NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

100 N° 4 1978

Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit

L. CORNEROTTE (cicm)

p. 502 - 532

https://www.nrt.be/fr/articles/loi-morale-valeurs-humaines-et-situations-de-conflit-1072

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit

A la morale d'aujourd'hui incombe la tâche difficile d'éclairer les nouvelles situations issues des changements de la société, des découvertes des sciences humaines et du développement des techniques qui assurent à l'homme un pouvoir sur l'homme. Mais l'affrontement des nouveaux problèmes se complique d'un changement dans la méthode même de la morale. Jusque dans un passé récent, les moralistes faisaient dériver leurs décisions de règles bien définies : les lois de la morale. Depuis lors, les valeurs ont fait irruption et désormais chaque situation semble devoir être jugée pour elle-même sur la base des valeurs qui s'y affrontent. Mais si beaucoup ont renoncé à une éthique de lois, un système cohérent fondé sur les valeurs n'a pas encore été trouvé.

Cet essai voudrait contribuer à la recherche d'une réconciliation entre les deux approches, car la transition est possible entre une formulation en termes de *lois* et une formulation en termes de *valeurs* que les lois ont précisément pour fonction de sauvegarder. Il faudra retrouver les intuitions et les principes qui sous-tendaient l'approche en termes de lois, car si le caractère inédit de nos situations n'est pas étranger à la confusion régnant aujourd'hui en matière morale, cette confusion provient pour une bonne part de l'abandon d'une sagesse que nous avions héritée de nos prédécesseurs. Une réflexion conjuguée sur les lois et sur les valeurs permettra peut-être de mieux discerner la convergence des deux méthodes, de les synthétiser en profondeur et de formuler une approche plus adéquate et plus nuancée de certains problèmes qui attendent encore une solution apaisante [1].

---

1. La première partie de cet exposé reprend, sous un vocabulaire parfois différent, la morale générale de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, avec une ouverture sur la problématique actuelle. La seconde partie doit son inspiration principalement : 1. à deux articles du P. P. KNAUER, S.J., *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, dans *NRT*, 1965, 356-376 ; *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, dans *Natural Law Forum* 12 (1967) 132-162 ; 2. au livre du P. R.A. MCCORMICK, S.J., *Ambiguity in Moral Choice*, The 1973 Marquette Theology Lecture, 112 p. ; 3. à une des contributions de F. D'HOOGH, dans P. ANCIAUX, F. D'HOOGH, J. GHOOS, *Le dynamisme de la morale chrétienne*, coll. *Réponses chrétiennes*, Gembloux, Duculot, 1969, vol. II, ch. IV, « Les actes moraux particuliers », p. 132-156.

Notre texte propose un essai de synthèse personnelle sur la base des intuitions mises en œuvre par ces différents auteurs. La controverse y est évitée ; la pensée se porte immédiatement au cœur d'une solution qui semble harmoniser les multiples aspects de la question morale.

I. - Loi morale et valeurs humaines

PHÉNOMÉNOLOGIE DE NOTRE EXPÉRIENCE DU BIEN MORAL OU DE L'HONNÊTE

La vie morale est réponse ou refus à l'appel du bien au cœur de la conscience humaine. Nous percevons et nous affirmons comme « bon » ce qui nous convient et qui, par là même, exerce son attraction sur nous. Mais l'expérience de « bonté » ou de « valeur » est extrêmement diversifiée, car le réel est appelé « bon » à plusieurs titres. Souvent c'est en raison d'une satisfaction qu'il nous procure. Cette satisfaction peut être à prédominance sensible ou à prédominance spirituelle : la satisfaction d'un beau geste accompli ou d'une vérité enfin entrevue est d'un autre ordre que le plaisir de voir et de goûter un fruit bien mûr. Tout variés qu'ils soient, ces biens sont tous appelés « agréables ». Une autre expérience de biens n'est pas liée à la satisfaction qu'ils engendrent mais à leur aptitude à ouvrir la voie vers d'autres biens : le médicament qui rétablit la santé, le travail ardu qui nourrit la famille, la pièce de rechange qui répare une machine, les machines elles-mêmes qui enrichissent notre existence de toutes leurs productions. Nous rencontrons ici le domaine de l'« utile », du pratique, de l'efficacité. Mais il est une autre expérience de bien, d'un bien qui peut n'être ni agréable ni pratique, mais qui est désirable et désiré en lui-même et pour lui-même. C'est ce que nous appelons l'« honnête ». L'« honnête » est un autre nom du bien moral.

Il nous faut analyser de plus près cette expérience.

Remarquons dès l'abord que le bien honnête n'est pas à situer en dehors de l'agréable et de l'utile : nous parlons d'honnêtes satisfactions et d'honnêtes moyens pour arriver à d'honnêtes fins. L'utile et l'agréable que nous recherchons devraient toujours être conformes à l'honnêteté, et sans doute seule l'honnêteté est-elle utile et agréable en vérité, mais ce qui est plaisant ou efficace n'est pas nécessairement honnête. Est honnête ce qui est comme il se doit, ce qui est dans l'ordre, ce qui répond authentiquement à l'appel du réel et, plus particulièrement, aux exigences et à la dignité de la personne humaine.

L'honnête est une dimension profondément originale de l'expérience humaine. Ce n'est ni le plaisir ni l'efficacité qui nous le révèlent, mais une réflexion respectueuse des exigences du réel, ce réel qui est d'abord le réel humain, c'est-à-dire moi-avec-autrui-dans-le-monde. C'est la raison humaine qui nous révèle le bien moral, mais il faut entendre ici la « raison » non dans sa capacité d'abstraction et de détachement du réel, ni dans sa fonction d'ana-

lyse appliquée aux phénomènes pour en découvrir les séquences objectives, mais dans son pouvoir de saisir l'homme et ce qui l'entoure avec respect et amour dans leur densité existentielle, afin d'en percevoir le sens et la valeur. Ou encore, si l'on veut, il s'agit de la raison comme capacité de découvrir des projets valables et de fonder nos activités conscientes et délibérées. Est honnête ce que la raison ainsi entendue et fonctionnant correctement nous affirme convenir à l'être authentique de l'homme.

EXPLICITATION ULTÉRIEURE : DIVERSES APPROCHES DE LA LOI MORALE

1. *La loi morale en termes d'être (première approche métaphysique)*

Tandis que minéraux et plantes agissent conformément au déterminisme des lois du monde matériel et biologique, tandis que les animaux, au niveau conscient, réagissent à leur milieu selon l'impulsion de leurs tendances instinctives, l'homme transcende les êtres qui l'environnent ainsi que sa propre matérialité en ce qu'il peut, par la raison, fixer lui-même ses projets et choisir librement de les réaliser. Mais la raison est faculté de dévoilement du réel, qu'elle doit « laisser être », auquel elle doit s'ouvrir, si elle veut être authentiquement elle-même. S'il en est ainsi, la règle de l'action humaine sera la raison capable de réflexion correcte à partir du réel, capable de jugements d'action valables pour le réel — qui est, avant tout, le réel humain.

Sera donc honnête ou moral ce que la raison nous affirme respecter et promouvoir « ce qui est », mais particulièrement l'être de l'homme, la personne humaine.

2. *La loi morale en termes de finalité (seconde approche métaphysique)*

Qui dit finalité dit orientation vers une fin qui est un bien à obtenir ou à réaliser. Nous ne sommes pas « tout faits » comme les choses ; l'homme est un champ de possibilités mais aussi de besoins ; nous avons à devenir plus hommes en actualisant les diverses possibilités inscrites dans notre être. Dans ce sens, respecter l'être de l'homme, c'est respecter toutes ces orientations tracées dans la texture même de notre être.

3. *La loi morale en termes de biens ou de valeurs (approche axiologique)*

Respecter les finalités inscrites dans l'être de l'homme et dans chacune de ses facultés, c'est respecter les biens ou valeurs qui y

répondent, car finalité dit orientation vers le bien correspondant. De nos jours on appelle fréquemment « valeurs » les différents biens capables de satisfaire aux exigences complexes de la personne humaine en tant que personne.

4. *La loi morale en termes d'inclinations naturelles (approche psychologique)*

Comme l'homme est un être conscient dans une mystérieuse interpénétration de sensibilité et d'intellectualité, les orientations profondes de son être, ses dynamismes fonciers s'expriment par voie d'inclinations consciemment vécues : désir profond de vivre, désir de connaître, d'aimer, de s'alimenter, de prendre le repos nécessaire, etc.

RENCONTRE DE QUELQUES DIFFICULTÉS

La vérité des approches que nous venons de mentionner n'est pas toujours clairement perçue et l'on peut soulever à leur propos quelques difficultés.

1. *Approche par la raison comme faculté de l'être :* cette approche ne refuse-t-elle pas à certains hommes la capacité de découvrir le bien moral et d'y conformer leur conduite ? Etre honnête est foncièrement une disposition du vouloir. Etre honnête, c'est vouloir le bien efficacement, mais encore faut-il, pour le vouloir, le connaître. Un sujet d'intelligence ordinaire, plongé dans un climat moral défavorable, ne pourrait ni découvrir ni réaliser son véritable bien et ne s'accomplira pas comme personne humaine.

On pourrait demander aussi *pourquoi la conformité à l'être détermine l'honnête.* C'est simplement parce que nous réservons l'appellation d'honnête à ce qui convient authentiquement aux êtres, à ce qui répond aux exigences du réel, et avant tout à celles du réel humain. Mais s'il en est ainsi, c'est en fin de compte parce que l'être est métaphysiquement identique au bien et que le bien est l'attirance de l'être ; et cette mystérieuse attirance de l'être lui vient secrètement de sa participation à l'Etre infini, Valeur absolue, qui lui confère gratuitement l'existence. Agir conformément à la réalité des êtres sera donc agir selon le bien ontologique et, en dernière analyse, selon le plan du Créateur, qui veut que les êtres soient et soient en plénitude pour mieux réaliser la participation qui est création.

2. *Approche en termes de finalité.* Comme l'être est convertible avec le bien, l'être agissant est tendance vers un plus-être qui est

un bien. La finalité ne peut être mise en doute comme fait métaphysique, quand bien même le scientifique à la recherche des antécédents déclarerait la cause finale hors de sa compétence.

Toute activité est intrinsèquement orientée vers son terme. Cette orientation se retrouve en tout être actif, d'une façon analogique et conformément à son degré d'être : orientation consciente et libre au niveau de l'activité humaine consciente, orientation consciente et non libre au niveau de l'animal, orientation non consciente dans les plantes et minéraux. Les « facultés » de l'homme n'existent que comme orientations vers un aspect particulier du bien total de l'homme. Agir contre elles est agir contre l'homme.

3. *Approche en termes de valeurs*

Max Scheler réserve l'appellation de « valeur » à cette qualité qui rend les êtres dignes d'intérêt et attirants pour l'homme, tandis qu'il donne aux êtres eux-mêmes, et donc aux « biens », le nom de « Wertdinge » ou « choses de valeur », qui sont porteuses de valeur. Il pose ainsi une sorte de distinction réelle entre les êtres et leur valeur.

Nous fondant sur une métaphysique qui affirme la coïncidence dans la réalité entre l'être, le bien et le vrai malgré leur saisie par des activités distinctes de l'homme, nous devons affirmer :

a. les valeurs concrètes sont les êtres concrets eux-mêmes ou des aspects réellement existants de ces êtres. Il n'y a entre ces valeurs et les êtres qui les portent qu'une distinction de raison, fondée sur leur relation diverse avec nos diverses tendances. La valeur nutritive d'un panier chargé de fruits mûrs ainsi que sa valeur esthétique ne sont autre chose que ce panier de fruits lui-même en relation avec notre besoin de nourriture ou avec notre sens esthétique.

b. Les valeurs spirituelles telles que la justice, la vérité, l'amabilité forment des idéaux que nous contemplons et cherchons à réaliser, mais leur fondement est à trouver dans les relations de justice et de vérité existant déjà entre les hommes ou à réaliser entre les hommes.

Il n'y a donc de « monde des valeurs » que dans la réalité du monde des choses et des personnes, dans l'esprit de l'homme qui les pense et s'en inspire et, de façon ultime, en Dieu, Valeur Absolue, qui est leur cause exemplaire et qui précontient en son éminente simplicité toutes les valeurs déjà réalisées ou encore réalisables au niveau du fini.

4. *Approche psychologique*. Affirmer que l'on découvre l'honnête en repérant les inclinations naturelles de l'homme, cela peut

en effet surprendre, car il est évident que ces inclinations conduisent souvent au désordre.

Cependant, bien comprise, cette affirmation n'a rien d'étrange, car les inclinations dites « naturelles » au sens fort du terme découlent de l'être profond de l'homme tendant à la réalisation de l'homme. Elles correspondent aux dynamismes fondamentaux qui l'entraînent vers son parachèvement. Telles sont la tendance à être et à être plus et mieux, la tendance à connaître et à se guider selon la raison, la tendance à aimer, la tendance à fonder un foyer. Les désirs artificiels et les désirs désordonnés eux-mêmes sont des signes des tendances humaines fondamentales. L'activité morale consistera, pour une large part, à les guider et à les régler selon la raison.

LA PERSONNE HUMAINE, FONDEMENT IMMÉDIAT DE LA LOI MORALE ; DIEU, FONDEMENT ULTIME

La raison découvrant le bien moral et l'affirmant en des jugements d'action ne fait qu'énoncer les exigences ontologiques de la personne humaine en toutes ses dimensions, à savoir de la personne humaine en elle-même comme réalité complexe hiérarchisée, et de la personne humaine en ses relations avec les autres êtres : le monde matériel, autrui et Dieu. Conséquemment c'est sur l'être de l'homme intégralement pris que se fonde l'exigence morale : est moral tout ce qui sauvegarde et promeut la valeur et la dignité de la personne humaine et situe l'homme à sa vraie place dans l'univers de l'être. Mais comme la sauvegarde de l'homme importe au Créateur qui lui donne l'être, l'exigence morale est en dernière analyse fondée sur Dieu, le Créateur.

LOI MORALE ET LOI NATURELLE

L'expression classique de loi naturelle n'a pas encore été mentionnée. Elle est devenue un lieu d'ambiguïtés et de controverses en raison du glissement de sens du terme « nature ». Mais, bien comprise, elle demeure valable. Dans notre contexte, « naturel » ne se rapporte pas à la nature au sens de monde naturel infra-humain. Il n'exprime pas davantage l'homme dans sa matérialité en tant qu'opposée à l'homme comme personne et comme liberté.

« Nature » signifie la structure ontologique profonde, principe d'unité, de permanence, de spécification et d'action, en vertu de laquelle, malgré son devenir et dans son devenir, l'homme est et reste homme, conscience spirituelle incarnée ouverte sur le monde, sur autrui et sur le Transcendant. En conséquence la loi **naturelle signifie les règles d'action morale découlant de cet être fondamental** de la personne humaine.

LE BIEN MORAL EN TERMES DE LOIS ET EN TERMES DE VALEURS

Etre moral, c'est respecter la personne humaine en respectant les diverses finalités et les diverses relations inscrites dans l'être de l'homme. C'est donc respecter toutes les valeurs qui y correspondent.

La morale spéciale pourra de la sorte, à partir des orientations foncières de l'homme, poser les valeurs humaines et affirmer les devoirs qui les garantissent, sous forme de lois affirmatives ou négatives. A titre d'exemple :

TENDANCE	VALEUR	LOI
à vivre	« vie humaine »	Aie soin de te conserver en vie. Ne t'enlève pas la vie (suicide).
à connaître	« vérité »	Cultive ton esprit. Ne t'expose pas à l'ignorance ou à l'erreur.
à s'aimer soi-même	« amour de soi »	Aime-toi dans la juste mesure. Ne fais rien qui te nuise.
à prendre de la nourriture	valeur biologique de l'aliment	Prends la nourriture nécessaire. Ne ruine pas ta santé en prenant trop ou trop peu.

Les mêmes valeurs doivent être respectées dans le prochain, qui est homme comme moi, et que je dois sauvegarder en tant que personne.

LE MAL AU NIVEAU DE L'ÊTRE COMME MATIÈRE DU MAL MORAL

Si l'honnête ou le bien moral est identique à une activité libre qui respecte l'être de l'homme et ses dynamismes fondamentaux, le mal moral doit consister en une activité libre qui détruit ou endommage l'être de l'homme et qui contrarie ou contredit ses dynamismes fondamentaux. Par ailleurs, puisque le mal est privation ou désordre, le mal moral sera l'acceptation volontaire ou la réalisation libre d'une privation ou d'un désordre à un des divers niveaux de l'être de l'homme.

En ce sens, une rupture dans l'être de l'homme devient mal moral si elle est voulue comme telle. De la sorte, cette rupture, qui est désordre au niveau de l'être et qui est mal physique ou ontique d'ordre matériel ou spirituel, est la matière du désordre moral. La volonté mauvaise ou la déviation de la volonté qui s'attache à ce mal physique est elle-même un désordre physique qui est mal moral par identité, tandis que les autres désordres, quand ils sont

imputables, sont mal moral par dénomination, c'est-à-dire parce qu'ils sont l'effet ou l'objet d'un acte désordonné de la volonté humaine.

Le mal moral, dans ses effets en dehors de la volonté, par exemple mort par meurtre, erreur causée par un mensonge, comporte donc un aspect purement physique qui se retrouve dans une mort accidentelle ou une simple erreur. En tant que non spécifié par la volonté mauvaise, ce désordre peut s'appeler « désordre physique ». Comme tel il est *non moral* ou *pré-moral.*

Y a-t-il des cas où l'agent libre pourra provoquer un tel désordre physique pré-moral sans se rendre coupable ? Peut-on être parfois à l'origine d'une mort ou d'une erreur, ou peut-on se saisir de l'argent d'autrui sans encourir la malice morale correspondante ? N'y a-t-il pas des situations où, pour défendre sa propre vie, on provoquera à regret la mort de l'agresseur ? Où, pour qu'un secret soit gardé, l'interlocuteur imprudent ou injuste sera induit en erreur ? Où, pour sauver sa vie, un indigent sera contraint à s'emparer de ce qui lui est nécessaire ? Jeter quelque lumière sur ces cas et des cas analogues sera la tâche de la seconde partie de ce travail.

MAL MORAL AU NIVEAU DE LA FIN ET AU NIVEAU DES MOYENS

Il va sans dire que le désordre moral peut se situer sur deux plans : celui de la fin qu'on se propose et celui des moyens mis en jeu : « bonum humanae virtutis in ordine rationis consistit. Qui quidem principaliter attenditur respectu finis... Secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quae sunt ad finem » (*S. Theol.* II-II, q. 161, a. 5). Ma traduction : « Le bien qu'envisage la vertu consiste dans la conformité à la raison. Cette conformité s'affirme en premier lieu à l'égard de la fin (but) à poursuivre, mais elle s'affirme en second lieu dans la détermination correcte de l'usage des moyens en vue de la fin. »

Il peut donc y avoir désordre

si l'on choisit une fin non authentique, ou si l'on contredit un dynamisme authentique de l'homme ; par exemple organiser sa vie uniquement sur l'acquisition des richesses, prendre injustement et délibérément le bien d'autrui (cf. *infra,* p. 524, sur le vol).

Mais il peut aussi y avoir désordre

a. si l'on ne proportionne pas les moyens connaturels et vrais à la fin honnête qu'on se propose ; par exemple si l'on ne s'en tient pas au juste milieu de raison en fait de nourriture ou, dans

le cas de la défense juste, si l'on emploie plus de violence et cause plus de dommage qu'il n'est nécessaire pour se protéger ;

b. ou si l'on use de moyens inauthentiques et illicites, tels qu'une relation adultère consentie pour sauver le patrimoine familial — ce qui, finalement, est une autre manière de ne pas proportionner les moyens à la fin.

Notre seconde partie reprendra et développera cette question capitale des moyens authentiques ou inauthentiques, des moyens licites ou illicites (cf. *infra*, p. 519, La raison proportionnée et ses conditions).

LOI NATURELLE ET MOYENS ARTIFICIELS

Nous devons respecter la personne humaine en ses lois et dynamismes profonds, afin par là d'épanouir l'homme. Faut-il en conclure que dans l'homme le biologique fait strictement loi et que ses lois doivent se traduire en autant de lois morales sur le plan de l'activité libre de l'homme ? Ou faut-il plutôt affirmer que la raison nous a été donnée pour nous conduire intelligemment, prendre une attitude intelligente à l'égard de ces lois et les plier éventuellement à nos fins personnelles ?

Le principe du respect des valeurs, à quelque niveau qu'elles soient, doit nous donner la réponse. La corporéité humaine ainsi que les lois de son fonctionnement sont valeurs humaines authentiques à leur niveau propre et parties intégrantes de l'homme ; elles doivent être respectées tout comme la personne humaine en sa totalité. Une intervention qui atteint une fonction biologique dans l'homme est, comme telle, un désordre au moins pré-moral qui pose une question grave au moraliste. Est légitime et morale une transformation qui se saisit des forces biologiques, non pour suspendre leur effet ou les supprimer, mais pour les améliorer dans leur ordre. Les moyens anticonceptionnels, dans la mesure où ils suspendent ou suppriment la fonction ovulatoire ou les effets immédiats de l'acte générateur, ne manquent pas de poser un problème sérieux à ce niveau même.

On invoquera l'unité ontologique de l'homme pour affirmer que le biologique en lui doit être mis au service de ses fins personnelles et l'on affirmera qu'opposer biologie et liberté implique une vue dualiste de l'homme. Il est vrai que le biologique en l'homme est au service des fins personnelles de l'homme, mais il l'est par ses dynamismes connaturels que nous pouvons parachever dans leur ordre tout en les respectant, de même que nous devons respecter et promouvoir toute valeur humaine, si humble soit-elle. N'est-il pas lui-même dualiste celui qui considère la biologie comme un simple instrument de l'esprit sans valeur propre à respecter ?

TENTATION DE LA SCIENCE

Les sciences naturelles et les sciences humaines se proposent de déterminer les antécédents des phénomènes observés, d'en découvrir les lois et d'établir

les théories correspondantes, mais il n'est pas de leur ressort d'édicter des jugements de valeur concernant l'honnêteté des moyens techniques qu'elles offrent à notre disposition. Elles peuvent être compétentes en matière d'utilité et d'efficacité : ainsi des efforts des laboratoires pour créer une pilule infaillible dans la prévention de la conception et inoffensive pour la santé ; et des efforts parallèles pour assurer une ovulation régulière et faciliter le recours aux méthodes naturelles de régulation des naissances. Mais la biologie ne décide pas du caractère moral ou immoral de la contraception elle-même et des divers moyens contraceptifs. C'est à la réflexion philosophique et éthique sur la personne humaine et le sens de ses actions qu'appartient cet effort de clarification des valeurs proprement humaines et des conditions de leur préservation.

Toutefois les sciences exercent une influence capitale sur notre vie morale et cette influence est l'une des causes des incertitudes du présent :

a. les sciences révèlent au moraliste des aspects du réel humain jusqu'alors ignorés ou imparfaitement connus : l'état de la démographie et des ressources mondiales, la psychologie de l'amour, la biologie du processus de génération ;

b. par les techniques capables d'influencer ou de transformer la biologie ou la psychologie humaines, les sciences posent de nouvelles questions au moraliste.

II. - Situations de conflit

La vie morale ne se réduit pas à l'effort de réflexion et de liberté nécessaire pour découvrir le juste milieu répondant à chacune des orientations fondamentales de la personne humaine. Nous sommes quotidiennement affrontés à des situations de conflit, à des choix douloureux entre diverses valeurs et même divers devoirs qui sollicitent en même temps notre adhésion et qui parfois semblent s'opposer radicalement les uns aux autres. C'est ce problème que nous désirons envisager maintenant.

LA HIÉRARCHIE DES VALEURS

Dans la *Somme théologique* (II-II, q. 152, a. 2) saint Thomas, s'inspirant d'Aristote, divise les biens en biens extérieurs, biens du corps et biens de l'âme, avec supériorité de la vie contemplative sur la vie active.

Les auteurs de théologie morale proposent une hiérarchie des biens fort semblable. Max Scheler (1874-1928), dans *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs,* détermine cinq critères pour apprécier le degré d'excellence des valeurs. Une valeur est d'autant plus haute qu'elle est : plus durable — moins susceptible d'étendue et de division — moins fondée sur d'autres valeurs — cause d'une satisfaction plus profonde — et plus indépendante de notre existence sensible dans un corps [2].

2. Cf. Alf. DEEKEN, S.J., *Process and Permanence in Ethics : Max Scheler Moral Philosophy,* New York - Paramus, Paulist Press, 1974, p. 52-57.

Sur la base de ces critères, il établit une hiérarchie à quatre niveaux : valeurs de l'agréable — valeurs vitales : santé, vitalité — valeurs spirituelles : beauté, droit, justice, savoir — valeurs du sacré [3].

La valeur morale est une propriété des actes en tant qu'ils réalisent les autres valeurs d'une façon ordonnée, en accord avec la valeur à préférer. Elle « chevauche » en quelque sorte sur les autres valeurs et, à ce titre, n'apparaît pas dans la hiérarchie de Scheler [4].

Les valeurs spirituelles, les valeurs du sacré et la valeur morale sont appelées « valeurs absolues », car elles valent non pas en tant que bonnes pour certaines catégories d'êtres en raison de l'utilité qu'elles apportent, mais par elles-mêmes ; elles existent indépendamment pour de purs actes de préférence et d'amour, elles adressent à l'homme une demande inconditionnée et elles ne peuvent être sacrifiées aux autres valeurs, dites « relatives » [5]. Les valeurs relatives, selon Scheler, sont celles de l'agréable ainsi que les valeurs vitales ou biologiques, qui relèvent de la sensation ou de la biologie comme telle.

La classification d'Aristote et de saint Thomas est assez parallèle à celle de Scheler, mais elle est plus objective et exprime un ordre des biens qui, dans une métaphysique de l'être, s'identifient aux valeurs, tandis que Scheler se situe davantage vers le pôle subjectif et distingue le bien de la valeur : le bien est une réalité porteuse de valeur.

Aristote, saint Thomas et Scheler savent que la perception de valeur surgit au point de rencontre entre sujet et objet, qu'elle est « intentionnelle » et constitue le fruit d'une attitude du sujet à l'égard de l'objet.

Ces classifications n'ont qu'une valeur générale de guidance ; une classification complète équivaudrait à classifier tout le réel et tout ce qui rentre dans les possibilités authentiques du réel. Il n'est ni utile ni nécessaire de fournir ici un tel effort.

PRINCIPES DE SOLUTION DES CONFLITS EN PHILOSOPHIE DES VALEURS

Les philosophes des valeurs se sont attachés à découvrir les principes qui, en cas de conflit de valeurs, permettraient de décider laquelle doit obtenir la préférence.

Max Scheler, qui n'a pas élaboré une éthique complète, se contente du principe de l'excellence des valeurs.

Nicolaï Hartmann (1882-1950), dans son *Ethik* [6], a estimé correctement que, dans l'action concrète, une valeur plus humble mais plus fondamentale peut mériter la préférence : il faut nourrir l'homme avant de pouvoir l'instruire ; il faut pratiquer la justice si l'on veut songer à aimer vraiment. C'est ainsi qu'il combine le principe de la « force » ou du « poids » des valeurs avec le principe de l'excellence des valeurs déjà déterminé par Scheler.

Hans Reiner (n. 1896), professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau, a grandement fait progresser la discussion des lois de préférence [7].

---

3. Cf. *ibid.*, p. 45-47.
4. Cf. *ibid.*, p. 50.
5. Cf. *ibid.*, p. 56-57.
6. N. HARTMANN, *Ethik*, 4e éd., Berlin, W. de Gruyter, 1962, p. 595-613, cité par Alf. DEEKEN, *op. cit.*, p. 57 s.
7. H. REINER, *Pflicht und Neigung*, Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1951 ; cf. Alf. DEEKEN, *op. cit.*, p. 58-60.

1. Il garde, comme premier principe, l'excellence de la valeur (M. Scheler).

2. Son second principe, repris de N. Hartmann, est celui de la force de la valeur, mais sous le nouveau vocable d'« urgence de la valeur ». Par exemple, assurer la survivance physique est plus fondamental et plus urgent que la réalisation de valeurs plus hautes et peut avoir priorité dans certaines circonstances.

3. Urgence temporelle : l'assistance à une personne qui se noie ne peut subir aucun délai.

4. Quantité de la valeur : toutes choses égales d'ailleurs, la préférence doit aller à la plus grande quantité de bien à réaliser et à sauvegarder.

5. La plus grande chance de succès : toutes choses égales d'ailleurs, il faut choisir la ligne de conduite qui promet la plus forte chance de réussite.

6. Le besoin le plus grand ou le plus pressant : l'assistance à un pauvre besogneux doit passer avant une nécessité personnelle que je prévois dans le futur.

7. Le devoir de ne pas violer des valeurs existantes a généralement priorité sur l'exigence de réaliser de nouvelles valeurs. Mais parfois la protection d'une valeur plus haute en excellence et plus urgente demande le sacrifice d'une valeur existante : par exemple lorsque, pour sauver une vie humaine, la propriété d'autrui doit être endommagée.

8. Une personne peut être obligée d'accomplir une tâche plutôt qu'une autre, s'il manque de personnes capables d'accomplir cette tâche également bien.

9. La possession de talents ou de moyens tout à fait spéciaux peut imposer une obligation toute particulière.

L'étude de Reiner comporte des développements ultérieurs. Je m'en tiendrai cependant à ces indications, qui suffisent pour mon propos.

Les principes de préférence de Reiner établissent une hiérarchie de valeurs non plus abstraite, mais existentielle. Toutefois ces principes de préférence sont en fait ceux-là mêmes dont fait usage la théologie morale [8], sans peut-être les avoir jamais méthodiquement classés : hiérarchie des biens (*ordo bonorum*) divisés en biens surnaturels, biens naturels de l'ordre de l'esprit et de l'ordre du corps, biens extérieurs ; hiérarchie des personnes (*ordo personarum*) déterminant quelles personnes ont priorité dans notre amour et notre assistance (époux, enfants, parents...) ; priorité du bien commun sur le bien individuel ; degré de nécessité ; urgence du besoin ; espoir de succès ou efficacité, etc. Le septième principe rentrerait plutôt dans la catégorie des principes opératoires que nous allons analyser au paragraphe suivant.

La personne humaine, étant le lieu de rencontre et en quelque sorte de surgissement des valeurs, est elle-même la valeur absolue primordiale parmi les êtres de ce monde ; la vie humaine, conditionnement de toutes les valeurs humaines, est une valeur fonda-

8. Dans son *Ethique Philosophique*, H. Reiner fait de fréquentes références à la morale de saint Thomas d'Aquin.

mentale à respecter, mais elle n'est pas totalement absolue, car la destinée finale de l'homme transcende son être organique.

PRINCIPES DE SOLUTION DES CONFLITS DANS L'ÉTHIQUE TRADITIONNELLE

La pensée morale chrétienne, qui connaît une classification des biens et a développé des principes concrets de préférence, a de plus mis en œuvre des principes opératoires, sortes de clefs ou de grilles qui facilitent la saisie des rapports entre les devoirs (valeurs obligatoires) dans le concret et offrent une plus sûre garantie à la décision morale.

1. *Le principe d'excuse légitime*

Le premier de ces principes opératoires, que l'on peut appeler « principe d'excuse légitime », s'énonce comme suit : « L'obligation d'une loi positive cesse généralement dans le cas où son accomplissement est lié à une grave difficulté extrinsèque à la loi et proportionnelle à l'importance de la loi. »

Cet obstacle rencontré accidentellement se ramène finalement à l'observance d'une autre loi et conséquemment d'un autre devoir plus urgent ou plus important que le premier. C'est le cas d'excuse du devoir d'aide financière, lorsque cette aide charitable jetterait le donateur dans une misère analogue à la misère du quémandeur, de l'excuse de l'assistance à la célébration eucharistique dominicale en raison d'un devoir urgent d'aide à un malade, de l'excuse de la rigueur du jeûne, lorsque jeûner nuirait à la santé ou au devoir d'état.

Le principe s'applique avant tout aux lois positives, c'est-à-dire promulguées par décision explicite du Christ, de l'Eglise et de tout législateur humain, que ces lois soient affirmatives (prescrivant un devoir) ou négatives (interdisant une action), car le législateur est supposé urger sa loi pour les circonstances normales et toute loi doit demeurer moralement observable. Toutefois on étend le principe à la loi naturelle affirmative pour la raison donnée plus haut : il est raisonnable de s'abstenir de promouvoir une valeur obligatoire, quand cet accomplissement impliquerait l'abandon ou la destruction d'une autre valeur garantie par un devoir plus important ou plus urgent que le premier.

Encore faut-il apprécier correctement l'importance respective des valeurs et des devoirs en présence, à l'aide des principes rassemblés par Hans Reiner ainsi que par l'éthique traditionnelle (excellence, urgence, bien commun...). Toutefois, dans la détermination

du jugement moral de préférence, deux points méritent une attention particulière :

a. Selon l'énoncé du principe, l'excuse suppose que la difficulté est extrinsèque à la loi, car, lorsque la difficulté est inhérente à l'accomplissement même de la loi et à la réalisation d'une valeur, la loi elle-même exige cet effort et la difficulté ne peut servir de motif valable pour s'en excuser. Songeons au soldat sur la ligne de feu.

b. De plus, même en cas de difficulté extrinsèque à la loi, l'obligation ne cesse pas toujours : le bien de la communauté peut exiger qu'une personne affronte la difficulté à n'importe quel prix. Songeons à l'obligation d'un médecin ou d'un prêtre en cas d'épidémie dangereuse.

2. *Le principe du double effet au sens strict*

Le principe du double effet au sens strict, ou principe classique du double effet, vise à clarifier les situations dans lesquelles une action orientée vers un effet bon est néanmoins accompagnée d'un résidu négatif, souvent prévu, bien que regretté et non intentionnellement provoqué. C'est le cas de l'habillement choisi par une femme pour faire plaisir à son époux, mais qui peut devenir provocation pour autrui, d'un médicament nécessaire pour une maladie, mais causant une stérilisation momentanée non recherchée. Le principe demande un but honnête et une action (cause) bonne ou indifférente ; il exclut que l'effet bon résulte de l'effet mauvais — qui, dans ce cas, deviendrait moyen déshonnête ; enfin un motif proportionné est requis pour permettre l'effet mauvais. Le motif proportionné coïncide avec l'urgence ou l'importance de l'effet bon, envisagée comme suffisamment sérieuse pour excuser l'apparition de l'effet mauvais.

L'effet bon, recherché en lui-même et pour lui-même, est dit « volontaire direct » ; l'effet mauvais, non recherché ni désiré mais concomitant, est qualifié de « volontaire indirect ».

COMMENTAIRES

A. Selon L. Janssens [9], la fonction du principe du double effet au sens classique est de clarifier le degré de licéité d'*actions qui déclenchent des jeux de forces que nous ne pouvons entièrement contrôler*. Il s'agit des forces de la nature que nos techniques encore largement ignorantes ou insuffisamment affinées ne

9. L. JANSSENS, *Daden met meerdere gevolgen* [Actes à plusieurs effets], dans *Coll. Mechliniensia* 32 (1947) 621-633.

peuvent totalement maîtriser : une bombe visant une cible militaire mais portant sa destruction au-delà du point de chute ; un médicament efficace contre une maladie grave mais affaiblissant l'organisme. Ce sont aussi les forces psychologiques humaines qui peuvent se saisir d'une valeur et en faire une occasion de désordre : un livre dont la publication est nécessaire mais qui sera nocif pour tel adolescent non averti ; une décision sévère mais justifiée qui suscite des critiques et éveille des animosités. Lorsque ces effets mauvais sont prévisibles, l'agent moral doit en tenir compte avant de passer à l'action ; mais pour une raison proportionnée, à savoir à cause d'un devoir proportionnellement grave et urgent, il lui sera licite d'agir en s'efforçant de limiter les effets négatifs.

B. Comment définir la raison proportionnée ?

Par une comparaison des valeurs et des devoirs à la lumière des critères de préférence : excellence, nécessité, urgence temporelle ou quantitative (bien commun), etc. Je ne vois pas de solution facile ; il faudra fréquemment de la perspicacité, du bon sens, du doigté moral et un esprit chrétien agissant. Les deux considérations suivantes peuvent fournir une aide appréciable :

a. La peur d'occasionner un mal ne devrait pas aboutir à la contradiction d'une valeur obligatoire plus importante.

b. Il faut se demander ce qu'il adviendrait des devoirs, des valeurs, et donc de l'homme lui-même, si notre choix devenait règle d'action universelle (principe d'universalité) ; par exemple une femme a le devoir de plaire à son mari ; elle ne peut aller jusqu'à contredire ses goûts raisonnables pour éviter un scandale possible et, si toutes les épouses négligeaient leur toilette, la paix et la fidélité conjugales seraient finalement en péril.

La valeur d'information requise sur le plan individuel et sur le plan universel serait contredite si un livre donnant des renseignements délicats mais nécessaires ne pouvait être imprimé en raison d'abus possibles. Mais les abus prévisibles pourraient imposer aux éditeurs et libraires de n'exposer et de ne vendre l'ouvrage qu'à bon escient.

C. En posant comme première condition que l'acte à accomplir soit bon ou indifférent, on veut exclure toute action, qui, prise isolément, serait un *désordre moral* (proférer un mensonge strictement tel) *ou pré-moral* (couper un membre, tirer sur un homme) non préalablement justifié en vertu d'un autre principe tel que le principe de légitime défense.

Afin de découvrir un aspect bon ou indifférent, on a parfois décortiqué l'action jusqu'à son strict résidu biologique ou physico-chimique, sans tenir compte de sa signification au plan humain et de son objet réel dans l'action concrète. Une telle approche parlerait d'un coup de feu sur un agresseur comme d'une mise en branle de forces biologiques et physico-chimiques toutes bonnes en elles-mêmes ou du moins indifférentes quant à leur signification morale. Une application valable du double effet doit prendre l'action dans son contexte existentiel avec son objet bien déterminé et sa signification ou sa finalité interne. Dans cette perspective, certaines actions seront bonnes (ou peut-être indifférentes, puisque en ce premier temps il est fait abstraction de l'agent et de l'ensemble des circonstances) : par exemple, donner de l'argent à un pauvre, rentrer à la maison ; d'autres seront mauvaises moralement (mensonge strictement dit) ou pré-moralement (coup de feu sur un homme) ; en effet un coup de feu capable d'infliger une blessure mortelle ne peut être dit, comme tel, une action bonne ou indifférente. Cette affirmation ne préjuge en rien de la qualification morale de l'action globale, qui pourrait être un acte de légitime défense, une vengeance personnelle ou l'exécution d'un juste châtiment imposé par l'autorité publique. Il est simplement signifié que des actions négatrices de valeur ne peuvent être jugées à la lumière du principe classique du double effet.

On doit également conclure, me semble-t-il, que des problèmes comme ceux que posent la grève de la faim et peut-être même l'acte de sauter d'un étage élevé d'une maison en feu, ou encore la destruction d'installations militaires dans une juste guerre, ne peuvent pas être clarifiés par le principe classique du double effet, puisque l'action de départ y est cause directe d'un mal pré-moral et, à ce titre, ne peut être dite bonne ou indifférente.

D. On pourrait demander pourquoi le principe classique du double effet *ne peut s'appliquer aux actions pré-moralement mauvaises.*

Une étude comparative des actions à double effet (ou à double aspect, en raison de leur retentissement sur deux valeurs) fait apparaître deux séries de cas et deux attitudes radicalement différentes de la volonté : dans une série, un bien est atteint par un bien, la volonté n'est que permissive en ce qui concerne l'effet mauvais et celui-ci est purement concomitant et, fréquemment, accidentel ; dans l'autre série de cas, le bien est atteint à travers un mal pré-moral ; la volonté, quoique à regret, est positivement voulante et l'aspect pré-moralement mauvais est voulu comme condition nécessaire de l'apparition de l'effet bon.

L'obscurité et l'ambiguïté reconnues du principe classique du double effet ne viennent-elles pas partiellement de ce qu'on lui a parfois demandé de résoudre des cas de la seconde série aussi bien que ceux de la première ? N'est-il pas dès lors impératif de n'invoquer le principe du double effet que pour les cas de la première série et de réserver ceux de la seconde série à un principe qui nous reste à expliciter ?

3. *Le principe du double effet au sens large*

A côté du principe d'excuse légitime et du principe classique du double effet, la morale chrétienne a reconnu certaines situations conflictuelles qui ne pouvaient se résoudre que par la mise en œuvre d'un certain mal pré-moral :

a. tous les cas ressortissant au principe de totalité : en cas d'urgence, on sacrifie un membre pour sauver la vie du malade ;

b. la légitime défense contre un agresseur, ainsi que le principe de la guerre juste et de la peine capitale ;

c. la protection d'un secret, qui justifie un langage ambigu et, à la limite, l'affirmation d'une non-vérité ;

d. l'appropriation du bien d'autrui en cas d'extrême nécessité ;

e. les conflits plus complexes et non spécifiés où sont engagés plusieurs valeurs et plusieurs devoirs.

Les deux principes précédents accordaient qu'une valeur soit laissée en attente (excuse légitime) ou qu'elle soit indirectement lésée par simple permission d'un mal (double effet au sens strict). Dans la présente hypothèse, on sacrifie positivement, quoique à regret, une valeur, afin d'assurer la protection d'une obligation (ou d'un droit) supérieure ou équivalente mais plus urgente. Les moralistes sont unanimes à reconnaître la licéité de ces applications, bien qu'ils varient grandement dans leurs essais de justification, spécialement pour les cas de légitime défense et de protection des secrets.

Cette pluralité de principes particuliers et cette diversité dans leur justification donnent à penser que la morale traditionnelle n'a pas réussi à expliciter le motif profond qui rend licites les exceptions en cause. Ce motif profond semble être le suivant : dans les cas extrêmes, où une meilleure solution est impossible, une valeur supérieure obligatoire [10] peut, à la limite, être sauvegardée moyennant qu'on sacrifie activement, quoique à regret, une valeur d'ordre inférieur ou une valeur du même ordre mais moins urgente, à condition que ce sacrifice soit, *dans le présent,* en *relation connaturelle nécessaire et dûment proportionnée* avec la plus grande sauvegarde possible des valeurs en jeu et que, *sur le plan universel,* il n'aboutisse pas, en dernière analyse, à nier radicalement ces valeurs.

Ce principe énonce des conditions relativement complexes et extrêmement strictes, qui doivent être satisfaites pour justifier de telles exceptions et en constituer la raison proportionnée.

Ce troisième principe ne se rencontre pas, comme tel, dans la morale classique, bien que des applications constantes en soient faites à travers les principes régionaux et les cas plus spéciaux de conflits énumérés ci-dessus. De nos jours, face à la philosophie des valeurs, qui consent en cas d'urgence à sacrifier une valeur d'ordre inférieur pour assurer une valeur d'ordre supérieur, face à de nouveaux conflits qui ne semblent pas trouver de réponse à la lumière des principes habituels, on est amené à repenser toutes ces exceptions et à rechercher la dialectique profonde qui semble avoir toujours sous-tendu leur solution.

Mais il est clair qu'une solide théorie de la raison proportionnée doit être élaborée afin d'assurer la protection des lois et des valeurs et nous garder d'un relativisme moral qui adapterait inconsidérément les règles morales aux convenances du moment (cf. ci-dessous, Raison proportionnée et conditions).

4. *Sacrifice de la vie*

Le troisième principe opératoire garantit la protection des valeurs supérieures ainsi que la défense de nos droits en des moments de conflits aigus. Mais la charité du Christ peut nous inspirer de renoncer à nos droits : au lieu de se défendre, le chrétien peut avoir pitié de son agresseur et prendre le risque d'être blessé ou tué ; dans un naufrage, au lieu de garder l'épave qui le maintient en surface, il peut la céder à un autre. A l'exemple du Père Maximilien Kolbe, le chrétien pourrait s'offrir à prendre la place d'un condamné au bloc de la mort.

---

10. J'appelle obligatoire une valeur qui est imposée par un devoir ou protégée par un droit strict.

Ce sont des cas de charité héroïque où le chrétien ne se donne pas directement la mort mais où, par amour de Dieu et du prochain, il s'abandonne volontairement au jeu des forces extérieures, malice des hommes ou forces de la nature qui vont le détruire. Sans doute son action le met-elle en péril prochain de mort et apparaît-elle, à ce titre, comme pré-moralement mauvaise, mais elle est héroïquement morale et chrétienne par le motif proportionné qui l'inspire, un amour à l'image du Christ qui s'est livré pour nous.

LA RAISON PROPORTIONNÉE ET SES CONDITIONS AU NIVEAU DU PRINCIPE DU DOUBLE EFFET AU SENS LARGE

C'est surtout pour l'application du principe du double effet au sens large qu'il est urgent d'établir de strictes conditions de licéité et de faciliter la détermination de la raison proportionnée. Une action honnête se propose toujours de sauvegarder toutes les valeurs obligatoires engagées dans une situation. Lorsqu'un conflit de devoirs devient inévitable, le respect de toutes les lois et l'amour de toutes les valeurs imposent un effort de réflexion en vue de réduire au minimum le mal pré-moral, car agir contre une valeur humaine, même d'ordre inférieur, sans raison proportionnée est un désordre moralement imputable.

Conditions positives

La raison d'une action comportant un aspect négatif sera proportionnée

1. s'il y a conflit irréductible entre plusieurs valeurs ;

2. si, dans ce conflit, il y a obligation d'agir, c'est-à-dire s'il y a une préférence qui urge obligatoirement dans le présent (ou que l'on peut urger en vertu d'un droit valable correspondant) ;

3. si le moyen mis en œuvre est ontologiquement proportionné à la réalisation ou à la protection de la valeur obligatoire prédominante (voir l'explication ci-dessous, b et c) ;

4. si, parmi les moyens proportionnés, on choisit le moyen le plus adéquatement proportionné, c'est-à-dire le moins onéreux ; en d'autres mots, si l'action est la plus grande sauvegarde possible des valeurs dans la situation présente (voir ci-dessous, a) ;

5. si l'action n'équivaut pas à nier les valeurs sur le plan universel.

Exemple : dans la juste défense, l'acte qui blesse ou tue l'agresseur est, à l'instant de l'agression, la seule façon ontologiquement adéquate pour la victime de protéger son droit à la vie et d'affirmer son respect pour cette même valeur.

Il y a proportion ontologique vraie entre le droit à la vie et la défense de ce droit (conditions 1, 2, 3). Cependant l'acte de défense cesserait d'être adéquatement proportionné à l'affirmation de la vie et deviendrait illicite, si l'on employait plus de violence que ce n'est nécessaire (cf. *S.Theol.* II-II, q. 64, a. 7) et si l'on tuait quand il suffit de blesser ou de frapper (condition 4 non réalisée). La défense modérée, qui est affirmation du respect de la vie et du droit à la vie dans un cas particulier, en est également la protection et la garantie sur le plan universel (condition 5).

Conditions négatives

Il y aurait absence de raison proportionnée et négation illicite de valeur si une seule des conditions énumérées n'était pas vérifiée, mais essentiellement si la négation dont il s'agit n'était pas la condition nécessaire et authentique de la plus grande affirmation des valeurs à sauvegarder, ou si l'acte détruisait une valeur et la contredisait radicalement au niveau de l'action (conditions 3 et 4), ou s'il la niait et détruisait sur le plan universel (condition 5).

Cette contradiction ou négation pourrait jouer sur deux plans (cf. *supra*, p. 508, Mal moral) : celui du *but* qu'on se propose, s'il n'était pas légitime, c'est-à-dire si l'on donnait la préférence à une valeur qui n'est ni nécessaire ni préférable (condition 2) ; celui des *moyens* mis en œuvre, s'ils n'étaient pas ontologiquement et correctement proportionnés au but légitime envisagé (conditions 3 et 4).

En effet

a. un moyen peut être authentique, c'est-à-dire ontologiquement proportionné, mais pécher par défaut ou par excès : si dans la légitime défense on use de violence excessive ;

b. un moyen peut détruire radicalement la valeur qu'il est supposé affirmer : un adultère exigé par un geôlier comme condition de la mise en liberté d'une femme mariée est équivalemment négation de la fidélité à son mari et ne peut être un moyen licite pour se libérer de prison ; de plus, y consentir serait dénaturer et donc nier, en le transformant en produit d'échange, ce qui doit être don personnel gratuit dans la stabilité du mariage ;

c. un moyen agréable ou efficace peut n'avoir aucune relation ontologique vraie avec l'effet à atteindre et, à ce titre, être immoral. J'entends par relation ontologique une relation fondée sur les rapports régnant entre les êtres et leurs dynamismes. C'est ce que j'ai appelé plus haut (cf. *supra*, p. 517, double effet au sens large) une relation connaturelle nécessaire [11].

Dans le dernier genre de cas, l'efficacité ou la facilité d'un moyen donneront parfois l'illusion d'une proportion ontologique vraie. En d'autres termes, une relation purement utilitaire ou hédoniste pourra parfois apparaître comme une relation ontologique authentique. L'adultère mentionné ci-dessus n'a aucune relation authentique avec la mise en liberté de la prisonnière. C'est par la seule

11. Voir *S. Theol.* II-II, q. 64, a. 7 ad 4, qui exclut la fornication et l'adultère comme moyens de légitime défense, parce qu'un tel genre d'actes n'a pas de rapport nécessaire à la conservation de la vie (« non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate »).

malice du geôlier que s'établissent, entre l'adultère et la libération, une relation hédoniste par rapport au geôlier et une relation utilitariste quant à la femme.

d. l'immoralité éventuelle des moyens est confirmée ou révélée par le recours au principe d'universalité : généralisée, une telle exigence du geôlier signifierait une société oppressive et immorale [12].

e. un moyen connaturellement ordonné à un but honnête devient parfois un but en lui-même : si la légitime défense s'accompagne d'un désir de vengeance ou de la satisfaction de mettre à mort un ennemi.

Dans tous les cas où l'ordination connaturelle à la fin est inexistante ou viciée, soit en elle-même soit par l'intention de l'agent, l'action globale perd son unité morale et se dédouble en actes humains disparates : par exemple un effort pour rejoindre la famille et un acte d'adultère, un acte de légitime défense et un acte de vengeance (cf. *S. Theol.* I-II, q. 18, a. 7).

QUE PENSER DES CRITÈRES DE « TOTALITÉ » ET D'« IMPLICATION IMMÉDIATE » ?

Les critères de « totalité » (Van der Poel) et d'« implication immédiate » (Van der Marck) [13] seraient des expressions globales et confuses de cette exigence de relation ontologique vraie ou de relation connaturelle nécessaire entre l'action et l'effet à produire : expressions confuses, car la totalité et l'implication immédiate peuvent aussi se dire de relations purement utilitaristes ou hédonistes (voir ci-dessus, c) ou de relations ontologiques non adéquatement proportionnées (voir ci-dessus, a). De toute façon, il me semble que l'essentiel n'est ni la totalité ni l'implication immédiate, mais la relation connaturelle strictement nécessaire et ontologique ; ces caractéristiques en seront souvent le signe. Toutefois elles devront se concevoir ontologiquement et dynamiquement, non spatialement ou temporellement. Une certaine durée et succession n'est pas exclue, quand la nature du moyen proportionné l'exige : par exemple pour la juste défense en temps de guerre ou pour une transplantation d'organe.

LA FIN NE JUSTIFIE PAS LES MOYENS

Qu'une proportion ontologique vraie entre le moyen et la fin honnête serve de cadre général pour déterminer la licéité des moyens ne revient pas à dire que les moyens sont justifiés par la fin. Cette notion de proportion ontologique est assurément difficile à manier et on pourra se méprendre dans les applications, mais elle a précisément pour but d'exclure les moyens déshonnêtes, utilitaristes, ou hédonistes, ainsi que les moyens authentiques mais péchant par

12. Les auteurs qui omettent cette analyse des conditions négatives de licéité des moyens finissent par justifier des actions moralement inacceptables.

13. Cf. R.A. McCormick, *Ambiguity* ... (cité note 1), p. 27, 20.

défaut ou par excès. Se débarrasser d'un ennemi politique par calomnie, ruse ou assassinat peut être un moyen pratique ou commode d'arriver au pouvoir. Ce n'est pas un moyen ontologiquement proportionné au but envisagé, l'accession au pouvoir, qu'on ne peut d'ailleurs généralement pas affirmer comme obligatoire ; c'est nier des valeurs sans que cette négation soit condition nécessaire d'une plus grande affirmation de valeur nécessaire, alors que les moyens normaux d'accéder au pouvoir sont l'art d'entraîner les foules, le sens politique, un programme répondant aux légitimes aspirations des électeurs et aux nécessités du moment.

VUE SYNTHÉTIQUE : ORDRE PROGRESSIF DES PRINCIPES

Une vue rétrospective et synthétique pourrait établir une progression de principes partant d'un idéal sans doute jamais possible de promotion positive et simultanée de toutes les valeurs et déterminant le maximum possible de bien à envisager ainsi que le minimum de mal pré-moral à tolérer, selon un ordre croissant de situations de conflit de plus en plus irréductibles dans le concret.

L'amour du bien et le respect des lois qui le garantissent doivent nous rendre suffisamment généreux et inventifs pour découvrir une solution à la lumière des principes les plus positifs, avant de considérer à regret la licéité de décisions où une valeur devra être sacrifiée.

Principe 1 : *principe de préférence fondamental*

Je dois préférer sauvegarder toutes les valeurs. Ce qui veut dire : je dois désirer promouvoir, selon leur corrélation et leur hiérarchie, toutes les valeurs humaines qui m'adressent leur appel à un moment donné et qui me sont imposées par une loi morale correspondante. Négativement, je dois agir de façon à ne léser aucune de ces lois et de ces valeurs.

Principe 2 : *principe d'excuse légitime*

En cas de conflit entre deux devoirs affirmatifs ou valeurs positives obligatoires, et donc pour une raison proportionnellement grave, la préférence doit être donnée à la valeur la plus haute, la plus universelle et la plus urgente [14]. L'autre valeur n'est pas lésée ; elle est simplement mise en attente.

---

14. Ce principe ne reprend pas toute la vérité contenue dans le premier principe opératoire de la morale traditionnelle. Il n'y aurait toutefois pas d'objection à ajouter ici, conformément à ce principe, « et en cas de conflit entre un devoir affirmatif et un devoir négatif qui n'est pas de droit naturel ».

Principe 3 : *principe du double effet au sens strict et classique*

On peut tolérer un effet négatif non désiré ni provoqué volontairement, mais concomitant à l'acte de promouvoir une valeur obligatoire proportionnellement plus haute et plus urgente. L'effet négatif simplement permis est dit volontaire indirect au sens strict.

Principe 4 : *principe du double effet* AU SENS LARGE *ou des conflits de devoirs irréductibles*

L'urgence et l'irréductibilité du conflit imposent parfois la nécessité de sacrifier à regret une valeur *dans l'acte même* (cf. *supra*, p. 521, Que penser...) de sauvegarde d'une valeur supérieure ou égale mais plus urgente, à condition que cette action soit, dans la situation présente et sur le plan universel, la seule façon ontologiquement proportionnée de promouvoir et d'affirmer les valeurs en conflit. L'effet négatif peut être dit volontaire indirect au sens large, parce qu'il n'est voulu qu'à regret et non pour lui-même.

Le premier des principes ainsi regroupés insiste sur la réalisation de toutes les valeurs ; les suivants déterminent, pour des raisons proportionnées de gravité croissante, si l'on peut s'abstenir d'un bien (principe 2), si l'on peut permettre un mal (principe 3) et si, en cas de conflit absolument irréductible, on peut causer un mal pré-moral (principe 4). Une juste appréciation des valeurs selon les principes de préférence (excellence, urgence, bien commun... ; cf. *supra*, p. 512, H. Reiner) doit accompagner l'usage des quatre principes opératoires énoncés ci-dessus.

Il faut également s'interroger sur la moralité des moyens employés (cf. *supra*, p. 508, Mal moral ; p. 516, Comment définir... ; p. 519, Raison proportionnée...) : ce qui contredit radicalement une valeur humaine ne peut jamais être moral. Le critère d'universalité nous aide à découvrir cette contradiction fondamentale.

Afin de clarifier les rapports entre l'ordre progressif des principes et notre action morale, prenons l'exemple d'un patient atteint d'une double maladie, l'une sérieuse, l'autre bénigne. Le médecin doit se proposer de les guérir toutes deux dans le plus bref délai (sauvegarde de toutes les valeurs, ici valeurs de santé), mais il est possible que les médicaments adaptés à la maladie grave exigent qu'on ajourne le traitement de l'autre affection (excuse légitime) ; il pourra en même temps se faire que les médicaments entraînent des troubles secondaires (double effet au sens strict) ; à la limite, une action radicale devra être tentée et un organe malade devra être opéré (conflit irréductible ; double effet au sens large). Un autre cas : l'amour de la sincérité doit inspirer en toute occasion des paroles conformes à la vérité (sauvegarde de toutes les valeurs). **Par son secret professionnel, un médecin est stricte-**

ment tenu de ne pas révéler la maladie de son client. Nier l'existence de la maladie sera, en certaines occasions extrêmes, la seule défense contre un questionneur indiscret (conflit irréductible ; double effet au sens large). Toutefois l'amour du vrai lui inspirera de trouver des réponses évasives ou ambiguës qui ne trahiront pas le secret et ne blesseront pas la vérité (double effet au sens strict).

CARACTÈRE ABSOLU DES LOIS MORALES ET HISTORICITÉ DE L'HOMME

Les cas de défense légitime, de protection d'un secret, d'appropriation du bien d'autrui en extrême nécessité représentent-ils des exceptions telles que l'on doive parler de variabilité intrinsèque de la loi morale et renoncer à son caractère absolu ?

En réalité la loi négative protégeant la vie et l'intégrité des membres ne devrait pas s'énoncer : « Tu ne tueras ni ne blesseras ». L'énoncé devrait inclure les exceptions reconnues légitimes. Ce qui est interdit, c'est s'arroger injustement et illégitimement un droit sur la vie d'autrui ou sur sa propre vie. C'est cela qui a toujours été reconnu comme loi morale du respect de la vie humaine. De même pour le vol. La loi négative protégeant les biens matériels d'autrui devrait s'énoncer : « Tu ne prendras pas injustement et délibérément le bien d'autrui. » Comme l'écrit F. D'Hoogh [15] : « Le vol est une manière concrète d'agir avec le bien d'autrui : c'est s'approprier délibérément et illégitimement ce qui appartient à un autre. Si l'on élimine de la définition l'adverbe « délibérément », il ne s'agit plus d'un vol, mais probablement d'une méprise. La notion « illégitimement » se réfère à des circonstances restrictives. Dans des cas déterminés... il est permis de s'approprier délibérément et directement le bien d'autrui. Nous ne disons pas qu'il est permis de voler en certains cas, mais qu'en des *cas déterminés*... il est permis de se saisir du bien d'autrui, en vertu d'une loi supérieure : le droit d'utilité générale prime le droit de propriété... Une mauvaise définition du « vol » tolérera donc des exceptions. Une définition exacte prévoit et inclut les exceptions. »

Les lois morales négatives interdisant le mensonge, le meurtre, la mutilation, le vol, sont absolues et sans exceptions pour autant qu'elles sont bien formulées. La réconciliation entre l'absolu des lois morales et la possibilité d'exceptions pourrait encore s'énoncer de la façon suivante : les lois en faveur de la vie, de la sincérité, de la protection des biens, etc., sont absolues et, comme telles, sans exception, mais l'agent moral se trouve parfois au cœur d'un conflit de lois qui toutes revendiquent simultanément son respect :

---

15. Dans *Le dynamisme de la morale chrétienne* (cité note 1), p. 138.

il s'agit alors de décider du plus grand bien réalisable. Les moralistes ont analysé les cas de conflits traditionnellement connus.

Cela veut-il dire que de nouvelles exceptions sont désormais impossibles ou que les exceptions que nous considérons comme légitimes (par exemple la peine de mort et la guerre juste) le demeureront toujours [16] ? On peut arguer du fait que les exceptions ont changé au cours des âges. Avec cette constatation, nous entrons non pas dans une affirmation de la relativité des lois morales elles-mêmes, mais dans le fait de l'*historicité du sujet moral*. En effet :

1. L'homme n'a pas perçu dès les débuts avec toute la finesse désirable toutes les exigences de son être individuel ou social. La connaissance morale croît avec la stature de l'homme. On a pu juger dans le passé que les membres des tribus étrangères n'étaient pas le prochain, que des hommes devaient être sacrifiés à la divinité, que les vainqueurs avaient droit de vie et de mort sur les vaincus, que les vieillards pouvaient être abandonnés sans nourriture et sans soins. Il n'y a pas eu en la matière changement du principe moral profond du respect de la vie humaine, mais changement de la perception que les hommes ont eue de l'extension des exigences morales : tout en se rendant compte du caractère blâmable du meurtre, ils ne considéraient pas comme meurtres les actes en question.

2. Non seulement la conscience morale s'est affinée au cours des âges, mais l'être même de l'homme s'est développé selon les diverses époques culturelles. Plus l'homme est homme, plus sa responsabilité croît, plus il devient sujet de devoirs et de droits. Ainsi l'on a pu croire au moyen âge que l'autorité civile avait le pouvoir d'imposer l'amputation d'une main comme sanction légitime de certains délits, parce qu'un tel châtiment paraissait valable à des hommes plus frustes comme protection de l'ordre public et dissuasion contre les délits. De nos jours une telle pratique n'est plus proportionnée ni à sa propre finalité ni à la dignité de l'homme.

3. Les changements économiques, politiques ou sociaux peuvent transformer les rapports des hommes et des choses et modifier certaines significations : le prêt à intérêt, réprouvé à l'époque où l'argent n'était généralement pas productif, est devenu acceptable avec l'expansion de l'industrie et la création des capitaux. Les divers droits civils et politiques qui, de nos jours, représentent d'authentiques droits humains n'étaient pas connus ou du moins pas perçus comme tels par des hommes moins cultivés et vivant dans un autre contexte civil et politique.

---

16. Cf. F. D'Hooghe, *ibid.*, p. 139.

SOLUTION DE QUELQUES CONFLITS

On pourrait croire que la série des principes de préférence et des principes opératoires résout automatiquement les problèmes moraux. A vrai dire, elle ne fait qu'offrir les conditions générales de la moralité des solutions ; le travail de discernement moral reste entier, car il faut appliquer judicieusement les principes à la complexité des situations. Une telle application requiert une connaissance vraie des situations, la mise au jour de toutes les valeurs engagées dans un conflit, une appréciation exacte de leur hiérarchie dans le concret, la recherche de la solution la plus positive et la moins dommageable.

Quand il s'agit d'un problème nouveau, ce travail ne peut être accompli par un homme seul ; il exige des échanges entre moralistes, le recours à l'histoire et à la sagesse du passé, des discussions parfois tendues avec éventuellement, en dernier ressort, une parole de l'autorité légitime pour confirmer ou mettre en garde, car une mise en œuvre fautive des principes, en particulier du principe du double effet au sens large, aboutirait au renversement de la morale.

Toutefois l'usage de ce principe, rarement explicité comme tel, est plus fréquent qu'on ne le penserait à première vue. N'est-ce pas ce même principe qui justifie le châtiment d'un enfant, la colère mesurée d'un responsable devant l'incurie de ses subordonnés, l'incarcération des délinquants, la révélation de la malhonnêteté d'un candidat à de hautes dignités publiques ? et même peut-être la tasse de café qui vient contrarier notre besoin de sommeil ? Nous ne songeons même plus à légitimer certaines de ces actions tant leur licéité nous est devenue évidente, aussi longtemps qu'elles restent en juste proportion avec la fin honnête envisagée. Cependant elles comportent toutes un certain mal pré-moral et ne peuvent donc se réclamer du principe classique du double effet.

Certaines questions morales inconnues du passé pourraient-elles trouver leur solution au niveau du principe du double effet au sens large ? Pourrait-il se faire que d'anciennes réponses apparaissent aujourd'hui inadéquates à la lumière de ce même principe en raison d'un nouveau rapport de valeurs ?

En un exposé sans doute trop rapide, nous allons essayer de percevoir le retentissement des principes énoncés sur quelques problèmes d'actualité. La littérature morale des dernières décennies s'est attachée aux questions soulevées par l'amour et la vie, vie déjà existante à respecter, vie à transmettre.

DESTRUCTION DE VIES INNOCENTES

La vie humaine est une des valeurs fondamentales à promouvoir. La protection de cette valeur s'est exprimée par l'interdiction du suicide et du meurtre d'un innocent. Dans notre contexte de comparaison des valeurs, le P. R. McCormick [17] se demande pourquoi, en dernière analyse, il est immoral de bombarder directement la population civile, alors que ce moyen pourrait être le seul capable de conduire à une paix rapide et d'épargner la vie de civils et de militaires en nombre largement supérieur. Ne pourrait-il se faire

17. R.A. McCormick, *Ambiguity* . . . , p. 86-93.

que la comparaison entre les vies sacrifiées et les vies à sauvegarder manifeste une juste proportion permettant la destruction de vies innocentes ? Cette destruction, directe si l'on se réfère au principe du double effet classique, serait-elle indirecte au sens large, et acceptable à la lumière du principe du double effet au sens large [18] ? Le Père McCormick, qui récuse à bon droit ce sacrifice de vies innocentes, a néanmoins [19] tendance à croire que l'interdiction ne serait pas fondée sur un caractère de l'acte en lui-même, mais uniquement sur ses retentissements lointains : qu'adviendrait-il finalement de la vie humaine, si de tels massacres de vies innocentes étaient permis ?

Cette réponse, sérieusement incomplète à mon avis, illustre les dangers inhérents à une méthode trop exclusive de comparaison des valeurs : il faut assurément considérer l'honnêteté de la fin à atteindre (valeurs à promouvoir) et les résultats présumés ou effectifs de nos actions (valeurs promues ou lésées), mais il ne faut pas oublier d'analyser la qualité des moyens mis en œuvre. C'est à ce niveau que se pose la question : n'est-il pas contradictoire de sauver des vies innocentes par la destruction de vies innocentes ? N'est-ce pas nier radicalement la valeur de la vie humaine dans le présent et dans les répercussions de cet acte sur le plan universel ? Ou encore, la destruction de vies innocentes est-elle bien véritablement en relation ontologique avec la protection de vies innocentes ? N'avons-nous pas là plutôt une recherche utilitariste de l'efficacité et de la facilité ?

Le moyen connaturel d'épargner la vie des civils et des militaires est de terminer la guerre en offrant des conditions acceptables de paix et en tenant compte des droits de l'agresseur sans exiger sa reddition inconditionnelle, dont la perspective ne peut que durcir la résistance.

PROTECTION DE LA VIE HUMAINE COMMENÇANTE

Mon but étant d'illustrer en quelques pages les principes de décision morale développés plus haut, je ne puis m'engager dans l'étude, cependant nécessaire, des nombreuses questions biologiques, médicales et métaphysiques qui entourent le mystère de la vie intra-utérine. D'ailleurs, conformément au principe du dialogue entre moralistes, je présente mes solutions à titre d'essai. Ces remarques valent également pour les questions concernant l'amour conjugal et la transmission de la vie.

---

18. Le P. McCormick met en œuvre la distinction entre deux principes du double effet, mais sans l'expliciter entièrement.

Conformément à une correcte hiérarchisation des valeurs, « on ne peut prétendre autoriser ou justifier un avortement au nom d'indication de santé, d'équilibre psychique, d'entente entre époux et de sauvegarde du foyer conjugal, de bien-être et de promotion économique et sociale » (Evêques de Belgique, 1973). On ne le peut davantage pour sauver l'honneur de la mère. La crainte ou la certitude d'une anomalie physique ou mentale chez l'enfant à naître sont assurément des perspectives tragiques, mais seul un calcul hédoniste ou utilitariste pourrait conclure à la totale non-valeur d'une vie humaine. On ne voit pas non plus quel devoir pourrait imposer de la détruire, tandis que le devoir de respecter les valeurs humaines est un des principes fondamentaux de la morale.

Des situations peuvent toutefois se rencontrer où mère et enfant sont en péril grave de mort et où la médecine impuissante se trouve devant le choix de sauver une vie ou d'en laisser deux se perdre. Eviter la perte des deux vies humaines est un devoir de charité. Or la présence de l'enfant constitue un péril égal pour lui-même et pour la mère ; l'enfant est perdu en toute hypothèse ; la mère peut encore être sauvée. On la sauve par le seul moyen possible, une intervention écartant la présence qui, encore que de façon innocente, est funeste à la vie de la mère. L'opération qui écarte l'enfant ne le met pas à mort sans plus mais, pour une raison proportionnée, elle le place dans une situation violente dans laquelle, à notre niveau de la technique médicale, il ne pourra survivre. Le désir demeure qu'il survive. C'est pourquoi il importe qu'on enlève l'enfant d'une manière qui le respecte : dire, comme on l'a fait, qu'il importe peu qu'on le retire en lui brisant le crâne, cela me semble fort discutable. Un jour viendra où les avances de la science assureront des chances de survie à un fœtus prématurément enlevé. L'intervention qui sauve la mère peut être dite « cause indirecte au sens large » de la mort de l'enfant, si l'on se réfère au principe du double effet au sens large, car cette intervention est en l'occurrence la seule façon d'affirmer le respect de la vie humaine et elle est en relation réelle, nécessaire et ontologiquement proportionnée avec la fin charitable de sauver une vie plutôt que de laisser les deux se perdre.

Dans les cas où l'enfant a des chances de survie, la mère et l'enfant devraient supporter des risques égaux ; la mère devrait trouver le courage d'attendre jusqu'à ce que l'enfant puisse affronter les risques d'une naissance accélérée. Dans sa condamnation de l'avortement proclamée par *Casti Connubii* [20], Pie XI exprime l'admiration de tous pour une mère qui s'offre héroïquement au

20. Cf. *AAS* XXII (1930) 562-563.

péril presque certain de mort pour sauver son enfant. Nulle part il ne demande à une mère de mourir avec son enfant. S'il déclare qu'on ne peut provoquer d'avortement et faire mourir l'enfant pour sauver la mère, il n'envisage pas explicitement le cas dans lequel les deux vies sont virtuellement perdues et la solution plus raisonnable qui consiste à en sauver une plutôt que de laisser les deux se perdre.

AMOUR CONJUGAL ET TRANSMISSION DE LA VIE

Une tendance s'est fait jour pour légitimer la contraception dans la mesure où un amour généreux s'y manifeste et où elle s'accompagne d'un projet de paternité responsable. Cette position reconnaît à bon droit la double finalité et intentionnalité des rapports conjugaux : don mutuel et ouverture à l'enfant. Mais la générosité suffit-elle pour assurer la moralité de nos actes ?

Compte tenu du principe fondamental de préférence, « réaliser toutes les valeurs et n'en léser aucune », la contraception, même inspirée par des motifs nobles, soulève de graves objections :

1. Elle contredit radicalement l'orientation vers l'enfant qui est inscrite dans les rapports conjugaux.

2. Certaines méthodes détruisent le symbolisme de don mutuel et par là contredisent ce même don d'amour que les relations contraceptives sont supposées affirmer. C'est le cas des rapports interrompus et sans doute de certains moyens mécaniques, comme le condom ou le diaphragme.

3. Le recours à la contraception peut facilement devenir une recherche de satisfaction égoïste et un obstacle à la maturation de l'amour, dans la mesure où l'on s'en remet à des moyens extérieurs, chimiques ou mécaniques, qui peuvent diminuer l'attention aimante aux besoins de l'autre.

Lorsqu'une nouvelle naissance n'est pas indiquée, comment sauvegarder la générosité du don et la maturation personnelle sans nier positivement l'orientation vers l'enfant ?

a. Un effort de personnalisation plus grande de l'amour conjugal pourra à coup sûr adoucir le conflit en libérant les conjoints de la contrainte des émotions. Mais il n'apportera pas la solution adéquate du problème, car on ne saurait méconnaître une des dimensions normales de l'amour conjugal, et le devoir de charité mutuelle peut interdire une abstention indéfinie des rapports conjugaux, qui sont une aide à la fidélité et découlent d'un certain droit de nature : l'amour conjugal en toutes ses dimensions est une **fin** [illegible] **essentielle du mariage et la Providence a constitué l'homme**

et la femme comme êtres sexués, orientés pour leur soutien mutuel vers cette union de vie, corps et esprit, qui est caractéristique du mariage.

b. Le recours aux rythmes naturels devrait en principe résoudre les conflits, car il permet d'éviter la procréation quand pour de justes motifs cette dernière n'est pas désirable et, en même temps, grâce aux périodes infécondes, il rend possibles les manifestations d'affection et la sauvegarde de la fidélité des conjoints. Dans le recours au rythme, la valeur de l'orientation vers l'enfant est volontairement mise en veilleuse, puisqu'on y choisit méthodiquement et délibérément les jours stériles, mais elle l'est sans atteinte à l'intégrité de la personne humaine et de ses actes et sans atteinte à la réalité et au symbolisme de don des relations conjugales. Pour une raison proportionnée, à savoir pour de justes motifs déconseillant ou interdisant une nouvelle naissance, les méthodes naturelles de régulation des naissances constituent une application du principe d'excuse légitime (cf. *supra,* p. 514).

c. Quand les méthodes naturelles ne permettent pas de déterminer le cycle d'ovulation, on devrait envisager des méthodes régulatrices du cycle avant de se déclarer dans un conflit irréductible de valeurs.

d. Mais si rythme et régulation du rythme s'avéraient impraticables, le conflit des valeurs et des devoirs en jeu resurgirait de façon plus aiguë. Ne serions-nous pas alors devant un de ces cas de conflit où une valeur importante mais d'ordre inférieur, en l'occurrence la structure psycho-biologique que représente le cycle féminin, pourrait être suspendue en son fonctionnement, à condition qu'on évite l'écueil d'un égoïsme à deux dans l'immaturité et qu'on ait en vue d'assurer les valeurs et les devoirs de charité et de fidélité conjugales ?

Dans ce contexte, je songe à la pilule anovulante [21] qui respecte entièrement l'intégrité des rapports conjugaux et leur symbolisme de don. Les moyens contraceptifs qui brisent cette intégrité contre-

---

21. J'envisage ici l'usage d'une pilule idéale qui ne serait qu'anovulante. Une telle pilule existe-t-elle ? On pourrait en douter. J.F. DEDEK, *Contemporary Medical Ethics,* New York, Sheed and Ward, 1975, p. 65, mentionne trois modes d'action possible des pilules contraceptives : outre l'action anovulante qui est première (effet stérilisant), il considère comme possibles une action sur le mucus cervical rendant ce dernier impénétrable aux spermatozoïdes (effet proprement contraceptif) et une action sur l'utérus qui rendrait difficile la nidification et augmenterait les risques d'avortement précoce, dans les cas où un ovule aurait été libéré et fécondé (effet abortif possible). Si ce dernier effet était rare et non recherché, sans doute pourrait-il être jugé à la lumière du double effet classique.

On demande aux biologistes d'éclairer moralistes et médecins sur les effets certains et présumés des diverses pilules contraceptives actuellement en usage

disent ce don qu'ils sont supposés favoriser et me semblent inacceptables, même en ces cas extrêmes. D'autres moyens risquent d'être abortifs (stérilet, certaines pilules) et sont strictement à rejeter.

*La doctrine d'*Humanae vitae

Pour la solution que nous envisageons en réponse au cas extrême considéré en dernier lieu, y aurait-il des pierres d'attente dans l'encyclique *Humanae vitae ?* Celle-ci affirme à bon droit que les raisons apportées en faveur de la contraception pourraient trouver leur juste satisfaction dans les méthodes naturelles, qui permettent à la fois la limitation des naissances et les manifestations d'affection des conjoints ainsi que la sauvegarde de leur fidélité (*H.V.* 16). Par là même est implicitement admis que les relations conjugales peuvent constituer un devoir de charité mutuelle. Par ailleurs le Saint Père reconnaît la légitimité d'une volonté positive d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles et de la recherche de l'assurance qu'aucune naissance ne suivra (*ibid.*). Il invite les hommes de science à fournir une base suffisamment sûre pour une régulation des naissances fondée sur l'observance des rythmes naturels (*ibid.* 24), ce qui est une reconnaissance d'un degré plus ou moins élevé d'incertitude affectant les méthodes naturelles. Combinant ces affirmations avec le principe du double effet au sens large, ne pourrait-on conclure que, aussi longtemps et pour autant que les méthodes naturelles ne peuvent, dans un cas donné, sauvegarder à la fois la limitation des naissances et les manifestations d'amour mutuel qui seraient nécessaires, un usage temporaire de pilules anovulantes deviendrait légitime ? Compte tenu de toutes les réflexions précédentes, l'usage de pilules anovulantes semblerait donc se légitimer en cas de conflit irréductible de devoirs, à condition que l'observance du rythme soit impraticable.

Je tendrais à croire que les cas objectivement insolubles seraient en nombre limité ; mais il faut tenir compte du fait que, subjectivement, certains couples, sincèrement et invinciblement, considèrent le rythme comme trop difficile à déterminer ou peu sûr dans les cas où il s'agit d'éviter absolument une nouvelle naissance.

Et cependant ne faudrait-il pas reconnaître que le rythme établi par méthodes combinées (calendrier, thermomètre, mucus) [22] et fidèlement observé assurerait une efficacité très proche de la pré-

22. Pour la méthode d'examen des variations du mucus cervical, voir E.L. and J.J. BILLINGS and M. CATARINICH, *Atlas of Ovulation Method,* 3e éd., 1977, Melbourne 3000, Beckett Street, The Advocate Press.

cision des moyens anticonceptionnels et procurerait la joie d'une prise en charge mutuelle des époux et de la réussite humaine d'une personnalisation approfondie de leur vie conjugale ?

CONCLUSION

Une morale insistant unilatéralement sur les lois court le risque de commander et de prohiber sans tenir suffisamment compte de la complexité des valeurs qui s'affrontent dans le réel. Une morale des valeurs concrètes risque d'être oublieuse des principes universels et d'aboutir à un calcul utilitariste ou hédoniste des avantages et des désavantages. La fidélité à l'existence demande à la morale des lois de rencontrer les multiples valeurs que les lois ont pour mission de protéger. A ce moment, une valeur fait face à une autre valeur, une loi à une autre loi. C'est leur impact combiné qui nous livre un jugement moral respectueux du réel.

Le principe du double effet en son sens classique garde toute sa valeur au niveau qui est le sien : affirmer le caractère essentiellement intangible des valeurs humaines et nous préserver d'atteintes directes contre les valeurs. Mais il n'est pas le seul principe. Dans certains cas, la situation oppose irréductiblement plusieurs valeurs obligatoires et impose un choix pénible. Ce terrain de conflits est balisé depuis longtemps par divers principes régionaux, tels que la légitime défense et le principe de totalité. Mais les conflits rencontrés débordent le champ d'application de ces principes limités et il semble qu'on puisse les ramener tous à un principe général, que l'on pourrait appeler « principe du double effet au sens large ».

Ce même terrain est celui où les sensibilités nouvelles aux valeurs et où des valeurs nouvellement découvertes peuvent invalider des exceptions admises jusqu'ici (la juste guerre et la peine capitale remises en question) ou en suggérer de nouvelles. Mais si mouvement il y a, c'est toujours en vue d'une fidélité plus active à l'homme, à ses valeurs constantes ou nouvelles (cf. *supra*, p. 525, historicité du sujet moral) et aux principes qui déterminent les rapports de ces valeurs.

Makati C.C. 3117 Metro Manila (Philippines)
P.O. Box 148

L. CORNEROTTE, C.I.C.M.
San Carlos Seminary