

Les ateliers de l'éthique

The Ethics Forum

VOLUME 6 NUMÉRO 1
Printemps/Spring 2011

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-
DISCIPLINAIRE SUR LES
ENJEUX NORMATIFS DES
POLITIQUES PUBLIQUES ET
DES PRATIQUES SOCIALES.

2

VOLUME 6 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2011

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

COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Rédacteur en chef/Editor: Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Coordonnateur de rédaction/Administrative Editor: Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

COMITÉ EXÉCUTIF DE RÉDACTEURS / EXECUTIVE EDITORS

Éthique fondamentale : Christine Tappolet, CRÉUM

Éthique et politique : Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Éthique et santé : Bryn Williams-Jones, CRÉUM

Éthique et économie : Peter Dietsch, CRÉUM

COMITÉ D'EXPERTS / BOARD OF REFEREES:

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, Université Simon Fraser

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Bruce Maxwell, UQTR

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, Université Duke

Ruwen Ogien, CNRS

Hervé Pourtois, UCL Louvain

Bernard Reber, CNRS

Jurgen De Wispelaere, U. Autonoma de Madrid

NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

TABLE DES MATIÈRES

}

VOLUME 6 NUMÉRO 1
PRINTEMPS/SPRING 2011

TABLE OF CONTENTS

4-15 PROPRIÉTÉ DE SOI ET INDIFFÉRENCE MORALE DU RAPPORT À SOI.....Nathalie Maillard Romagnoli

DOSSIER: PHILOSOPHIE ET THÉORIES DE L'ÉDUCATION

16-17 INTRODUCTIONBruce Maxwell, Éloïse Côté

18-29 TROIS MODÈLES «ÉDUCATIFS»: DROIT, POTENTIALITÉ ET CAPITAL HUMAIN.....Ingrid Robeyns

30-42 PENSER LA QUESTION DES RAPPORTS AUX SAVOIRS EN ÉDUCATION: CLARIFICATION ET
BESOIN DE RECHERCHES CONCEPTUELLES.....Mathieu Gagnon

43-62 SAVOIRS DISCIPLINAIRES SCOLAIRES ET SAVOIRS DE SENS COMMUN OU POURQUOI DES
«IDÉES VRAIES » NE PRENNENT PAS, TANDIS QUE DES «IDÉES FAUSSES» ONT
LA VIE DUREDavid Lefrançois, Marc-André Éthier, Stéphanie Demers

63-77 THÉORIES À PROCESSUS DUAUX ET THÉORIES DE L'ÉDUCATION : LE CAS DE L'ENSEIGNEMENT
DE LA PENSÉE CRITIQUE ET DE LA LOGIQUE.....Guillaume Beaulac, Serge Robert

78-84 (RE)INSERTING THE SUBJECTIVE "I": GLOBALIZATION, NEO-LIBERALISM & STUDENT AGENCY
IN POST-SECONDARY EDUCATIONSarah DesRoches

PROPRIÉTÉ DE SOI ET INDIF- FÉRENCE MORALE DU RAPPORT À SOI

NATHALIE MAILLARD ROMAGNOLI
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Je m'interroge dans cet article sur les implications du principe libertarien de la pleine propriété de soi sur la question du rapport moral à soi-même. À travers le principe de la pleine propriété de soi, les libertariens défendent la liberté entière de chacun de vivre comme il l'entend, pourvu que les droits des autres soient respectés. Apparemment, ce principe n'a pas grand-chose à nous dire sur ce que nous sommes moralement autorisés à nous faire à nous-mêmes ou non. Certains libertariens, comme Vallentyne, soutiennent toutefois que le principe de la pleine propriété de soi est incompatible avec l'existence de devoirs envers soi. La pleine propriété de soi impliquerait l'indifférence morale du rapport à soi. Je soutiens dans cet article que le principe de la pleine propriété de soi n'implique pas que ce que nous nous faisons à nous-mêmes soit moralement indifférent. Je veux aussi montrer que même si les libertariens, et en particulier Vallentyne, soutiennent la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi, celle-ci n'est pas liée à la thèse de la pleine propriété de soi, mais bien plutôt à leur subjectivisme moral.

ABSTRACT

I ask in this article what the libertarian principle of full self-ownership has to say about voluntary actions directed towards oneself. Through the principle of full self-ownership, libertarians defend the persons' individual liberty to live as they choose to do, as long as they don't infringe on the rights of others. Apparently, this principle doesn't have much to say about what we are morally allowed to do to ourselves or not. Some libertarians, however, like Vallentyne, maintain that, if we have duties or obligations to ourselves, then we cannot be full self-owner. In this perspective, full self-ownership would imply that what we do to ourselves is morally indifferent. I want to show in this article that full self-ownership is compatible with the existence of duties to ourselves. I also want to argue that, if libertarians, and in particular Vallentyne, assert the thesis of the moral indifference of what we do to ourselves, this is not a consequence of the self-ownership thesis, but of their own moral subjectivism..

INTRODUCTION

Je m'interroge dans cet article sur ce que le principe de la pleine propriété de soi peut avoir à nous dire sur la question du rapport moral à soi-même. Je me demande plus précisément si la thèse de la pleine propriété de soi implique l'idée d'indifférence morale du rapport à soi¹, c'est-à-dire l'idée que ce que nous nous faisons à nous-mêmes n'a pas d'importance pour la morale.

Le principe de la pleine propriété de soi défendu par les libertariens s'inscrit dans le cadre d'une théorie de la justice qui vise à déterminer à quelle condition il est légitime d'interférer par la force dans les actions des individus. À travers la thèse de la pleine propriété de soi, les libertariens défendent une extension maximale de la *liberté négative* des personnes ; les autres ne sont autorisés à interférer (par la contrainte) avec les actions privées des individus que si ces actions violent les droits d'autrui.

Compris dans ce sens, il semble que cette thèse laisse ouverte la question non seulement de savoir si ce que je fais à autrui, dans la limite où je ne viole pas ses droits, est toujours moralement recommandable, mais aussi (c'est la question qui nous intéressera ici) si ce que je me fais *à moi-même* est moralement acceptable ou non.

Concernant le rapport à soi-même, la seule chose que nous puissions apparemment inférer de la thèse de la pleine propriété de soi est que, quoique nous nous fassions à nous-mêmes, puisque nous ne violons dans ce cas le droit de personne, nous devons être laissé libre de le faire. Pour certains libertariens, la thèse de la pleine propriété de soi a toutefois des implications plus importantes concernant la question du rapport à soi-même. Vallentyne² en particulier considère que le principe de la pleine propriété de soi implique non seulement que personne n'est autorisé à interférer dans les actions qui ne concernent que nous-mêmes (tout ce que nous nous faisons à nous-mêmes est *juste*) mais que nous sommes aussi *moralement autorisés* à nous traiter nous-mêmes comme nous traitons des objets inanimés. Dans cette perspective, le principe de la pleine propriété de soi impliquerait que nous ayons la *liberté morale* de faire avec nous-mêmes tout ce que nous voulons; il impliquerait en fait *l'indifférence morale du rapport à soi*.

Je poursuis dans cet article deux objectifs. J'aimerais montrer, d'une part – et contrairement à la définition qu'en donne Vallentyne –, que le principe de la pleine propriété de soi, en tant qu'il vise à pro-

téger la souveraineté entière des individus sur eux-mêmes, *n'implique pas l'indifférence morale du rapport à soi-même*. Je soutiendrai d'autre part que si le libertarisme est toutefois lié à l'affirmation de l'indifférence morale du rapport à soi, ceci relève de raisons extérieures à la thèse de la pleine propriété de soi ; des raisons qui ont à voir avec leur subjectivisme moral, à savoir avec l'idée que ce sont les choix et les préférences subjectives des individus qui définissent leurs intérêts.

Je définirai dans la première section la notion de pleine propriété de soi et l'extension qu'il faut donner à ce concept dans le cadre de la conception libertarienne de la justice. Je formule également dans cette première partie la distinction entre les droits moraux et les autres considérations morales (entre la *justice* et la *moralité*), distinction qui sera utile pour la suite de l'argumentation. Dans la deuxième section, j'exposerai la définition que donne Vallentyne de la pleine propriété de soi, définition qui est notamment incompatible avec l'existence de devoirs envers soi. Je montre ensuite, dans la troisième section, que, à moins de donner à la thèse de la pleine propriété de soi une extension qui dépasse les questions de justice (ce que fait à mon avis Vallentyne) cette thèse n'implique pas l'indifférence morale du rapport à soi. Dans la quatrième et dernière section, je montre que l'indifférence morale du rapport à soi doit être comprise, plutôt que comme une conséquence de la thèse de la pleine propriété de soi, comme une conséquence du fait que les libertariens (et notamment Vallentyne) considèrent que les seules choses qui ont de l'importance pour la morale sont les préférences et les choix des individus.

1. LA PROPRIÉTÉ DE SOI

Le libertarisme affirme la liberté que possèdent les agents autonomes de disposer d'eux-mêmes comme ils l'entendent. Cette liberté est protégée par des droits qui, pour les libertariens, sont des droits de propriété. Les droits de propriété que nous possédons sur une chose impliquent que les autres ont le devoir corrélatif de ne pas interférer avec l'utilisation que nous en faisons. « Avoir un droit à la propriété de X », écrit Nozick, signifie qu'on a « le droit de déterminer ce qu'on fera de X »³ à l'intérieur de certaines contraintes qui définissent les options admissibles. Les options admissibles sont celles qui n'empiètent pas sur les droits d'autrui. Si je suis, selon l'exemple consacré, propriétaire d'un couteau, j'ai le droit de l'utiliser comme je l'entends aussi longtemps que je ne le plante pas dans le dos de quelqu'un

d'autre⁴. De la même manière que personne ne peut interférer avec l'utilisation que je fais de mon couteau, j'ai le droit de faire tout ce que je veux de ma personne, aussi longtemps que je ne viole pas les droits d'autrui.

Le droit de propriété que nous avons sur nous-mêmes regroupe un ensemble de droits spécifiques comme le droit d'aliéner cette chose, de l'échanger, de jouir des bénéfices de son utilisation, de la consommer ou encore de la détruire⁵. Les droits de propriété sont par ailleurs interprétés comme des droits protégeant les *choix* ou la *volonté* des individus (*will theory of rights*), par opposition aux théories qui considèrent les droits comme protégeant les *intérêts* des individus (*interest or benefit theory of rights*). Selon la première théorie, si une personne renonce à affirmer son droit, son consentement suffit à assurer qu'aucun droit n'est violé. Selon la théorie des droits comme protégeant les intérêts, le consentement ne joue pas ce rôle central. Si les droits protègent mon intérêt, par exemple celui de rester en vie, consentir à ce que quelqu'un me tue n'empêche pas que cet acte viole un droit.⁶

Certains auteurs considèrent que nos droits de propriété sur nous-mêmes sont seulement partiels. Nous n'avons qu'une propriété partielle de nous-mêmes si, par exemple, nous ne sommes pas légalement autorisés à vendre nos organes ou si l'on considère que nous pouvons être contraints à remplir des devoirs d'assistance à l'égard d'autrui, ou encore si nous ne possédons pas le droit de nous réduire en esclavage en transférant nos droits de propriété. Les libertariens défendent en principe l'idée selon laquelle nous avons une *pleine* propriété de nous-mêmes, c'est-à-dire une liberté entière dans l'utilisation de notre propre personne.

1.1 EXTENSION DU PRINCIPE DE PROPRIÉTÉ DE SOI

Le libéralisme est une théorie de la justice; elle ne traite pas de toutes les obligations morales des individus, mais seulement des obligations que d'autres sont autorisés à faire respecter par la force, c'est-à-dire des «obligations légitimement imposables»; plus particulièrement des contraintes qui peuvent être appliquées par l'État.⁷

Pour les libertariens, une action est injuste si et seulement si les autres sont moralement autorisés à nous empêcher de l'effectuer (à savoir, si elle viole les droits d'autrui). Une action peut être juste et moralement interdite (refuser d'aider quelqu'un en danger) ou injuste et moralement permise (voler une voiture pour sauver la vie de quelqu'un)⁸. Ce qui est juste n'est pas coextensif de ce qui est moralement permis.

Dans la mesure où nous sommes propriétaires de notre corps, affirme par exemple Steiner, nous avons la liberté de disposer de lui comme nous l'entendons, en vendant des parties ou en refusant au contraire de donner ou de vendre des organes ou tissus : cette liberté signifie que personne ne peut nous empêcher ou nous contraindre d'accomplir ces actions. Ceci ne signifie pas que ces actions soient moralement bonnes; on peut considérer, par exemple, que quelqu'un qui refuserait un don de moelle osseuse pour sauver un membre de sa famille est moralement condamnable. Par contre, elles ne sont pas injustes (mais il est en revanche injuste de les empêcher).⁹ Le principe de la propriété de soi garantit la liberté d'utiliser notre personne comme nous l'entendons, mais il laisse ouverte la question de savoir si ce que nous faisons (dans les limites de ce qu'il est légitime que nous contrôlions) est moralement bon ou mauvais :

«Justice is a moral rule assigning equal freedom to each of us through a structure of rights. How we use this freedom, whether for good or ill, is up to us so far as justice is concerned but not so far as other moral rules and values are concerned.»¹⁰

Pour les libertariens, le caractère moralement répréhensible d'une action n'implique pas nécessairement qu'il soit légitime d'interférer avec elle. Le principe de propriété suggère donc la possibilité d'avoir un droit moral d'accomplir une certaine action qui, du point de vue moral (mais qui n'est pas celui des droits), est par ailleurs critiquable.

On peut rapprocher cette position de l'idée défendue par Waldron selon laquelle nous pourrions avoir un «droit de mal agir» (*a right to do wrong*). Waldron affirme en effet que les propositions :

- 1) P a un droit moral de faire A
 - et
 - 2) L'action A accomplie par P est moralement mauvaise
- ne sont pas logiquement incompatibles.¹¹

La possibilité d'affirmer ces deux propositions en même temps suppose une conception pluraliste du domaine moral. Autant Waldron¹² que Steiner¹³ font remarquer que le champ de ce qui est moralement permis et de ce qui est moralement interdit n'est pas coextensif de celui de nos droits moraux. Il existe des actions qu'il est défendu de faire parce qu'elles enfreignent des droits moraux; il existe aussi des

actions qui sont moralement défendues parce qu'elles enfreignent des devoirs tout court (non corrélatifs de droit), parce qu'elles n'expriment pas le respect adéquat à certaines valeurs ou qu'elles contredisent une certaine conception du bien humain.

Selon Waldron, la proposition (1) ne donne aucune raison ou justification pour agir. Avoir le droit moral de vendre notre propre personne ou de nous mutiler ne nous donne en effet aucune raison particulière de le faire ou de s'en abstenir. Nos droits moraux donnent en revanche des raisons à autrui de ne pas interférer avec nos actions. Lorsque nous affirmons notre droit moral à faire quelque chose, nous affirmons en fait le devoir corrélatif de non interférence auquel les autres sont soumis.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les droits de propriété tels qu'ils sont affirmés par les libertariens. La pleine propriété de soi établit notre droit moral à agir comme nous l'entendons et limite l'interférence légitime des autres dans nos actions aux situations où les droits de quelqu'un sont violés. Les droits de propriété établissent ainsi les frontières de ce qu'il est *juste ou injuste* de faire avec les individus. Les libertariens considèrent par ailleurs que les droits moraux et leurs devoirs corrélatifs, en tant qu'ils expriment les exigences de la justice, *sont prioritaires par rapport aux autres exigences morales*. Lors d'un conflit entre différents types de devoir, la moralité requiert que les exigences de la justice soient satisfaites en premier. Nous commettrions, en empêchant quelqu'un d'agir comme il l'entend, *un tort moral plus grave (a worse wrong)*, qu'en le laissant agir d'une manière moralement répréhensible mais qui ne porte toutefois pas atteinte aux droits d'autrui.¹⁴

2 PLEINE PROPRIÉTÉ DE SOI ET INDIFFÉRENCE MORALE DU RAPPORT À SOI.

Nous avons vu que le principe de pleine propriété de soi stipule que, tant que je ne viole pas les droits d'autrui, aucune personne n'est légitimement autorisée à me contraindre à agir autrement que je ne l'ai choisi. Concernant le rapport à soi-même, la thèse de la pleine propriété de soi semble donc accorder à chacun le droit d'agir avec lui-même comme bon lui semble, tout en laissant ouverte la question de savoir si ce qu'il se fait à lui-même est, relativement à d'autres considérations que celle de la justice, moralement acceptable ou non.

Pour certains auteurs, le principe de la pleine propriété de soi serait toutefois incompatible avec l'existence de limites morales concernant

ce que nous sommes autorisés à nous faire à nous-mêmes. La pleine propriété de soi impliquerait l'indifférence morale du rapport à soi.

Dans son commentaire du principe défendu par les libertariens, Bird¹⁵ soutient par exemple que l'existence de devoirs envers soi-même entamerait le principe de *pleine* propriété de soi. Selon cet auteur, si, à la manière de ce que l'on trouve chez Kant, nous ne sommes pas moralement autorisés à nous suicider ou à nous mutiler, ceci signifie que certains aspects de nous-mêmes (notre corps, notre vie) échappent à notre contrôle et que nous ne sommes donc plus pleinement propriétaires de notre personne. Même si un devoir envers soi, ajoute le philosophe, ne confère pas à autrui un droit d'utilisation de ma personne, il soustrait toutefois un aspect de moi-même à la libre utilisation que je pourrais en faire. Pour Bird, par conséquent, les libertariens qui défendent l'idée de pleine propriété de soi doivent affirmer en même temps que les agents n'ont pas de devoirs envers eux-mêmes.

2.1 PLEINE PROPRIÉTÉ DE SOI ET PROPRIÉTÉ DES OBJETS INANIMÉS. LA POSITION DE VALLENTYNE

C'est cette même posture que semble adopter Vallentyne. Dans « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », le philosophe présente une réponse libertarienne aux questions morales soulevées par l'homicide consensuel (euthanasie active, aide au suicide, suicide¹⁶). Dans cet article, Vallentyne distingue clairement les arguments visant à démontrer l'illégitimité d'interférer avec un suicide (les droits de quelqu'un sont-ils violés ?) de ceux qui visent à démontrer que le suicide est moralement acceptable (y a-t-il d'autres considérations morales que celles concernées par les droits qui pourraient nous conduire à condamner moralement le suicide ?). La position du philosophe sur ces deux points est la suivante : *les individus étant originellement pleinement propriétaires d'eux-mêmes*, interférer par la force est illégitime *et* le suicide est moralement acceptable.

Il faut bien remarquer ici que, pour Vallentyne, posséder les pleins droits de propriété sur soi-même ne revient pas simplement à affirmer (contrairement à la manière dont nous avons présenté plus haut les droits de propriété) les devoirs corrélatifs qu'ont les autres de ne pas interférer avec nos actions ; nos pleins droits de propriété nous autorisent également à nous traiter nous-mêmes d'une certaine manière. Concernant le suicide, avoir la pleine propriété de soi signifie non seulement, on vient de le voir, que *personne ne peut interférer* avec un individu qui

désire mettre fin à ses jours, mais aussi que *mettre fin à ses jours est moralement acceptable*. La pleine propriété de soi, nous le verrons encore plus bas, exige ces deux conditions.¹⁷ Or, la seconde exclut notamment l'idée que nous puissions avoir un devoir moral envers nous-mêmes de conserver notre personne.

Cette exclusion des obligations envers soi-même est suggérée par le rapprochement établi par Vallentyne entre la propriété de soi et la propriété des objets inanimés. Dans l'article sur l'homicide consensuel, le philosophe affirme que « les agents autonomes sont initialement pleinement propriétaires d'eux-mêmes dans le même sens qu'une personne peut être pleinement propriétaire d'un objet inanimé (d'une voiture, par exemple) ». ¹⁸ Rapprocher la propriété de soi de la propriété des objets est courant dans la littérature libertarienne. Cependant, alors que ce parallèle vise en principe à illustrer le fait que, de la même manière que si je suis propriétaire d'un couteau, personne n'est autorisé à me dire ce que je dois en faire, si je suis propriétaire de moi-même, personne ne peut me contraindre à agir avec ma personne autrement que je ne le souhaite¹⁹, je pense qu'il prend chez Vallentyne un sens un peu différent.

Les objets inanimés n'imposent aucune contrainte morale sur la manière dont nous sommes autorisés à les traiter. En affirmant que la pleine propriété *de soi* doit être comprise sur le mode de la propriété des objets inanimés, Vallentyne suggère que, si nos droits de propriété trouvent une limite *externe* dans les droits des autres, ils peuvent aussi trouver une limite *interne* dans les contraintes morales susceptibles de restreindre les options admissibles relatives à l'utilisation d'un objet. Imaginons que je puisse me porter acquéreur d'une œuvre d'art mais que, en raison de l'importance de cette œuvre pour le patrimoine culturel, j'aie une obligation de conservation à son égard ; je peux en devenir le propriétaire, mais je ne suis pas autorisé à la détruire ou à l'endommager. Dans ce cas, mon droit de contrôler l'utilisation de cet objet n'est pas entier ; il est limité, non par le droit d'autrui, mais par la valeur que possède cet objet d'art et le devoir de respect que j'ai à son égard. Si ce genre de contrainte existait relativement au rapport à soi-même (c'est de cette manière qu'il faut, je crois, comprendre la position de Vallentyne), alors les droits de propriété que nous possédons sur notre personne pourraient être entamés.

2.2 LES TROIS ÉLÉMENTS DE LA PLEINE PROPRIÉTÉ DE SOI

L'idée que l'existence de contraintes morales relatives à la manière dont nous devons nous traiter nous-mêmes est incompatible avec la possession de droits *entiers* de propriété sur soi est clairement affirmée dans l'énoncé des trois éléments qui, pour Vallentyne, définissent la pleine propriété de soi :²⁰

« [L]e droit entier de maîtriser sa personne consiste en trois éléments : (a) pleins droits de protection de sa personne : nul n'est autorisé à utiliser sa personne sans sa permission ; (b) l'absence de droit d'autrui à maîtriser sa personne : l'utilisation de sa personne n'exige pas la permission d'autrui ; et (c) l'absence de toute obligation impersonnelle [obligation qui n'est due à personne] au sujet de l'utilisation de sa personne. Toute utilisation est permise si tout le monde y consent. En d'autres termes, on a le plein droit de maîtriser l'utilisation de sa personne si et seulement si on a le plein droit de protection de soi et si on a une pleine liberté d'utiliser sa personne (c'est-à-dire, on a aucune obligation personnelle ou impersonnelle à ce sujet.) »²¹

Le point (a) établit que personne n'a le droit d'utiliser notre personne sans notre consentement. Le point (b) stipule qu'un individu n'est pas pleinement propriétaire de lui-même s'il a des obligations envers autrui. Si une personne a promis à une autre, ou s'est engagée par contrat, à ne pas attenter à ses jours, alors les obligations qu'a acquise cette personne envers autrui sont incompatibles avec sa mort. Concernant cet aspect, la personne n'est plus pleinement propriétaire d'elle-même. Le point (c), qui est celui qui nous intéresse plus particulièrement, exclut notamment que nous puissions être à la fois propriétaire de nous-mêmes et avoir des devoirs envers soi. Ce point établit en effet qu'un agent n'est pas pleinement propriétaire de lui-même si l'utilisation qu'il peut faire de lui-même est limitée par des obligations qui ne sont dues à personnes. Pour reprendre le cas du suicide, un individu n'est pas pleinement propriétaire de lui-même si, malgré le fait qu'il souhaite mourir (et qu'il ne viole le droit de personne d'autre en le faisant), il a cependant le devoir moral de rester en vie.

Les devoirs envers soi appartiennent à la catégorie des obligations impersonnelles.²² Chez Kant en effet, que nous utilisons ici comme paradigme d'une position philosophique selon laquelle le rapport à soi n'est *pas* moralement indifférent, les devoirs envers soi-même sont articulés autour de la reconnaissance de la valeur objective de l'humanité (la nature rationnelle). Pour le philosophe allemand, nous avons le devoir de nous comporter avec notre propre personne de manière à respecter et à promouvoir cette valeur, indépendamment de nos préférences et désirs subjectifs. Même si nous souhaitons mourir, pour continuer avec cet exemple, nous avons *l'obligation impersonnelle* de ne pas mettre fin à nos jours.

Dans la perspective kantienne, l'homicide consensuel pourrait constituer un préjudice impersonnel²³ et, par conséquent, ne pas être moralement acceptable. Pour Vallentyne, il n'existe toutefois ni valeur ni préjudice impersonnels. Nous reviendrons plus loin sur ce point (section 4.). Ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est qu'en faisant de l'absence d'obligations impersonnelles un élément de la pleine propriété de soi, Vallentyne soutient que ce principe est notamment incompatible avec l'existence de devoirs envers soi. Si nous avions l'obligation de respecter, dans notre rapport à nous-mêmes, la valeur objective de notre humanité, et que le suicide était pour cette raison moralement répréhensible, cela aurait pour conséquence, selon le philosophe, *que nous ne serions plus pleinement propriétaires de nous-mêmes*. Nous ne pourrions en effet plus nous traiter nous-même comme nous traitons les objets inanimés.

Mais il n'est pas sûr, toutefois, que l'existence de devoirs envers soi conduise nécessairement à limiter les droits de propriété que les individus possèdent sur eux-mêmes. Si l'on comprend les droits de propriété comme protégeant notre liberté (négative) d'agir comme nous l'entendons, l'inexistence des obligations impersonnelles n'est pas, à notre avis, une condition de la pleine propriété de soi.

3 PLEINE PROPRIÉTÉ DE SOI ET DEVOIR ENVERS SOI : UNE INCOMPATIBILITÉ ?

L'existence de devoir envers soi est-elle en effet véritablement incompatible avec la thèse de la pleine propriété de soi ? On comprend bien que si nous ne sommes pas moralement autorisés à nous suicider, alors cela signifie que nous ne sommes pas *libres* d'agir avec nous-mêmes comme nous le voulons. Mais cela signifie-t-il que nous ne sommes plus pleinement propriétaires de nous-mêmes au sens où

l'entendent traditionnellement les libertariens, c'est-à-dire au sens où nos droits de propriété doivent garantir que nous ne soyons pas contraints par les autres à agir autrement que nous ne l'avons choisi ?

Le mot « libre », en fait, est ambigu, et il est important de s'entendre ici sur son sens. Que voulons-nous dire quand nous affirmons que, si les devoirs envers soi existent, alors nous ne sommes plus *libres* de faire avec nous-mêmes ce que nous voulons ? Et quel est le sens de la *liberté* que défendent les libertariens ?

3.1 LIBERTÉ NÉGATIVE ET LIBERTÉ MORALE

À la manière du principe de non nuisance défendu par Mill, le principe de la propriété de soi stipule que, dans la mesure où ses actions ne causent pas de tort à autrui, chacun doit être laissé *libre* d'agir comme il l'entend.²⁴ Cette liberté a un sens bien précis : « [L]ibertarianism (...), écrit Narveson, is the doctrine that the only relevant consideration in political matters is individual liberty : that there is a delimitable sphere of action for each person, the person's « rightful liberty », such that one may be forced to do or refrain from one wants to do only if what one would do or not do would violate, or at least infringe, the rightful liberty of some other person. »²⁵ La « liberté légitime » des personnes dont parle Narveson est la *liberté négative* (ou politique). Nos droits de propriété nous protègent de l'interférence des autres dans nos actions individuelles ; ils traduisent l'idée que les agents ont seuls l'autorité de décider de ce qu'ils font d'eux-mêmes. Cependant, comme nous l'avons vu plus haut, dire que nous devons être laissés libres de nous autodéterminer dans un certain domaine ne signifie pas nécessairement que tout ce que nous faisons au sein de ce domaine est moralement bien. Le droit, même absolu, de nous autodéterminer librement dans ce sens ne dit pas encore que nous ayons la *liberté morale* d'agir avec nous-mêmes comme nous l'entendons.

Il faut donc distinguer clairement entre *liberté négative* et la *liberté morale*. Nous avons la *liberté négative* d'agir avec nous-mêmes comme nous le voulons tant que les autres (ou l'État) n'ont pas le droit d'interférer par la contrainte avec nos conduites individuelles. Nous avons la *liberté morale* d'agir comme nous l'entendons avec notre propre personne si ce que nous faisons avec elle n'est soumis à aucune contrainte normative ; si ce que nous faisons de notre propre personne est moralement indifférent.

Sur la base de cette distinction entre liberté morale et liberté négative, nous pouvons maintenant reformuler la question que nous posions plus haut. Si nous avons des devoirs envers nous-mêmes, alors il est certain que nous ne sommes pas *moralement libres* de faire avec nous-mêmes ce que nous voulons. Mais est-ce que cela signifie que nous n'avons pas la *liberté négative* de le faire ? Ou, plus exactement : dans quelle mesure l'existence d'un devoir moral envers soi-même (par exemple, de ne pas se suicider) implique-t-elle une limitation de mes droits de propriété ; c'est-à-dire dans quelle mesure autorise-t-elle les autres à interférer dans mes actions ?

3.2 DEVOIR D'ASSISTANCE ENVERS AUTRUI ET DEVOIR ENVERS SOI

On peut répondre à la question que nous venons de poser en établissant un parallèle entre l'existence de devoir envers soi et l'existence de devoir de porter assistance à autrui.

On sait que la thèse de la pleine propriété de soi exclut que nous ayons l'obligation de venir en aide à ceux qui en ont besoin. Cette thèse exclut en fait plus précisément que les individus puissent être *forcés* à venir en aide aux autres. Contraindre les individus à mettre à disposition des ressources personnelles pour aider les autres revient, pour les libertariens, à les utiliser comme des moyens en vue du bien-être des autres personnes²⁶.

Cette position suppose que la souveraineté des individus, c'est-à-dire leur liberté de choisir, est plus importante que les intérêts des individus qui ont besoin d'aide. Certes, l'usage de la contrainte, comme le relève Vallentyne, peut être envisagée, quand les avantages pour les autres sont considérables et que les coûts pour la personne forcée sont minimes²⁷. Mais, en principe, l'usage de la contrainte dans cette situation n'est pas permis.

Le fait que nous ne puissions pas être contraints d'aider les autres n'exclut pas toutefois qu'il puisse être moralement recommandable de le faire ou même que nous en ayons l'obligation – dans la mesure où cette obligation ne peut pas être imposée par la force. « [E]n supposant qu'un agent n'ait fait de tort à personne, écrit Vallentyne, et qu'il n'ait pas pris d'engagements contractuels, personne ne peut le forcer à aider autrui. Et pourtant, dans les cas où nous pouvons, à un coût personnel minime, fournir une aide significative à une personne dans le besoin (...), il semble que nous ayons l'obligation de le faire. Il y a, cependant, plusieurs façons bien connues d'affaiblir

cette objection. Selon un premier point de vue, il est moralement très désirable de fournir une aide dans de tels cas, mais on n'a pas l'obligation de le faire. Un second point de vue consiste à accepter cette obligation en soulignant que les autres ne sont pas autorisés à la faire respecter. »²⁸ On comprend donc que tant qu'ils ne sont pas des obligations de justice, les devoirs d'assistance envers autrui sont compatibles avec la pleine propriété de soi.

Sur la base de ce que nous venons de dire à propos des devoirs d'aider autrui, on peut se demander maintenant si l'existence de devoir envers soi impliquerait une limitation originaire de nos droits de propriété. Si nous n'étions pas moralement autorisés à nous suicider, les autres seraient-ils autorisés à nous en empêcher ? Dans ce cas, le respect de la liberté de l'individu n'est pas en conflit avec les intérêts ou le bien-être des autres, mais avec le respect d'une valeur ou d'un intérêt *objectif*. Or, étant donné l'engagement normatif des libertariens à l'égard de la souveraineté personnelle, on a du mal à voir comment nos droits de propriété, qui ne peuvent pas être légitimement entamés par les exigences morales dérivant de la prise en compte des besoins des autres personnes, pourraient être limités par l'exigence de respecter une valeur impersonnelle.²⁹

« Une personne peut avoir l'obligation morale d'aider une voisine âgée, écrit Vallentyne, mais la justice ne l'exige que si d'autres sont autorisés à l'y contraindre »³⁰. De la même manière, une personne peut avoir une obligation morale de ne pas mettre fin à ses jours, sans que d'autres soient légitimement autorisés à l'empêcher de le faire. Nous avons dans ce cas un *droit d'agir moralement mal*. Et comme nous l'avons dit plus haut, pour les libertariens, il est moralement plus grave de nous empêcher de nous suicider que de nous laisser accomplir cette action, même si elle est (par hypothèse) moralement condamnable.

Il ne semble pas que l'existence de devoir envers autrui doive conduire à limiter les droits entiers de contrôle que nous avons originairement sur nous-mêmes. Dans l'article sur l'homicide consensuel, Vallentyne affirme par ailleurs qu'une personne ne perd pas ces droits en participant à un suicide ou une euthanasie volontaire ; elle ne perdrait ces droits que si ces actions violaient les droits de quelqu'un. « [O]n ne perd pas un droit de protection de soi en raison d'un préjudice impersonnel. Si une action ne fait de tort à personne, pourquoi engendrerait-elle une perte de droit ? [L]'usage de la force non-consensuelle contre sa personne ne saurait être permis

en raison du simple fait qu'il aurait commis un préjudice impersonnel. Les individus sont plus inviolables que cela.»³¹ Ne pas agir conformément à une obligation impersonnelle peut être moralement critiquable, mais cela ne légitime pas, encore une fois, que les autres puissent légitimement entraver notre liberté.

Concernant nos devoirs envers nous-mêmes, notre liberté négative n'est en fait restreinte, et l'interférence des autres permise, que si ces devoirs deviennent des « obligations légitimement imposables ». L'interdiction *légale* de vendre ses organes, d'avorter ou de se prostituer entament clairement nos pleins droits de propriété. Car dans ce cas les agents n'ont plus l'autorité de décider pour eux-mêmes de ce qu'ils font de leur personne. Bird considère que si une personne peut légitimement intervenir pour m'empêcher de violer un devoir envers moi-même, alors cette personne fait la même chose que l'État qui intervient par la contrainte pour m'empêcher de violer les droits d'autrui³². Mais ces deux types d'intervention ne peuvent être assimilées que si elles constituent des manières d'interférer par la force qui reposent par ailleurs sur une limitation légitime de mes droits. Or, comme nous venons de le dire, l'existence d'un devoir envers soi ne justifie pas une restriction de mes droits de propriété. Il reste qu'une personne peut toujours me dire que ce que je me fais à moi-même est mal et me déconseiller d'agir de cette façon ; mais ce type d'« intervention », parce qu'elle ne remet pas en cause ma liberté d'agir comme je l'entends, ne peut être assimilée à une interférence par la contrainte. Par ailleurs, récuser la légitimité d'une telle intervention nécessite d'invoquer des raisons qui, puisque mon droit à décider pour moi-même n'est pas dans ce cas remis en cause, n'ont plus rien à voir avec le respect de la liberté des personnes.

3.3 LE JUSTE ET LE BIEN

L'existence d'un devoir envers soi n'implique pas nécessairement que nos droits de propriété soient restreints. La position libertarienne invite en fait à distinguer clairement ce qui est *injuste* de ce qui est *immoral*. Si nous avons des devoirs envers nous-mêmes, il est possible que certaines choses que nous nous faisons à nous-mêmes soient immorales, mais elles ne sont pas injustes. Cette distinction est déjà présente chez Kant. Pour le philosophe allemand, l'existence de devoirs envers soi est en tension avec le respect de la liberté individuelle affirmée dans la *Doctrine du droit*. Dans la première partie de la

Métaphysique des mœurs,³³ Kant entérine le principe « volenti non fit injuria », selon lequel, parce que ce que nous nous faisons à nous-mêmes est en principe volontaire, il est impossible pour un individu de commettre une injustice envers lui-même.³⁴ La justice concerne, pour le philosophe, le domaine des rapports impersonnels. Le suicide peut donc bien être immoral, mais il n'est pas injuste. Höffe fait d'ailleurs remarquer que si Kant tenait le suicide pour *éthiquement* interdit, il s'est toutefois élevé contre les tentatives des juristes de son temps qui tentaient de faire du maintien de soi un devoir juridique³⁵.

Vallentyne fait lui-même cette distinction entre le juste et le bien. Dans l'article que nous avons déjà mentionné, il affirme que la possession des pleins droits de protection et l'absence d'obligation personnelle (les deux premières conditions définissant la pleine propriété de soi) suffisent pour établir qu'il n'est pas moralement permis d'utiliser l'usage de la force pour empêcher un homicide consensuel ; pour établir que l'homicide consensuel n'est pas *injuste*. L'absence d'obligation impersonnelle doit justifier, au-delà du fait que personne n'a le droit d'user de la force pour empêcher un homicide consensuel, que cet homicide est aussi moralement acceptable : « L'intervention forcée dans le cas d'un homicide consensuel n'est pas en général moralement permise. Cela n'établit pas, cependant, qu'il soit permis de participer à un homicide consensuel. Le simple fait que les autres ne sont pas autorisés à utiliser la force pour intervenir dans une action n'établit pas que cette action soit permise. Je vais montrer néanmoins qu'en général l'homicide consensuel est moralement acceptable. »³⁶ Mais déterminer si l'homicide consensuel est moralement acceptable dépasse les questions de justice. On ne comprend pas dès lors pourquoi le caractère moralement acceptable de l'homicide consensuel, qui dépend de l'inexistence d'obligation ou de préjudice impersonnel, devrait être une condition de la pleine propriété de soi, puisque ce principe, si l'on s'en tient à la manière dont nous l'avons présenté en première partie, ne vise précisément à définir que ce qu'il est juste/injuste de faire avec les personnes.

3.4 LA DÉFINITION DE VALLENTYNE : UNE CONCEPTION DE LA PLEINE PROPRIÉTÉ DE SOI QUI VA AU-DELÀ DES QUESTIONS DE JUSTICE

Comme on a essayé de le montrer, le principe de la pleine propriété de soi n'implique pas l'inexistence des devoirs envers soi. La défi-

12

dition que donne Vallentyne de la pleine propriété de soi nous paraît donc constituer une *extension* de ce principe qui va au-delà des questions de justice, donc au-delà du respect de l'égalité de chacun.

Sur la base des développements précédents, on peut dire que le problème du rapport entre le principe de la pleine propriété de soi et la question du rapport moral à soi-même, et plus particulièrement de l'indifférence morale du rapport à soi, se présente de cette façon :

- Soit le principe de la pleine propriété de soi affirme seulement le droit de chacun de se conduire avec lui-même comme il l'entend dans les limites du respect du droit d'autrui ; dans ce cas, l'existence de devoirs envers soi n'entame pas les pleins droits de propriété que nous avons sur nous-mêmes. Ce n'est que si nous avons des obligations envers nous-mêmes *et que ces obligations peuvent légitimement être appliquées par la force* que les devoirs envers soi deviennent incompatibles avec la pleine propriété de soi.
- Soit le principe de la pleine propriété de soi affirme le droit de chacun (dans les limites du respect du droit d'autrui) à s'autodéterminer comme il l'entend *et* la liberté morale de faire avec lui-même ce qu'il souhaite (la position de Vallentyne) ; mais alors ce principe n'est plus uniquement concerné par l'établissement des frontières du juste, puisqu'il stipule aussi la manière dont nous sommes autorisés à nous traiter nous-mêmes moralement. Dans ce cas le principe de la pleine propriété de soi n'est pas seulement un rempart contre le paternalisme et le moralisme légal, mais il récuse aussi le moralisme qui autoriserait autrui ou les philosophes moraux à nous dire comment il est moralement bien ou mal de nous conduire dans les actions qui ne concernent que nous-mêmes.

Compris dans ce sens plus étendu, le principe de la pleine propriété de soi ne peut par ailleurs être justifié par les seules raisons qui fondent la défense de la liberté négative. Pour les libertariens, l'attribution de droits de propriété est fondée sur la reconnaissance de la capacité des individus à poser des choix autonomes. Or, on ne voit pas comment la reconnaissance de la valeur de l'autonomie pourrait justifier l'inexistence des devoirs envers soi. Il ne s'agit pas en effet de l'exigence de respecter la volonté des individus que les choix que font ces derniers dans le domaine du rapport à soi doivent être moralement indifférents. L'indifférence morale du rapport à soi doit être justifiée par d'autres considérations. Chez Vallentyne, on l'a vu, si personne n'a

le droit d'interférer par la force avec un suicide, c'est parce qu'aucun droit, dans cette action, n'est violé. Mais le caractère moralement acceptable du suicide ne peut être déterminé sur la base du critère du respect des droits ; il repose, pour Vallentyne, sur la thèse selon laquelle les valeurs et préjudices impersonnels n'existent pas.

4 INDIFFÉRENCE MORALE DU RAPPORT À SOI ET VALEURS IMPERSONNELLES

Si l'on s'en tient à comprendre le principe de pleine propriété de soi comme établissant les limites dans lesquelles les autres peuvent légitimement interférer avec ce que nous faisons de nous-mêmes et de nos possessions, alors la thèse de la pleine propriété de soi est compatible avec l'idée que nous pouvons avoir, par ailleurs, des devoirs envers nous-mêmes. Elle n'implique pas l'indifférence morale du rapport à soi.

La position libertarienne, cependant, est bien une position qui conduit à affirmer l'indifférence morale du rapport à soi. Mais ceci pour des raisons qui ne tiennent pas au principe de la pleine propriété de soi lui-même, mais au fait que les libertariens en général, et notamment Vallentyne, ont une conception subjectiviste des valeurs.

Retournons un instant à Kant. Chez le philosophe allemand, nous l'avons déjà évoqué, tous les devoirs envers soi sont articulés autour de la reconnaissance de la valeur objective de l'humanité. D'une manière générale, la notion même de devoir envers soi implique la considération d'un bien ou d'une valeur objective ou impersonnelle. Les théories morales qui ont une conception subjective du bien, ou pour lesquelles toutes les valeurs moralement pertinentes relèvent du bien-être, des préférences ou des choix individuels, ne peuvent pas penser de manière cohérente l'idée de devoir envers soi, car aucun bien ou valeur objectif ne peut venir imposer de contraintes normatives sur les désirs ou les actions des individus relativement à eux-mêmes. Comme le relève Hurka, « Such an account cannot support serious self-regarding duties for it excludes any claims about what humans ought to desire. »³⁷

Dans son article sur l'homicide consensuel, Vallentyne soutient que l'homicide consensuel est moralement acceptable car les préjudices ou les valeurs impersonnels n'existent pas. Du moment que tout le monde a consenti à une action, il n'existe aucune autre considération qui pourrait disqualifier cette action du point de vue moral.

L'idée même qu'il puisse exister des valeurs ou des préjudices impersonnels est, pour Vallentyne, « mystérieuse » :

« Les valeurs impersonnelles – selon lesquelles une chose peut être bonne ou mauvaise sans l'être pour quelqu'un – sont aussi mystérieuses que les préjudices impersonnels. Toutes les valeurs pertinentes à la moralité sont basées sur le bien-être des individus ou sur le respect de leur volonté. La vie et l'autonomie sont typiquement moralement importantes, mais c'est parce qu'elles sont importantes pour des individus qui sont vivants et autonomes. Rien n'est important sans être important pour quelqu'un. »³⁸

Bird distingue la thèse de la pleine propriété de soi de la « stratégie kantienne » de cette façon : dans l'approche kantienne, ce qui compte c'est la valeur *de* l'individu, ou plutôt de la *personne*, des caractéristiques et propriétés qui lui confèrent sa dignité ; pour les défenseurs de la thèse de la pleine propriété de soi, ce qui compte moralement c'est ce qui a de la valeur *pour* les individus³⁹. Si, dans notre rapport à nous-mêmes, nous devons respecter la valeur de notre personne, alors il existe un certain nombre de choses que l'on ne peut pas se faire à soi-même. Si, en revanche, ce qui compte moralement, ce sont les valeurs *pour* les individus (ce qu'ils expriment par leurs choix et préférences subjectives), alors nous pouvons nous faire à nous-mêmes tout ce que nous voulons.

L'indifférence morale du rapport à soi est liée ici à la restriction du domaine moral, pour ce qui concerne le sujet autonome, à la considération exclusive de ses choix et préférences personnels. Il n'existe dans cette perspective ni valeur ni idéal impersonnel qui puissent constituer une limite normative à l'égard de ce que nous faisons de nous-mêmes. C'est cette position subjectiviste qui permet à Nozick d'affirmer :

« Le consentement volontaire ouvre les frontières et permet les incursions. (...) Locke prétendait que le fait de donner votre permission ne donne pas moralement le droit à un autre de vous tuer, parce que vous n'avez pas le droit de vous suicider. Ma propre proposition, non paternaliste, maintient que quelqu'un a le droit (ou peut permettre à un autre) de lui faire n'importe quoi, à moins qu'il n'ait une obligation envers quelque tierce partie de ne pas le faire ou de ne pas le permettre. »⁴⁰

Si Nozick veut dire ici que le consentement ouvre toutes les frontières *morales* et non seulement les frontières du *juste*, c'est parce qu'il

n'existe, au-delà de la prise en compte de la volonté des individus, aucune autre considération pertinente pour juger de la licéité morale d'une action. La volonté des agents détermine non seulement si j'ai le droit d'interférer ou non avec leurs actions mais aussi si cette action est moralement permise. Si le suicide était un préjudice impersonnel, écrit Vallentyne, cela voudrait dire que « la volonté des agents ne serait pas suffisante pour déterminer si une action est permise »⁴¹.

CONCLUSION

Vallentyne prétend que l'absence de devoir envers soi-même est une condition de la pleine propriété de soi. Mais si nos droits de propriété affirment simplement notre droit moral à agir comme nous l'avons choisi, c'est-à-dire sans en être empêché par les autres, alors le principe de pleine propriété de soi n'implique pas l'indifférence morale du rapport à soi. Si tel était le cas, il faudrait pouvoir montrer que le droit entier de s'autodéterminer (ou la liberté *négative* complète) implique la *liberté morale* de faire avec nous-mêmes tout ce que nous voulons.

Or, il n'y a pas de rapport d'implication de l'un à l'autre. D'une part, l'existence (hypothétique) de devoirs envers soi ne conduit pas nécessairement à limiter notre liberté négative. Dans la mesure où le non-respect des devoirs envers soi-même ne limite pas originairement les droits de propriété des individus et qu'il ne viole les droits de personne, on peut tout à fait concevoir, du point de vue libertarien, que nous ayons, dans le domaine du rapport à soi, *un droit moral de mal agir*.

D'autre part, les raisons qu'ont les libertariens d'accorder aux individus des droits de propriété sur eux-mêmes (ou en d'autres termes, le respect de la capacité des personnes à poser des choix autonomes) ne donnent pas en même temps des raisons d'affirmer que le rapport moral à soi-même est moralement indifférent. La défense de la liberté des individus et la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi reposent sur des justifications différentes. Pour Vallentyne, comme on l'a vu, cette thèse repose sur l'idée que les intérêts des individus sont définis par leurs préférences subjectives et que les valeurs impersonnelles n'existent pas. Nous n'avons fait ici que montrer le lien entre la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi et celle de l'inexistence de valeurs ou préjudices impersonnels. Mais les idées que les valeurs impersonnelles sont « mystérieuses », et que ce que nous nous faisons à nous-mêmes est moralement indifférent, restent évidemment à démontrer.

NOTES

- 1 J'emprunte l'expression « indifférence morale du rapport à soi » à Ruwen Ogien, qui soutient dans son ouvrage *L'éthique aujourd'hui*, mais sans invoquer le principe de la pleine propriété de soi, que ce que nous nous faisons à nous-mêmes n'a pas d'importance pour la morale. Cf. Ogien, Ruwen, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, FolioEssais, 2007.
- 2 Vallentyne, Peter, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 101, 2003.
- 3 Nozick, Robert, *Anarchie, Etat et utopie*, Paris, PUF « Quadrige », 2008 (2ème édition), p. 213.
- 4 *Ibid.*, p. 344.
- 5 Pour une liste des droits constituant le concept de pleine propriété ou de propriété libérale (*full or liberal ownership*), cf. Becker, Lawrence C., *Property Rights. Philosophic Foundations*, Boston/London/Melbourne/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 18-20.
- 6 Cf. Vallentyne, Peter, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 13 et Steiner, Hillel, « Moral Rights », 463-465. Pour une discussion plus approfondie, cf. Krammer, M.H., Simmonds N.E. et Steiner, H., *A Debate over Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- 7 Vallentyne, Peter, « Le libertarisme de gauche et la justice », *Revue économique*, vol. 50, n°4, p. 859.
- 8 Vallentyne, Peter, « Introduction : Left-Libertarism-A Primer », p. 2.
- 9 Steiner, Hillel, *An Essay on Rights*, Cambridge MA, Blackwell Publishers, 1994, p. 233.
- 10 *Ibid.*, p. 229.
- 11 Waldron, Jeremy, « A Right to do Wrong », *Ethics*, vol. 92, n°1, 1981, pp. 21-39.
- 12 « [I]n the moral sphere, notions like *duty*, *wrongness*, and *permissibility* are – though relevant to rights – not confined to the area of rights. Certainly, there are some actions that are impermissible, some actions we have a duty to do, because they are infringements of the rights to others. But actions may also be morally impermissible or more generally subject to moral criticism for other and more subtle reasons. » *Ibid.*, p. 24.
- 13 Steiner, Hillel, « Moral Rights », in Copp, David, *Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 467.
- 14 *Ibid.*
- 15 Bird, Colin, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 143.
- 16 Comme nous nous intéressons ici à la question de rapport moral à soi-même, nous prendrons comme référence l'exemple du suicide.
- 17 Vallentyne, Peter, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 5.
- 18 *Ibid.*
- 19 Cf. par exemple Cohen : « [T]he ownership of material things (...) is the proper model for the concept of self-ownership. If I am the (full) legal owner of a knife, then the state may prevent me from putting it in your back, but it may not, in the ordinary course of events, direct me to place it at your disposal, because, for example, you need it at the moment (...). » Cohen, G.A., *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 215-216.
- 20 Les trois éléments qui suivent définissent plus exactement le droit entier de maîtriser sa propre personne, qui n'est lui-même qu'un aspect de la pleine propriété de soi. Les droits de pleine propriété incluent quatre éléments: (1) un droit entier de maîtrise sur l'utilisation de soi; (2) une pleine immunité contre la perte non-consensuelle de ces droits; (3) un droit entier de transférer ces droits à d'autres; (4) un droit entier d'être compensé si quelqu'un viole ces droits. Cf. Vallentyne, Peter, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 7.
- 21 *Ibid.*, p. 8.
- 22 Nous considérons ici que les droits jouent un rôle dans les rapports interpersonnels et que les devoirs envers soi ne sont pas corrélatifs de droits. Dans ce sens, les devoirs envers soi sont des obligations *impersonnelles*. Mais même si les devoirs envers soi étaient corrélatifs de droits, étant donnée la conception libertarienne des droits comme protégeant les choix, la violation d'un devoir envers soi ne pourrait pas constituer une injustice. Une violation de ces devoirs constituerait de toute façon un préjudice *impersonnel*.
- 23 Un préjudice impersonnel est une action qui est moralement interdite, mais pas parce qu'elle viole les droits de quelqu'un – c'est-à-dire même si tous les agents concernés y consentent.
- 24 « Self-ownership is the moral principle that one ought to be left free to do whatever one chooses so long as non-consenting other persons are not thereby harmed, in specified ways. » Arneson, Richard J., « Lockean Self-Ownership : Towards a demolition », *Political Studies*, n°39, 1991, pp. 36-54. On peut rapprocher le principe de propriété de soi de principe millien de non nuisance (*non harm principle*) : « La seule raison légitime que puisse avoir une communauté civilisée d'user de la force contre un de ses membres, contre sa propre volonté, est d'empêcher que du mal ne soit fait à autrui. Le contraindre pour son propre bien, physique ou moral, ne fournit pas une justification satisfaisante. (...) Quant à l'aspect qui le concerne simplement lui-même son indépendance est, en droit, absolue. L'individu est souverain sur lui-même, son propre corps et son propre esprit. » Mill, John Stuart, *De la liberté*, Paris, Gallimard Folio Essais, 1990, p. 74-75.
- 25 Narveson, Jan, *The Libertarian Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, p. 7.

- 26 Cf. Vallentyne, Peter et Steiner, Hillel, *Left-Libertarianism and its critics. The Contemporary Debate*, London New York, Palgrave, 2000, pp. 4-5.
- 27 Cf. Vallentyne, Peter, « Libertarisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 12.
- 28 Vallentyne, Peter, « Le libertarisme de gauche et la justice », pp. 869-870.
- 29 Au-delà du fait que, comme on le verra plus loin, l'existence de valeur impersonnelle est, pour Vallentyne, douteuse.
- 30 Vallentyne, Peter, « Le libertarisme de gauche et la justice », p. 859.
- 31 Vallentyne, Peter, « Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 17.
- 32 Bird, Colin, *The Myth of Liberal individualism*, p. 143.
- 33 Cf. Kant, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, Paris, Garnier Flammarion, p. 36. La manière dont Kant définit les actions justes/injustes est par ailleurs très proche de celle des libertariens: « Toute action est juste qui peut faire coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout autre selon une loi universelle, ou dont la maxime permet cette coexistence. Si donc mon action (...) peut coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle, celui qui m'en empêche commet à mon égard un acte injuste (...). » Kant, Emmanuel, *Métaphysique des moeurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu* p. 17. On notera aussi que selon cette définition, interférer avec quelqu'un qui ne remplit pas ses devoirs envers lui-même est un acte injuste.
- 34 « Le devoir envers soi-même ne peut pas être considéré de manière juridique, puisque le droit ne touche qu'à mes relations avec les autres hommes. Je n'ai pas d'obligations juridiques envers moi, car ce que je me fais à moi-même, je le fais de mon plein consentement. Pour la même raison, je ne commets pas d'injustice lorsque j'agis contre moi-même. » KANT, E., *Leçons d'éthique*, Paris, Le livre de Poche, 1997, p. 226.
- 35 Cf. Höffe, Ottfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Fribourg, Castella, 1985, p.180.
- 36 Vallentyne, Peter, « Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel », p.
- 37 Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 5.
- 38 Vallentyne, Peter, « Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 21.
- 39 Bird, Colin, *The Myth of Liberal individualism*, Cambridge, pp. 158-159.
- 40 Nozick, Robert, *Anarchie, Etat et utopie*, p. 82.
- 41 Vallentyne, Peter, « Libéralisme, propriété de soi et homicide consensuel », p. 21.