser tuer tous les ans des milliers de milliards, marins et terrestres, parce que nous apprécions consommer leur viande.
- ⁶ Voir par exemple Hennebelle, Isabelle, « Un label éthique pour en finir avec la souffrance animale », *L'Express*, 1^{er} avril 2016. https://www.lexpress.fr/actualite/societe/un-label-ethique-pour-en-finir-avec-la-souffrance-animale_1784476.html, Consulté le 28/02/20.
- ⁷ On pourra lire Muenster, Marc, « L'antispécisme, ce comble du spécisme... », *Le Temps* (blogs), 27 décembre 2017, <https://blogs.letemps.ch/marc-muenster/2017/12/27/antispecisme/>. Ou encore: Danten, Charles, « L'anthropomorphisme et ses dérives », *À Babord*, n° 45, 2012 <https://www.ababord.org/L-anthropomorphisme-et-ses-derives>. On trouvera aussi tout au long du débat « La viande : en manger ou pas? » entre Valérie Giroux et Dominique Lamontagne un échantillon condensé des points soulevés dans cet article, que ce soit sur le sujet de la dichotomie « humain » - « animal », ou de l'anthropomorphisme : <https://savoir.media/le-grand-chapitre-saison-2/clip/la-viande-en-manger-ou-pas>. Consulté le 08/04/20.
- ⁸ À l'instar des critiques comme « Arrêter la consommation de produits animaux retirerait aux Humains leur animalité », ou « il ne faut pas priver l'Humain de son rapport à la mort ».
- ⁹ de Waal, Frans, *Sommes-nous trop « bêtes » pour comprendre l'intelligence des animaux*, Paris, Les liens qui libèrent, 2016. p. 40. Notons qu'il faut entendre dans le mot « déni », porteur d'une charge psychanalytique qui n'a guère d'intérêt, l'équivalent du mot « dénégation ».
- ¹⁰ Le consensus scientifique (sauf quelques personnalités créationnistes) tient pour acquis que les humains sont des animaux ayant évolué comme n'importe quelle espèce vivante. La problématique qui nous intéresse ici est de savoir si l'espèce humaine est à ce point singulière qu'à son sujet nous ne pouvons faire d'inférence avec les autres espèces.
- ¹¹ Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983.
- ¹² Despret, Vinciane, *Penser comme un rat*, Versailles, Quæ, 2010.
- ¹³ Olivier, David et Estiva Reus, « La science et la négation de la conscience animale. De l'importance du problème matière-esprit pour la cause animale », *Les Cahiers antispécistes*, n° 26, nov. 2005.
- ¹⁴ Despret, Vinciane, *Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions*, Paris, La découverte, 2014. p. 60-61.

- ¹⁵ Cité dans Lockwood, Randall, « Anthropomorphism is not a four-letter word », in M. W. Fox et Linda Mickley (dir.), *Advances in animal welfare science* 1985/86, p. 185-199. Traduction des auteurs.
- ¹⁶ de Waal, Frans, *op cit.*, p. 161. L'ouvrage dans lequel Wallace consigne son propos est *Contributions to the Theory of Natural Selection*, 1870, MacMillian & Co.
- ¹⁷ Nous utilisons le terme *individu* dans son usage philosophique, et non biologique. Lorsque nous employons *individu*, nous référons au statut de personne qu'acquiert un organisme conscient et sensible (sentient) ayant des intérêts et étant le « sujet d'une vie », pour reprendre la terminologie de Tom Regan.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 199.
- ¹⁹ Voir à ce sujet : Goy, Mathias, « Essence », in Michel Blay (dir.), *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse-CNRS, 2007, p. 382. Ou encore: Cartwright, Richard L., « Some Remarks on Essentialism », *The Journal of Philosophy*, vol. 65, n° 20, 1968, p. 615-626.
- ²⁰ Le behaviorisme est l'approche psychologique étudiant les comportements observables principalement comme des mécanismes de réponses réflexes appris et conditionnés par des stimuli. L'école béhavioriste refusait de considérer et d'étudier les représentations mentales des animaux non humains à cause de la subjectivité intrinsèque qui caractérise les émotions et la conscience.
- ²¹ Clutton-Brock, Juliet, « Admitting sympathy beyond species », *Nature*, vol. 434, Avril 2005, p. 958-959.
- ²² La dissonance cognitive est un concept introduit par Leon Festinger, Stanley Schachter et Henri Riecken en 1956 dans *When prophecy fails* (L'échec d'une prophétie). Elle désigne la tension psychologique désagréable chez un sujet qui se trouve confronté à des informations, comportements ou croyances contredisant ses comportements ou croyances initiales.
- ²³ Brock, Bastien, *et. al.*, « Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption », *Personality and Social Psychology Bulletin*, n° 38, 2012, p. 247-256.
- ²⁴ On lira par exemple le saisissant travail de Rabino, Thomas, « Déshumaniser l'ennemi », dans *De la guerre en Amérique*, 2013, p. 151-177.
- ²⁵ Ce qui de toute manière ne serait pas exact : notre corps descendant non de celui des singes actuels, mais d'un ancêtre commun aux singes actuels (ancêtre qui serait d'ailleurs différent selon le primate choisi).
- ²⁶ de Waal, Frans, *op cit.*, p. 160.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 163.
- ²⁸ Monvoisin, Richard et Timothée Gallen, « L'espèce est morte ? Vive le flux spécien, Enjeux épistémologiques et éthiques de la notion d'espèce », *L'Amorce*, avril 2020.
- ²⁹ Nagel, Thomas, « What Is It Like to Be a Bat? », *The Philosophical Review*, Vol. 83, n° 4, oct., 1974.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*
- ³² Aux antispécistes qui prétendent qu'il existe une conscience chez les êtres sentients non humains, on pourrait rétorquer que la charge de la preuve leur incombe. Mais l'éthique animale contemporaine s'est construite en majeure partie sur les récents acquis de la biologie et de l'éthologie. Nos connaissances actuelles font un assez fort consensus sur l'existence d'une conscience partagée à des degrés divers par des individus d'espèces variées. La charge de la preuve de la conscience est donc initialement revenue aux éthologues et aux biologistes. Une partie du problème venait d'ailleurs du fait que la conscience a longtemps souffert d'une définition elle-même fortement anthropocentrique.
- ³³ Tout le travail d'Irene Pepperberg depuis trente ans converge vers ce point. Voir Pepperberg, Irene M., « The Comparative Psychology of Intelligence: Some Thirty Years Later », *Frontiers in Psychology* 11, 19, may 2020.
- ³⁴ Le nom latin de ce passereau australien est *Taeniopygia guttata*.

- ³⁵ « Déclaration de Cambridge sur la conscience », 2012. Disponible en français sur le site des *Cahiers antispécistes* : <http://www.cahiers-antispecistes.org/declaration-de-cambridge-sur-la-conscience/>. Consulté le 20/02/2020. La déclaration originale est disponible à l'adresse : <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.
- ³⁶ Les qualias constituent la conscience phénoménale. Ils représentent ainsi le vécu de l'expérience sensible subjective, donnant au sujet des états mentaux. Ils constituent la « qualité » du vécu mental d'expériences conscientes comme le ressenti d'une douleur, d'une odeur ou d'une couleur.
- ³⁷ Haack, Susan, *Defending Science within Reason: Between Scientism and Cynicism*, New York, Prometheus Books, 2003, p. 688-669. Traduction des auteurs.
- ³⁸ Voir par exemple : Heider, Fritz et Mariane Simmel, « *An Experimental Study of Apparent Behavior* », *American Journal of Psychology*, avril 1944, n° 57 (2), p. 243-259. Ou plus récemment : Urquiza-Haas, Esmeralda G., Kurt Kotrschal, « The mind behind anthropomorphic thinking: attribution of mental states to other species », *Animal Behaviour*, n° 109, 2015, p. 167-176.
- ³⁹ Heider, Fritz et Mariane Simmel, *op cit.*, p. 243-259.
- ⁴⁰ « *If all you have is a hammer, everything looks like a nail* ». On prête cette expression à Abraham Maslow, dans *The Psychology of Science* (1966, p. 15) mais en vertu de la Loi de Stigler qui énonce que tout concept portant le nom d'un inventeur a déjà été énoncé par quelqu'un d'autre avant lui, il faut « rendre » le marteau à Abraham Kaplan dans *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science* (1964), p. 28. Traduction des auteurs.
- ⁴¹ Rivas, Jesus, et Gordon M. Burghardt, « Crotalomorphism: A metaphor for understanding anthropomorphism by omission », in Mark Bekoff, Colin Allen et Gordon M. Burghardt (dir.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, Cambridge, The MIT Press, 2002, p. 9-17. Burghardt plaide de nos jours pour une reconnaissance de l'émotion dans le comportement animal: Burghardt, Gordon M., « A place for emotions in behavior systems research », *Behavioral Processes*, Volume 166, 2019.
- ⁴² *Ibid.*, p. 11-12.
- ⁴³ Morgan, C. Lloyd, « Chapter 3. Other minds than ours ». *An Introduction to Comparative Psychology* (2^e éd.). W. Scott., 1903, p. 59. Cité par de Waal, Frans, *op cit.*, p. 61.
- ⁴⁴ Le principe de parcimonie des hypothèses, aussi appelé rasoir d'Ockham, consiste à privilégier en premier lieu les hypothèses mettant le moins d'entités en jeu, ou qui sont les moins coûteuses sur le plan cognitif.
- ⁴⁵ de Wall, Frans, *op.cit.*, p. 62-63.
- ⁴⁶ Rosenfeld, Robert P., « Parsimony, Evolution, and Animal Pain », *Between the Species*, 1993, p. 135. Traduction des auteurs.
- ⁴⁷ Daston, Lorraine et Gregg Mitman, *Thinking with Animals: New Perspectives on Anthropomorphism*, New-York, CPU, 2005, p. 88. Traduction des auteurs.
- ⁴⁸ Nous utilisons ici le terme *invertébré* par facilité sémantique, ce taxon désignant un groupe paraphylétique, qui plus est centré sur l'absence d'un caractère (les vertèbres), ce qui n'en fait pas un taxon recevable pour catégoriser des êtres vivants. Il n'existe pas à notre connaissance de taxon, même paraphylétique qui regrouperait uniquement les êtres sentients.
- ⁴⁹ On peut légitimement qualifier de pseudo-scientifique la vision selon laquelle il existe une différence ontologique entre l'humanité et le reste du vivant. La démarche scientifique est en effet une démarche contraignante, et le chercheur en science s'engage, pour reprendre la terminologie de G. Lecointre, dans un contrat tacite qui lui demande d'appliquer un matérialisme méthodologique ainsi que le principe de parcimonie des hypothèses dans ses explications du monde, une méthodologie que la thèse de « l'exceptionnalisme » humain ne respecte pas. Voir Lecointre, Guillaume, *Les sciences face aux créationnismes. Ré-expliciter le contrat méthodologique des chercheurs*, Versailles, Quae, 2012, p. 172.
- ⁵⁰ Bastié, Eugénie, « Antispécisme, élevage industriel, corrida : les confidences d'Alain Finkielkraut sur la cause animale », *Le Figaro*, 05/10/18. Disponible à l'adresse: <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2018/10/05/31003-20181005ARTFIG00326-antispecisme-elevage-industriel-corrída-les-confidences-d-alain-finkielkraut-sur-la-cause-animale.php>. Voir encore :

- Rosencher, Anne et Alexis Lacroix, « Est-ce ainsi que les animaux doivent vivre? », *l'Express*, 28 août 2018, disponible à l'adresse : https://www.lexpress.fr/actualite/societe/finkelkraut-est-ce-ainsi-que-les-animaux-doivent-vivre_2029000.html. Ou encore l'article de Hofstein, Cyril, « Francis Wolff: «L'homme n'est pas un animal comme les autres » », *Le Figaro*, 5 mai 2016. Disponible à l'adresse: <https://www.lefigaro.fr/sciences/2016/08/05/01008-20160805ARTFIG00036-francis-wolff-l-homme-n-est-pas-un-animal-comme-les-autres.php>. Consulté le 16/03/2020.
- ⁵¹ Baddou, Ali, « L'antispécisme, un anthropomorphisme? » dans l'émission *Le Grand face-à-face* sur France Inter. Disponible à l'adresse: <https://www.franceinter.fr/emissions/le-grand-face-a-face/le-grand-face-a-face-22-avril-2018>. Consulté le 16/03/2020.
- ⁵² Armengaud, Françoise, « L'anthropomorphisme : vraie question ou faux débat? », in Florence Burgat (dir.), *Les animaux d'élevage ont-ils droit au bien-être ?*, Versailles, INRA éditions, coll. « Un point sur », 2001, p. 165. Ou plus récemment : Armengaud, Françoise, « Anthropomorphisme », in Renan Larue (dir.), *La Pensée végétale. 50 regards sur la condition animale*, Paris, Puf, 2020, p. 91-100.
- ⁵³ On lira à profit Bastian, Brock, Kimberly Costello, Steve Loughnan et Gordon Hodson, "When Closing the Human-Animal Divide Expands Moral Concern: The Importance of Framing," *Social Psychological and Personality Science*, 2012, juillet, vol. 3, no. 4, p. 421-429, et Costello, Kimberly et Gordon Hodson, "Exploring the roots of dehumanization: The role of animal—human similarity in promoting immigrant humanization," *Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 13, no. 1, 2010, p. 3-22.
- ⁵⁴ de la Mirandole, Jean Pic, *De la dignité de l'homme*, Traduit du latin par Yves Hersant, Paris, Éditions de l'éclat, 1993, p. 5.
- ⁵⁵ Voir par exemple : Lecointre, Guillaume et Hervé Le Guyader, *Classification phylogénétique du vivant*, quatrième édition, revue et augmentée, Tome 2, Paris, Belin, 2017.
- ⁵⁶ Voir en particulier Chamowitz, Daniel, *What a plant knows: a field guide to the senses*, New York, Scientific American, Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- ⁵⁷ Arsac, Sébastien, « Le cerveau, l'antispécisme et le neurobiologiste. », *Cahiers antispécistes*, n° 23, décembre 2003.
- ⁵⁸ Montgomery, Guy H., Katherine N. Duhamel et William H. Redd, « A meta-analysis of hypnotically induced analgesia: how effective is hypnosis? », *The International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, vol. 48, 2000, p. 138-153.
- ⁵⁹ Le zoomorphisme est l'inclination mentale à attribuer à quelque chose, objet, aliment, des caractéristiques animales, que ce soit sur le plan du comportement, des capacités, de la simple morphologie ou des motivations.
- ⁶⁰ Hiernaux, Quentin, *Du comportement végétal à l'intelligence des plantes ?*, Quae, Paris, 2020. p.169 (version numérique).
- ⁶¹ Nommé en hommage au journaliste étasunien Christopher Hitchens, qui le cite dans *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, NY, Twelve Books, (2007), p. 150, mais il lui est bien antérieur, sous sa forme latine « *quod gratis asseritur, gratis negatur* ».
- ⁶² C'est déjà dans une certaine mesure le cas, dans une tradition ouverte par Christopher Stone. Ces dernières années ont été créés des sujets de droit/ personnes morales de fleuves (Nouvelle-Zélande, Inde), de parcs, des réserves, et même de la Nature dans son ensemble (Équateur, Bolivie).
- ⁶³ « So from an early age we become experts on minds – especially our own, which we use to understand others'. This rich and ready psychological expertise lays the groundwork for the anthropomorphizing of nonhuman agents. » Hutson, Matthew, *The 7 Laws of Magical Thinking. How Irrational Beliefs Keep Us Happy, Healthy, and Sane?*, New-York, Hudson Street Press, 2012, p. 172.
- ⁶⁴ Miralles, Aurélien, Michel Raymond et Guillaume Lecointre, « Empathy and compassion toward other species decrease with evolutionary divergence time, », *Scientific Report*, 9, Article n°19555, 2019.
- ⁶⁵ Rivas, Jesus et Gordon M. Burghardt, *op cit.*, p. 10-11.

L'INÉGALITÉ EST-ELLE INJUSTE ? LES RICHES, LES PAUVRES, L'INCITATION AU TRAVAIL ET L'ENVIE

JUDITH NOTTER
UNIVERSITÉ DE NEUFCHÂTEL

RÉSUMÉ :

Il existe un important argument en faveur des inégalités de richesse, à savoir « l'argument de l'incitation au travail ». Selon cet argument, les inégalités sont justes car elles motivent les riches à travailler davantage, ce qui augmente la richesse collective et améliore le sort des plus démunis – par l'investissement, l'épargne et la redistribution. Cet argument est problématique car il existe un argument *parfaitement similaire* qui peut être utilisé pour *critiquer* les inégalités. Il s'agit de « l'argument de l'envie ». Selon cet argument, les inégalités sont injustes car elles motivent les plus démunis à nuire aux intérêts des plus riches, ce qui détériore la situation économique collective. La similitude des deux arguments a pour conséquence que, si les partisans des inégalités veulent utiliser l'argument de l'incitation au travail en faveur de leur position, ils sont contraints d'admettre simultanément l'argument de l'envie à l'encontre de leur position. Pour sortir de cette situation difficile, les anti-égalitaristes avancent plusieurs arguments pour montrer que l'envie des pauvres et le besoin d'incitation au travail des riches doivent être traités différemment. Dans cet article, nous soutenons, contre les anti-égalitaristes, qu'il n'existe aucune raison de traiter différemment l'envie et le besoin d'incitation au travail.

ABSTRACT:

There is an important argument in favor of wealth inequalities, namely the “incentives argument”. According to this argument, inequalities are legitimate because they motivate advantaged people to work more, which in turn increases society's wealth and improve the situation of the worst-off – through investment, saving, and redistribution. This argument faces a difficulty because there is a perfectly similar argument that can be used to criticize inequalities, namely the “envy argument”. According to this argument, big inequalities are unjust because they motivate the worst-off to harm the better-off, which in turn harms the economic situation of all. The similarity between the two arguments implies that, if advocates of inequality want to use the “incentives argument” to defend their position, they are forced to accept also the envy argument against their own position. To get out of this difficult situation, anti-equalitarians put forward various arguments to show that envy and motivation to work must be treated differently. In this article, we argue, against anti-equalitarians, that there is no good reason to treat envy and the need for incentives differently.

1. LES PRINCIPES DE JUSTICE

Une société est une entreprise collaborative dont le but est d'améliorer les conditions de vie de ses participants (Rawls, 2009, p. 159). En effet, la vie en société doit permettre d'obtenir des résultats mutuellement avantageux, c'est-à-dire des résultats meilleurs pour chacun que ce que permettrait une existence autarcique. Bien entendu, dès lors qu'est reconnu le caractère mutuellement avantageux de la vie en société, il devient nécessaire de déterminer, d'une part, la manière dont sont réparties les tâches et les charges et, d'autre part, la manière dont est redistribué le « surplus collaboratif » (Dietsch, 2008) résultant de l'organisation collective. Les « principes de justice » sont précisément les normes qui règlent la répartition des fonctions et des richesses au sein de la société. Ils fixent le contenu des objectifs sociaux et économiques et déterminent la répartition des charges et des bénéfices entre les citoyens.

La difficulté consiste alors à déterminer quels sont les « principes de justice » qui doivent régler la vie en société. Dans son ouvrage *Théorie de la justice*, John Rawls propose une conception de la justice selon laquelle des politiques sociales et économiques *justes* sont des politiques qui permettent d'améliorer la situation des personnes les plus défavorisées de la société. Le principe de justice qu'il propose consiste ainsi à « maximiser les attentes sur le long terme des plus démunis » (Rawls, 2009, p. 95-109). Cette théorie nous intéressera particulièrement dans cet article, car elle incarne parfaitement le type de théorie que nous visons par notre critique.

Selon la théorie de John Rawls, toute inégalité est *a priori* injuste, car aucune différence dans les capacités naturelles ou sociales (moralement arbitraire) ne peut justifier une différence dans les attentes sur le long terme des citoyens d'une même société. Il existe néanmoins, selon Rawls, une situation qui rend acceptables les inégalités dans les attentes sur le long terme ; de telles inégalités sont justes dans la mesure où elles servent d'incitations pour les plus riches à travailler davantage, ce qui permet d'augmenter la richesse collective – notamment par l'investissement, l'épargne et la redistribution.

[L]es attentes plus grandes permises aux entrepreneurs les encouragent à faire des choses qui augmentent les perspectives de la classe laborieuse¹. (Rawls, 2009, p. 109)

D'après ce raisonnement, la perspective de conditions de vie supérieures à celles des moins bien lotis permet d'« inciter » les plus favorisés à déployer des efforts supplémentaires dans leur travail, ce qui est bénéfique à l'ensemble de la société. C'est pourquoi il faut les autoriser à s'enrichir davantage et à améliorer leur situation personnelle. Ces « inégalités incitatives » (Tomlin, 2008, p.110) sont donc considérées comme justes dans la perspective rawlsienne. Nommons cet argument « l'argument de l'incitation au travail ». *En principe*, cet argument autorise des inégalités *illimitées*, aussi longtemps qu'elles servent de motivation au travail².

Le présent article se propose de critiquer cet « argument de l'incitation au travail » avancé par Rawls – et par d'autres défenseurs des « inégalités incitatives³ ». Pour ce faire, nous suivons la structure suivante : tout d'abord, nous montrerons qu'il existe un autre argument, ayant exactement la même structure que l'argument de l'incitation au travail, mais qui parvient à la conclusion opposée, selon laquelle de fortes inégalités sont *injustes*. Selon cet argument, il existe des *limites* à la taille des inégalités incitatives qui peuvent être considérées comme justes. Cet argument s'appelle « l'argument de l'envie », en référence à l'envie que les plus démunis éprouvent à l'égard des plus riches.

L'argument de l'incitation au travail et celui de l'envie étant parfaitement similaires, nous soutiendrons qu'ils devraient être traités de la même manière. Le premier sert de justification aux inégalités incitatives (potentiellement illimitées), le second sert à empêcher que ces inégalités (même incitatives) deviennent trop importantes, au point de générer de l'envie.

Dans un second temps, nous étudierons une objection à notre argument. Selon cette objection, l'envie et le besoin d'incitation au travail ne doivent pas être traités de la même manière, car la première est une attitude moralement condamnable, ce qui n'est pas le cas du second. Cette différence justifierait donc le fait de ne pas tenir compte de l'envie dans le choix des principes de justice, tout en tenant compte du besoin d'incitation au travail.

Dans un troisième temps nous répondrons à cette objection en argumentant que l'incitation au travail, tout comme l'envie, exprime un *vice de caractère*. En d'autres termes, nous soutiendrons que, si l'envie des pauvres est un vice, alors le besoin des riches d'être motivés au travail l'est aussi.

Nous envisagerons ensuite une dernière objection à notre argument, selon lequel l'envie et le besoin d'incitation au travail devraient être traités de la même manière. Selon cette critique, l'envie présente des caractéristiques (non morales) problématiques, que ne présente pas le besoin d'incitation au travail. Cette différence justifierait le choix de ne pas tenir compte de l'envie des pauvres dans nos théories politiques. Après avoir répondu à cette ultime objection, nous concluons que les principales raisons avancées pour traiter différemment le besoin d'incitation au travail et l'envie ne sont pas concluantes. Cela implique donc que quiconque défend l'argument de l'incitation au travail pour autoriser les inégalités de richesse doit également accepter l'argument de l'envie pour *imposer des limites* à ces inégalités incitatives.

2. L'ARGUMENT DE L'INCITATION AU TRAVAIL EN FAVEUR DES INÉGALITÉS

Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls défend l'idée que les inégalités servent de motivation pour les riches à investir leur fortune dans la société et pour les plus talentueux à déployer leurs efforts, ce qui permet simultanément d'améliorer les conditions de vie des plus démunis. La perspective d'un gain personnel, l'at-

tente de meilleures perspectives individuelles, génère alors un accroissement du travail des plus avantagés, qui suscite une augmentation de la richesse collective, notamment par l'innovation, l'investissement, l'épargne et la redistribution, améliorant ce faisant la situation des plus démunis. Ce lien causal entre la motivation au travail des mieux lotis et l'amélioration de la situation des plus démunis implique ainsi que les inégalités (incitatives) sont favorables aux plus démunis.

Or, selon Rawls, une mesure ou une politique sociale est juste dans la mesure où elle favorise le sort des plus défavorisés (Rawls, 2009, p. 91). De ce fait, étant donné que les inégalités incitatives favorisent les plus défavorisés, en encourageant les mieux lotis au travail, le philosophe considère que ces inégalités sont justes. Le raisonnement de Rawls peut être résumé de la façon suivante :

1)	Toute politique sociale ou économique qui améliore la condition des plus défavorisés est juste ⁴ .	Prémisse normative
2)	Si les mieux lotis travaillent davantage, alors la société dans son ensemble en bénéficie – ce qui inclut les plus défavorisés.	Prémisse descriptive
3)	Les mieux lotis ne sont motivés à travailler davantage que si cela sert suffisamment leurs propres intérêts.	Prémisse descriptive (motivationnelle)
4)	Une politique qui autorise les inégalités incitatives est bénéfique pour les plus défavorisés.	Conclusion descriptive, à partir de (2) et (3)
5)	Une politique qui autorise les inégalités incitatives est juste.	Conclusion normative, à partir de (1) et (4)

Selon Rawls, le gouvernement doit donc autoriser les mieux lotis d'une société à augmenter leur fortune personnelle, même si cela augmente les inégalités, lorsque cette inégalité sert d'incitation au travail. En résumé, la thèse de « l'argument de l'incitation au travail » est la suivante :

L'argument de l'incitation au travail : Les inégalités incitatives sont justes, car elles favorisent les plus démunis, en offrant aux mieux lotis une motivation à travailler davantage.

3. L'ARGUMENT DE L'ENVIE CONTRE LES INÉGALITÉS

L'argument de l'incitation au travail que nous avons exposé dans la section précédente sert de justification à certaines inégalités sociales et économiques. Cet argument rencontre toutefois une difficulté. Celle-ci provient du fait qu'il est possible de développer un argument ayant exactement la même structure, mais *contre* les fortes inégalités cette fois. Nous nommons cet argument « l'argument de l'envie ».

L'envie se caractérise par le fait d'éprouver des sentiments négatifs à l'égard d'une autre personne simplement parce que la situation de cette personne est meilleure que la nôtre, sans que cette inégalité ne change quoi que ce soit à notre propre situation. L'envie, sous sa forme la plus sombre, à savoir « l'envie noire », peut pousser une personne à sacrifier ses propres intérêts dans l'unique but de porter atteinte à la personne enviée (Miceli et Castelfranchi, 2005, p. 456).

Nous reprenons ainsi la définition proposée par John Rawls :

Nous pouvons [...] définir l'envie comme la tendance à éprouver de l'hostilité à la vue du plus grand bien des autres, même si leur condition plus favorisée que la nôtre n'ôte rien à nos propres avantages. Nous envions ceux dont la situation est supérieure à la nôtre [...] et nous voulons les priver de leurs plus grands avantages même s'il est nécessaire pour cela que nous renoncions nous-mêmes à quelque chose. (Rawls, 2009, p. 575)

Dans une société très inégalitaire, le risque consiste dans le fait que les plus démunis de la société peuvent, motivés par l'envie, désirer réduire les inégalités en réduisant la fortune des riches, même si cela n'améliore pas leur propre situation, voire la détériore⁵. Autrement dit, les pauvres sont prêts à sacrifier leurs propres intérêts pour réduire des inégalités⁶. On peut imaginer, par exemple, que l'envie pousse les pauvres à la révolte, suscitant ainsi des désordres sociaux désavantageux aussi pour eux-mêmes⁷. Or, à nouveau, la théorie de Rawls considère comme injuste toute règle de répartition des biens socioéconomique qui désavantage les plus démunis. De ce fait, les fortes inégalités devraient être considérées comme injustes dans sa théorie, car elles sont nuisibles aux intérêts des plus démunis eux-mêmes.

À nouveau, la structure générale d'un tel argument contre une forte inégalité pourrait être rendue de la manière suivante :

1)	Toute politique sociale ou économique qui détériore la condition des plus défavorisés est injuste	Prémisse normative
2)	En cas de désordres et de conflits sociaux, la situation économique de l'ensemble de la société se détériore – ce qui inclut les plus défavorisés ⁸ .	Prémisse descriptive
3)	De grandes inégalités causent de l'envie auprès des plus défavorisés, suscitant chez eux un désir de nuire à la propriété des riches ou de se révolter, ce qui engendre désordres et conflits sociaux.	Prémisse descriptive (motivationnelle)
4)	Une politique qui autorise de grandes inégalités porte atteinte à la situation des plus défavorisés.	Conclusion descriptive, à partir de (2) et (3)
5)	Une politique qui autorise de grandes inégalités est injuste.	Conclusion normative, à partir de (1) et (4)

La conclusion normative de l'argument soutient que le gouvernement doit interdire des inégalités trop importantes, afin de ne pas susciter de l'envie auprès des plus défavorisés, ce qui risque d'être néfaste pour la société dans son ensemble. En résumé, « l'argument de l'envie » pourrait être exprimé comme suit :

L'argument de l'envie : Une forte inégalité est injuste, car elle suscite chez les plus démunis un désir de nuire aux mieux lotis, ce qui porte atteinte aux intérêts de tous les membres de la société.

4. UNE CRITIQUE EMPIRIQUE DE L'ARGUMENT DE L'ENVIE

Dans cet article, nous nous demanderons si, *étant admise la similarité* entre l'argument de l'envie et celui de l'incitation au travail, il existe une raison de les traiter différemment. Il nous faut toutefois, au préalable, nous prémunir contre une potentielle critique *empirique* de l'argument de l'envie. En effet, quelqu'un pourrait arguer qu'il est tout simplement *faux* que de fortes inégalités, à cause de l'envie, soient néfastes pour les plus démunis. Selon cette critique, l'argument de l'envie ne fonctionne pas, car sa prémisse motivationnelle (3) est fautive ; de fortes inégalités ne créent pas d'envie et de désordres sociaux.

Cette contestation de la validité empirique de la prémisse (3) peut être développée de deux manières. La première approche affirme qu'il est faux que l'envie pousse les plus démunis à nuire aux intérêts des plus riches. Selon elle, même

affectés par l'envie, les plus démunis ne répondraient pas par une révolte sociale, car ils craignent d'empirer encore leur sort⁹. Il est donc faux que les inégalités nuisent aux plus démunis, car il est faux que l'envie cause des désordres sociaux.

La seconde manière de contester la validité empirique de la prémisse (3) consiste à nier que les fortes inégalités causent de l'envie auprès des plus démunis. Au contraire, comme l'affirment certains auteurs, ce sont les *faibles inégalités* qui causent en réalité le plus d'envie (Ben-Ze'ev, 1992) et de perte d'estime de soi (Boudon, 1977) : les êtres humains ayant tendance à comparer leur sort avec celui de personnes qui possèdent un statut similaire, ils envient les personnes *un peu* mieux loties qu'eux-mêmes, mais ils n'envient pas les personnes *fortement* mieux loties. Il est donc *faux* que les fortes inégalités nuisent aux plus démunis, car il est faux que de fortes inégalités génèrent de l'envie.

Pour répondre à cette double critique empirique de l'argument de l'envie, nous avançons trois raisons de ne simplement pas en tenir compte pour la suite :

1) Tout d'abord, l'objection générale que nous développons dans la suite de l'article resterait valable contre Rawls et les critiques de l'égalité, même si la prémisse (3) de l'argument de l'envie était fautive. En effet, Rawls souscrit à l'idée que ce sont bien les *fortes* inégalités – et non les faibles inégalités – qui génèrent envie et instabilité sociale (Rawls, 2009, p. 576-579). De la même manière, lorsque les anti-égalitaristes critiquent les politiques égalitaires comme étant motivées par l'envie, leur propos porte également sur les *grandes* inégalités – et non sur les petites. Ainsi, les deux principales cibles du présent article, les anti-égalitaristes et Rawls, adhèrent à la prémisse empirique (3) de l'argument de l'envie. Le problème est simplement qu'ils refusent, *ensuite*, de considérer que cet argument peut justifier une réduction des inégalités. Or, il s'agit précisément du point que nous critiquerons par la suite : *étant donné* qu'ils admettent la prémisse (3), Rawls et les anti-égalitaristes n'ont pas de bonne raison de refuser l'argument de l'envie contre de fortes inégalités.

2) En second lieu, il est possible de formuler l'argument de l'envie sans référence à des désordres sociaux, sans référence au fait que l'envie pousse les pauvres à la révolte sociale. En effet, l'argument de l'envie pourrait s'accommoder d'autres relations causales entre l'envie et le sort des plus démunis.

Par exemple, au lieu de supposer que l'envie des pauvres les pousse à une agitation sociale nuisible à leurs propres intérêts, il est possible d'accepter une relation causale beaucoup plus directe; de grandes inégalités, en causant de l'envie, portent atteinte directement à la qualité de vie des plus démunis, qui font l'expérience d'une perte d'estime de soi¹⁰. Dans ce contexte, les fortes inégalités nuisent *directement* aux plus pauvres, en sapant les bases de l'estime de soi, qui est

un bien essentiel à toute vie humaine réussie. Il reste donc *vrai* que de fortes inégalités portent atteinte aux intérêts des plus démunis, même en l'absence de troubles sociaux. L'argument de l'envie contre les fortes inégalités conserve toute sa validité.

L'argument de l'envie pourrait reposer sur encore une autre relation causale, plus indirecte, entre l'envie et le sort des plus démunis. Dans cette relation causale, l'expérience de l'inégalité amène les plus démunis, notamment au sein d'une démocratie, à nuire aux intérêts des plus riches par l'intermédiaire de leurs choix politiques – plutôt que par des troubles sociaux. Motivés par l'envie, les pauvres décident, par leurs décisions politiques, de nuire aux plus riches même si, ce faisant, ils portent atteinte également à leurs propres intérêts¹¹. À nouveau, il reste donc *vrai* que de fortes inégalités portent atteinte aux intérêts des plus démunis, même en l'absence de troubles sociaux. L'argument de l'envie contre les fortes inégalités conserve toute sa validité.

- 3) Finalement, nous pourrions développer une critique empirique similaire contre l'argument de l'incitation au travail, en contestant le lien supposé entre l'augmentation des inégalités et l'augmentation de la richesse collective. En effet, certaines études empiriques montrent que, contrairement à ce qu'affirment les anti-égalitaristes, les fortes inégalités sont *nuisibles* à l'augmentation de la richesse collective, car elles influencent négativement la motivation des *moins bien lotis* à travailler (Ku et Salmon, 2012). Selon ces études, la croissance de la richesse collective diminue avec l'augmentation des inégalités, car l'effet de démotivation sur la majorité de la population présente des conséquences économiques négatives plus importantes que l'effet de démotivation sur les riches. Or, si tel est le cas, alors l'argument de l'incitation au travail se trouve complètement retourné; les personnes qu'il faut inciter au travail sont les moins bien loties, et les inégalités constituent des freins à leur motivation. Pour augmenter la richesse collective, il faudrait donc *empêcher*, plutôt qu'autoriser, la croissance des inégalités.

En ce sens, si nous voulions reconsidérer les bases empiriques de l'argument classique de l'envie, nous devrions également reconsidérer les bases empiriques de l'argument classique de l'incitation au travail. Dans le présent article, toutefois, nous nous intéressons à ces arguments dans leur forme classique et supposons que leurs prémisses motivationnelles respectives sont correctes.

En conclusion, même s'il était possible de contester la prémisse motivationnelle de l'argument de l'envie, il ne s'agit pas de l'élément qui nous intéresse dans cet article. Notre propos consiste simplement en ceci : *une fois admise la structure de ces deux arguments, il n'existe pas de bonne raison de les traiter différemment* : si l'argument de l'incitation au travail justifie de fortes inégalités, l'argument de l'envie justifie de son côté la réduction des inégalités.

5. LA SIMILARITÉ DES ARGUMENTS

Nous avons vu que l'argument de l'incitation au travail sert à justifier les inégalités (incitatives). De son côté, l'argument de l'envie sert à critiquer les fortes inégalités – même incitatives. Leur étude respective montre, par ailleurs, que les deux arguments partagent exactement la même structure. En effet, tous les deux débutent avec la même prémisse normative : une politique économique ou sociale est juste si elle améliore le sort des plus défavorisés et une politique économique ou sociale est injuste si elle porte atteinte à la situation économique des plus défavorisés.

Les deux arguments accompagnent cette prémisse normative de deux prémisses descriptives. L'une concerne les effets d'un comportement particulier sur la situation matérielle des membres de la société. Dans l'argument de l'incitation au travail, il est admis que l'absence d'investissements, d'épargne et de redistribution nuit à la richesse collective. Dans l'argument de l'envie, il est admis que les désordres sociaux nuisent à la prospérité collective. La seconde prémisse descriptive concerne les motivations de certains membres de la société. Dans le premier argument, cette prémisse concerne le besoin des riches d'être motivés au travail par l'anticipation de fortes inégalités. Dans le second argument, cette prémisse motivationnelle concerne l'envie éprouvée par les pauvres, envie qui les pousse à la révolte sociale – ou qui les pousse à voter contre les intérêts des plus riches ou qui leur cause une perte du respect d'eux-mêmes. Enfin, sur la base de cette combinaison de prémisses normatives et descriptives, les deux arguments obtiennent une conclusion normative *contraire* : le premier soutient que les inégalités (incitatives), même importantes, sont justes, alors que le second soutient que les inégalités trop importantes sont injustes, même si elles servent d'incitation au travail. En conclusion, nous voyons que la référence à des faits au sujet des motivations humaines peut servir aussi bien à défendre qu'à critiquer les grandes inégalités sociales et économiques.

6. L'IMMORALITÉ DE L'ENVIE

Étant donnée la similarité de structure entre les deux arguments, l'un *en faveur* et l'autre *contre* les fortes inégalités, accepter l'un semble contraindre à accepter l'autre. Il semble en effet difficile de justifier d'admettre l'un et de refuser l'autre, car les deux raisonnements (a) reposent sur la même prémisse normative, (b) s'appuient sur une prémisse descriptive au sujet des motivations humaines et (c) tirent une conclusion normative au sujet du caractère juste ou injuste de certaines inégalités. Pourtant, Rawls accepte de considérer le besoin d'incitation au travail des riches pour définir ce qui est juste ou injuste, mais refuse en revanche de considérer l'envie des plus démunis. En somme, John Rawls admet l'argument de l'incitation au travail mais refuse explicitement l'argument de l'envie. Comment justifie-t-il ce choix ?

La réponse de John Rawls est la suivante : l'envie est immorale alors que le besoin d'être motivé au travail n'est pas immoral. En effet, l'envie est une atti-

tude moralement condamnable, parce qu'elle consiste à souhaiter le mal d'autrui. À l'inverse, le besoin d'être incité au travail n'est pas une attitude moralement condamnable, puisqu'elle n'implique aucun désir de nuire à autrui.

Or, selon Rawls et les critiques de l'égalité, les attitudes immorales de l'être humain ne doivent pas être prises en compte dans la définition des principes de justice. Autrement dit, les motivations moralement condamnables de l'être humain ne doivent pas influencer le choix des règles de la vie en communauté. Comme l'affirme Rawls :

[É]tant donné qu'on considère généralement l'envie comme quelque chose à éviter et à craindre [...], il semble souhaitable que, dans la mesure du possible, le choix des principes ne soit pas influencé par ce trait de caractère¹². (Rawls, 2009, p. 573)

Selon lui les motivations ou émotions moralement inappropriées ne doivent pas être prises en compte dans la formulation des principes de base de la vie en société. Seules les motivations et tendances humaines qui ne sont pas moralement problématiques doivent être prises en considération.

De prime abord, la position de Rawls semble intuitivement correcte. En effet, si nous considérons d'autres vices de la nature humaine, il paraît indéfendable d'en tenir compte dans la formulation des principes de base de la vie en société. Imaginons, par exemple, que les êtres humains soient naturellement racistes, violents, machistes, spécistes. Doit-on, pour la seule raison que les êtres humains *sont* naturellement racistes, violents, machistes ou spécistes, favoriser un modèle de société autorisant le racisme, la violence, le machisme ou la maltraitance des animaux non humains ? Il semble que non. Pour toute motivation humaine, même si elle est partagée par l'ensemble des êtres humains, si cette motivation est l'expression d'un défaut *moral* de caractère, alors il ne faut pas en tenir compte dans le choix des principes de justice (Estlund, 2011).

En résumé, John Rawls fait une distinction entre, d'une part, les motivations humaines moralement condamnables et, d'autre part, les motivations humaines qui ne sont pas moralement condamnables. Cela lui permet de soutenir qu'il est approprié d'ignorer l'envie, mais qu'il *n'est pas* approprié d'ignorer le besoin d'incitation au travail dans la formulation des principes de justice. Ce faisant, il rejette l'argument de l'envie à l'encontre des inégalités et admet l'argument de l'incitation au travail en faveur des inégalités.

Une première manière de répondre à cet argument consisterait, à la suite de Tomlin (2008), à soutenir que, dès lors que nous considérons que les principes de justice doivent être adaptés à la nature humaine, alors cela ne fait aucune différence que les traits humains en question soient moralement appropriés ou non. Il s'agit dans les deux cas de *faits généraux* de psychologie humaine et la seule question ouverte consiste à décider si les principes de justice doivent être adaptés à de tels faits.

If we accept Rawls's definition of envy as a fact of human psychology or society (as seems plausible), we must choose between fact-insensitive principles or envy-sensitive principles. (Tomlin, 2008, p. 102)

Cependant, bien que nous rejoignons cet argument, nous développerons dans cet article une autre approche ; nous critiquerons la thèse selon laquelle l'asymétrie entre l'envie et le besoin d'incitation au travail provient d'une distinction dans leur qualité morale respective.

Nous soutiendrons ainsi que, tout comme l'envie, le besoin d'incitation au travail reflète également une attitude immorale, qu'il exprime également une disposition immorale de caractère. Il n'existe donc pas de *distinction morale* entre l'envie et le besoin d'incitation au travail qui justifierait de traiter différemment l'argument de l'envie et celui de l'incitation au travail.

Afin de nous prémunir contre un maximum de critiques, nous étudierons ensuite une dernière raison qui pourrait être utilisée pour justifier un traitement différent de l'envie et de l'incitation au travail. Elle consiste à montrer que l'envie, contrairement au besoin d'incitation au travail, représente mal son objet. L'envie reposerait, selon cette approche, sur une représentation erronée du réel. Comme nous le verrons, cette critique de notre thèse est infondée : elle repose sur une confusion entre deux significations du terme « approprié ».

Nous concluons notre article par une question qui nous permettra d'élargir la portée de notre argument : une fois admis le caractère symétrique d'un appel à l'envie des pauvres et d'un appel au besoin d'incitation au travail des riches, faut-il ignorer ou intégrer ces faits psychologiques dans la définition des principes de justice ?

7. LE CAS DE JOHN RAWLS

Avant de continuer notre analyse, nous ouvrons une section pour traiter le cas particulier de John Rawls. En effet, bien que le philosophe refuse explicitement de tenir compte de l'envie dans la formulation des principes de justice, il accorde néanmoins à l'envie une place importante dans l'élaboration de son modèle de société idéale. Nous verrons toutefois que, parmi les stratégies adoptées par le philosophe, l'une contredit son intention de ne pas intégrer l'envie dans la définition des principes de justice, alors que l'autre rencontre le problème que nous soulevons dans cet article, à savoir le traitement asymétrique injustifié de l'envie et du besoin d'incitation au travail.

John Rawls se présente comme un partisan de l'égalité : non seulement il défend de manière inconditionnelle l'égalité des libertés et, dans un second temps, l'égalité des chances d'accès aux différentes positions sociales (Rawls, 2009, p. 91-93), mais il considère aussi comme moralement arbitraire toute inégalité de richesse fondée sur des distinctions individuelles liées à des contingences sociales ou naturelles (Rawls, 2009, p. 104-105 ; 93). Selon lui, toute inégalité

dans les attentes sur le long terme est donc *a priori* injustifiée (Boyer, 2018, p. 142 ; Dupuy, 1988, p. 79). Le philosophe américain autorise toutefois une forme d'inégalité – celle qui améliore la situation des plus démunis. Nous l'avons vu, il s'agit de l'inégalité « incitative », qui est fondée sur la reconnaissance du besoin de l'être humain d'être « incité » à l'effort, au travail, au développement de ses talents, etc. (Rawls, 2009, p. 169)

La difficulté avec la position de Rawls au sujet de l'envie provient du fait que le philosophe traite non seulement le besoin d'incitation au travail, mais également l'envie comme une caractéristique universelle de la nature humaine (Rawls, 2009, p. 572-584 ; Tomlin, 2008, p. 106). En principe, il devrait donc également admettre explicitement que *le fait de l'envie humaine* justifie d'imposer des *limites supérieures* aux inégalités incitatives¹³.

En réalité, Rawls admet une théorie de ce type-là, comme le montre Patrick Tomlin (2008, p. 112). En effet, Rawls soutient qu'il existe un seuil au-dessus duquel les inégalités incitatives, bien que permettant toujours d'améliorer la productivité des travailleurs les plus talentueux – et donc de servir les intérêts économiques des plus défavorisés – deviennent incompatibles avec une saine estime de soi (Rawls, 2009, p. 576-577). Or, l'estime ou respect de soi étant un « bien premier », il n'est jamais légitime de lui porter atteinte, même pour un accroissement de la richesse commune. En ce sens, aucune atteinte aux bases du respect de soi des pauvres n'est permise, même si cela permet d'augmenter la richesse collective. En conclusion, selon Rawls, si des inégalités incitatives importantes génèrent une *envie excusable* (car commune à tous les êtres humains), qui elle-même porte atteinte à l'estime de soi des plus démunis, alors ces inégalités ne sont plus légitimes.

Ainsi, Rawls admet indirectement des *limites supérieures* aux inégalités incitatives, limites fondées précisément sur *l'envie excusable* que les plus démunis éprouveraient dans une société où les grandes disparités de richesses seraient perceptibles. Toutefois, comme le fait remarquer Tomlin (2008), l'adoption de cette stratégie implique que la théorie de Rawls prête désormais le flanc à la critique des anti-égalitaristes, selon laquelle sa théorie (égalitariste) est motivée par l'envie (Walsh, 1992).

Rawls se trouve donc partagé entre deux stratégies contradictoires : d'un côté, il admet parfois que l'envie ressentie par les plus démunis – en tant qu'il s'agit d'une envie caractéristique de l'être humain – impose des *limites supérieures* aux inégalités incitatives, du fait de l'atteinte aux bases du respect de soi. Cette stratégie contrevient cependant à son ambition déclarée de ne pas tenir compte de l'envie dans la formulation de ses principes de justice (Ball, 1986, p. 231-232). De l'autre côté, Rawls rejette l'argument de l'envie – en arguant que l'envie exprime une déficience morale. Il doit alors reconnaître que sa théorie ne permet pas *en principe* d'imposer des limites supérieures aux inégalités de richesse. Mais, surtout, il doit offrir une bonne raison de traiter différemment l'envie et l'incitation au travail ; pourquoi adapter ses principes de justice à celle-

ci mais pas à celle-là ? Comme nous le verrons dans la prochaine section, l'appel à une distinction morale entre les deux attitudes est insuffisant¹⁴.

8. L'IMMORALITÉ DU BESOIN D'INCITATION AU TRAVAIL

La critique de l'argument de l'envie, critique fondée sur le caractère moralement condamnable de l'envie, fait face à une difficulté. En effet, certains philosophes ont soutenu que, tout comme l'envie des pauvres, le besoin des riches d'être incités au travail est lui aussi moralement condamnable. En n'acceptant pas de travailler pour augmenter la richesse collective, si cela n'améliore pas suffisamment¹⁵ leur situation personnelle, les mieux lotis commettent une faute morale.

[C]eux qui réduisent l'usage productif de leurs talents parce qu'ils ne perçoivent pas une rémunération excédant suffisamment la simple compensation de leur effort, se comportent en preneurs d'otage. (Arnsperger et Van Parijs, 2000, p. 106)

Cet argument reprend un raisonnement classique développé par Gerald A. Cohen tout au long de sa carrière contre la justification rawlsienne des inégalités incitatives (Cohen, 1992; 1999; 2008). Selon Cohen, l'absence de motivation des mieux lotis à travailler pour améliorer le sort des plus démunis, sauf si cela leur permet d'améliorer *suffisamment* leur propre situation, met au jour le caractère vicieux des membres de cette classe sociale. Selon Cohen, en menaçant de réduire leur travail si, par exemple, les impôts sont augmentés de 40 à 60% (pour le bénéficiaire des plus démunis), les riches dissimulent en fait une stratégie de *preneurs d'otages* (Cohen, 2008, p. 59). Selon Cohen, en exigeant, en échange de leur effort supplémentaire pour améliorer le sort des plus démunis, que leurs propres conditions de vie soient augmentées d'autant plus, les plus talentueux font usage d'un chantage moralement condamnable.

Or, si le manque de motivation des mieux lotis est considéré, lui aussi, comme moralement condamnable, alors il faudrait le traiter de la même manière que l'envie. Cela impliquerait, soit de ne tenir compte ni de l'un ni de l'autre dans la formulation des principes de justice, soit de tenir compte des deux. Or, Rawls et les partisans des inégalités incitatives tiennent compte du besoin d'être motivés au travail par l'augmentation des inégalités, mais ils ne tiennent pas compte de l'envie. Cette différence de considération n'est pas justifiée.

Nous avons critiqué les auteurs qui opèrent une distinction morale entre l'envie et le besoin d'incitation au travail. En suivant Cohen, nous affirmons que le besoin d'incitation au travail est également moralement condamnable. Néanmoins, il est possible de contester notre critique de deux manières : selon la première, on contesterait simplement l'idée que le besoin d'incitation au travail des mieux lotis soit un vice. Selon la seconde, on affirmerait que l'envie possède des caractéristiques problématiques (non morales) que ne possède pas le besoin d'incitation au travail. Selon nous, ces deux réponses échouent. De ce fait, nous

considérons que le besoin d'incitation au travail doit être considéré de la même manière que l'envie ; si le premier justifie certaines inégalités, la seconde justifie d'imposer des limites à ces mêmes inégalités.

8.1. L'absence de motivation au travail n'est pas immorale

Nous avons affirmé que le besoin d'incitation au travail des mieux lotis devait être traité de la même manière que l'envie, car il exprime aussi une disposition immorale. Plus précisément, il est immoral de refuser de travailler pour améliorer le sort des plus démunis si cela ne sert pas (suffisamment) nos propres intérêts, de la même manière qu'il est immoral de vouloir nuire à quelqu'un simplement parce que nous ne supportons pas la vue de sa supériorité. L'envie des pauvres et le besoin d'incitation au travail des riches sont deux attitudes immorales.

Un anti-égalitariste pourrait alors objecter que nous commettons une erreur : le besoin d'incitation au travail n'est pas immoral, contrairement à l'envie. En effet, l'envie consiste à désirer *faire du tort* à autrui, alors que le manque de motivation au travail n'implique aucun désir de nuisance. Une personne qui refuse de travailler si cela n'augmente pas suffisamment les inégalités n'a pas le désir malveillant de causer un tort à autrui. L'envie est ainsi une disposition malveillante alors que le besoin de motivation au travail ne l'est pas. N'étant pas immoral, le besoin de motivation au travail doit donc être pris en compte dans le choix de nos principes d'organisation sociale. En conséquence, les inégalités incitatives doivent être autorisées (sans limite) afin de motiver les riches à travailler (indirectement) dans l'intérêt commun.

Pour répondre, nous allons procéder en trois étapes : en premier lieu, nous soutiendrons qu'il n'est pas possible de départager les traits de caractère moralement problématiques de ceux qui ne sont pas moralement problématiques *avant* de posséder un critère de justice. Dans la définition des principes de vie collective, le critère de justice est *antérieur* aux distinctions morales pertinentes pour l'organisation sociale. Ces dernières ne peuvent donc pas servir de base à la définition du critère de justice, dont elles dépendent. En second lieu, nous préciserons, avec Cohen, ce qui pose problème dans l'attitude des plus riches. Pour finir, nous montrerons qu'il n'existe pas de *limites* au type de chantage que les riches peuvent utiliser envers les pauvres et que Rawls ne possède pas d'argument pour différencier, d'un point de vue moral, les attitudes distinctement immorales et les attitudes dont le caractère immoral apparaît moins directement.

8.2. L'antériorité du critère de justice

L'objection potentielle que nous étudions affirme que l'envie est moralement problématique parce qu'elle consiste à vouloir faire du tort à autrui – quitte à nuire à ses propres intérêts – alors que le besoin d'incitation au travail n'est pas moralement problématique, car il n'implique pas *d'intention de nuire*. Toutefois, une telle réponse induit un *changement de cadre normatif* : nous passons

du critère rawlsien, selon lequel la justice requiert de contribuer à l'amélioration du sort des plus démunis, à un simple critère de non-nuisance, selon lequel la justice requiert de ne pas porter atteinte au bien d'autrui. Nous avons donc changé de critère de justice.

Pourquoi ? Pourquoi le fait d'identifier l'immoralité d'une attitude par le critère de *l'intention de nuire* implique-t-il un changement de cadre normatif ? Pour le voir, il faut déjà reconnaître que *le sens de la justice* est un sentiment proprement moral (Boyer, 2018, p. 251, 306) et que, parmi les sentiments moraux, il représente certainement le plus important pour la réalisation d'une société juste¹⁶.

Il suffit ensuite de se demander comment nous jugerions l'envie et le besoin d'incitation au travail si nous restions dans le cadre normatif de Rawls¹⁷. Si nous utilisons le critère de justice proposé par John Rawls, le refus des riches de travailler davantage (en l'absence de récompenses suffisantes) et la volonté des pauvres de nuire aux intérêts des riches expriment tous deux une forme d'incapacité morale. En effet, l'envieux accepte de porter atteinte au sort des plus démunis alors que l'individu qui abaisse son effort refuse de contribuer à améliorer le sort des plus défavorisés. Dans ces deux cas, l'individu agit à *l'encontre* de son sens (rawlsien) de la justice. Ainsi, même s'il est possible de considérer que la faute morale est de gravité différente, il reste que les deux attitudes, l'envie et le besoin d'incitation au travail, expriment tous deux une forme de déficience morale dans la théorie de Rawls.

Par contre, si nous adoptions le critère de non-nuisance, alors nous jugerions différemment l'envie et le besoin d'incitation au travail, car la première disposition serait contraire au sens de la justice (comme non-nuisance) alors que la seconde ne le serait pas.

En résumé, si nous acceptons le cadre normatif proposé par John Rawls, alors aussi bien l'envie que le besoin d'incitation au travail représentent des attitudes moralement problématiques. En ce sens, lorsque notre objecteur soutient que nous commettons une erreur en traitant le besoin d'incitation au travail comme immoral, il change en fait de cadre normatif. En d'autres termes, il refuse le cadre normatif proposé par John Rawls. Le problème provient alors du fait que, en changeant de cadre normatif, notre objecteur modifie entièrement la discussion. En effet, cette dernière repose sur la supposition que l'argument de l'incitation au travail et l'argument de l'envie partagent la même prémisse normative. La question soulevée concerne alors *le rôle de la prémisse motivationnelle* dans les deux raisonnements, *étant admis* qu'ils partagent la même prémisse normative. En proposant de modifier la prémisse normative, notre objecteur sort du débat qui nous intéresse.

8.3. La demande de rançon

Malgré notre raisonnement précédent, il peut toujours paraître difficile de cerner la caractéristique qui rend l'attitude des riches moralement condamnable. Le problème provient du fait que l'immoralité de l'attitude des mieux lotis ne

devient visible que lorsque l'argument en faveur des inégalités incitatives est formulé à la *première personne*, par les riches envers les pauvres. En effet, comme le souligne Cohen (2008, p. 34), lorsque l'argument en faveur des inégalités est formulé à la *troisième personne*, l'immoralité de l'attitude des riches n'apparaît pas immédiatement.

1. Les inégalités économiques sont justifiées lorsqu'elles améliorent la situation matérielle des plus démunis.
2. Si le taux d'imposition est fixé à 40%, (a) les riches talentueux produisent davantage que lorsque le taux d'imposition est de 60% et (b) la situation des plus démunis est meilleure sur le plan matériel
3. Donc, la taxation des plus riches ne doit pas passer de 40% à 60%.

Dans ce raisonnement, le lien entre l'absence de récompenses suffisantes et le refus de travailler est présenté comme une *loi physique* indépendante de la volonté des riches. Or, il ne fait pas *sens* de qualifier d'immorale une loi physique.

Par contre, lorsque l'argument est formulé à la *première personne*, il devient évident que le lien causal entre les récompenses et la motivation au travail dépend de la volonté des mieux lotis.

1. Les inégalités économiques sont justifiées lorsqu'elles améliorent la situation matérielle des plus démunis.
2. Si le taux d'imposition est fixé à 60% au lieu de 40%, (a) nous – les riches talentueux – travaillerons moins et (b) votre situation (aux pauvres) sera détériorée.
3. Donc, l'imposition de notre revenu ne doit pas être augmentée à 60%.

Dans cette situation, les riches *décident* de ne plus contribuer au bien commun s'ils ne reçoivent pas une récompense suffisante, de la même manière qu'un preneur d'otage *décide* de sacrifier l'otage s'il ne reçoit pas la récompense exigée. L'application de critères *moraux* à l'attitude se justifie donc dans ce contexte¹⁸. Les plus avantageux *menacent* d'agir d'une manière défavorable à la société dans son ensemble si les inégalités ne sont pas suffisamment grandes, si leurs avantages ne dépassent pas suffisamment les avantages des autres citoyens.

Remarquons encore que Cohen admet tout à fait qu'il existe des situations dans lesquelles certains membres de la société ont le pouvoir de mener un tel chantage à la collectivité et aux plus démunis. Dans un tel cas, *pour des raisons pragmatiques*, il peut être raisonnable de « payer la rançon » et de renoncer au prélèvement d'un impôt supplémentaire. Toutefois, cela ne signifie pas du tout que cette augmentation de l'inégalité soit *juste* ou *moralement acceptable*. Au

contraire, ce n'est que dans une société *profondément injuste*, dans laquelle les parties ne possèdent pas des pouvoirs politiques équivalents, dans laquelle des *classes sociales vivent des vies séparées*, qu'un tel chantage peut avoir lieu (Cohen, 2008, p. 83). Or, le fait que quelque chose soit nécessaire dans une société profondément injuste ne présente aucune implication pour définir ce qu'est une société *juste*.

8.4. L'absence de limites au chantage

Nous avons envisagé jusqu'à présent des individus riches et/ou talentueux qui menacent de réduire leur effort personnel dans le cas où les règles de vie commune seraient modifiées en vue de donner une part plus grande du surplus de production aux individus les plus démunis. Toutefois, rien n'exclut que nos individus bien lotis fassent usage de menaces différentes : au lieu de menacer de réduire leur temps de travail, leurs investissements ou l'usage de leurs talents entrepreneuriaux, ils peuvent menacer de tout simplement quitter le pays, ou même de dissimuler leur revenu.

C'est d'ailleurs en réponse à ces menaces que les théories économiques de *la taxation optimale* se sont complexifiées : il ne suffisait plus de tenir compte des effets désincitatifs de l'impôt sur la quantité de travail fourni et sur la création de richesses, il fallait désormais tenir compte des risques de fraude et de déménagement fiscal. Le fait que les riches ou talentueux pourraient décider, *non seulement* de baisser leur effort, mais aussi de quitter le lieu d'imposition et de dissimuler leur revenu joue ainsi un rôle déterminant, dans ces théories, pour définir un *taux approprié* d'imposition.

Puisque l'État souhaite retenir les hauts revenus, il doit leur offrir une compensation pour la perte d'utilité qu'ils connaissent en raison de la hausse d'impôt. [...] Le coût pour les finances publiques [de la perte fiscale] s'élève au nombre de citoyens menaçant de quitter le pays multiplié par le taux d'imposition. [Cet effet négatif a pour conséquence sociale] d'accroître le poids social des agents menaçant d'émigrer : leur accorder un degré de priorité plus élevé est en effet la seule façon de leur offrir une compensation. (Trannoy et Simula, 2007)

Il n'existe pas de limites à de telles pressions : toute imposition du revenu peut constituer une raison de réduire son investissement, de quitter le lieu d'imposition, de dissimuler son revenu. La prise en considération de telles menaces peut même déboucher sur une taxation supérieure des faibles revenus par rapport aux hauts revenus (Trannoy et Simula, 2007). Ces menaces ne sont pas motivées par l'idée que le taux d'imposition est *injuste*¹⁹. Il s'agit simplement de réclamer un taux d'enrichissement personnel maximal, en menaçant d'adopter un comportement nuisible à la collectivité dans son ensemble si l'on ne l'obtient pas.

Rawls pourrait tenter de répondre que les menaces de déplacement de richesse et de dissimulation de revenus ne comptent pas dans la définition des principes

de justice, contrairement au besoin d'être *incité* au travail. En effet, selon le philosophe, nous devons définir la justice *dans un contexte idéal*, dans lequel les individus sont motivés à agir d'après les principes de justice (Rawls, 2009, p. 34-35). Or, les contextes de l'évasion fiscale et de déplacement de la richesse feraient partie de contextes *non idéaux*, dans lesquels les individus ne sont pas motivés à agir selon les principes de justice (Arnsperger et Van Parijs, 2000, p. 107).

Néanmoins, comme il devrait être désormais évident, après notre argument, des individus idéaux dans la théorie de Rawls ne décideraient pas non plus, motivés par l'idée de justice, de réduire leur temps de travail en l'absence de récompense suffisante. Dans le contexte *idéal* de la théorie de la justice, dans lequel les individus reconnaissent le principe de différence et agissent en fonction de lui, les riches ne choisiraient ni de réduire leur effort, ni de dissimuler leurs ressources, ni de changer de lieu d'imposition *tout en sachant que cela porterait atteinte non seulement à leurs propres intérêts, mais surtout aux intérêts des plus démunis*.

8.5 Le cas des dividendes

Un exemple politique récent offre l'occasion d'illustrer notre propos. En 2020, les parlementaires suisses ont eu de vifs débats, durant la crise du coronavirus, concernant le droit des entreprises de verser des dividendes à leurs actionnaires, alors que ces mêmes entreprises recevaient des aides de l'État par le biais du chômage partiel (Beauté, 2020).

Les critiques du versement de dividendes ont soutenu qu'il était immoral pour une entreprise de faire usage du chômage partiel, coûteux à la collectivité et défavorables aux travailleurs, tout en distribuant des bénéfices aux actionnaires. Mais l'argument intéressant provient surtout des défenseurs du versement des dividendes. Ils ont soutenu qu'il ne fallait pas interdire la distribution des dividendes car l'effet risquait d'être l'inverse de celui escompté : les entreprises ne renonceraient pas à la distribution de dividendes, mais renonceraient plutôt aux mesures de réduction de l'horaire de travail (RHT) et à leurs employés. Selon cet argument :

Il serait contre-productif de forcer les entreprises à choisir entre le chômage partiel et le versement de dividendes, a résumé le conseiller fédéral Guy Parmelin. [...] En d'autres termes, le risque principal serait que les sociétés préfèrent licencier que de priver leurs actionnaires de rétribution. (Beauté, 2020, p. 39)

À nouveau, sous prétexte d'éviter une détérioration de la situation des personnes déjà vulnérables (les employés), les parlementaires ont décidé d'autoriser un creusement des inégalités, en augmentant la rémunération du capital et en réduisant la rémunération du travail. Or, l'argument des parlementaires, qui présente le choix des entreprises comme une *donnée empirique*, est précisément le type d'argument condamné par Cohen. En effet, le raisonnement peut être formalisé de la même manière que les raisonnements précédents :

1. L'État doit protéger les plus vulnérables de la société.
2. Si les entreprises au bénéfice de RHT ont l'interdiction de distribuer des dividendes, alors cela nuira aux plus vulnérables de la société.
3. DONC l'État ne doit pas interdire la distribution de dividendes aux entreprises bénéficiant de RHT.

L'argument présente le lien entre l'interdiction des dividendes et l'effet sur la situation des plus démunis comme étant un lien *causal* empirique. En réalité, la relation dépend d'une *décision* moralement problématique, fondée sur une forme de chantage.

Si un tel creusement des inégalités est autorisé sous prétexte que « les entreprises choisiront de licencier plutôt que de verser les dividendes », ce qui nuira aux plus démunis, cela montre que les principes de répartition des charges et des avantages sont adaptés pour convenir à des attitudes injustes et immorales des mieux lotis. Dans un tel contexte, il semble difficile de justifier l'exclusion de l'envie des plus démunis dans la formulation de ces mêmes principes, en avançant pour seule raison que l'envie est immorale.

9. L'ENVIE REPRÉSENTE MAL SON OBJET

Pour rappel, notre thèse soutient que le besoin d'incitation au travail doit être traité de la même manière que l'envie. Dans la section précédente, nous avons nié qu'il existe une différence *morale* entre les deux attitudes. Une seconde critique de notre thèse consisterait à identifier une caractéristique (non morale) de l'envie, qui la rend problématique et que ne possède pas le besoin d'incitation au travail. Marc Fleurbaey avance une objection de ce type. Selon lui,

des sentiments subjectifs volatiles et malléables comme l'envie, ayant une propension à se fixer sur des objets futiles ou au contraire trop intimes, ne peuvent sérieusement inspirer l'élaboration d'institutions justes. (Fleurbaey, 1994, p. 16)

Toutefois, cette caractérisation de l'envie, comme nécessairement *inappropriée*, c'est-à-dire comme ne représentant pas adéquatement son objet, parce qu'elle porte sur des choses « futiles et trop intimes », nous semble reposer sur le « sophisme moraliste » révélé par d'Arms et Jacobson (2000)²⁰.

9.1. Le sophisme moraliste

Justin d'Arms et Daniel Jacobson observent que plusieurs philosophes, partant du constat qu'il est toujours moralement inapproprié de ressentir de l'envie, concluent qu'il n'est jamais correct ou adapté de ressentir de l'envie. Un autre exemple est celui des blagues racistes : du fait que les blagues racistes sont immorales, de nombreux auteurs concluent que les blagues racistes ne sont

jamais drôles. Cependant, selon d'Arms et Jacobson, ces philosophes confondent deux sens du terme « approprié » ; dans le premier sens, une émotion peut être *adaptée (fitting)* à son objet, dans le sens qu'elle le représente adéquatement (D'Arms et Jacobson, 2000, p. 66). Ainsi, il peut être *adapté ou correct (fitting)* d'être amusé par une blague raciste du seul fait que la blague en question possède les caractéristiques d'une blague *drôle*. Il peut être *adapté (fitting)* d'éprouver de l'envie lorsqu'un objet est effectivement enviable, notamment lorsqu'un concurrent possède des caractéristiques favorables qui nous font défaut.

Dans un second sens, les termes *approprié et inapproprié* sont utilisés avec une signification proprement *morale* : il ne s'agit plus de savoir si l'émotion représente adéquatement l'objet, mais s'il est moralement acceptable ou inacceptable pour une personne d'éprouver cette émotion. Par exemple, il est possible qu'il soit *toujours* immoral (*wrong*) d'être amusé par une blague raciste et qu'il soit toujours immoral d'éprouver de l'envie. Cependant, le fait que rire à une blague raciste et qu'éprouver de l'envie soient toujours moralement condamnables ne permet pas de déduire que les blagues racistes ne sont jamais drôles et que nos concurrents privilégiés ne sont pas véritablement enviables. Au contraire, il est tout à fait possible que la situation d'autrui soit *enviable* et qu'une blague raciste soit effectivement *drôle*, même s'il est immoral d'envier son concurrent et d'être amusé par une blague raciste. Conclure qu'il n'existe rien d'enviable et qu'aucune blague raciste n'est drôle du fait que l'envie et l'amusement à l'égard des blagues racistes sont des émotions immorales revient à commettre un « sophisme moraliste ».

[To] commit [a] moralistic fallacy is to infer, from the claim that it would be wrong or vicious to feel an emotion, that it is therefore unfitting. We shall contend, to the contrary, that an emotion can be fitting despite being wrong (or inexpedient) to feel. (D'Arms et Jacobson, 2000, p. 69)

Pour mieux comprendre ce « sophisme moraliste », nous étudierons, dans la prochaine section, deux exemples proposés par d'Arms et Jacobson. En comparant un exemple où le caractère fallacieux du raisonnement est peu visible avec un exemple où le caractère fallacieux est évident, nous prouverons que la condamnation de l'envie comme représentant mal son objet n'est pas justifiée: elle repose sur un « sophisme moraliste ».

9.2 Illustrations du sophisme moraliste

Voici deux autres exemples de « sophisme moraliste » proposés par d'Arms et Jacobson qui illustrent le glissement fallacieux entre le jugement qu'une attitude est *morale*ment condamnable au jugement que cette attitude est *inappropriée*, dans le sens qu'elle représenterait faussement son objet, par exemple en attribuant à cet objet des caractéristiques qu'il ne possède pas en vérité.

L'exemple de la jalousie

- (P1) Il est moralement inapproprié de ressentir de la jalousie à l'égard de l'être aimé.
- (C) Par conséquent, la jalousie n'est jamais appropriée (*fitting*). Elle représente l'être aimé de manière inadaptée, c'est-à-dire d'une manière qui ne correspond pas à la réalité. Ainsi, dans la jalousie, l'être aimé est représenté comme étant une *possession*, alors que les êtres humains ne sont jamais la possession de personne.

L'exemple du chagrin

- (P1) Il est moralement inapproprié, pour une jeune femme devenue veuve récemment, de ressentir trop de chagrin, car elle doit s'assurer que ses enfants continuent de vivre, sans trop de traumatisme.
- (C) Par conséquent, il n'est pas triste de perdre son époux. La tristesse n'est pas une réponse appropriée à la perte de son conjoint

Dans l'exemple de la jalousie, le caractère fallacieux de l'argument n'apparaît pas immédiatement. Au contraire, il peut être tentant de considérer que, étant donné que la jalousie est moralement condamnable, alors la jalousie est une émotion qui est toujours *incorrecte* ou *inadaptée* : elle attribue à l'objet jaloué une propriété que l'objet, en fait, ne possède pas.

[W]hen an emotion seems morally incorrigible, philosophers are tempted to convict it of some gross error [...]. For example, some philosophers have attributed to jealousy the claim that the beloved is a thing capable of being possessed; or that any amount of the beloved's affection given to another diminishes the lover's share. Although these are contrary interpretive mistakes, we think that they betray a common impulse. The temptation to pretty up some emotions and to dumb down others are both symptoms of a psychological tendency which we will call moralism. (D'Arms et Jacobson, 2000, p. 75).

En revanche, dans l'exemple du chagrin, il apparaît immédiatement que la conclusion ne suit pas la prémisse : les raisons morales de ressentir ou non une émotion telle que le chagrin ne permettent pas d'évaluer si l'émotion est *adaptée* à son objet. La perte d'un être aimé est effectivement un événement *triste*, c'est-à-dire un événement à l'égard duquel il est adapté de ressentir de la tristesse. Le fait que, dans certaines circonstances, nous avons le devoir moral de ne pas nous laisser aller à notre chagrin n'affecte en rien le fait que notre chagrin représente adéquatement l'objet.

Selon nous, l'argument de Fleurbaey contre l'envie constitue un cas de *sophisme moraliste*. En effet, il soutient que les personnes envieuses *ont toujours une conception erronée de l'objet de leur envie*. Mais du fait que l'envie est une émotion moralement condamnable, il ne s'ensuit pas, nous l'avons vu, qu'elle est une émotion qui représente faussement son objet. Lorsque les plus démunis éprouvent de l'envie envers les plus riches, leur émotion peut bien être *morale-ment condamnable*, mais il reste vrai que leur émotion représente adéquatement son objet : les riches possèdent des avantages qui manquent aux pauvres.

En conclusion, le seul reproche légitime à l'encontre de l'envie est qu'elle est immorale. Or, le même reproche peut être formulé à l'encontre du besoin d'incitation au travail. De ce fait, nous devons traiter ces deux attitudes de la même manière dans nos théories politiques.

10. CONCLUSION

Jusqu'à présent, nous avons vu qu'il existe deux arguments de même structure, fondés tous les deux sur une prémisse normative, une prémisse descriptive et une prémisse motivationnelle, qui parviennent à des conclusions normatives contraires concernant les inégalités. Nous avons soutenu qu'il n'existe pas de raisons de traiter ces deux arguments différemment. Nous avons vu ensuite qu'il est possible de contester notre thèse, soit en montrant que l'envie possède des caractéristiques non morales problématiques, soit en montrant que le besoin d'incitation au travail n'est pas moralement condamnable. Nous avons répondu à ces objections et nous soutenons donc toujours la thèse selon laquelle l'argument de l'envie et l'argument de l'incitation au travail sont équivalents. Si nous tenons compte du besoin d'incitation au travail dans le choix des principes de justice, alors il faut tenir compte aussi de l'envie.

Nous avons fait porter notre critique principalement sur la théorie de John Rawls, du fait que l'auteur admet explicitement la thèse que nous critiquons, à savoir l'acceptation de l'argument de l'incitation au travail et le rejet de l'argument de l'envie. Toutefois, notre propos porte plus largement sur *toute théorie* qui ferait appel à l'argument de l'incitation au travail pour justifier des inégalités : une telle théorie devrait simultanément faire appel à l'argument de l'envie pour imposer des *limites* aux inégalités. Par exemple, un utilitariste qui justifie les inégalités par l'augmentation des richesses collectives qu'elles permettent devrait aussi intégrer les effets négatifs des inégalités sur le bien-être des plus démunis (envieux). De la même manière, un théoricien qui condamne les théories égalitaires comme étant motivées par l'envie ne peut pas, simultanément, justifier les inégalités par leurs effets incitatifs sur le travail.

Nous sommes ainsi parvenus, au terme de notre analyse, à une conclusion conditionnelle : *si* le besoin d'incitation au travail des plus talentueux justifie une augmentation des inégalités (incitatives), *alors* l'envie des plus démunis justifie qu'il existe des *seuils* à ces inégalités. La question qui reste ouverte est alors la suivante : faut-il ou non intégrer l'incitation au travail et l'envie dans la défini-

tion des principes de justice ? En termes plus généraux, faut-il tenir compte des motivations humaines générales dans la définition des règles de vie en société ?

Il existe une raison générale de vouloir tenir compte des tendances naturelles de l'être humain dans l'élaboration de modèles sociaux : le fait qu'un modèle de société doit être *humainement réalisable*, c'est-à-dire qu'il doit être possible *sans trop de difficulté*, pour un être humain normal, de se conformer aux règles générales de la vie en société (Estlund, 2011; Nurock, 2011; Scheffler, 1992).

S'il est trop difficile, pour un être humain, de vivre selon les règles d'un modèle social donné, alors ce modèle est considéré soit comme *irréalisable*, soit comme *inhumain*. Dans le premier cas, le modèle est considéré comme *utopiste*, dans le sens qu'il ne pourra jamais être réalisé dans les conditions physiques, économiques et psychologiques que nous connaissons. Dans le second cas, il est considéré comme *cruel et inhumain*, dans le sens qu'il n'est réalisable qu'au prix de grands sacrifices et de grandes souffrances de la part des citoyens. Dans les deux cas, un modèle politique qui ignore les tendances fondamentales de la nature humaine est considéré comme *déficient*. Il ne respecte pas la « contrainte humaniste », selon laquelle tout système normatif doit tenir compte des tendances fondamentales de la nature humaine (Ogien, 2001).

La contrainte humaniste Une théorie politique normative est défectueuse et donc fautive si elle impose des standards ou exigences qui ignorent la nature humaine (Estlund, 2011, p. 208).

Nous avons admis que l'envie fait partie des tendances fondamentales de la nature humaine. Selon la « contrainte humaniste », il s'ensuit que seuls les systèmes politiques qui tiennent compte de cette tendance naturelle sont humainement réalisables. De ce fait, les systèmes politiques qui ignorent la tendance des pauvres à envier les riches sont des systèmes sociaux, au mieux, irréalistes, au pire, inhumains. C'est pourquoi les modèles (trop) inégalitaires de la vie en société doivent être rejetés.

Nous avons également admis que le besoin d'incitation au travail fait partie des tendances fondamentales de la nature humaine. Selon la « contrainte humaniste », il s'ensuit que seuls les systèmes politiques qui tiennent compte de cette tendance naturelle sont humainement réalisables. De ce fait, les systèmes politiques qui ignorent la tendance des êtres humains à réduire leur effort en l'absence de récompense individuelle suffisante sont des systèmes sociaux irréalistes, voire inhumains. C'est pourquoi les modèles égalitaires de la vie en société doivent être rejetés.

Dans le même ordre d'idée, les systèmes politiques collectivistes ont été critiqués pour ignorer le fait que l'être humain est incapable de renoncer complètement à son intérêt personnel.

Les théoriciens du socialisme soviétique avaient primitivement supposé que leur système pouvait se passer des stimulants qui se font valoir dans une économie libre et dont la plupart tiennent à l'égoïsme de l'individu. Ils avaient cru pouvoir les remplacer par l'enthousiasme et la conscience socialistes. Cette conception s'est bientôt heurtée aux données réelles de la nature humaine qui est loin d'être guidée par une abnégation sublime. (Kende, 1959)

La « contrainte humaniste » peut être utilisée pour critiquer encore d'autres modèles de société, en faisant appel à d'autres tendances de la nature humaine que l'envie et le besoin d'incitation au travail. Par exemple, l'utilitarisme peut être rejeté comme *infaisable* ou *inhumain* du fait qu'il requiert des êtres humains d'accorder la même valeur à leurs proches qu'à des étrangers, ce que les êtres humains sont incapables de faire. De la même manière, l'ascétisme peut être critiqué comme infaisable ou inhumain du fait que cette éthique exige de renoncer à tout plaisir, ce qui est contraire à la nature humaine (Bentham, 1996). La théorie politique de Platon peut, elle aussi, être condamnée comme irréaliste ou inhumaine, du fait qu'elle exige des parents d'abandonner leurs enfants au soin de l'État, ce qui s'oppose à l'amour particulier que les parents éprouvent à l'égard de leurs propres enfants²¹. La « contrainte humaniste » peut ainsi être utilisée pour critiquer une grande variété de théories morales et politiques.

Pour décider, finalement, si le choix d'un modèle de société doit tenir compte de l'envie et du besoin d'incitation au travail, il faudra déterminer si la « contrainte humaniste » est valide ou non. Il existe, selon nous, de bonnes raisons de penser que la contrainte humaniste n'est pas valide, lorsqu'elle porte sur les motivations humaines. Mais nous ne pouvons pas défendre cette position dans le présent article. Pour le moment, il nous suffit d'avoir tracé la direction à suivre pour répondre à la question fondamentale : l'envie des pauvres justifie-t-elle de réduire les inégalités ?

NOTES

- ¹ Cet argument trouve dans la littérature différentes formulations. Par exemple : « Du fait [des] différences de productivité, il arrive un moment où une politique de transfert des plus productifs vers les autres décourage les premiers de produire, réduit donc ce qui est transférable, et finit par nuire aux plus défavorisés, la recherche de plus de justice se retournant contre elle-même. » (Dupuy, 1988, p. 82)
- ² L'argument de l'incitation au travail sert à justifier les inégalités dans la théorie de Rawls, mais il peut également servir à justifier les inégalités dans d'autres théories. Par exemple, dans la doctrine utilitariste, si « l'anticipation d'inégalités substantielles incite les membres de la société à travailler, épargner ou investir davantage au bénéfice du bien-être global accessibles aux générations présentes et futures » (Arnsperger et Van Parijs, 2000, p. 25), alors ces inégalités sont justifiées (Ball, 1993, p. 179). La thèse de notre article concerne donc les doctrines politiques au-delà de Rawls.
- ³ La justification des inégalités comme « incitation au travail » constituait un argument important de la théorie de l'économie de Friedrich Hayek (Hayek, 2006 (1960)) et du programme politique anti-égalitariste de Margareth Thatcher (Cohen, 2008, p. 28-29)
- ⁴ Sous condition que l'égalité des libertés et l'égalité des chances soient réalisées au préalable.
- ⁵ Les pauvres, motivés par l'envie, préfèrent vivre dans une société pauvre plutôt que dans une société où les richesses sont inégalement partagées (Schoeck, 2006; Schwarz, 2004). Selon de nombreux auteurs, l'envie est même l'unique motivation des défenseurs de l'égalité (sur ce sujet voir (Tomlin, 2008). Dans l'histoire de la philosophie politique, la charge contre l'égalité, comme étant basée sur l'envie, a été soutenue de manière plus ou moins explicite par Aristote (2014), Nietzsche (1908), Freud (1921) ou Nozick (1974). Pour d'autres références, voir l'article de Robert Young (1987) (1987) et celui de Florent Guénard (2008).
- ⁶ L'envie est problématique car elle incite au « nivellement vers le bas » de l'économie en général. Dans la littérature philosophique, Derek Parfit a lancé une importante discussion au sujet de l'objection du « nivellement vers le bas » associé à l'égalitarisme (Parfit, 1997).
- ⁷ Comme le soutient Tomlin (2008, p. 103), l'envie soulève un problème de stabilité lorsque, comme dans la théorie de Rawls, il n'existe pas de limites *de principe* à la dimension des inégalités. S. Ball soutient aussi que la théorie de John Rawls n'admet pas de limites *de principe* aux inégalités incitatives : « *The difference principle by itself contains no permanent, theoretical boundaries for monitoring the extent of inequality that may satisfy this general formula ; just as long as the poor would be poorer if the rich were not so rich, there has been no violation of Rawls's criterion regardless of how much, or how little, economic stratification results.* » (Ball, 1986, p. 277)
- ⁸ Nous admettons que les désordres sociaux empêchent l'investissement, le travail salarié, portent atteinte à la propriété, etc., ce qui rend impossibles les bénéfices collectifs censés provenir de l'investissement, du salariat, de l'épargne, etc.
- ⁹ Comme le remarque Stephen W. Ball, l'histoire montre plutôt que les plus démunis ne cessent pas de collaborer avec les mieux lotis, même s'ils jugent leur propre situation injuste et qu'ils éprouvent du *ressentiment* – sentiment hostile qui, contrairement à l'envie, est un sentiment propre moral (Rawls, 2009, p. 576) : « *On the other hand, as an empirical matter, there appears to be much evidence that the less favoured will in fact cooperate in socioeconomic systems they find less than just, or perhaps even entirely 'unreasonable'. Historically, [...] it seems that the least advantaged socioeconomic classes may easily be, and often are, induced to cooperate in unreasonable (unfair, and certainly unRawlsian) circumstances, if only because they think (whether or not it is true) that things could get still more unreasonable for them if they do not cooperate.* » (Ball, 1993, p.172)
- ¹⁰ Nous verrons que Rawls lui-même étudie cette relation causale directe (Rawls, 2009, p. 576-577), ce que son rejet de l'envie lui interdirait en toute cohérence de faire (Tomlin, 2008).
- ¹¹ Les critiques des sentiments égalitaristes (motivés par l'envie) font souvent référence à des réformes *politiques* pour illustrer les effets néfastes de l'envie : « En Europe, dans un passé

certes lointain, les villes indépendantes de Bâle, Berne et Zurich légiféraient pour limiter les dépenses luxueuses, tant sur les vêtements et les festins que sur les enterrements et les mariages, rappelle l'auteur. Il a fallu « l'esprit de Voltaire » pour associer la foi dans le progrès à une réflexion sur le luxe, et notamment l'idée que le luxe de quelques-uns pouvait fournir du travail à un grand nombre. » (Temps, 2013).

- ¹² Ou encore : « [Les] vices sont des traits dont on ne veut pas, la malveillance et l'envie en étant des exemples clairs car nuisibles à tous » (Rawls, 2009, p. 576).
- ¹³ Rawls pourrait bien sûr invoquer d'autres considérations pour placer des limites supérieures à la taille des inégalités légitimes. Par exemple, si de fortes inégalités permettent aux mieux lotis d'acquérir un pouvoir politique *de fait* supérieur au reste des citoyens, cela violerait le *premier principe de justice*, selon lequel les libertés politiques doivent être également partagées (Boyer, 2018, p. 33; Green, 2013, p. 133). Notre questionnement se concentre toutefois sur *l'argument de l'envie* et critique le choix de Rawls de ne pas tenir compte de *cet argument* précisément en faveur des restrictions des inégalités.
- ¹⁴ Les rawlsiens soutiennent que, dans la *Théorie de la justice*, même s'il n'existe pas *en droit* de limite supérieure à la dimension que peuvent prendre les inégalités incitatives, les inégalités incitatives ne seront jamais *en fait* trop importantes. En effet, la priorité des principes d'égalité des chances et d'égale liberté garantit que personne n'aura la capacité de s'enrichir d'une manière qui soit nuisible à la cohésion sociale (Boyer, 2018, p. 144; Rawls, 2009, p. 188-189). Par ailleurs, même si de grandes inégalités existaient, la liberté d'association garantirait que ces inégalités ne soient jamais « visibles » pour les plus démunis, et qu'ainsi elles ne nuisent pas à leur estime d'eux-mêmes (Tomlin, 2008, p. 105; Rawls, 2009, p. 579). Pour finir, dans la société rawlsienne, chacun possède un statut égal et une importance égale, ce qui empêche les individus d'éprouver le mépris de soi qui est à l'origine de l'envie (Boyer, 2018, p. 282; Rawls, 2009, p. 578).
- ¹⁵ « Suffisamment » signifie ici, en accord avec la littérature sur ce thème : « au-delà de la compensation pour l'effort, qui elle sert uniquement à *égaliser* les situations ».
- ¹⁶ La description de l'attitude des mieux lotis comme consistant en un « besoin », en une *nécessité*, proche du besoin physique ou physiologique ne correspond pas aux situations qui constituent notre terreau d'analyse. En effet, comme le remarque Cohen (2008, p. 49), il est possible que le plein développement des talents des mieux lotis exige que ceux-ci aient accès à des loisirs *plus onéreux*. Toutefois, l'accès à de tels loisirs ne requiert pas les (fortes) inégalités dont nous discutons dans ces lignes. En effet, nous nous intéressons dans ces lignes à des inégalités d'une ampleur qui dépasse la simple *compensation* de l'effort ou de l'investissement. Mieux qu'un *besoin* d'incitation, le concept de « désir d'inégalité », symétrique à la « haine des inégalités » caractéristique de l'envie, représente mieux la situation, comme nous le verrons plus loin. Dans le même sens, dans le domaine des inégalités de rémunérations, Robichaud et Turmel soutiennent que « l'effet de la rémunération sur la motivation permet de justifier certaines inégalités salariales, mais certainement pas de l'ampleur de celles que nous connaissons aujourd'hui » (Robichaud et Turmel, 2014).
- ¹⁷ D'ailleurs, John Rawls lui-même définit les vices moraux comme les attitudes que nous ne souhaiterions pas trouver chez nos partenaires de société. De ce point de vue, il est à notre avis peu clair pourquoi le refus des riches à œuvrer pour le bien commun (en l'absence d'une augmentation suffisante des inégalités) ne pourrait pas appartenir à la catégorie des vices. En effet, ce refus de travailler n'est pas une caractéristique qu'il est souhaitable de vouloir trouver chez ses partenaires de travail (Rawls, 2009, p. 477).
- ¹⁸ Sigwick aussi perçoit une attitude moralement condamnable chez les riches, lorsque ceux-ci exigent de recevoir « une plus grande part que tout le monde » pour contribuer au bien commun: « *The argument is, I think, decisive from a political point of view, as a defence of a social order that allows great inequalities in the distribution of wealth for consumption. [But] . . . when we have decided that the toleration of luxury as a social fact is indispensable to the full development of human energy, the ethical question still remains for each individual, whether it is indispensable for him; whether, in order to get himself to do his duty, he requires*

to bribe himself by a larger share of consumable wealth than falls to the common lot. (Sidgwick 1998, p. 108-9) » Citation de Sigwick dans (Thomas, 2011, p. 1113).

- ¹⁹ Si la menace était motivée par un sentiment d'injustice, nous ne discuterions plus de la justification des inégalités par leur seule contribution à la *motivation à travailler*, mais nous discuterions d'autres justifications des inégalités.
- ²⁰ Notons que John Rawls ne pourrait pas recourir à un argument du type avancé par Fleurbaey pour justifier son traitement différencié de l'envie et de la motivation au travail. En effet, Rawls aborde uniquement le cas de l'*envie générale*, qui concerne « le genre de biens que [les plus avantageés] possèdent et non [...] des objets particuliers » (Rawls, 2009, p. 174). Selon Rawls, l'envie particulière étant, précisément, spécifique à des individus *particuliers*, elle ne peut pas jouer de rôle dans la définition des principes de justice. Seules les caractéristiques *générales* – non particulières – des êtres humains constituent des raisons d'adapter les principes de justice (Rawls, 2009, p. 169). L'argument de Fleurbaey doit donc être analysé indépendamment de la théorie de John Rawls.
- ²¹ « *It would be supremely difficult for many parents to surrender their infant children to be raised by the state. [...] [H]umans cannot bring themselves to surrender their children and so, for that reason, [many consider that] justice does not require it.* » (Estlund, 2011, p. 221).

BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Traduit par Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 2014.
- Arnsperger, Christian, et Philippe Van Parijs, *Ethique économique et sociale*, Paris, La Découverte, 2000.
- Ball, Stephen W., « Economic Equality: Rawls Versus Utilitarianism, » *Economics and Philosophy*, 1986, p. 225-244.
- Ball, Stephen W., « Maximin Justice, Sacrifice, and the Reciprocity Argument: A Pragmatic Reassessment of the Rawls/Nozick Debate, » *Utilitas*, vol. 5, no. 2, 1993, p. 157-184.
- Beauté, Bertrand, « Dividendes: le geste qui passe mal, » *Swissquote*, Décembre 2020, p. 38-39.
- Bentham, Jeremy, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morality and Legislation*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Ben-Ze'ev, Aaron, « Envy and inequality, » *The Journal of Philosophy*, 1992, p. 551-581.
- Boudon, Raymond, « The Logic of Relative Frustration, » in Raymond Boudon (dir.), *The Unintended Consequences of Social Action*, London, Palmgrave Macmillan, 1977.
- Boyer, Alain, *Apologie de John Rawls*, Paris, PUF, 2018.
- Cohen, Gerald A., *If You Are An Egalitarian, How Come You Are So Rich?*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Cohen, Gerald A., *Incentives, Inequality and Community, The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, 1992, p. 261-329.
- Cohen, Gerald A., *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008.
- D'arms, Justin, et Daniel Jacobson, « The Moralistic Fallacy: On the Appropriateness of Emotions, » *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000, p. 65-90.
- Dietsch, Peter, « Distributive Lessons from Division of Labour, » *Journal of Moral Philosophy*, 2008, p. 96-117.
- Dupuy, Jean-Pierre, « Les paradoxes de la "Théorie de la justice": Introduction à l'oeuvre de John Rawls, » *Esprit*, 1988, p. 72-84.
- Estlund, David, « Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy, » *Philosophy and Public Affairs*, vol. 39, no. 3, 2011 p. 207-237.
- Fleurbaey, M., « L'absence d'envie dans une problématique "post-welfariste", » *Recherches économiques de Louvain*, vol. 60, no. 1, 1994, p. 9-41.
- Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig, Wien, Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.
- Green, Jeffrey E., « Rawls and the Forgotten Figure of the Most Advantaged in Defense of Reasonable Envy, » *American Political Science Review*, 2013, p. 123-138.
- Guénard, Florent, « L'égalité ou l'envie: les passions dans la politique selon Walzer, » *Cahiers philosophiques*, 2008, p. 81-94.
- Hayek, Friedrich, *The Constitution of Liberty*, London, Routledge, 2006 (1960).
- Kende, Pierre, « L'intérêt personnel dans le système d'économie socialiste, » *Revue économique*, 1959.
- Ku, Hyejin, et Timothy C. Salmon, « The Incentive Effects of Inequalities: An Experimental Investigation, » *Southern Economic Journal*, vol. 79, no. 1, 2012, p. 46-70.

- Le Temps, « L'envie, la jalousie, l'égalité, » *Le Temps*, 2013.
- Miceli, Maria, et Christiano Castelfranchi, « The Envious Mind, » *Cognition and Emotion*, 2005, p. 449-479.
- Nietzsche, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, Société du Mercure de France, 1908.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, B. Blackwell, 1974.
- Nurock, Vanessa, *Sommes-nous naturellement moraux?*, Paris, Vrin, 2011.
- Ogien, Ruwen, « Le Rasoir de Kant, » *Philosophiques*, 2001, p. 9-25.
- Parfit, Derek, « Equality or Priority, » *Ratio*, 1997, p. 202-221.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*. Traduit par Catherine Audard. Paris, Seuil, 2009.
- Robichaud, David, et Patrick Turmel, « Les hauts revenus des chefs d'entreprise sont-ils justifiés ?, » *Éthique publique*, vol. 16, no. 2, 2014.
- Scheffler, Samuel, *Human Morality*, New-York, Oxford University Press, 1992.
- Schoeck, Helmut, *L'envie. Une histoire du mal*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Schwarz Gerhard et Robert Nef, *Die Neidökonomie. Wirtschaftspolitische Aspekte eines Lasters*, Zürich, NZZ-Verlag, 2004.
- Thomas, Alan, « Cohen's Critique of Rawls: A Double Counting Objection, » *Mind*, vol. 120, no. 480, 2011, p. 1099-1141.
- Tomlin, Patrick, « Envy, Facts and Justice: A Critique of the Treatment of Envy in Justice as Fairness, » *Res Publica*, 2008, p. 101-116.
- Trannoy, Alain et Laurent Simula, « Imposition optimale sur le revenu et théorie des incitations: un chassé-croisé, » *Regards croisés sur l'économie*, 2007, p. 182-199.
- Wade, Robert H., « Should We Worry about Income Inequality? » *International Journal of Health Services*, 2006, p. 271-294.
- Walsh, George V., « Rawls and Envy, » *Reason Papers*, 1992, p. 3-27.
- Young, Robert, « Egalitarianism and Envy, » *Philosophical Studies*, 1987, p. 261-276.

WHAT'S WRONG WITH ESOTERIC MORALITY

MICHAEL CHOLBI

UNIVERSITY OF EDINBURGH

ABSTRACT:

A moral theory *T* is esoteric if and only if *T* is true but there are some individuals who, by the lights of *T* itself, ought not to *embrace T*, where to embrace *T* is to believe *T* and rely upon it in practical deliberation. Some philosophers hold that esotericism is a strong, perhaps even decisive, reason to reject a moral theory. However, proponents of this objection have often supposed its force is obvious and have said little to articulate it. I defend a version of this objection—namely, that, in light of the strongly first-personal epistemology of benefit and burden, esoteric theories fail to justify the allocation of benefits and burdens to which moral agents would be subject under such theories. Because of the holistic nature of moral-theory justification, this conclusion in turn implies that the entirety of a moral theory must be open to public scrutiny in order for the theory to be justified. I conclude by answering several objections to my account of the esotericism objection.

RÉSUMÉ :

Une théorie morale *T* est ésotérique si et seulement si *T* est vraie, mais il y a des individus qui, à la lumière de *T* même, ne doivent pas embrasser *T*, où embrasser *T* signifie croire et s'appuyer sur lui dans des délibérations pratiques. Certains philosophes considèrent que l'ésotérisme est une raison forte, voire décisive, de rejeter une théorie morale. Cependant, les partisans de cette objection ont souvent supposé que sa force était évidente et ont peu parlé pour l'exprimer. Je défends une version de cette objection, à savoir que, à la lumière de la première épistémologie personnelle bienfaisante des avantages et des inconvénients, les théories ésotériques ne justifient pas l'allocation des avantages et des inconvénients aux agents moraux qui seraient assujettis à leurs théories. En raison de la nature holistique de la justification de la théorie morale, cette conclusion implique à son tour que l'ensemble d'une théorie morale doit être soumis à l'examen public afin que la théorie soit justifiée. Je termine en répondant à plusieurs objections à mon compte de l'objection ésotérique.

Many philosophers are dismayed by the prospect of an *esoteric* moral theory, a theory that, despite being true or correct, is not “public” inasmuch as, by the theory’s own lights, some moral agents ought not to believe that theory (Williams, 1995, p. 169). More exactly, a theory *T* is esoteric if and only if, if *T* is true, then there are *T*-based reasons sufficient to warrant some individuals not *embracing T*, where to embrace *T* is to believe *T* and rely upon it in practical deliberation (Korsgaard, 1999, p. 17; de Lazari-Radek and Singer, 2010, p. 35).

Esoteric moral theories forthrightly acknowledge a divergence between what we epistemically ought to believe and what we morally ought to believe (and rely upon in our practical deliberation). For they assert that a moral conception, whatever the epistemic reasons that speak in its favour, need not be one that agents accept or have any positive epistemic disposition toward.

Presumably, esotericism is not an independent virtue of a moral theory—that is, a moral theorist would not set out to construct a theory hoping that, in its most plausible form, the theory will turn out to be esoteric. But is esotericism then a theoretical vice, such that a moral theory’s being esoteric counts as a *prima facie* reason to reject it? Unfortunately, those who press the esotericism objection often provide little explanation of its force, apparently content to suppose it obvious. For example, the most common theory against which the esotericism objection has been levelled is utilitarianism (or consequentialism more broadly). But finding a precise reason why anti-utilitarians find esotericism a compelling objection against that theory can be hard. Samuel Scheffler, for example, professes that he cannot shake the “persistent feeling of discomfort generated by the idea of a moral theory which is willing to require widespread ignorance of its own principles” (1994, pp. 48-49). Similarly, Michael Stocker asserts that it is a “severe problem” for utilitarianism if it “cannot be embraced and followed,” severe enough to raise questions about whether utilitarianism is “worth serious consideration as our ethical theory” (1992, p. 322). But Stocker says little about why esotericism disqualifies a moral theory as a serious contender for our allegiance.

And, indeed, the force of the esotericism objection is far from obvious. For esoteric theories are not logically inconsistent. It seems possible for the truth conditions of a normative theory to diverge from a theory’s acceptance conditions—that is, that a theory that is nevertheless true ought not to be accepted (Brink, 1992, pp. 87-88). But *P* and *some ought not to embrace P* are not logically contradictory. Esoteric theories are therefore philosophically suspect only if some other, perhaps controversial, philosophical theses are true.

My purpose here is to consider what philosophical theses could play this role—that is, to identify which (if any) such thesis can render esotericism a problematic feature of a moral theory. My hope is to identify a thesis capable of persuading adherents of esoteric moral theories that they should relinquish their allegiances to such theories. Short of this, I hope at least to articulate the strongest possible version of the esotericism objection, one that captures our best reasons for skepticism about esoteric moral theories.

Although the possibility of esotericism has been entertained in conjunction with a variety of normative theories, including virtue ethics (Keller 2007; Martinez 2011), ethical egoism (Baier, 1958, pp. 188-191), philosophical anarchism (Simmons, 2001), and metaethical error theory (Irwin, 2009, p. 854), I focus on consequentialism, since this is both the theory at which the charge of esotericism has been most often levelled and the theory that has most often been defended in an esoteric guise. In addition, if the esotericism objection turns out to lack force against esoteric consequentialism, that would be strong evidence that esotericism as such is not a theoretical defect. A second reason for focusing on esoteric consequentialism is that the consequentialist case for esotericism is easy to decipher. As Sidgwick argued, if morality's aim is to bring about the best overall state of affairs, then consequentialists should treat the question of the justification of agents' moral attitudes as a matter of their consequences—that is, in terms of whether those attitudes in fact result in the best overall state of affairs. If as a matter of empirical fact the set of attitudes that result in the best overall state of affairs sometimes does not include embracing the consequentialist standard of right action, then consequentialists ought to conclude that at least some agents ought not to embrace that standard but should embrace some other, presumably more “common-sense” moral standard(s) instead.

My plan is to canvass a number of possible theses that might make sense of the esotericism objection. As noted above, esoteric theories defy the expectation that our epistemic and moral reasons ultimately converge. However, not all the reservations about esoteric morality flow from worries about the relationship between epistemic and moral reasons. Hence, I first consider several ways in which the esoteric objection may be pressed that do not engage with that relationship: that esoteric theories are conceptually incoherent, that they endorse immorality, that esoteric theories are unfair in subjecting agents to requirements of which they are not aware, and that they fail to guide action. I then consider whether esoteric morality should be rejected for violating evidential standards for the ethics of belief. That case, I argue, cannot be made without simply begging the question in favour of evidentialism.

Finally, I articulate what I take to be the best version of this objection: the heart of the esotericism objection is not related to moral belief *per se*. Rather, moral theories are problematic to the extent that they are *practically* esoteric. Moral theories do not just make claims regarding axiology, deontic status, and the like. They also imply that some allocation of benefits and burdens is justified. I argue that the epistemology of benefits and burdens—what it is justifiable for agents to accept—has a strongly first-personal character. While the truth conditions for claims about the justifiability of burden and benefit are not identical to their acceptance conditions, they are sufficiently intertwined such that neither class of claims can be justified in an esoteric way. But, given a plausibly holistic view about how moral theories are justified, the remaining elements of a moral theory cannot be justified esoterically either. Hence, the entirety of a moral theory must be open to public scrutiny to be justified. Any such theory must therefore be embraced in order to be justified, so esoteric theories can thus never be fully epistemically justified.

It is necessary to highlight an important distinction before we begin: esoteric moral theories should not be confused with *indirect* moral theories. Indirect theories are those that accept or recommend that agents sometimes deliberate in terms of moral principles or considerations that diverge from the foundational claims advanced by a theory itself. Hare's "two-level" utilitarianism is an example of such a theory, inasmuch as he recommends that our moral deliberation typically proceed on the basis of intuitive moral rules rather than by direct appeal to the principle of utility. We see a similar stance suggested by Mill's invocation of "secondary principles," and, indeed, most any moral theory can plausibly be developed as an indirect theory. A Kantian moral agent, for instance, might reason in terms of Kant's taxonomy of duties rather than use the Categorical Imperative. Indirect theories thus share with esoteric theories the thought that agents ought not to deliberate in terms of the theories' fundamental principles. However, they differ crucially as to why agents ought not to deliberate in these terms. Indirect theories may recommend this because such deliberation is less time-consuming, makes the demands of moral reasoning less onerous, and so on. Using deliberative shortcuts may sometimes be perfectly adequate to lead agents to the correct moral conclusions. But indirect theories do not propose that agents should be *ignorant* of true moral principles. Esoteric theories, in contrast, maintain that some agents ought not to believe fundamental moral truths or principles at all. Note that some of the reasons in favour of esoteric theories overlap with some of the reasons for favouring indirect theories (that deliberation may be easier and more straightforward, etc.). But the esoteric theorist wishes to go a step further, holding that moral reasons themselves speak against some agents knowing the content of the true moral theory. The central contrast between esoteric and indirect theories is therefore not about the proper forms that moral deliberation may take. Rather, the contrast centrally concerns *justification*. Indirect theories hold that all agents are justified in believing the correct moral theory, even if they are also sometimes justified in not deliberating in its terms. Esoteric theories, on the other hand, hold that some agents are not justified in believing the correct moral theory and so ought not to deliberate in its terms.

1. INCOHERENCE AND IMMORALITY

Let us first consider two ways of capturing the esotericism objection commonly put forth in the literature.

The most audacious way to press the esotericism objection is to claim, on conceptual grounds, that an esoteric theory is simply not a theory of morality at all. Bernard Gert, for example, states that "hardly anyone denies that morality must be such that a person who adopts it must also propose its adoption by everyone," so that "all those whose behaviour is to be judged by the system understand it, and know what kind of behaviour the system prohibits, requires, discourages, encourages, and allows" (1998, pp. 8–11; see also Baier, 1958, p. 101; Williams, 1973, pp. 133–134; Hooker, 2003, p. 2).

Here esoteric consequentialists reply that their critics have assimilated a substantive moral question to a methodological or conceptual one, thereby unfairly ruling out esoteric theories by definitional fiat. Whether the moral justification of an act should be public or kept secret—that is, whether it should be esoteric or not—certainly looks like a substantive moral question. To insist that an esoteric theory is simply not a theory of morality at all, in the way that, say, a scientific theory that makes no testable predictions would not be scientific, is to rule out esoteric theories on specious methodological or conceptual grounds (de Lazari-Radek and Singer, 2010, pp. 42–45). Furthermore, the esoteric consequentialist may argue that requiring a theory not to be esoteric simply begs the question against consequentialism. If consequentialism is fully *global*, such that any kind of item open to moral appraisal, including actions, rules, motivations, sanctions, is appraised by its consequences (Pettit and Smith, 2000), then mental acts concerning the acceptance, avowal, or advocacy of practical judgments are not exempt from appraisal based on their consequences. So, to insist that a moral theory must not be esoteric is to impose on consequentialism the nonconsequentialist demand that “one class of action—acts of adopting or promulgating an ethical theory—not be assessed in terms of their consequences” (Railton, 1984, p. 155).

Opponents of esoteric theories might concede these points, however, and instead argue that esoteric theories should be rejected on substantive moral grounds because they are counterintuitive in requiring us to act wrongfully. Parfit suggests deception is the relevant wrong: “If we believe that deception is morally wrong, deception about morality may seem especially wrong” (1986, p. 41). Esoteric theories are likewise denounced as manipulative (Piper, 1978, pp. 205–206), paternalistic (Hooker, 2000, p. 85), or elitist (Williams, 1985, pp. 108–110).

Consequentialists may welcome this version of the esotericism objection as more honest in that it presents esotericism as a moral, not a methodological or conceptual, shortcoming. But consequentialists can simply reject the substantive moral judgments in question as at best pro tanto judgments. Deception, paternalism, elitism, and manipulation will often, but not always or necessarily, be all-things-considered wrong on a consequentialist view. Hence, though an esoteric morality may license deception, paternalism, and the like, consequentialists understand these as permissible exceptions to pro tanto generalizations, and there is not (on their view) any special moral significance attached to the subject matter in question—that is, that esoteric morality involves deception (or what have you) regarding *moral* truths makes that deception no more or less morally justified than it would be in regard to nonmoral truths.

2. UNFAIRNESS AND ACCOUNTABILITY

The opponent of esoteric theories might then shift from worries about the wrongfulness of esotericism as such to worries about unfairness within a community that operates with an esoteric morality. In such a community, the “common-

sense” moral norms that many people embrace will diverge from the true or correct moral norms (consequentialism, say). But to hold individuals accountable to norms of which they are meant to be ignorant is unfair to those individuals. When, for example, a conscientious individual abides by common-sense moral norms but nevertheless fails to perform the act with the best overall consequences, it is unfair to subject that individual to blame for his or her actions.

In reply, consequentialists may again invoke the global nature of their view and argue that even within a community whose morality is esoteric, the moral evaluation of agents is itself evaluated in accordance with the consequentialist standard. When an agent fails to act in accordance with the consequentialist standard but honours the commonsensical standards of his or her community, consequentialists need not conclude that the agent should thereby be criticized or blamed. After all, such an agent obeyed the very moral standards that, on the esoteric consequentialist picture, he or she *ought* to obey and is thus not blameworthy. Perhaps the esoteric moralist will concede that, strictly speaking, such an agent acted wrongly. But it is a further question, itself to be decided on empirical grounds, whether to publicize this wrongdoing or whether to blame the agent for it. Consequentialists can thus argue that the very considerations that motivate the move to an esoteric version of their theory can justify *not* blaming agents who, in acting in accordance with “popular” morality, do not satisfy the true moral standard. Conversely, the esoteric consequentialist could even admit that it might be proper to blame agents who *do* employ the consequentialist standard in their deliberations. In any case, no unfairness need arise from the divergence between the popular and true moralities in a community whose overall morality is esoteric.

3. ACTION-GUIDINGNESS

The opponent of esotericism may insist that esoteric theories fail with respect to an important desideratum, that moral theories should guide action. Mark Timmons calls this desideratum the *practical aim*: “The practical aim of a moral theory is to offer practical guidance for how we might arrive at correct or justified moral verdicts about matters of moral concern—verdicts which we can then use to help guide choice” (Timmons, 2002, pp. 3–4). Esoteric theories appear to ignore this aim, since they do not recommend the acceptance of the theory by at least some agents to whom the theory putatively applies. Indeed, they recommend, to some agents at least, that the theory be rejected and, a fortiori, that the theory itself *not* provide practical guidance concerning how to arrive at moral verdicts. Esoteric theories thus appear to disregard utterly one of the central aims of normative theorizing—namely, to identify defensible procedures to guide our reasoning about moral phenomena (Martinez, 2011, p. 280; Brännmark, 2009, p. 450).

Now esotericists should acknowledge that their theory will not offer practical guidance to some agents if by this it is meant that the theory itself is recommended *to* such agents. Esoteric consequentialism, for example, evaluates

actions according to a consequentialist standard but denies that all agents should deploy it as a deliberative standard or procedure (Bales, 1971). Hence, some agents will not be provided practical guidance *in the terms referenced in the theory*. However, an esoteric theory provides practical guidance to agents, just not in terms of the theory itself. Such agents are more likely to arrive at “correct or justified moral verdicts about matters of moral concern” if they deliberate on the basis of some other moral conception (besides the theory itself). An esoteric theory thus understands these alternative moral conceptions as deliberative proxies for the true moral theory. Hence, agents subject to the demands of an esoteric theory are guided by that theory at one remove. In the case of esoteric consequentialism, the deliberative proxies will probably be moral rules proscribing certain classes of actions (don’t lie, don’t intentionally harm others, etc.). Esoteric consequentialists can thus concede that practical thought is “undele-gable”—that is, that moral decision making is “an unshirkable task for each individual” (Brewer, 2009, p. 104) that cannot simply be farmed out to experts, without conceding that agents must be practically guided by or in the terms of the theory itself.

4. THE ETHICS OF BELIEF

Opponents of esotericism may attempt an epistemological turn, arguing that esoteric theories violate central tenets of the ethics of belief. Consider the following principle put forth by the evidentialist W. K. Clifford:

If a man, holding a belief which he was taught in childhood or persuaded of afterwards, keeps down and pushes away any doubts which arise about it in his mind, purposely avoids the reading of books and the company of men that call into question or discuss it, and regards as impious those questions which cannot easily be asked without disturbing it—the life of that man is one long sin against mankind. (1877, § 18)

Here Clifford endorses what we might call a principle of *epistemic probity*:

(EP) For all believers *x* and beliefs *b*, *x* is morally obligated not to suppress or avoid evidence relevant to the truth of *b*.

(EP) imposes both self-concerning and other-concerning epistemic obligations. An individual believer has an obligation not to suppress or avoid evidence relevant to his or her own beliefs and an obligation not to suppress or avoid evidence relevant to the beliefs of *other* believers. Yet on the esoteric consequentialist model, those agents—call them *insiders*—who believe in consequentialism have strong motivations to conceal evidence relevant to the truth of consequentialism from the *outsiders* who ought not to believe in consequentialism. For in order to keep them from embracing consequentialism, outsiders must not be exposed to the evidence in its favour (or if they are so exposed, efforts must be made to make this evidence appear weak or unconvincing). So, given (EP), the insiders

are not epistemically blameless. For they morally ought not to expose those who embrace the nonconsequentialist, common-sense morality to the evidence against it. Indeed, insiders have a moral obligation to undermine outsiders' efforts to fulfill their epistemic obligation to believe only what there is sufficient evidence for. In fulfilling this obligation, the consequentialist insiders manifest a form of epistemic paternalism, effectively treating consequentialism as a species of forbidden knowledge. Esotericism thus encourages some individuals to encourage other individuals to misuse or wrongfully employ their epistemic faculties.

How should the esoteric consequentialist answer this objection? (EP) essentially posits that two imperatives—one epistemic, one moral—coincide. These imperatives can be characterized in different ways. The epistemic imperative could be *seek knowledge, avoid error*, and so forth. Believing on the basis of sufficient evidence is thus a means to satisfy this imperative. The moral imperative could be *act rightly, be virtuous*, and so forth. Being morally justified in what one believes is thus a means to satisfying this imperative. The details of these imperatives aside, (EP) posits that the satisfaction of one imperative requires or entails the satisfaction of the other.

Yet it is *prima facie* implausible to suppose that beliefs that satisfy one imperative will invariably satisfy the other. Suppose that we categorize these imperatives using Kant's contrast between categorical and hypothetical imperatives (Wrenn, 2004). An imperative is categorical when it expresses a rational requirement that applies to us regardless of any contingent ends or desires we have. An imperative is hypothetical when it expresses a rational requirement that applies to us only because we possess particular contingent ends or desires. This contrast generates four possibilities: both the epistemic and moral imperatives are categorical; the epistemic imperative is categorical, but the moral imperative is hypothetical; the moral imperative is categorical, but the epistemic imperative is hypothetical; or both imperatives are hypothetical.

On its face, it seems unlikely that there are no categorical imperatives of any kind. This would imply that there is nothing that we are required to do or to believe just insofar as we are rational beings or rational agents—that is, that the normativity of reason generates only options. So, let us set aside the last of these four possibilities and assume that at least one of the two imperatives in question is categorical—that is, that it applies to us regardless of any contingent desires or ends served by its satisfaction. Could both the epistemic and the moral imperative be categorical? If both are categorical imperatives, then it would be remarkable if there were not possible contexts in which these imperatives clash. Esoteric consequentialism rests on the supposition that ordinary moral belief is one such context: the imperative to believe only on the basis of sufficient evidence (and not to undermine others' attempts to believe only on that basis) can come into conflict with the imperative to believe what is necessary in order to act morally. Clifford, for his part, does not seem to countenance the possibility that one imperative could be satisfied without the other being satisfied, but so much the worse for his optimism, the esoteric consequentialist might say.

But if at least one of the imperatives is categorical, and both imperatives cannot be, this entails that one of them is categorical, the other hypothetical. Which is the more likely candidate for being the categorical imperative, the moral or the epistemic one? While I shall not offer a comprehensive argument for the moral imperative being categorical, ordinary moral practice seems to reflect this belief. Epistemic justification is typically understood as instrumentally valuable, such that the normativity or rationality of satisfying epistemic ends is contingent upon whether doing so will satisfy other non-epistemic ends, amongst which moral ends are the most prominent. The fact that acquiring additional evidence would be relevant to the truth of a belief—or, more germane to this discussion, that some individuals are shielded or kept unaware of evidence relevant to their beliefs—does not necessarily generate an *obligation* to acquire additional evidence or an obligation not to shield some people from evidence relevant to their beliefs. Whether additional evidence relevant to a belief ought to be acquired depends on the ends served by acquiring it, and it can be the case that acquiring additional evidence runs headlong into ends incorporated into moral imperatives. Note that this conclusion will likely appeal to those *without* consequentialist moral commitments. For more characteristically Kantian considerations of privacy, autonomy, or fairness can also imply that agents have positive obligations to forego the pursuit of evidence that might nevertheless conduce to the epistemic justifiability of their beliefs.

There are thus compelling reasons to reject (EP) that are not necessarily grounded in consequentialism itself and that esoteric theorists can appeal to in order to answer the worry that their theories violate plausible standards for the ethics of belief. Notice that rejecting (EP) does not mean junking epistemic normativity altogether. The esoteric theorist will agree that we ought, for various reasons given by our ends, to engage in diligent inquiry and to seek adequate justification for our beliefs. Our interests and the interests of others are nearly always well served when our beliefs are produced through diligent inquiry and justified. The absence of esotericism—publicity or transparency—could well be a *desirable*, albeit *defeasible*, feature of a moral theory.

In summary then, although outsiders within a community operating with an esoteric consequentialist morality would not be exposed to evidence relevant to the truth of their moral judgments, insiders would not thereby be epistemically blameworthy for violating any evidentialist imperative concerning the justification of these judgments. For any epistemic imperative governing the acquisition of evidence relevant to our beliefs is subordinate to a moral imperative governing the moral justification of our actions.

5. TRUTH, ACCEPTANCE, BURDEN, AND BENEFIT

Having found several construals of the esotericism objection wanting, we might conclude that the objection either has no force or must presuppose philosophical commitments that esoteric consequentialists have good reasons to reject. Still, it is difficult to shake the sense that the arguments of the previous section

were on the right track—that the error of esotericism is epistemic at root. The best version of this objection, I shall now argue, does not involve the thought that esoteric moral theories wholly violate general epistemic standards. Rather, esoteric theories adopt a dubious epistemology for *moral* inquiry in particular.

As I have characterized it, an esoteric theory is one wherein some of those subject to a theory's evaluative standards ought not, by the lights of theory itself, to embrace the theory, where to embrace the theory is to believe it and rely upon it in practical deliberation and choice. An esoteric theory thus tolerates social divergences in moral knowledge: a subset of a community deliberates in full knowledge of the true theory; another, in ignorance of it. The coherence of esoteric theories thus depends on the plausibility of divergence between a theory's truth conditions and its acceptance conditions. In other words, esoteric theorists assert that theory T is true, but T ought not to be accepted (by some). Such a divergence can be plausible with respect to the action-guiding portion of a moral theory. Esoteric consequentialism, for example, claims that agents are obligated to perform that act with the best overall consequences, but, given that better overall consequences will result from some agents not embracing this action-guiding principle, they ought not (according to the theory) to embrace it. Esoteric egoism claims that agents are obligated to perform that act with the best consequences for the individual agent, but, given that better consequences for the individual agent will result from some (other) agents not embracing this action-guiding principle, they ought not (according to theory) to embrace it. Hence, esoteric theories would be problematic if they made claims whose truth conditions and acceptance conditions cannot be so readily divorced. Do they make any such claims?

Moral theories make claims of various kinds: axiological claims regarding value, deontic claims regarding the permissibility of various acts, and claims regarding which traits are virtuous or vicious, among others. Critically, however, these theoretical claims operate in concert with empirical facts to imply practical imperatives, directives about what individuals should do. Moral theories thus do not simply address us as knowers, concerned with moral truth in the abstract. They also address us as agents or actors asked to live in a world in which we (and others) abide by such practical imperatives. Moral theories thus do not only *assert* claims. They also implicitly *make* claims on the choices, concerns, and interests of others and of us, claims that generate benefits and burdens for individual agents. As Margaret Urban Walker points out:

Human beings have to “live with” and “stand by” moral determinations and their issue. Some of the most common expressions one hears when people discuss weighty and difficult moral decisions is whether they can live with certain solutions, whether they or others will be haunted or damaged, whether ensuing burdens (psychological, reparative, or both) will be bearable, whether they will be able to make others understand. In actual morality there are real stakes and real costs, of value, self-esteem, relationship, future options, coherence in one's own eyes. (1991:765)¹

It may be tempting to view a moral theory's implications regarding how agents would be burdened or benefitted as upshots of "applying" that theory rather than as elements of the theory itself. If so, those implications would seemingly not bear on what renders a moral theory acceptable. However, this is a distinction without a difference. While these implications may not be part of a formal statement of a moral theory, their plausibility reflects on the plausibility of that theory, just as the observations predicted by a scientific theory bear on its plausibility. To think otherwise would be to suggest that (for example) complaints about a moral theory's demandingness can be dismissed on the grounds that they "merely" raise concerns about the theory's implications rather than about the theory itself. Moral theories do ask us to live under their counsel.

And it is because moral theories entail claims that we must "live with" and "stand by" that esoteric theories' proposed divorce of truth and acceptance is problematic. The force of the esotericism objection, I propose, hinges upon recognizing that claims regarding the justifiability of the benefits and burdens a moral theory creates for individuals are relevant to the satisfaction of that theory's truth conditions *and* of that theory's acceptance conditions. In other words, the justification of a theory's claims regarding the benefits and burdens it subjects individuals to cannot be esoteric because the truth of these claims is intertwined with their acceptability to those actually subject to it.

Let us suppose that theory T would impose a schedule of burdens and benefits, B, on individual S. Is B justifiable—or, in other words, would it be justifiable, if we focused exclusively on B and no other claims advanced by T, for S to act on T? And how would we know? With respect to other elements of T, we might well conclude that S need not be consulted regarding T's justifiability. Questions regarding axiology, deontic status, and so on could well be answerable a priori, and, as such, moral philosophers may well home in on answers to them, either by using dialectic or by operating "like geometers in different rooms who, reasoning alone for themselves, all arrive at the same solution to a problem" (Benhabib, 1987, p. 167). Yet the hypothesis that B's justifiability can be ascertained without consulting S (or anyone else asked to live under T's dictates) seems more questionable. For it to be justifiable (if we focus exclusively on B) *for* S, or anyone else, to act on T might require that acting on T, and thereby being subject to B, be justifiable *to* S. This requirement could be justified in moral terms. We might, for instance, hold that it would be unfair or disrespectful to S to subject S to T, along with its accordant schedule of benefits and burdens B, unless we secure S's assent (whether actually or hypothetically) to B. Of course, esoteric consequentialists will likely be unmoved by such considerations, complaining that requiring B to be justified to S on these grounds amounts to requiring S to endorse a substantive moral framework at odds with the consequentialism they advocate. Yet they would not have such a complaint if the grounds requiring us to consult S in appraising the justifiability of B were epistemic rather than moral—that is, if failure to do so would bar us from evidence critical to the appraisal of B's justifiability. And there are, I shall now show, compelling reasons to conclude that whether S finds B justifiable—that is,

whether S can upon reflection accept B—is ineliminably relevant to the justification of B. A failure to engage with S regarding the justifiability of B would therefore result in a defect in T. For in the case of the burdens and benefits a moral theory implies, truth and acceptance converge in the first-personal perspective of those burdened or benefitted by it.

One reason for the convergence of truth and acceptance here is that burden and benefit are not entirely independent of our *perceptions* of burden and benefit. How things feel can go a long way toward how things are for us, regardless of whether how things are for us is constituted by those feelings or merely perceived or registered by those feelings. A person who takes satisfaction in his or her friendships, professional success, and the like enjoys greater benefit from these facts that someone unable to find satisfaction in his or her friendships, professional success, and the like. Conversely, a person who feels the sting of loneliness or adversity is usually worse off than those who manage to slough off these misfortunes. Sometimes such judgments or perceptions are effectively infallible. With respect to raw physical pain, for example, the judgments that we are in pain (or the judgment about how painful our pain is) cannot be intelligibly second guessed. This need not entail that our judgments or perceptions regarding whether and how much some fact is beneficial or burdensome are incorrigible, static, or invulnerable to counterevidence. In any case, benefit and burden are often constituted or closely tracked by perceptions thereof, suggesting that whether or not B is justifiable for S is a question that S is especially well situated to answer. That B is justifiable for S thus correlates closely with B's acceptability to S.

Another reason why truth and acceptability are richly intertwined with respect to burden and benefit is that many of the experiences by which burdens and benefits are disclosed to us are evaluatively opaque to others. In an article regarding the decision to become a parent, L. A. Paul argues that this decision is complicated by the fact that parenthood itself is an epistemically “transformative experience,” an experience through which what it is like to be a parent is uniquely revealed (Paul, 2015). Because the experience of what it is like to be a parent is not available to nonparents, nonparents cannot properly gauge the value associated with being a parent. According to Paul, no amount of testimony from parents will adequately inform would-be parents about what parenthood is like. If Paul is correct, then deciding for oneself whether to become a parent is not a straightforward application of rational decision theory, wherein one identifies the range of possible outcomes of different choices one might make, assigns to each of these a probability of occurring given these choices, determines the value of these outcomes, and calculates the expected value of different choices. A fortiori, no one without such an experience could perform such a calculation on another's behalf. The characteristics of Paul's epistemically transformative experience are found in other human experiences wherein the benefits or burdens of some choice or event are disclosed to us. There is something that it is like to undergo certain burdens or to enjoy certain benefits, the elusive value of which cannot be wholly accessed through testimony, analogous reason-

ing, or even the most strenuous and searching exercises of empathetic imagination. There is something that it is like to suffer the pains of childbirth (and its joys); to be the first member of one's family to be college educated; to watch a companion die in combat; to exert meaningful influence on the policies of one's community; to suffer the casual surveillance that comes with being a member of a historically persecuted group; to witness the destruction of one's home, business, or place of worship; or to set foot on a land to which one is a new immigrant. None of these events are such that those without firsthand engagement with them can adequately gauge how and to what extent they benefit or burden us.

The eudaimonic dimensions of such life events are therefore known most vividly to those who experience them. The centrality of the first-personal perspective to determining the reasonableness of an allocation of burdens and benefits is an empiricist criterion, akin to Mill's well-known "competent judges" test. An experiential confrontation with a burden or a benefit is essential to knowing how burdensome or beneficial it is. The judgments of those acquainted with a given benefit or burden, particularly when untainted by any antecedent moral commitments affecting what burdens or benefits they are willing to accept, should thus enjoy our *prima facie* testimonial trust.

This claim should not be exaggerated. The first-personal perspective is our court of first appeal in determining the reasonableness of any benefit or burden. First-personal testimony regarding the weightiness of some benefit or burden establishes a burden of proof: this testimony should be trusted in the absence of reasons to the contrary, reasons to show that this testimony itself rests on unreasonable considerations or inferences. The first-personal perspective on burden and benefit thus has a kind of presumptive force, such that consulting those benefitted or burdened by some proposed theory is an *a priori* constraint on the justifiability of a set of burdens and benefits. But the first-personal perspective on benefit and burden is not infallible or beyond question. Some individuals may espouse views about the reasonableness of some allocation or burden or benefit that are self-serving and evidently unreasonable. Dickens's Ebenezer Scrooge finds ordinary moral demands excessive while failing to recognize the burdensomeness of the demands he imposes on Bob Cratchit. His conception of the burdensomeness of what ordinary morality requires seems patently unreasonable. Notice, however, that this conclusion is vindicated by adducing reasons that speak against Scrooge's judgments in this regard, which assumes that there is some presumption that even his judgments in this domain enjoy some minimal level of warrant. Likewise, we should be mindful that there are patterned affective distortions in how we view past experiences, distortions that could illicitly shape how individuals appraise various distributions of burdens and benefits associated with different moral theories. For instance, mood can distort our judgments of experiences (Haybron, 2005), and our memories may focus not on experiences as a whole but only on their peaks and ends (Kahneman, 2000). But the need for a non-esoteric justification of a moral theory's benefits and burdens stems from the inadequacy of third-personal evaluations of the reasonableness

of benefits and burdens for particular individuals. That inadequacy need not be remedied by supposing that the first-personal perspective is infallible—only that it is relevant to, and indispensable for, the justification of possible schedules of burdens and benefits. So long as we have reason to doubt the authoritativeness of the third-personal judgments of burdens and benefits, and minimal reason to invest the first-personal perspective with presumptive but defeasible authority, then in justifying the benefits and burdens of a moral theory, that justification must be non-esoteric. And it is difficult to know where else we might *begin* with comparative judgments of benefits and burdens except than with those benefited or burdened. This is still consistent with our not *ending* our deliberation with those judgments.

Hence, if *anyone* is to be trusted regarding the benefits and burdens associated with a given experience or event, it is those who undergo that experience or event. Because there is not a “vantage point from which any and every person can rationally grasp whatever morally significant experiences a person might have” (Thomas, 1992–93, p. 233), we are owed a say in these judgments that is epistemic, not moral, in its rationale. In contrast, a detached theory builder is unlikely to have the “susceptibility to essentially particular interests” necessary to evaluate correctly the benefits and burdens of a proposed moral theory or principle (Walker, 1991, p. 766). Thus, the determination of how justifiable a moral theory’s distribution of benefits and burdens for an individual is cannot be discharged adequately by others alone, even by fully impartial others. For in making that determination, that proxy must ultimately rely upon the testimony of those who have experienced certain benefits and burdens firsthand.

Let’s retrace the argument of this section. When we consider whether a schedule of burdens and benefits B implied by some theory T is justifiable to some individual S, B’s acceptability to S is our court of first appeal. Lest I be misunderstood, I do not assert that (1) and (2) are equivalent propositions:

- (1) B is a justifiable allocation of benefits and burdens for S.
- (2) S accepts B as an allocation of burdens and benefits.

Nor am I claiming any order of explanation between (1) and (2)—for example, that (1) collapses into (2). Rather, I claim only that whatever conclusions we reach regarding (1)—itself a claim that must be justified if T is to be justified—cannot be justified absent knowledge of (2).

Proponents of T would thus be irrational not to ascribe *prima facie* weight to S’s testimony regarding B. Benefit and burden have an intrinsically first-personal epistemology wherein each human agent sits in an epistemically privileged position with respect to what benefits or burdens him or her and the degree to which that agent can endorse a proposed allocation of burdens and benefits.

6. EXTENDING THE ARGUMENT

The arguments of the previous section show that one particular portion of a moral theory—its allocation of burdens and benefits for those subject to its demands—cannot be esoteric in the sense that it cannot be *justified* esoterically. Any moral theory will imply some distribution of burdens and benefits once adopted. If I am correct about the epistemology of burden and benefit, then in order for a theory's distribution of burdens and benefits to be justified, then all those subject to the theory's requirements must be consulted regarding the justifiability of alternative such distributions. Even those experts in other components of moral theories (axiology, etc.) must, in order for the theory they propose to be justified, rely on the testimony of those affected by the theory's distribution of benefits and burdens regarding the justifiability of said distribution. To identify justified principles regarding the benefits and burdens of a moral conception, we must access first-personal judgments accessible to us only through second-personal interaction with those benefitted or burdened.

Proponents of esoteric theories may rightly point out that this conclusion does not by itself show that there is anything suspect about a theory's being esoteric. That a given distribution of burdens and benefits can be properly evaluated only by checking it against the first-personal judgments of those benefitted and burdened by it is compatible with *the theory* not being embraced by some agents, including those benefitted or burdened. For suppose that some individuals find B, the distribution of benefits and burdens implied by T, unjustified. What then? One possibility is for proponents of T to modify T so that some other distribution of benefits and burdens, B', emerges, and then for them to determine whether B' is justifiable by consulting those benefitted or burdened by B'. If those individuals find B' reasonable, then the modified version of T—call it T'—could nevertheless be esoteric. For while one parcel of evidence relevant to selecting between T and T' (the reasonableness of the burdens and benefits of each theory) cannot be justified esoterically, selecting between T and T' could still be done by “insiders” without consulting S or others.

But it is not clear that proponents of esoteric theories can limit the impact of these conclusions about the epistemology of benefit and burden without imperilling esotericism.

For B is logically related to multiple claims in T, as well as to general theoretical desiderata. So (for instance) if a group of agents determined that the schedule of benefits and burdens generated by a given theory—let us again take act-consequentialism as an example—is unjustified, there are multiple options as to how to modify that theory so as to render that schedule more justified. Adherents of the theory may revise the theory's understanding of the impartiality, modify its axiology or theory of value, change its criterion for right action (e.g., by adopting a satisficing instead of a maximizing consequentialist criterion), introduce a more nuanced set of deontic statuses, and so forth. Moral theory choice is a holistic enterprise, wherein theories are evaluated along multiple dimensions. In this respect, a moral theory faces the tribunal of reality as a

“corporate body”—to use Quine’s famous image—not as a series of propositions understood in isolation from one another (1951, p. 36). This does not entail that moral theories must have a coherentist justificatory structure. It may turn out that the correct or best theory has a strongly foundationalist structure, with a single moral principle that serves as a basic or non-inferential claim. But the point here is simply that the unjustifiability of B does not dictate which of T’s claims should be modified to render T’s distribution of benefits and burdens justifiable. The diagnosis of the unjustifiability of B may turn out to implicate any substantive claim in T.

Admittedly, it would be *possible* for “insiders,” having drawn upon evidence provided by those benefitted by B or B’ respectively, to decide between T and T’ without consulting the would-be outsiders. But having conceded the relevance of the outsiders’ judgments regarding the benefits and burdens of candidate theories, why ought the insiders to disregard their judgments with respect to *other* dimensions of those rival theories? After all, the outsiders presumptively care about more than the benefits and burdens they would undergo under T and T’. The outsiders can also occupy a third-personal point of view on moral questions, a point of view from which they can assess how a theory should (if at all) be modified in light of its imposing an unacceptable slate of burdens and benefits on them, and they may find themselves willing (say) to live with some slate of burdens and benefits if a moral theory implying that slate has other theoretical virtues. The reasonableness of living with a slate of benefit and burden, while (again) a matter of first-personal perspective with respect to its desirability, is not exhausted by that desirability. This is not to say that the outsiders’ point of view on other theoretical matters enjoys the same first-personal privilege that their judgments of benefit and burden do, or is as reasonable as that of “insiders.” Indeed, it probably is not. The theory-building insiders could simply ignore what others believe about the justifiability of a moral theory as a whole. But having conceded the *relevance* of outsiders’ judgments of benefit and burden to theory justification, theory-building insiders can deny the relevance of their other theoretical judgments only by insisting that such judgments are unreasonable.

Again, the benefits and burdens a moral theory subjects us to cannot be logically separated from the other statements the theory asserts. Hence, in checking whether B is justified, T’s insiders have little ground to stand on if they insist on disregarding the judgments of purported outsiders as to whether T is *on the whole* justifiable. The first-personal epistemology of burden and benefit is thus a foothold on which a more comprehensive rejection of esotericism can stand. The justification of a moral theory’s benefits and burdens may not be esoteric. But given the logical relation between a theory’s other elements and its distribution of benefits and burdens, the theory itself must be revealed to all agents as a candidate to be embraced by all. Thus, since the conditions for the justification of a moral theory are not esoteric, the theory itself cannot be justified merely esoterically.

7. OBJECTIONS AND REPLIES

Let me now consider several objections to my understanding of the esotericism objection and its force.

First, it may appear that my argument implies that any moral theory can be accepted only provisionally. For if a moral theory must be subject to public endorsement and embrace, then any theory already found to be plausible could be upended if it cannot enjoy this endorsement and embrace.

To some extent, this is correct: my understanding of the esotericism objection is congruent with a fallibilist conception of moral epistemology, one in which any of our moral knowledge could have turned out to not to be knowledge (Reed, 2002). But I take this fallibilist understanding of moral epistemology to be sensible in light of the difficulties in attaining moral knowledge, pervasive moral disagreement, and the like. This does not entail that every moral theory is equally plausible, nor that no moral theory could ever be sufficiently justified to enjoy our ongoing practical assent.

Second, it may seem that advocates of publicity against esotericism in moral theory are open to the charge that their position makes the acceptability of a moral theory hinge upon the irrational convictions of the masses. No doubt some interlocutors espouse moral convictions that are patently irrational. Indeed, one need not be sympathetic to esotericism to concur with Sidgwick that common moral understandings can be so haphazard or ramshackle that they deserve no place in a “scientifically complete and reflective form” of ethics. Why should we not, as Sidgwick proposes, assign the responsibility of selecting and overseeing a community’s morality to a “class of persons defined by exceptional qualities of intellect, temperament, or character” (1874, IV , iii, §1)?

In one respect, this objection simply overlooks the central claim of my argument—namely, that moral theories’ distribution of burdens and benefits is an aspect of morality for which even those of “exceptional qualities of intellect, temperament, or character” must consult “the masses.” However, this objection also highlights that moral theories must nevertheless answer to constraints on rational inquiry into morality. These constraints must, on the one hand, acknowledge the first-personal claims regarding benefits and burdens articulated in the previous sections, while at the same time subjecting moral conceptions as a whole to rational standards capable of countermanding irrationality. Habermas (1990) offers us a model of public moral discourse that satisfies these constraints. On his model, individuals attempt to arrive at universally valid moral principles by participating in an argumentative praxis defined by certain discursive rules. Whatever consensus emerges from this praxis is epistemically legitimated by its being generated by inquiry conducted on the basis of those rules, rules designed (as Habermas puts it) so that “in discourse the unforced force of the better argument prevails.” A discourse so constrained precludes esoteric theories from consideration because truth and acceptance conditions effectively converge

on this model of inquiry. Such a model allows for claims to be introduced into discourse on the basis of their first-personal epistemic credentials. Hence, individuals' claims regarding the weightiness of the burdens or benefits generated by a proposed moral principle have a place at the deliberative table. At the same time, though, the first-personal pedigree of such claims does not exempt them from intersubjective scrutiny, and instances of such claims neither decisively vindicate nor decisively refute candidate moral principles or theories. Hence, with such procedural constraints in place, we are not compelled to choose between publicity and (minimal) rationality. My purpose is not to defend Habermas's particular picture of moral discourse here. I merely emphasize that while unconstrained moral inquiry that honours first-personal insights regarding the weightiness of moral burdens and benefits might heedlessly incorporate irrational prejudices, moral inquiry suitably constrained by evidential or discursive norms need not.

My aim has been to identify an understanding of the esotericism objection that is theory-neutral—that is, that does not rest on substantive, first-order moral commitments or contentious theoretical claims about morality. Advocates of esoteric theories, esoteric consequentialists in particular, may claim that the lynchpin of my argument against such theories, the largely first-personal character of the epistemology of benefit and burden, works from a conception of justification they reject. Indeed, as I have presented it, moral epistemology has a strongly contractualist flavour. More specifically, claims about benefit and burden are subject to the requirement that they must be judged justifiable to those subject to them, where this entails that those actually benefitted or burdened (not a proxy or a theorist) determine this. Defenders of esoteric theories may complain that this seems to tilt the scales against their theories *ab initio*. They may in fact detect the residue of substantive complaints about the place consequentialism assigns to the individual point of view—for example, Scheffler's complaint that consequentialist moral theories incorrectly assume that “human pains are individually measurable, interpersonally comparable, and ultimately compensable from the standpoint of eternity” (Scheffler, 1994, p. 117).

This charge is unwarranted, however. In arguing that the first-personal epistemology of benefit and burden precludes moral theories being esoteric I have not argued for any thesis that bars any substantive moral theory from due consideration. It could be the case that, after participating in ideal discourse, moral agents select, for example, a form of agent-neutral consequentialism, having concluded that the benefits and burdens of that theory are justifiable in their eyes. Hence, in saying that the benefits and burdens implied by a moral theory must be “justifiable,” to those subject to it, I simply invoke a placeholder notion, not any substantive conception of justifiability or what agents, individually or collectively, would find it justifiable to accept. That individuals are in a distinctive epistemic position to appraise how weighty a set of burdens and benefits is for them does not imply that they are epistemic authorities regarding how the weightiness of burdens and benefits is to be factored into the evaluation of moral theories overall. And while my arguments regarding the first-personal episte-

mology of burden and benefit do imply that the weightiness of burdens and benefits can be appreciated only from the various first-personal points of view, they do not entail any substantive claims about the ultimate measurability, comparability, and the like of those burdens and benefits.

These remarks suffice to show that my effort to make sense of the esotericism objection is neutral in its implications. Yet proponents of esoteric theories may question whether this effort is also neutral as regards its justification. Why, they may demand, should esoteric consequentialists (for example) accept that a moral theory must be justifiable to, and indeed justified to, those subject to it in the first place? Such theorists may dig in their heels, insisting that moral justification is impersonal, with no accommodation to first-personal perspectives.

I have attempted to show that the considerations that most fundamentally speak against an esoteric theory are epistemic in nature. Insofar as moral theories generate allocations of burdens and benefits, those subject to such allocations must be consulted in order for those theories to be justified. Note that this demand is not a moral demand, rooted (say) in respect for persons, in the irreducible normative significance of subjectivity, or in something similar. Rather, the demand stems from the way in which first-personal perspectives provide essential evidence regarding the justifiability of such allocations. If I am correct that this is a genuine demand on the justification of moral theories, then its rationale is epistemic, and hence theory neutral. Particularly stubborn esoteric theorists may then ask why they ought to accept even an ostensibly theory-neutral desideratum that implies the falsity of their esoteric theories. Here I point out that rejecting theory-neutral desiderata on such grounds seems to reflect a radical perspectivalism on theory justification. For it would be extremely surprising if there were not *some* theory-neutral desiderata that apply to rival moral theories. Were there not, it would be difficult to see what adherents of a given theory, esoteric or otherwise, could appeal to in order to compel the assent of anyone not already convinced of it. This is not to deny that the desiderata for moral theory choice are controversial and stand in a dynamic relationship with moral theories themselves—that is, that we home in on these desiderata in part by considering what they imply regarding the acceptability of otherwise plausible moral theories. But unless esoteric theorists reject outright that there are theory-neutral desiderata, they must offer non-question-begging reasons why the desideratum proposed here—again, that the allocation of burdens and benefits must be justifiable in relation to the first-personal perspectives of those subject to it—should be rejected, lest their complaints about this desideratum appear disingenuous or ad hoc.

Consider a final objection: Ben Eggleston (2013) has argued against publicity as a condition of accepting a moral theory on the grounds that the requirement is implausibly demanding, as evidenced by the fact that “nearly all moral theories,” not just consequentialist ones, violate it. Eggleston observes that even nonconsequentialist theories, theories that do not require agents to bring about the best possible outcomes, often incorporate a “disaster-avoidance provision”

requiring agents to avert disasters, where disasters are outcomes that are much worse than every alternative. He then reasons as follows: Suppose that an agent faced two options. The outcome of option A is worse enough in comparison with option B to count as a disaster according to some disaster-avoiding theory T. Hence, T enjoins the agent to choose A. However, A involves, either as a means to its intended result or as a side effect, that at least some of the agents to whom T applies will no longer deliberate with reference to T, rendering T esoteric. T thus violates the publicity condition. Eggleston takes this argument to show that every disaster-avoiding theory violates the publicity condition, and since every consequentialist theory is disaster avoiding and a wide spectrum of nonconsequentialist theories are disaster avoiding, then nearly all theories countenance the violation of the publicity condition in order to avoid disasters that those theories enjoin agents to avoid. Every moral theory has reason to “go esoteric” in extraordinary circumstances.

Eggleston’s argument does not, in my estimation, show that esoteric theories are plausible. As we noted at the outset, esoteric theories recommend that a theory not be embraced, where this involves believing the theory and putting the theory to deliberative use. But there is no contradiction between the demands of publicity and the scenario where adherents of theory T knowingly opt not to deliberate by reference to T for T-based reasons. Indeed, we could well imagine a council of moral agents, all of whom embrace T, all operating under the discursive constraints that Habermas offers and deciding that the avoidance of disaster morally justifies some of these agents’ departing from T in their deliberations. But even in justifying these departures from T, they would be operating within the demands set by T, a theory they believe as a result of inquiry that satisfies the conditions for public deliberation. This is no more paradoxical than a constitution empowering a chief executive to temporarily suspend certain constitutional provisions in times of crisis. Eggleston’s argument thus reminds us that most any moral theory can be developed in a two-level, or “sophisticated,” version, wherein agents sometimes deploy the theory’s fundamental claims but sometimes utilize claims or principles derived from these fundamental claims. But a theory that one believes without always deploying directly in deliberation is not genuinely esoteric.

8. CONCLUSION

We are now in a position to appreciate how esoteric moral theories manifest what Walker has identified as a “suspicious convergence of a certain model of moral theory and a distinctly modern disciplinary perspective and managerial point of view” (2003, p. 93). Esoteric theories countenance viewing moral agents not as participants in moral inquiry, but as a medium in which moral conceptions are to be realized. Many have found this morally worrisome. I have argued that there is no non-question-begging way to vindicate these moral worries. The worries that esoteric theories raise are instead epistemic. They present moral theorizing in far too idealized and abstract a way and, in so doing, fail to lend their substantive claims the epistemic credibility they need, especially as regards

the justifiability of living with and under those claims. Once this is conceded, a moral theory *in toto* requires for its justification the kind of engagement with common moral opinion that entails that the theory be embraced by those subject to it. Even if proponents of esoteric morality do not acknowledge this conclusion, I hope to have shown that the esotericism objection need not remain an inchoate or easily dismissed complaint.

NOTES

¹ The work of feminists such as Walker and, in particular, their doubts about the “detached” or “disinterested” metaphors often utilized by philosophers to model impartiality or objectivity have greatly influenced my account of the esotericism objection. See also Friedman 1989.

REFERENCES

Bales, R. Eugene, “Act-utilitarianism: Account of Right-Making Characteristics or Decision-Making Procedure?,” *American Philosophical Quarterly*, vol. 8, pp. 257–265.

Baier, Kurt, *The Moral Point of View*, Ithaca, Cornell University Press, 1958.

Benhabib, Seyla, “The Generalized and the Concrete Other,” in E. F. Kittay and D. T. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, New York, Routledge, 1987, pp. 154–177.

Brännmark, Johan, “Ethical Theories and the Transparency Condition,” *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 12, 2009, pp. 449–462.

Brewer, Talbot, *The Retrieval of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Brink, David, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Clifford, W.K., “The Ethics of Belief,” *Contemporary Review*, vol. 29, 1877, pp. 289–309.

Eggleston, Ben, “Rejecting the Publicity Condition: The Inevitability of Esoteric Morality,” *Philosophical Quarterly*, vol. 62, 2013, pp. 29–57.

Friedman, Marilyn, “The Impracticality of Impartiality,” *Journal of Philosophy*, vol. 86, 1989, pp. 645–656.

Gert, Bernard, *Morality: Its Nature and Justification*, New York, Oxford University Press, 1998.

Habermas, Jurgen, “Discourse Ethics: Notes on Philosophical Justification,” in Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1990, pp. 43–115.

Haybron, Daniel M., “Do We Know How Happy We Are? On Some Limits of Affective Introspection and Recall,” *Noûs*, vol. 41, 2007, pp. 394–428.

Hooker, Brad, *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

Kahneman, Daniel, “Evaluation by Moments: Past and Future,” in D. Kahneman & A. Tversky (eds.), *Choices, Values, and Frames* (New York: Cambridge University Press), 2000, pp. 693–708.

Keller, Simon, “Virtue Ethics is Self-Effacing,” *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, 2007, pp. 221–231.

Korsgaard, Christine, *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

de Lazari-Radek Katarzyna and Singer, Peter, “Secrecy in Consequentialism: A Defence of Esoteric Morality,” *Ratio*, n.s. 23, 2010, pp. 34–58.

Irwin, Terence, *The Development of Ethics: From Kant to Rawls*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Martinez, Joel, "Is Virtue Ethics Self-Effacing?," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 89, 2011, pp. 277–288.

Parfit, Derek, 1986, *Reasons and Persons*, New York, Oxford University Press, 1986.

Paul, L. A., "What You Can't Expect When You're Expecting", *Res Philosophica*, vol. 92, 2015.

Pettit, Phillip and Michael Smith, "Global Consequentialism," in B. Hooker, E. Mason, and D. Miller (eds.), *Morality, Rules, and Consequences*, Edinburgh: Rowman and Littlefield, 2009, pp. 221–233.

Piper, Adrian, "Utility, Publicity, and Manipulation," *Ethics*, vol. 88, 1978, pp. 189–206.

Quine, Willard V. O., "Two Dogmas of Empiricism," *Philosophical Review*, vol. 60, 1951, pp. 20–43.

Railton, Peter, "Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 13, 1984, pp. 134–171.

Reed, Baron, "How to Think about Fallibilism," *Philosophical Studies*, vol. 107, 2002, pp. 143–157.

Scheffler, Samuel, *The Rejection of Consequentialism*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, London, Macmillan, 1874.

Simmons, A. John, "Philosophical Anarchism," in John A. Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 102–121.

Stocker, Michael, *Plural and Conflicting Values*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Thomas, Laurence, "Moral Deference," *Philosophical Forum*, vol. 14, 1992–93, pp. 232–250.

Timmons, Mark, *Moral Theory*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2002.

Walker, Margaret Urban, "Partial Consideration," *Ethics*, vol. 101, 1991, pp. 758–774.

Walker, Margaret Urban, "Feminism, Ethics, and the Question of Theory," in Margaret Urban Walker, *Moral Contexts*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 2003, pp. 85–102.

Williams, Bernard, "A Critique of Utilitarianism," in J. J. C. Smart and B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 75–160.

Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

Williams, Bernard, "The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics," In *Making Sense of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 153–171.

Wrenn, Chase, "Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity," *Southern Journal of*