

# A-t-on des obligations envers les morts?\*

Axel Gosseries

Chargé de recherches FNRS

Chaire Hoover d'éthique économique et sociale et Institut supérieur de philosophie (UCL)

**Résumé:** L'A. discute de la question de savoir à quelles conditions l'on peut défendre l'idée d'obligations envers les morts tout en considérant dans le même temps ces derniers comme ayant cessé d'exister (à tout le moins dans un sens pertinent sur le plan moral). Il examine et rejette d'abord trois stratégies latérales (Callahan, Wellman, Partridge) qui reposent sur une notion d'obligation à propos plutôt qu'envers les morts. Il examine ensuite la stratégie frontale proposée par Feinberg qui consiste à soutenir la possibilité de dommages (pré)-posthumes et, consécutivement, d'obligations envers les morts. Cette position est rejetée elle aussi, en particulier en raison du déterminisme qu'elle présuppose et de la coexistence problématique qu'elle pose entre propriétés posthumes et dommages ante-mortem. L'A. tire les conséquences de l'échec de ces tentatives latérales et frontale. Si nous tenons à défendre coûte que coûte l'idée d'obligations envers les défunts, il faut se résoudre notamment (mais pas uniquement) à accepter la prémisse métaphysique selon laquelle les morts existent, sauf à renoncer à l'idée selon laquelle une obligation morale ne peut avoir de sens qu'envers une personne à laquelle l'on puisse causer dommage.

**Summary:** The A. discusses under which conditions the idea of obligations towards the dead can be defended while simultaneously holding the view that dead people have stopped to exist in a morally relevant sense. He examines and rejects three "lateral" strategies (Callahan, Wellman, Partridge) that rest in fact on a notion of obligations about, rather than towards the dead. He then goes on scrutinizing Feinberg's "frontal" strategy, that consists in defending the possibility of (pre)-posthumous harms, and, as a result, of obligations towards the dead. His position is rejected, among others because of the deterministic view on which it rests and because of the coexistence it implies between post-mortem properties and ante-mortem harms. Both lateral and frontal strategies thus fail to justify obligations towards the dead. The A. then suggests that if we want to stick to the latter, we might have to endorse the metaphysical claim that seems to be implied in it (i.e. that dead people do exist in some morally relevant sense), unless we are ready to abandon the idea that a moral obligation towards a person only makes sense if this person is in a position to be harmed.

---

\* L'auteur tient à remercier K. Bykvist, C. Fabre ainsi que deux lecteurs anonymes de la revue pour leurs commentaires sur une version antérieure du présent texte. Toute erreur subsistante reste bien sûr ma seule responsabilité.

## Introduction

*"[...] aucune éthique, aucune politique, révolutionnaire ou non, ne paraît possible et pensable et juste, qui ne reconnaisse à son principe le respect pour ces autres qui ne sont plus ou pour ces autres qui ne sont pas encore là, présentement vivants, qu'ils soient déjà morts ou qu'ils ne soient pas encore nés".<sup>1</sup>*

La plupart d'entre nous conçoivent les devoirs envers les morts comme faisant partie de nos obligations morales les plus fermes. L'utilisation de cadavres à des fins pédagogiques, que ce soit par des futurs urgentistes<sup>2</sup> ou pour le grand public, celle de corps d'enfants dans des tests visant à améliorer la sécurité des automobiles<sup>3</sup>, ou celle d'organes cadavériques à des fins de transplantation, ne manquent jamais de susciter des questions éthiques. Les réactions varient selon que l'usage concerné soit ou non considéré comme directement ou indirectement vital, selon que le défunt ait exprimé ou non son consentement à de tels usages avant sa mort, ou encore selon que l'atteinte à l'intégrité physique du cadavre soit plus ou moins importante. La prise d'un échantillon d'ADN sur le corps d'Yves Montand n'était certes pas une atteinte majeure à son intégrité physique, mais elle était contraire à la volonté exprimée avant sa mort, et il ne s'agissait pas pour Aurore Drossard qui prétendait être sa fille d'une question de vie ou de mort (recherche de paternité biologique)<sup>4</sup>. Certes l'Allemand von Hagens semble avoir obtenu le consentement ante-mortem des personnes dont il a plastiné le corps, mais l'utilisation de ce dernier à des fins muséologiques ne semble pas faire droit - selon certains - à l'importance qui doit être accordée au respect dû aux morts<sup>5</sup>.

Nos obligations morales envers les morts ne se limitent d'ailleurs en rien au respect de leur intégrité corporelle<sup>6</sup>. Des préoccupations pour leur réputation, leur vie privée, voire pour l'égalité<sup>7</sup> entre les défunts s'expriment aussi ça et là, certaines d'entre elles étant clairement relayées par nos systèmes juridiques<sup>8</sup>. Notons en outre que ces questions sont d'importance dans la justification d'une théorie de la justice en général et singulièrement dans sa dimension intergénérationnelle<sup>9</sup>. La question philosophique qui se pose dans tous ces cas est la suivante: à quelles conditions les justifications généralement invoquées en faveur de certaines obligations morales envers les vivants (intégrité physique,

---

<sup>1</sup> Derrida (1993: 15)

<sup>2</sup> Iserson (1993)

<sup>3</sup> Voy. Galinier (1998)

<sup>4</sup> Sur l'affaire Montand: Chemin (1997); Verdier (1997); Anon. (1998); Prieur (1998); Aulagnon (1998). Pour des cas analogues en Belgique: Hustin-Denies (1997: 330s.); Meulders-Klein (1997: 421, note 53). Voy. aussi Murphy (1995) (implantation posthume de sperme d'un défunt)

<sup>5</sup> Stroobants (2001)

<sup>6</sup> Voy. aussi plus généralement: Feinberg (1985)

<sup>7</sup> Silber (2002)

<sup>8</sup> Voy. par exemple: Loi finlandaise de 1999 sur la transparence gouvernementale, sect. 31, par. 2, [www.om.fi/1184.htm](http://www.om.fi/1184.htm) (période posthume de 50 années de secret en vue de la protection de la vie privée du défunt); Rosenkranz (1986: 78) ("survivor suits" aux Etats-Unis visant à obtenir des dommages et intérêts pour des souffrances pre-mortem subies par le désormais défunt); Hustin-Denies (1997: 319f.).

<sup>9</sup> Sur ce point: Gosseries (2000: chap. 4).

autonomie de la personne, respect de l'image,... ) continuent-elles à valoir une fois que la personne est décédée? Et dans les cas où elles ne vaudraient plus, dispose-t-on de justifications alternatives pour fonder des obligations morales que la plupart d'entre nous ne seraient pas prêts à remettre cause. La tâche qui sera la nôtre n'est dès lors pas tant de définir le contenu de nos obligations envers les morts que de discuter de la possibilité même de justifier de telles obligations, quelles qu'elles soient.

A-t-on pourtant des raisons sérieuses de douter de la possibilité de justifier des obligations morales envers les morts? La réponse est affirmative et réside dans la conjonction des deux arguments suivants:

A	Existence et dommageabilité	On ne peut subir de dommage que si l'on existe <sup>10</sup>
a	Mortalité	Un mort n'existe pas
C1	Mortalité et dommageabilité	Un mort ne saurait subir un dommage

B	Obligation et dommageabilité	Une obligation morale n'a de sens que si sa violation peut engendrer un dommage à quelqu'un
b	= (C1)	Un mort ne saurait subir un dommage
C2	Le Défi	Une obligation morale envers un mort ne saurait avoir de sens

Nous examinerons dans la présente contribution trois types d'approches visant à relever le défi constitué par la proposition (C2). D'abord, nous envisagerons des stratégies latérales qui, tout en acceptant la proposition (C2), considèrent que ce que nous prenons pour des obligations morales issues d'une préoccupation envers les morts eux-mêmes sont en réalité des obligations morales qui trouvent leur justification ailleurs. Ensuite, nous examinerons la stratégie frontale qui consiste à mettre en doute l'acceptabilité de la proposition (A), et en conséquence celle de la conclusion (C2). Il y aurait donc bien une possibilité d'obligation envers les morts, même – et ceci pourra sembler difficilement concevable de prime abord – pour ceux qui sont d'accord avec les prémisses (a), (B) et (b). Il s'agit de la stratégie adoptée principalement par Feinberg. Nous en proposerons une critique la plus interne possible. Enfin, ayant rejeté les deux stratégies précédentes, nous défendrons l'idée selon laquelle, si une issue à ce problème doit être recherchée, c'est sur la prémisse (a) qu'il faut se pencher. Le lecteur aura noté cependant qu'un tel examen ne prévoit pas un examen de la prémisse B. Cette omission est délibérée. Un tel examen nécessiterait une discussion approfondie tant des définitions possibles du concept de dommage que de la possibilité d'obligations "impersonnelles", - à savoir justifiables sans référence à un quelconque dommage ou bénéfice pour au moins une personne -, ce qui nous entraînerait bien trop loin<sup>11</sup>. Pour des raisons d'espace, nous nous limiterons donc aux trois types d'approches précitées. Notons cependant que le concept de dommage doit être entendu ici comme le fait de voir sa situation dégradée par

<sup>10</sup> Pour des formulations alternatives: Waluchow (1986: 734); Serafini (1989: 329)

<sup>11</sup> Voy. Parfit (1984) (*locus classicus*) et pour une bonne discussion: Arrhenius (2000: 123s.)

rapport à ce qu'elle aurait été en l'absence de l'acte dommageable. En outre, qui dit dommage ne dit pas nécessairement dommage moralement inacceptable (préjudice). Un contexte de compétition juste engendre par exemple d'innombrables dommages aux acteurs concernés, des dommages qui pourtant ne sont en rien moralement répréhensibles.

## 1. Des obligations envers ou à propos des morts?

“La seule chose qui en découle est que ce n'est pas parce qu'elles causent dommage à un mort que ces actions sont à rejeter. Il pourrait néanmoins y avoir d'autres raisons de considérer de tels actes comme inacceptables”.<sup>12</sup>

“Il est absurde de penser qu'une fois qu'une personne est décédée, le statut d'une promesse non tenue qui lui fut faite lorsqu'elle était encore en vie cesse soudain d'être celui d'une injustice sérieuse envers une victime, et devient plutôt un simple dommage public diffus”.<sup>13</sup>

Examinons donc la première stratégie. Elle consiste à admettre la force du défi précité tout en considérant qu'en réalité cela ne fait qu'appeler des justifications alternatives à nos obligations ayant trait aux morts. En particulier, de telles obligations devraient être conçues comme des obligations à *propos* plutôt qu'*envers* les morts. En voici trois illustrations.

### La stipulation pour autrui (Callahan)

Un premier exemple est fourni par Callahan. Ne serait-il pas possible de réinterpréter toute promesse faite à un mort comme une promesse indirecte à un tiers une fois le bénéficiaire initial décédé? En d'autres termes, toute promesse d'accomplissement de tel ou tel acte faite à un futur défunt serait ainsi *ab initio* une promesse directe envers un tiers qui par hypothèse survivrait à la mort du défunt. Ainsi, Callahan précise-t-il que

“les personnes ont le droit de disposer de leur propriété comme bon leur semble. Dans la mesure où une telle disposition est amenée à prendre place après la mort d'une personne, nous avons une véritable obligation morale. Mais cette obligation existe envers leurs héritiers. En d'autres termes, en rédigeant ses dernières volontés (ou en faisant un testament), l'individu génère un titre qui prendra effet à son décès. Mais, insistons-y, cette obligation n'est pas dirigée vers lui; elle est adressée à ses héritiers”.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Callahan (1987: 349) (notre traduction)

<sup>13</sup> Feinberg (1984: 95) (notre traduction)

<sup>14</sup> Callahan (1987: 351)

Une telle stratégie n'est-elle pas nécessairement susceptible d'*incomplétude*? Ne peut-on penser que de nombreuses situations réelles ne répondent en rien aux conditions postulées par une stipulation pour autrui, à savoir l'existence d'au moins trois (groupes de) personnes, le(s) promettants(s), le(s) stipulants(s) et le(s) tiers bénéficiaire(s). Certes, l'on pourrait tenter de justifier une position morale selon laquelle toute personne devrait voir une autre personne succéder à ses droits (moraux) après sa mort, même s'il s'agissait d'un héritier par défaut tel que l'Etat. Ceci permettrait de couvrir tous les cas où la promesse obtenue sur le lit de mort ne postule pas explicitement l'implication d'un tiers. Pourtant, justifier la nécessité d'un héritier pour chaque défunt est une position qui exigerait un argument qui manque cruellement. Et surtout, cette approche laisserait au moins un cas non-couvert: celui où le promettant est l'héritier lui-même et s'est engagé envers le défunt à accomplir un acte qui ne concernerait par hypothèse aucun tiers (ex: cultiver en secret un don pour la musique). L'on voit mal dans un tel cas comment l'héritier pourrait être contraint moralement envers lui-même de tenir la promesse faite au défunt, sans que l'on fasse appel à l'idée d'une obligation morale envers le défunt lui-même. Ainsi, si elle peut rendre compte de certains cas, la stratégie de la stipulation pour autrui est certainement incomplète. Insistons en outre sur le fait qu'elle sera souvent trompeuse quant à la manière dont les personnes comprennent effectivement la nature de leurs obligations.

### L'argument prophylactique (Wellman)

Passons donc à un second argument que l'on retrouve chez Wellman. Selon ce dernier, des devoirs posthumes sont susceptibles de survivre à la mort du porteur des droits qui y sont corrélés. C'est semble-t-il du côté d'une réduction des droits des morts à des droits-intérêts qu'il faudrait rechercher l'origine des difficultés rencontrées. Ainsi, une fois cette réduction évitée, nous pourrions avoir des obligations morales survivant au décès d'une personne, qui n'auraient rien à voir avec le risque, en l'absence d'un tel respect, d'atteinte aux intérêts, voire à un droit moral de cette personne ayant survécu à sa mort<sup>15</sup>. Comme il l'écrit,

**"La confiance et la tromperie sont en effet des facteurs de sociabilité qui, entre autre, font de la fidélité aux promesses et de la non-tenue des promesses des raisons morales. Ces raisons sont fondées dans le droit du défunt à ce que le promettant agisse tel qu'il l'avait promis. Et bien que ce droit et cette personne n'existent plus, les raisons morales subsistent et continuent à fonder le devoir survivant du promettant. Elles continuent à exister parce qu'elles constituent essentiellement des raisons sociales pertinentes non seulement pour l'individu titulaire de droits qui est décédé, mais aussi pour le titulaire d'obligation qui lui a survécu et pour tous ceux qui continuent à être en société avec lui ou elle"<sup>16</sup>.**

Si l'on veut donner sens à cette thèse, l'on est contraint d'y voir une justification du respect d'une promesse faite à une personne aujourd'hui défunte, qui s'appuie sur les intérêts de ceux qui sont vivants aujourd'hui. Ce que Wellman semble faire ici, c'est s'appuyer sur l'idée selon laquelle puisqu'il est bon que les vivants tiennent leurs promesses entre eux, il est nécessaire également qu'ils le fassent avec les morts. Un tel argument fonctionne d'ailleurs peu importe qu'on

---

<sup>15</sup> Wellman (1995: 156-157)

l'exprime en termes conséquentialistes (il est bon que le nombre de promesses tenues soit maximisé) ou non-conséquentialistes (tu tiendras tes promesses).

Afin d'éclairer la nature précise de l'argument de Wellman, qualifions-le d'argument prophylactique. Prenons une stratégie analogue dans le domaine de nos obligations envers les animaux. St Thomas et Kant ont défendu la position selon laquelle la raison centrale pour laquelle il est moralement inacceptable de traiter les animaux de façon cruelle tient au risque de contagion qu'un tel comportement pourrait avoir dans nos relations avec les humains. Plus on est cruel avec les animaux, plus on risque de l'être avec les hommes<sup>17</sup>. Un tel argument repose non seulement sur une prémisse empirique (psychologique) douteuse, d'aucuns soulignant que la violence envers les animaux peut constituer un exutoire et préserver ainsi des êtres humains d'en être victime. Mais surtout, il est problématique sur le plan normatif. Il étend à une catégorie (ici les animaux, là les morts) les protections dont bénéficie une autre catégorie (ici les êtres humains, là les (humains) vivants). Or, cette extension s'effectue, non pas en raison d'une ascription de valeur intrinsèque aux membres de la première catégorie, mais bien en raison de risques d'atteinte aux membres de la seconde<sup>18</sup>. Il est facile pourtant de proposer une réduction à l'absurde d'un tel argument. Si casser une pierre peut nous inciter à brutaliser une femme et si briser une promesse envers un chat peut nous conduire en pratique à en faire de même envers un homme, l'on imagine facilement jusqu'où un tel argument pourrait nous mener, à supposer que sa prémisse empirique (psychologique) soit fondée. En outre, une fois encore, une telle analyse de nos obligations morales de tenir nos promesses envers les morts ne semble en rien en accord avec les raisons effectives qui nous poussent à nous sentir tenus moralement à de telles promesses.

### Une règle Pareto-optimale? (Partridge)

Tant l'approche proposée par Callahan que celle défendue par Wellman sont affectées à la fois de difficultés propres et d'une difficulté commune qui consiste dans le fait que les justifications proposées à l'existence d'une obligation de tenir nos promesses envers les morts n'ont que peu à voir avec les raisons qui poussent la plupart d'entre nous à tenter de tenir nos promesses envers les morts, à savoir l'idée qu'il faut voir dans la personne décédée la véritable destinataire de cette obligation. Il nous faut mentionner une troisième stratégie latérale qui, défendue par Partridge, est d'une autre

---

<sup>16</sup> Wellman (1995: 156) (notre traduction)

<sup>17</sup> Broadie & Pybus (1974). Pour une utilisation de cet argument dans le cas de l'avortement et de l'infanticide: Benn (1983).

<sup>18</sup> Un lecteur anonyme a suggéré d'interpréter l'argument kantien comme reposant sur l'idée d'un "devoir envers nous-mêmes de ne pas nous montrer cruels". Y a-t-il un sens à parler de cruauté à propos d'intentions ou d'actes se rapportant à des objets auxquels on ne reconnaît aucune valeur intrinsèque? Si la cruauté renvoie à l'infliction de souffrance, cela a certainement du sens par rapport à certains animaux, même si l'on ne reconnaît aux animaux aucune valeur intrinsèque. Mais si l'on peut comprendre que l'on ait un *devoir* de non-cruauté envers d'autres hommes, pourquoi aurait-on un *devoir* envers soi-même de non-cruauté envers les animaux si l'on ne reconnaît par ailleurs à ces derniers aucune valeur intrinsèque. A notre sens, la non-cruauté n'est moralement louable que si elle se rapporte directement ou indirectement à des objets dignes de respect moral – ce qui n'est pas le cas des animaux chez Kant. Dans les autres cas, elle devrait nous laisser (moralement) indifférent.

ordre<sup>19</sup>. Il prétend en effet qu'il est *dans notre intérêt à tous* que notre réputation ne soit pas atteinte sans justification après notre mort. Il écrit,

**“étant donné que les vivants ont des attentes et se préoccupent de ce que leurs volontés soient respectées, ils ont aussi intérêt à respecter la volonté des défunts. Autrement dit, il est dans l'intérêt des vivants (par préoccupation pour leurs propres intérêts posthumes à venir) qu'ils préservent les institutions stables et justes qui ont garanti les vœux exprimés au cours de leur vie par ceux qui sont aujourd'hui défunts ”.**<sup>20</sup>

Certes, si une telle règle de respect de la volonté des morts était respectée, il se peut que tous les vivants en bénéficieraient – sous réserve de vœux despotiques des morts<sup>21</sup>. La connaissance de l'existence d'une telle règle ainsi que la supposition qu'elle sera respectée est susceptible d'améliorer nos vies. Ceci peut dès lors constituer un argument fort en faveur de l'existence et du respect d'une telle règle. Pourtant, la violation d'une telle règle ne signifierait rien selon cette théorie que le défunt en subirait un quelconque dommage. Elle ne pourrait pas non plus être défendue auprès de quelqu'un qui serait indifférent à ce qui se passe après sa propre mort.

En réalité, l'approche proposée tant par Partridge que par Callahan et Wellman semble, outre des difficultés internes, être incapable de rendre compte de la force que nous attachons le plus souvent à nos obligations envers les morts. Brisé une promesse faite au chevet d'un mourant est souvent perçu comme bien plus grave que de ne pas tenir une promesse envers un autre vivant. Certes, la force d'une telle promesse n'est probablement pas sans relation avec le sentiment de l'ultime qui s'y joue. Violer une promesse envers une personne qui serait toujours vivante après une telle violation est probablement plus rattrapable que si cette violation a lieu après la mort de sa destinataire. Pourtant, l'on ne peut s'empêcher de penser que le sentiment de gravité accrue entretient aussi un lien avec le fait que c'est bien de cette personne aujourd'hui défunte que l'on se préoccupe, et non pas de l'impact de la violation sur des tiers (Wellman, Callahan) ou éventuellement sur nous-même (Partridge). Il nous incombe dès lors de tenter d'appréhender le défi initial de façon plus frontale.

---

<sup>19</sup> Partridge (1981: spécialement 245)

<sup>20</sup> Partridge (1981: 261).

<sup>21</sup> Voy. conclusion

## 2. Des dommages (pré-)posthumes?

### Existence et Expérience

"on croit, en effet, d'ordinaire que pour l'homme une fois mort il existe encore quelque bien et quelque mal, *tout comme chez l'homme vivant qui n'en aurait pas conscience*, dans le cas par exemple des honneurs ou des disgrâces qui affectent les enfants ou en général les descendants, leurs succès ou leurs revers"<sup>22</sup>.

Ne peut-on en effet tenter de rejeter l'idée selon laquelle l'on ne peut subir de dommage que si l'on existe? Ceci reviendrait à remettre en cause la prémisse A du raisonnement déployé plus haut. Une manière d'ouvrir la brèche consiste à envisager l'hypothèse selon laquelle si l'existence est une condition de possibilité de la dommageabilité, ce serait en raison de son lien avec la notion d'expérience. Il n'y aurait pas de dommage sans expérience, ni d'expérience sans existence. Par voie de conséquence, il n'y aurait pas de dommage sans existence d'une victime de ce dommage.

Certes, le rejet d'une telle position que l'on pourrait qualifier d'expérialiste ne suffirait pas à rejeter la prémisse (A). En effet, le lien entre existence et dommageabilité pourrait s'expliquer/justifier par des voies alternatives à celle du recours à la notion d'expérience. Postulons cependant, pour les besoins du présent raisonnement, que l'unique raison (réductionnisme) pour laquelle l'existence d'une personne conditionne sa capacité à subir un dommage a trait au lien qui existerait entre exister et pouvoir faire l'expérience de quelque chose<sup>23</sup>. Si nous étions en mesure de rejeter cet expérialisme ("pas de dommage sans expérience"), nous défendrions alors la possibilité de dommages sans expérience, ce qui serait une condition certes non suffisante, mais bien nécessaire à la possibilité de dommages posthumes. Si nous pouvions en outre admettre le postulat réductionniste selon lequel ce lien existence-expérience est l'unique raison pour laquelle l'existence est une condition nécessaire à notre capacité de subir un dommage, le rejet de l'expérialisme lèverait dès lors une objection décisive à la possibilité de dommages posthumes. Le raisonnement peut être synthétisé comme suit:

D	Expérialisme	S'il n'y a pas de dommage possible si nous ne sommes pas capables d'en faire l'expérience
d	Existence et expérience	Si l'existence est une condition nécessaire à la capacité de faire l'expérience de quelque chose
E	Réductionnisme	Et si c'est l'expérialisme qui fournit la seule explication de l'impossibilité d'un dommage sans existence

<sup>22</sup> Aristote (1983: 71-72) (I- 11) (nos italiques).

<sup>23</sup> Voy. par exemple Silverstein (1980: 414).

C3	Rejet de l'expérialisme et possibilité de dommages post-humes	Alors, un rejet de l'expérialisme suffirait à rendre possibles des dommages à des personnes qui n'existent pas
----	---	--

## Rejeter l'expérialisme

Afin de rejeter la thèse expérialiste selon laquelle l'on ne saurait subir de dommage sans la capacité d'en faire l'expérience, l'on pourrait renvoyer tout d'abord à l'idée selon laquelle il n'est pas suffisant de faire des expériences positives pour avoir une vie que l'on considère comme réussie, même s'il peut être suffisant de subir des expériences négatives pour que notre vie en soit ruinée. La machine à expérience de Nozick – à savoir l'hypothèse où l'on se verrait proposer un branchement permanent sur une machine ne générant que des états de plaisir - fournirait une situation hypothétique tout à fait appropriée pour rendre cette idée palpable<sup>24</sup>. Pourtant, l'idée de machine à expérience n'est pas décisive pour notre propos. Elle peut en effet être interprétée d'au moins deux manières. L'interprétation la plus plausible consiste à dire que faire l'expérience de quelque chose ne suffit pas si ce quelque chose n'est pas une réalité *indépendante* qui en quelque sorte justifierait le sentiment positif dont nous faisons l'expérience. En d'autres termes, des illusions ne suffiraient pas. Qu'il y ait des objets d'expérience dont l'existence indépendante importe n'implique cependant en rien de façon nécessaire – seconde interprétation possible – que ces objets indépendants soient en mesure de conférer à ma vie un bénéfice ou de lui faire subir un dommage *sans* qu'ils doivent passer par le prisme de mon expérience. Une chose est de dire qu'il ne suffit pas que je sois bercé d'illusions pour que ma vie soit effectivement réussie. Une autre est de considérer que ma vie puisse être réussie sans même que je m'en sois rendu compte. Une autre encore consiste à affirmer qu'une vie ne peut être effectivement réussie que si j'en ai à la fois conscience (expérience) et que cette conscience d'une réussite soit justifiée (caractère non-illusoire).

Ainsi donc, l'on pourrait très bien s'accorder avec Nozick pour voir dans la machine à expérience une réduction à l'absurde d'une approche strictement hédoniste (les expériences de plaisir sont *la seule chose nécessaire* à une vie réussie) sans pour autant y voir un rejet de l'expérialisme (pas de dommage ou de bénéfice sans expérience). En somme, l'indépendance des objets d'expérience (leur caractère non virtuel) ne signifie pas nécessairement qu'une expérience de ces objets ne soit pas nécessaire. En d'autres termes, si le seul fait d'avoir des expériences positives est *insuffisant* pour que notre vie soit bonne, il n'en découle pas pour autant que les objets nécessaires à une telle vie bonne ne doivent pas passer par le prisme de l'expérience pour rendre notre vie bonne<sup>25</sup>. Et il en irait de même pour les objets d'expérience qui porteraient ombrage au succès de nos existences. La thèse "pas de dommages sans expérience" pourrait dès lors subsister, même pour ceux qui estiment que l'existence que leur offre la machine à expérience de Nozick ne correspond pas à l'idée qu'ils se font d'une existence réussie.

<sup>24</sup> Nozick (1974: 42-45); voy. aussi Slote (1983: 14)

<sup>25</sup> Voy. Larmore (1987: 49) ("What is held to be good may be such that attaining it must result in our having a certain sort of experience; but Sidgwick erred in supposing that the goodness of our goal necessarily *consists in* our having that sort of experience. On the contrary, the satisfaction that we have in something held to be good [...] often depends precisely upon our believing that we have actually done something and not just experienced something").

Si l'hypothèse de la machine à expérience ne suffit donc pas à réfuter par l'absurde la thèse expérialiste, il est néanmoins possible de tester son acceptabilité en s'attachant au cas de la *tromperie*. Pensons à quelqu'un qui a été trompé par son conjoint durant toute sa vie et qui meurt sans l'avoir su. Si l'on postule que cette personne avait une préférence pour une vie où elle n'aurait pas été trompée, l'on peut certainement affirmer que cette préférence n'a pas été satisfaite, même si la personne n'en a rien su. La possibilité qu'une personne subisse un dommage suite à la frustration d'une de ses préférences, même si elle l'ignore totalement, présuppose une distinction entre satisfaction d'une *préférence* et satisfaction d'une *personne*.<sup>26</sup> Qu'une préférence soit objectivement satisfaite, c'est-à-dire que son objet vienne à exister, n'implique pas nécessairement que son titulaire en tire une quelconque satisfaction subjective, au sens psychologique. C'est que le terme "satisfaction" prend dans ces deux occurrences un sens différent. Ce dont il s'agit dans le second cas, c'est de "l'expérience plaisante de contentement et de gratification qui apparaît normalement dans l'esprit de la personne désirante lorsqu'elle pense que son désir a été accompli"<sup>27</sup>. Ce découplage permet ainsi de rendre compte dans certains cas de l'expérience de la déception: la satisfaction d'une préférence peut très bien laisser son titulaire insatisfait. L'on peut aussi être satisfait en raison de l'illusion selon laquelle notre préférence aurait été satisfaite, alors même que cette dernière ne le serait pas. La satisfaction d'une préférence additionnelle ne semble ni nécessaire, ni suffisante à l'accroissement de la satisfaction de son titulaire.

Si l'on admet que la frustration d'une préférence, la violation d'une promesse obtenue peuvent causer dommage à une personne, alors même qu'elles ne laisseraient en rien cette personne plus psychologiquement insatisfaite qu'elle ne l'était antérieurement, il est alors possible de considérer que dans le cas de la tromperie par autrui mentionné ci-dessus, il y a bien eu dommage sans expérience, ce qui présupposerait un rejet de l'expérialisme (D)<sup>28</sup>. L'on admettrait ainsi la possibilité de *dommages "inexpérimentés"*<sup>29</sup>. Si, pour les besoins de l'argument, l'on se tient en outre à la prémisse réductionniste (E), il paraît alors difficile d'échapper à la conclusion selon laquelle des *dommages posthumes* seraient concevables, ou du moins que des actions posthumes pourraient causer dommage au défunt. Pourtant, nous allons voir qu'une telle proposition doit faire face à des objections sérieuses.

### **L'idée de propriétés posthumes (quel point de contact?)**

A supposer que l'on n'exige pas que la personne existe au moment où l'action dommageable qu'elle subit a lieu, à tout le moins faut-il que ce dommage ait prise sur quelque chose. Il nous faut un point de contact. Si l'on veut défendre la possibilité de dommages posthumes ou du moins de dommages trouvant leur source dans des événements posthumes,

<sup>26</sup> Voy. Lomasky (1987: 214). Mentionnons aussi le cas des comateux qui peuvent certainement subir des dommages sans se rendre compte de rien. Comparez avec la distinction effectuée par plusieurs auteurs entre "fulfilment" d'une préférence et "satisfaction" d'une préférence: Partridge (1981: 246); Sumner (1976: 159); Lomasky (1976: 214-215). Voy. aussi Narveson (1962: 67)

<sup>27</sup> Feinberg (1977: 302).

<sup>28</sup> Voy. par. ex: Nagel (1979: 6). Cependant: Partridge (1981: 251-252)

<sup>29</sup> Compar. Partridge (1981: 250)

il est donc nécessaire de donner corps à l'idée selon laquelle, même si je n'existe pas après ma mort (prémisse a), il y a quelque chose de moralement pertinent qui survit à cette mort et qui permettrait de raccrocher le dommage posthume à ma personne. Deux voies peuvent être empruntées.

Soit, l'on accorde une pertinence morale au fait suivant: même si je suis mort, je continue à exister non pas au sens d'être vivant, mais certainement en tant que *fait (du passé)*. Et il est clair que des événements posthumes sont en mesure de modifier ce que je suis (mais pas ce que j'ai été). Ainsi, si je suis président d'un Etat et que je meurs en plein mandat, il est clair qu'au moment de ma mort, je suis/j'étais le dernier président de cet Etat. Mais une fois le président suivant en place, il ne sera plus vrai que je *suis* le dernier président de cet Etat, même si au moment de ma mort je *l'étais*. Il y a donc un sens dans lequel des faits postérieurs à ma mort modifient – de façon *non-réelle* – ce que je suis en tant que fait passé. Cependant, mon existence posthume *comme fait passé* semble de difficilement pouvoir offrir un point d'ancrage pertinent sur le plan moral pour une notion de *dommage* posthume<sup>30</sup>.

Certains auteurs tentent dès lors de défendre autrement l'idée de dommages posthumes. Tout en restant fidèles à la prémisse mortaliste, ils suggèrent plutôt de recourir à la notion de propriétés posthumes – ce qui constitue la seconde voie possible. La nature de ces propriétés posthumes peut varier. L'on parlera d'intérêts, de préférences, réputations, promesses, projets,... posthumes<sup>31</sup>. Notons qu'en raison de leur objet même, certaines préférences ne sauraient survivre au décès de leur titulaire. C'est le cas du désir d'agir de telle ou telle manière, des propriétés corporelles (sauf momification), de l'intérêt que je peux avoir pour ma santé corporelle ou mentale<sup>32</sup>. De même, lorsque nous parlons de la survie (posthume) d'un projet formé avant la mort, il ne s'agit certes pas là d'un projet comme acte intentionnel (au sens de former un projet). Par contre, l'on pourrait accepter l'idée selon laquelle ma préférence pour telle ou telle action posthume est susceptible de survivre à ma mort. C'est une telle préférence conçue comme une de mes propriétés qui est susceptible de constituer le point d'ancrage de dommages posthumes.

### **Préjudicier une personne ante-mortem? (qui a subi le dommage?)**

A ce stade, nous avons identifié deux conditions nécessaires à la plausibilité de dommages posthumes. Il faudrait d'une part que des dommages "inexpérimentés" puissent faire sens, et d'autre part que des propriétés posthumes fassent partie du champ des possibles. Poursuivant notre critique interne de cette position, examinons une difficulté supplémentaire: certes il se peut que des propriétés posthumes soient possibles, et il se pourrait qu'il s'agisse bien des propriétés du défunt (par opposition à des propriétés déconnectées de tout ancrage dans une personne). Mais lorsque l'on désigne ce dernier, qui désigne-t-on? Nous avons besoin d'un sujet<sup>33</sup>. En quête d'un sujet, Feinberg proposa

<sup>30</sup> Pour de plus amples développements sur ce point: Meyer, dans ce volume

<sup>31</sup> Lamont (1998: 198); Partridge (1981: 245); Lomasky (1987: 213)

<sup>32</sup> Voy. Feinberg (1977: 304); Waluchow (1986: 728, note 7); Lomasky (1987: 215); Mulgan (1999: 61-62)

<sup>33</sup> Callahan (1987: 347) ("the reason that all arguments for harm and wrong to the dead must fail is that there is simply no subject to suffer the harm or wrong").

initialement de considérer nos intérêts ou préférences posthumes eux-mêmes comme les véritables sujets susceptibles de faire l'objet d'un dommage. Selon cette conception, les dommages affecteraient d'abord les intérêts/préférences, et seulement de manière dérivée les titulaires de ces intérêts/préférences. Nos intérêts/préférences seraient donc des sujets premiers et autonomes susceptibles d'être affectés par une action dommageable:

**“si l'on considère que les véritables sujets de dommage sont les intérêts, et que les intérêts sont endommagés par contrariété ou non-satisfaction plutôt que par déception subjective, nous pouvons considérer qu'en fin de compte les dommages posthumes ont des sujets”<sup>34</sup>**

La même voie est empruntée par Serafini, avec une différence significative dans sa justification. Ce qui rendrait cette conception des intérêts et plus généralement des propriétés comme sujets premiers de dommage possible, c'est le fait que lorsque nous causons dommage à une personne, nous ne causons dommage qu'à *une partie* de cette personne.<sup>35</sup> Pourtant, cette thèse relative aux sujets premiers de dommage défendue initialement par Feinberg et par Serafini est difficile à admettre, du moins tant que l'on reste dans le cadre d'un individualisme/personnalisme moral, c'est-à-dire une conception qui considère comme sujets premiers de considération morale les personnes plutôt que – à une échelle plus élevée – des communautés de personnes<sup>36</sup>, ou – à une échelle plus petite – des états de plaisir ou des intérêts détachables<sup>37</sup> de leurs titulaires.

Feinberg abandonna ultérieurement cette position, reconnaissant que "les intérêts survivants (... ) doivent être les intérêts de quelqu'un" <sup>38</sup>. Comment alors préserver l'idée selon laquelle ce serait bien une personne qui subirait un dommage posthume. C'est chez Pitcher que Feinberg chercha la réponse à cette question <sup>39</sup>. Pour Pitcher, s'il est dénué de sens – probablement en raison d'une adoption implicite de notre prémisse (a) – de prétendre qu'un défunt peut se voir infliger un dommage en tant que personne post-mortem, il est par contre possible de considérer que c'est la *personne ante-mortem* qui est en réalité affectée dans un tel cas <sup>40</sup>. En effet, lorsque nous décrivons un défunt, nous pouvons le faire tantôt en tant que personne post-mortem (désignant en particulier son corps enterré) tantôt comme

---

<sup>34</sup> Feinberg (1977: 308)

<sup>35</sup> Serafini (1989: 331)

<sup>36</sup> Selon un lecteur anonyme, "les morts survivent d'abord dans la mémoire des vivants et de la communauté à laquelle ils appartenaient et si on comprend leur existence dans ce cadre, il devient à mon sens tout à fait plausible de parler de tort que l'on peut commettre à leur égard (qui sont en même temps des torts envers leur communauté) sans l'existence d'une croyance sous-jacente à leur existence continuée dans un autre monde". Or, d'une part, en raison du postulat d'individualisme moral posé ici, la notion de "tort à la communauté" ne peut s'entendre que comme un dommage à l'égard d'un ensemble d'individus, ces individus pouvant être défunts, actuels ou futurs. En ce qui concerne les individus défunts, le recours à la notion de communauté ne nous avance donc pas. D'autre part, il ne nous semble pas que le fait d'exister dans la mémoire de quelqu'un (de même que le seul fait d'exister en tant que fait du passé) soit suffisant pour être susceptible de subir un dommage au sens moralement pertinent.

<sup>37</sup> Partridge (1981: 246)

<sup>38</sup> Feinberg (1984: 89)

<sup>39</sup> Feinberg (1984: 89f.)

<sup>40</sup> Voy. Pitcher (1984: 183-185)

personne ante-mortem (bien vivante celle-là, mais plus maintenant) <sup>41</sup>. Mais s'il fallait accepter l'approche de Pitcher-Feinberg, il faudrait admettre qu'une propriété posthume puisse être celle d'une personne ante-mortem, ce qui requiert une *dissociation temporelle* de la propriété et de son sujet. Supposons que cela puisse faire sens. Il nous reste néanmoins à traiter d'une ultime difficulté: quand la personne ante-mortem fut-elle victime de ce dommage?

### **Événements posthumes et dommages ante-mortem (quand le dommage fut-il subi?) <sup>42</sup>**

Feinberg a une réponse à cette question. Elle s'articule en trois temps. *Primo*, il veut rendre compte du dommage posthume comme ayant eu lieu *lorsque la victime était encore en vie*: "un événement a lieu après la mort de Smith, qui fait en sorte que quelque chose se passe à ce moment-là. [...]. En vertu de cette chose qui se passa à ce moment, il est vrai que Smith fut victime d'une condition préjudiciée avant qu'il ne meure" <sup>43</sup>. *Secundo*, tout en penchant pour un dommage ante-mortem dû à un événement post-mortem, Feinberg a besoin d'éviter une causalité rétroactive: "il ne saurait soudainement "devenir vrai" que la [personne] ante-mortem avait subi un dommage" <sup>44</sup>. *Tertio*, la solution ne saurait être que déterministe: "il devient apparent pour nous pour la première fois qu'il était vrai tout au long - que depuis le moment où [la personne] investit suffisamment dans sa cause pour en faire un de ses intérêts, elle jouait un jeu voué à l'échec" <sup>45</sup>.

A suivre cette conception, un événement posthume donne lieu à un dommage ante-mortem. Cette condition préjudiciée ante-mortem s'étend du moment de la naissance ou de l'affirmation suffisante d'un intérêt à celui du décès de la personne<sup>46</sup>. Ainsi, même si l'événement à l'origine du dommage est posthume, le dommage lui-même ne l'est pas (d'où l'expression de dommage "pré-posthume")<sup>47</sup>. Cette position de Feinberg-Pitcher nécessite donc une dissociation temporelle d'abord entre une personne et ses propriétés post-mortem, et ensuite entre un événement dommageable (posthume) et une condition préjudiciée qui en découle (qui n'est pas posthume). De façon synthétique, la position de Feinberg donne ceci: une propriété post-mortem d'une personne ante-mortem se voit affectée de façon négative par un acte ayant lieu à un moment quelconque postérieur au décès de l'intéressé et qui engendre pour cette personne ante-mortem un dommage ante-mortem. La force de cette position est qu'elle permet de rendre compte de dommages trouvant leur origine dans des événements posthumes sans pour autant requérir l'existence de dommages posthumes à strictement parler. Néanmoins, elle requiert malgré tout une prémisse déterministe<sup>48</sup> quant à l'origine de tels dommages

---

<sup>41</sup> Pitcher (1984: 184)

<sup>42</sup> Voy. l'analyse de Waluchow (1986)

<sup>43</sup> Feinberg (1984: 91); voy. aussi Levenbook (1984: 410-412/414)

<sup>44</sup> Feinberg (1984: 91). Sur la causalité rétroactive: Feinberg (1984: 90-91); Pitcher (1984: 185f.)

<sup>45</sup> Feinberg (1984: 91, nos italiques); Compar. Pitcher (1984: 187) ("the occurrence of the event makes it true that during the time before the person's death, he was harmed - harmed in that the unfortunate event was going to happen"); Feinberg (1984: 93).

<sup>46</sup> Feinberg (1984: 92); Waluchow (1986: 730)

<sup>47</sup> Waluchow (1986)

<sup>48</sup> Lamont (1998: 203) (sur la question de savoir si Feinberg accepte le déterminisme ou pas)

ainsi que la co-existence de propriétés posthumes et de dommages ante-mortem. Abordons ces deux points en emboîtant le pas à deux critiques - décisives à notre sens - exprimées par Waluchow.

D'abord, l'expression "il était vrai tout au long" signifie soit qu'il est vrai aujourd'hui qu'une action passée ne parvint pas à atteindre les résultats attendus (ce qui constituerait une simple description sans aucune implication morale en ce qui concerne le *timing* d'apparition du dommage), soit que c'était vrai depuis le début, que cela aurait dès lors pu être anticipé (à tout le moins en théorie), ce qui revient à adopter une position déterministe<sup>49</sup>. Deux exemples<sup>50</sup> devraient nous permettre d'opérer une réduction à l'absurde de cette position qualifiée de déterministe.

Imaginons d'abord que vous soyez une pianiste de renom ayant gagné de multiples concours et fait de nombreux concerts. Malheureusement, un accident de la route brise cette carrière en vous rendant incapable de jouer. Cela signifie-t-il que ce dommage, je l'ai subi depuis le début, c'est à dire depuis que j'ai formé cet intérêt pour le piano? Certes, l'on pourrait, en séparant l'intérêt pour la carrière de l'intérêt pour le jeu, prétendre que mon rêve de carrière (si celui-ci est de type "tout ou rien") peut avoir été ainsi irrémédiablement brisé, et ce dès le départ. Il ne saurait néanmoins en être de même de mon intérêt pour le jeu pianistique. Jusqu'à mon accident, j'ai joué comme je l'ai voulu. Et cet intérêt pour le jeu ne saurait être considéré comme frustré avant l'accident.

Le second exemple provient de Waluchow <sup>51</sup>. Imaginons que quelqu'un cause dommage de façon posthume à ma réputation. Cet acte dommageable a lieu au temps  $t + 1$ . Néanmoins, ma réputation est ensuite rétablie grâce à une étude ultérieure qui vient infirmer ces dires au temps  $t + 2$  <sup>52</sup>. Si la théorie déterministe était valable, cela ne signifie-t-il pas que ma réputation était endommagée depuis le début (à savoir depuis le moment où une de mes actions a justifié cette réputation) et qu' en même temps, en raison de la réhabilitation opérée au temps  $t + 2$ , ma réputation ne fut en réalité pas endommagée depuis le début. Le modèle de *timing* proposé par Feinberg est ainsi incapable de traiter de situations dans lesquelles l'action posthume dommageable se voit ultérieurement annulée par une action réparatrice. Une telle théorie sera donc au mieux incomplète.

Quant à l'autre difficulté majeure liée à la proposition Feinberg-Pitcher, elle peut être exprimée comme suit. D'une part, ils semblent accorder de l'importance à ce que l'on fasse remonter *le dommage* à un moment antérieur à la mort du défunt. Pourtant, il est difficile de percevoir pourquoi une telle nécessité n'affecte pas aussi *les intérêts* du défunt, dont ils admettent qu'ils puissent survivre à la mort de leur titulaire et constituer ainsi un point d'attache pour des actions dommageables posthumes. Waluchow voit dans cette difficulté une composante d'un véritable dilemme:

---

<sup>49</sup> See Lamont (1998: 203-204)

<sup>50</sup> Pour d'autres exemples: Pitcher (1984: 185/188); Feinberg (1984: 91); O'Neill (1993: 36f.)

<sup>51</sup> Waluchow (1986: 733)

<sup>52</sup> C'est ce qui arriva récemment à Albert Einstein (voy. Augereau, 1997; voy. aussi Serafini, 1989: 337-338).

“Le dilemme de Feinberg semble être le suivant soit il prétend que les intérêts survivants survivent effectivement, auquel cas il doit affronter tant le problème du sujet [càd la thèse selon laquelle il n'y a pas d'intérêts sans porteurs] que la tâche difficile d'expliquer pourquoi les intérêts peuvent survivre, mais pas les dommages (càd la mise en échec de ces intérêts); soit il se tient à la position selon laquelle les intérêts survivants, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne survivent pas, auquel cas il semble contraint de prétendre que mes intérêts peuvent être mis en échec maintenant, même si les événements qui les contrarient ont lieu après ma mort et l'oblitération de tous mes intérêts”<sup>53</sup>.

Si l'on veut défendre l'idée de dommages causés aux morts par des actes posthumes tout en s'en tenant à la prémisse mortaliste (a) ainsi qu'à l'idée selon laquelle c'est bien d'obligations *envers* les morts dont il s'agit (plutôt que d'obligation envers soi-même, d'obligations à propos des morts, ou d'obligations "tout court", c'est-à-dire impersonnelles ou "*non-person-affecting*"), il semble difficile d'échapper aux différentes étapes présentées ci-avant et de contourner les obstacles que Feinberg a tenté en vain de sauter. Dans le champ des possibles lié à de telles contraintes, il faut cependant mentionner un autre axe d'ouverture potentiel. Il consisterait à affirmer qu'un dommage puisse apparaître soit éternellement (Feldman), soit intemporellement (Nagel)<sup>54</sup>. Mais de telles catégories s'accommodent mal de l'inscription temporelle - définie celle-là - des causes de ces dommages eux-mêmes.<sup>55</sup> Le problème de *timing* semble dès lors devoir rester irrésolu si l'on souhaite rester dans l'optique adoptée ci-dessus.

### 3. Les morts existent-ils ?

Il y a cependant une prémisse que nous avons laissé délibérément de côté et sur laquelle il importe de revenir. Il s'agit de la prémisse selon laquelle les morts n'existent pas (a). Il nous semble que c'est de ce côté là qu'il faut rechercher une solution à notre problème. En effet, l'intuition que nous souhaiterions défendre ici est la suivante: si la plupart d'entre nous estime avoir des obligations morales envers certains morts (et pas seulement à propos de ces morts), cela ne saurait se concevoir dans un cadre où les morts n'existeraient pas. L'échec de la tentative de Feinberg suggère – certes sans le prouver de façon définitive - qu'il s'agirait effectivement là d'une voie sans issue. Ainsi donc, si nous pensons avoir des obligations envers les morts, c'est le plus probablement parce que nous rejetons la prémisse mortaliste. Il s'en suit que l'on ne saurait simultanément prétendre être titulaire d'obligations envers les morts *et* affirmer que les morts n'existent pas, et plus précisément n'existent pas dans un sens moralement pertinent. Ainsi, si nos sociétés continuent à inscrire dans leurs systèmes juridiques une série d'obligations envers les morts dont la raison d'être ne saurait se réduire à la protection des droits de leurs héritiers (ex: protection de l'image d'un mort dans certains cas, interdiction de profaner les tombes), c'est qu'implicitement elles postulent l'existence de quelque chose après notre mort (à moins bien sûr d'interpréter nos systèmes juridiques comme étant incohérents). Deux remarques sont nécessaires pour préciser cette thèse.

<sup>53</sup> Waluchow (1986: 731)(notre traduction)

<sup>54</sup> Pour une critique de ces positions: Lamont (1998). Voy. aussi Bigelow et al. (1990: 340-341)

Tout d'abord, il importe de souligner que si cette thèse pose qu'il serait incohérent de défendre des obligations envers les morts tout en estimant que notre mort met fin à toute forme - non strictement référentielle - d'existence, l'inverse ne serait par contre pas nécessairement incohérent. L'on pourrait en effet estimer que même si les morts existent, nous n'aurions pas d'obligations envers eux. Mulgan souligne à cet égard que même si tous les mortalistes partagent la position selon laquelle "les morts sont partis", par contre, leurs opposants – les immortalistes partageant l'idée selon laquelle nous survivrions en tant que personne à notre mort - se subdivisent en deux sous-catégories. Selon certains immortalistes en effet, bien que nous survivrions à notre mort, nous ne serions plus susceptibles de subir de quelconque dommage après notre mort. Mulgan écrit ainsi:

**'Les religions dont le libéralisme s'accommode le plus facilement tendent à être celles qui (... ) considèrent la destinée du défunt comme indépendante des événements de ce monde. En particulier, ces traditions religieuses libérales sont typiquement les formes protestantes du Christianisme, qui ne connaissent pas de doctrine du purgatoire, où la destinée du mort est partiellement déterminée par les prières et supplications de ceux qui sont restés sur terre. La vision de telles traditions est plutôt que, après la mort, l'âme s'échappe dans une dimension distincte, où son sort n'est pas affecté par les développements subséquents prenant place sur terre <sup>56</sup>.'**

Si l'on estime que certaines doctrines considèrent que les morts existent tout en prétendant qu'ils ne sauraient être affectés par le comportement des vivants, cela signifie alors que ceux qui pensent être titulaires d'obligations envers les morts doivent être prêts non seulement à adopter une doctrine selon laquelle les morts existent, mais aussi à sélectionner parmi ces doctrines immortalistes une de celles qui estime que nos actions peuvent affecter le sort des morts. Il appartiendrait à des études sociologiques de vérifier en pratique ce qu'il en est de l'opinion des gens sur ces trois points (obligations envers les morts? Existence après la mort?<sup>57</sup> Vulnérabilité des morts aux actions posthumes?) afin d'examiner si les constellations d'opinions qui sont les nôtres sont généralement cohérentes. Mulgan note d'ailleurs qu'en outre, parmi les doctrines (religieuses) qui considèrent les morts comme susceptibles d'être affectés par l'action des vivants, certaines attachent un statut actif aux morts (ex: Maoris) alors que d'autres ne leur attachent qu'un statut passif (ex: catholicisme romain). Il y a donc deux manières de comprendre le vote accordé aux morts (voy. la contribution de Mulgan). Il s'agira tantôt de leur accorder l'occasion de voir défendues après leur mort les préférences exprimées de leur vivant, tantôt de permettre à des vivants de recevoir des morts des instructions afin de les représenter. Ce qui importe en tout cas, c'est que le rejet de la prémisse mortaliste n'est pas une condition suffisante à la reconnaissance d'obligation envers les morts. En effet, si les morts étaient invulnérables par rapport aux conséquences des actions des vivants, ils ne sauraient justifier de la part des vivants de quelconques obligations morales, vu la prémisse (B).

---

<sup>55</sup> Lamont (1998: 208-209)

<sup>56</sup> Mulgan (1999: 54)

<sup>57</sup> Sur ce point précis: Lambert (2002: spéc. 137)

Une seconde remarque importante porte cette fois sur la notion d'existence. Nous entendons ici par existence un état qui implique une forme minimale d'activité autonome. Même pour les mortalistes, il est clair que le défunt continue à exister en tant que fait du passé, en tant que corps inerte,... Ces formes d'existence-là sont considérées comme insuffisantes pour justifier des obligations morales<sup>58</sup>.

## Conclusion

Nous avons examiné différentes approches concernant nos obligations envers les morts. Celles visant à en rendre compte comme des obligations à propos des morts se sont avérées insuffisantes, certes parce qu'elles sont incapables de justifier l'intensité que beaucoup d'entre nous attachent à nos obligations envers les morts, mais aussi parce qu'elles sont incapables de traiter de certains cas d'importance non négligeable (incomplétude).

Nous avons ensuite identifié – à travers l'étude de la position de Feinberg – quelles sont les différentes prémisses nécessaires pour défendre une position qui admettrait la possibilité pour des événements posthumes de causer un dommage à un mort tout en considérant que ce mort n'existe plus. Cette position nous a paru finalement intenable. Nous en avons indiqué les incohérences.

Il nous a dès lors semblé que c'était du côté de la prémisse mortaliste qu'il fallait rechercher une solution à notre problème. A notre question initiale (a-t-on des obligations envers les morts?), nous répondrions alors: oui, du moins si l'on est prêt à considérer que les morts continuent à exister sous une forme moralement pertinente après leur mort, et que cela englobe le fait d'être vulnérable par rapport aux actions des vivants. L'homme de la rue auquel l'on poserait la question par surprise serait probablement prêt à répondre "oui" sans pour autant être prêt à endosser les deux prémisses que cela présuppose. Pourtant, la présente étude suggère que ces trois thèses sont liées.

Nous ne saurions conclure ce texte sans indiquer deux difficultés supplémentaires liées aux obligations envers les morts. La première a trait au libéralisme affiché de nos sociétés. Comment en effet faire coexister des personnes qui estiment que nous n'avons pas d'obligations envers les morts avec d'autres qui estiment que nous en avons? Les théories libérales semblent démunies pour faire face à des divergences reposant sur des présupposés métaphysiques à ce point divergents. La solution envisagée à cet égard par Mulgan (dans ce volume) est des plus prometteuses.

La seconde a trait aux conflits possibles entre préférences des morts et préférences des vivants, dans tous les cas où l'on estime que les morts existent. Ici encore, affirmer que nous disposons d'obligations envers les morts ne nous dit encore rien sur le contenu de ces obligations. Or, les risques de "dictature des morts" sont réels. Certes, ceux qui se

sont tués à la tâche pour construire cathédrales, châteaux et pyramides, ont pu penser que leurs descendants prendraient grand soin du fruit de leur sueur. Mais jusqu'à quel point un vivant qui estime qu'il a des obligations envers les morts, doit-il se serrer la ceinture pour satisfaire le désir des morts? Le problème est d'autant plus criant que le nombre de morts dépasse celui des vivants. Les principes nous permettant de faire justice aux attentes légitimes des morts tout en laissant suffisamment de liberté aux vivants font à cet égard cruellement défaut. C'est que l'on oublie souvent que si l'on devait avoir des obligations envers les morts, elles ne sont pas que des obligations à rester passifs (ex: ne pas porter atteinte à leur réputation). Elles peuvent aussi exiger que des actes qui en coûtent soient posés. Définir leur amplitude nécessite une théorie de la justice entre morts et vivants. Cette tâche n'est probablement pas sans lien avec celle qui consisterait, au sein de l'histoire d'une même personne, à déterminer l'importance à accorder à ses désirs passés, par rapport à ses désirs présents. Mais c'est une tâche qu'il faut malheureusement laisser à une autre texte.

## Bibliographie

- Anon.**, 1998. "L'affaire Montand", *Esprit*, mai 1998: 182 s.
- Aristote**, 1983. *Ethique à Nicomaque* (intro., notes et index: J. Tricot), Paris: Vrin, 539 p.
- Arrhenius, G.**, 2000. *Future Generations. A Challenge for Moral Theory*, Uppsala: University Printers (thèse de doctorat)
- Augereau, J.-F.**, "L'honneur sauvé d'Albert Einstein", *Le Monde*, 21 Novembre: 27
- Aulagnon, M.**, 1998. "Les experts concluent qu'Yves Montand n'est pas le père d'Aurore Drossard", *Le Monde*, 13 Juin: 10.
- Benn, S.**, 1983. "Abortion, Infanticide, and Respect for Persons", in J. Feinberg, ed., *The Problem of Abortion* (2d. ed.), Belmont CA: Wadsworth, pp. 135-144
- Bigelow, J., Pargetter, R. & R. Young**, 1990. "Land, Well-Being and Compensation", 68 *Australasian J. Phil.* 3: 330-346
- Broadie, A. & Pybus, E.**, 1974. "Kant's treatment of animals", 49 *Philosophy*: 375s.
- Callahan, J.**, 1987. "On harming the Dead", 97 *Ethics* 2: 341-352
- Chemin, A.**, 1997. "Le corps d'Yves Montand sera exhumé pour un test d'ADN", *Le Monde*, 8 novembre: 10
- Derrida, J.**, 1993. *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée, 281p.
- Feinberg, J.**, 1977. "Harm and Self-Interest", in Hacker, P. & J. Raz, *Law, Morality, and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, pp. 285-308.

---

<sup>58</sup> Voy la contribution de Meyer dans ce volume.

- , 1984. Feinberg, J. (1984). *The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 1: Harm to Others* , Oxford/New-York: Oxford UP
- , 1985. "The Mistreatment of Dead Bodies", 15 *The Hastings Center Reports* 1: 31-37
- Galinier, P.** , 1998. "Des cadavres d'enfants utilisés pour des tests de sécurité automobile", *Le Monde* , 21 avril: 30
- Gosseries, A.** , 2000. *Intergenerational Justice. Probing the assumptions, exploring the implications*, (Thèse de doctorat), Louvain-la-Neuve: Institut supérieur de philosophie
- Hustin-Denies, N.** , 1997. "La preuve par les empreintes génétiques en droit belge de la filiation", in Chr. Hennau-Hublet & B. M. Knoppers, *L'analyse génétique à des fins de preuve et les droits de l'homme* , Brussels: Bruylant, pp. 317-352
- Iseron, K. V.** , 1993. "Postmortem procedures in the emergency department: using the recently dead to practise and teach", 19 *J. of medical ethics* : 92-98
- Lambert, Y.** , 2002. "Religion: l'Europe à un tournant", *Futuribles* 277: 129-159
- Lamont, J.** , 1998. "A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims", *Australasian J. of Phil.* 76: 198-212
- Larmore, Ch.** , 1987. *Patterns of Moral Complexity* , Cambridge: Cambridge UP, 193p.
- Levenbook, B.** , 1984. "Harming Someone after His Death", 94 *Ethics* 3: 407-419.
- Lomasky, L.** , 1987. *Persons, Rights, and the Moral Community* , New York: Oxford UP, 283p.
- Meulders-Klein, M.-Th.** , 1997. "Les empreintes génétiques et la filiation: la fin d'une énigme ou la fin des dilemmes?", in Chr. Hennau-Hublet & B. M. Knoppers, *L'analyse génétique à des fins de preuve et les droits de l'homme* , Brussels: Bruylant, pp. 397-424
- Mulgan, T.** , 1999. "The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy", *J. Pol. Philos.* 7: 52-70
- Murphy, T.** , 1995. "Sperm Harvesting and Post-Mortem Fatherhood", 9 *Bioethics* 5: 380-398
- Nagel, Th.** , 1979. *Mortal Questions* , Cambridge: Cambridge UP, 213p.
- Narveson, J.** , 1967. "Utilitarianism and New Generations", *Mind* 76: 62-72
- Nozick, R.** , 1974. *Anarchy, State and Utopia* , Oxford & Cambridge: Blackwell, 367p.
- O'Neill, J.** , 1993. "Future Generations: Present Harms", 68 *Philosophy* : 35-51.
- Parfit, D.** , 1984. *Reasons and Persons* , Oxford: Clarendon Press
- Partridge, E.** , 1981. "Posthumous Interests and Posthumous Respect", 91 *Ethics* 2: 243-264
- Pitcher, G.** , 1984. "The Misfortunes of the Dead", 21 *Amer. Philos. Quarter.* 2: 183-188.
- Priour, C.** , 1998. "Le corps d'Yves Montand exhumé pour recherche génétique en paternité", *Le Monde* , 12 mars: 8
- Rosenkranz, J.** , 1986. "A Ghost of christmas yet to come: standing to sue for future generations", 1 *J. of Law & Technology* : 67-114.
- Serafini, A.** , 1989. "Callahan on Harming the Dead", 15 *J. Phil. Research* : 329-339.
- Silber, M.** , 2002. "En Espagne, les morts ne sont toujours pas égaux", *Le Monde* , 10 juillet: 15
- Silverstein, H.** , 1980. "The Evil of Death", 77 *Journal of Philosophy* 7: 401-424.
- Slote, M.** , 1983. *Goods and Virtues* , Oxford: Clarendon Press, 148p.
- Stroobants, J.-P.** , 2001. "Les cadavres éternels du professeur Gunter von Hagens", *Le Monde* , 11-12

novembre: 28

**Sumner, L.** , 1976. "A Matter of Life and Death", 10 *Noûs* 2: 145-171

**Verdier, P.** , 1997. "Oui, la quête d'Aurore Drossard est légitime", *Le Monde*, 15 novembre: 17

**Waluchow, W. J.** , 1986. "Feinberg's theory of "Preposthumous" Harm", *Dialogue* 25: 727-734.

**Wellman, C.** , 1995. *Real Rights* , New York/Oxford: OxfordUP, 279p.