Document généré le 16/09/2026 05:38

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

Entretien avec Jeff McMahan sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourir

Benoît Basse

Volume 2, numéro 1, 2019

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1058153ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1058153ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

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

ISSN

2561-4665 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce compte rendu

Basse, B. (2019). Compte rendu de [Entretien avec Jeff McMahan sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourir]. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, *2*(1), 68–76. https://doi.org/10.7202/1058153ar

Résumé de l'article

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

All Rights Reserved © Benoît Basse, 2019

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

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

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

Canadian Journal of Bioethics
Revue canadienne de bioéthique

COMPTE RENDU / REVIEW

Entretien avec Jeff McMahan sur Jonathan Glover et l'éthique du faire-mourir

Benoît Basse[1]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1] Pour ne donner qu'un seul exemple, Jeff McMahan estime nécessaire de réviser ce qu'il appelle « le compte-rendu psychologique du souci de soi » afin de le rendre compatible avec certaines de nos intuitions fortes concernant les personnes souffrant de la maladie d'Alzheimer dans sa phase initiale [1, p.48-51].
[2] Au sujet de la place et du statut des intuitions en philosophie morale, voir [4].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Concernant le problème philosophique de l'identité personnelle, vous défendez ce que vous appelez la conception de « l'esprit incorporé », à savoir l'idée que le critère de l'identité personnelle réside dans « l'existence continue et le fonctionnement d'une quantité suffisante d'un même cerveau capable de générer la conscience ou l'activité mentale[5] » [1, p. 68]. Contrairement à Glover, vous jugez nécessaire, avant toute réflexion éthique sur le faire-mourir, de vous doter d'une théorie de l'identité personnelle. Pour quelle raison?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Effectivement, Jonathan ne fut pas pour moi qu'une source d'inspiration en philosophie. Avec son épouse Vivette[6], il eut également une influence sur Sally et moi en tant que parent. Les enfants du couple Glover – Daniel, David et Ruth – avaient l'habitude d'être assis à table avec nous et se voyaient encouragés à participer à la conversation, bien que de façon non explicite.

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

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

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

Conflit d'intérêts
Aucun à déclarer

Conflicts of Interest
None to declare

Édition/Editors: Patrick Gogognon & Cécile Bensimon

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

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

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

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

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

Références

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

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

Annexe A

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

References

[See Références, above]