NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

87 Nº 4 1965

La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet

P. KNAUER (s.j.)

p. 356 - 376

https://www.nrt.be/it/articoli/la-determination-du-bien-et-du-mal-moral-par-le-principe-du-double-effet-1523

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet

Quel est le critère qui peut nous permettre de déterminer le bien et le mal moral ? Habituellement, on dit que le bien moral est ou bien « ce qui nous ordonne à Dieu » ou bien « ce qui est conforme à la nature ». Pour être vrais, ces deux énoncés n'en sont pas moins insuffisants.

Le premier ne nous donne qu'une règle abstraite ; il ne nous dit pas quels sont, concrètement, les actes qui nous ordonnent à Dieu. D'ailleurs, en prenant cette règle comme point de départ, on inverserait l'ordre logique ; car la connaissance explicite de Dieu ne peut se trouver qu'au terme de notre raisonnement. Il faudrait d'abord savoir qu'il s'agit vraiment d'un bien moral, d'où l'on pourrait conclure qu'il nous ordonne effectivement à Dieu. S'il est vrai que l'ordre moral s'impose d'une manière inconditionnée, l'absolu de « l'être en général » ne s'identifie pourtant pas immédiatement à l'Absolu de « l'Etre subsistant » ; il y renvoie seulement comme à sa condition de possibilité.

Pour obtenir un critère plus concret, on recourt alors au concept de la « nature », et plus précisément de la « nature humaine ». Mais on paraît se limiter parfois à la considération de la seule nature particulière de l'homme. Certes, celle-ci, selon toutes ses lois biologiques, psychologiques, sociologiques et autres, joue un rôle dans la détermination du bien et du mal moral. Mais qu'entend-on par cette nature à laquelle il faut se conformer ? Souvent, l'on désigne par là simplement ce qui se passe « normalement » dans la nature humaine laissée à elle-même ; ainsi comprise, la règle du recours à la nature ne suffit certainement pas pour déterminer le bien moral. Au reste, la nature particulière de l'homme ne peut fournir la dernière norme du bien et du mal moral ; l'ordre moral dépasse les frontières de l'humain ; il régit le royaume des esprits purs ; et l'on peut même dire que le bien moral se vérifie dans la sainteté de Dieu lui-même.

Aussi, préférons-nous définir la « nature humaine » non par sa propre réalité particulière mais par son *ouverture à toute la réalité de l'univers*. En dernière analyse, c'est le réel dans sa totalité qui, par le truchement de la connaissance que nous en avons, doit déterminer notre comportement. D'ailleurs, si nous remontons aux origines de l'usage du concept de nature en morale, nous y trouvons la con-

firmation de cette manière de voir. Pour les philosophes grecs, en effet, le contenu de la φύσις se définissait précisément par son opposition à la θέσις, au νόμος par convention [1]. Est loi morale naturelle une norme qui s'impose antérieurement à toute loi positive. La nature est toute la réalité objective qui précède notre prise de position libre. La nature particulière de l'homme, tout en ayant sa valeur propre, n'y entre qu'à titre d'*une* réalité entre beaucoup d'autres.

Mais cette réalité objective universelle, comment devient-elle la source des exigences morales ? Il faut renoncer à considérer le bien moral comme un simple secteur de valeurs à côté d'autres : il est en rapport immédiat au *bien ontologique*, à ce bien dont il est dit qu'il est convertible avec l'être (« bonum et ens convertuntur ») et qui se vérifie en toute réalité. N'importe quel bien ontologique peut devenir un bien moral à la seule condition qu'il s'affirme comme bien non pas seulement à un niveau particulier, mais compte tenu de la totalité du réel. Un objet de la volonté est un bien moral s'il est simplement bon : « *simpliciter bonum* ». « Bonum » ne désigne ici que le bien ontologique ; « simpliciter » signifie qu'il l'est tout compte fait, et après que le mal ontologique qui aurait pu s'y mêler, se trouve, en dernière analyse, compensé par le bien.

Le principe fondamental de toute la morale sera donc celui qui nous permettra de décider quand un bien ontologique est « simplement bon » et quand, au contraire, le mal ontologique l'emporte sur le bien et devient ainsi « simplement mauvais ». Or, nous allons chercher à l'établir, c'est le principe du double effet qui remplit ce rôle ; il répond à la question de savoir quand un mal ontologique devient un mal moral et quand il est, au contraire, évincé par le bien. Et si nos manuels n'en traitent que brièvement, c'est faute d'en avoir aperçu la portée universelle.

I. — La formule du principe du double effet.

L'expression moderne la plus concise du principe du double effet nous semble être la suivante : « *Le sujet moral ne peut admettre un effet mauvais de son acte que si cet effet n'est qu'indirect, étant compensé par une raison proportionnée.* »

Historiquement, le principe du double effet ne paraît avoir été formulé pour la première fois que pour résoudre un cas particulier. S. Thomas l'établit dans son analyse de la défense légitime :

1. Cfr Platon, *Protagoras* 337 C, *Gorgias* 482 E, 483 E ; Aristote, *De Soph. Elenchis* XII, 8. Si les sophistes ont fait un mauvais usage du concept de la loi naturelle, cela n'amoindrit pas leur mérite de l'avoir trouvé.

« Un acte peut fort bien avoir deux effets dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme on le sait, accidentel à l'acte.

> Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet : l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il n'y a rien de plus naturel à un être que de se maintenir de tout son pouvoir dans l'existence.

Il peut arriver cependant qu'un acte accompli dans une bonne intention devienne mauvais quand il n'est pas proportionné à la fin qu'on se propose.

> Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne convient, ce ne sera pas sans péché ; mais si l'on repousse une attaque avec la mesure opportune, ce sera un cas de légitime défense[2]. »

Signalons une divergence entre la formule de S. Thomas et celle des modernes : pour S. Thomas, ce n'est pas la raison qui doit être proportionnée aux dégâts que cause l'acte, mais bien l'acte qui doit être proportionné à sa raison. Nous y reviendrons plus loin.

II. — Insuffisance de deux interprétations courantes.

Le principe du double effet, tel que nous venons de l'énoncer, a souvent été compris dans un sens trop exclusivement attentif au déroulement physique de l'action.

Une première interprétation malencontreuse tire son origine du terme « accidentel » employé par S. Thomas. Elle en déduit qu'il ne peut s'agir que de « *causalité accidentelle* »[3] : on ne peut admettre le mauvais effet que s'il ne suit qu'accidentellement et non comme conséquence physiquement nécessaire de l'acte. Les quelques tenants de cette opinion ne permettraient de se sauver d'un incendie en sau-

---

2. II^a II^{ae}, q. 64, a. 7 in corpore (traduction française par C. Spicq, O.P.) : Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supra dictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest : unus quidem conservatio propriae vitae ; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti : cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur majori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio.

3. Cfr G. Kiselstein, *La causalité accidentelle en théologie morale*, dans *Eph. Theol. Lov.*, III (1926), 493-502.

tant par la fenêtre du cinquième étage que s'il y a vraiment une chance de survie. Mais pour S. Thomas, l'accidentel se définit, dans le contexte, non par ce qui sort fortuitement du déroulement physique de l'action mais par « ce qui reste en dehors de l'intention ». Quand la laitière baratte, elle obtient nécessairement comme sous-produit du babeurre, même sans en avoir l'intention : tout en étant nécessaire, cet effet peut rester accidentel à l'intention de faire du beurre.

Beaucoup plus répandue et presque communément admise, une seconde interprétation s'appuie elle aussi, sinon sur la notion d'accidentel, du moins sur celle de *causalité*. Elle identifie l'effet « indirect » avec le « volontaire dans sa cause » (*voluntarium in causa*). Nous préférerons, plus loin, parler du volontaire qui ne l'est pas en lui-même mais seulement par sa connexion avec un autre aspect. S. Thomas lui-même, il est vrai, a introduit dans le principe la notion d'« effet » ; elle fait penser au rapport entre cause et effet. Mais l'intention de S. Thomas était autre. Simplement, lui fallait-il un terme assez général pour désigner le contenu total d'une action, non seulement ce qui en elle est l'objet de la volonté, mais aussi tout autre aspect. Le terme d'« objet » ne pouvait plus convenir : on lui faisait déjà désigner, en un sens plus restreint, le seul aspect de l'action qui la spécifie comme acte moral. S. Thomas prit donc le terme d'« effet ». Remarquons toutefois que l'un des deux « effets » s'identifie à l'objet moral de l'acte (par exemple, défendre sa vie). Aussi, eut-il peut-être mieux valu parler de deux « aspects » de l'action. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas nécessairement, dans le contexte, de la distinction réelle entre cause et effet.

En assumant sans examen les catégories de cause et effet, on donne au principe du double effet le sens suivant : si le mal n'est qu'un effet ultérieur du bien voulu ou si du moins il ne le précède pas, et si en outre il y a raison proportionnée, le mal peut éventuellement rester en dehors de la volonté du sujet. Il en irait autrement si le mal se situait physiquement avant le bien que je veux : en ce cas, il entrerait de toute façon dans mon intention et la vicierait. Et l'on ajoute : en ce même cas intervient un second principe : la fin bonne ne justifie pas le moyen mauvais. En conséquence, rien de plus facile que d'appliquer, suivant les cas, l'un ou l'autre principe : il s'agit uniquement de savoir si le mal précède ou non le bien voulu.

Mais cette explication ne va pas sans problème. Tout d'abord, elle a le tort de placer les deux principes à un même niveau de connaissance. Or, il n'en est rien : ils se situent à des moments tout différents. Le principe suivant lequel la fin bonne ne justifie pas le moyen mauvais *présuppose* que le moyen soit déjà reconnu comme le *mal moral*

de celui qui s'en sert. Il ne nous apprend, sur la malice morale du moyen, rien que nous ne sachions déjà. Il ne fait que confirmer notre jugement moral préalable en précisant qu'un acte moral reste mauvais même si l'on veut s'en servir comme d'un moyen pour un autre acte bon.

Par contre, le mal à admettre éventuellement selon le principe du double effet n'est justement pas encore présupposé être le mal moral de celui qui s'interroge à son sujet : ce n'est qu'après avoir appliqué le principe du double effet qu'on peut dire s'il s'agit ou non d'un mal moral. Alors donc que le principe de la fin bonne incapable de justifier le moyen mauvais n'a d'application qu'après le jugement moral déjà négatif, le principe du double effet, au contraire, *précède le jugement moral*. La méconnaissance de cette différence nous paraît avoir obscurci, pendant les dernières décennies, quelques-unes des grandes discussions morales : la grève de la faim [4], l'hystérectomie pendant la grossesse [5], la greffe d'organe d'une personne vivante à une autre [6], l'emploi de contraceptifs dans le danger de viol [7]. Dans tous ces cas, les auteurs étaient en désaccord sur la question de savoir lequel des deux principes il fallait appliquer.

La seconde faiblesse de cette interprétation consiste, plus profondément, à identifier l'indirect au médiat physique au lieu de le conjuguer, comme il le faudrait, avec la raison proportionnée. Ce point sera établi plus loin. En attendant, nous pouvons déjà comprendre que cette identification de l'indirect au médiat physique entraîne le morcelage des actes selon leur structure physique extérieure, alors qu'il faudrait les considérer dans l'unité de l'objet moral. Il faut même dire que cette unité de l'objet moral est complètement masquée par l'interprétation en question ; elle ne voit le « finis operis » que dans la structure physique de l'acte, sans égard à la motivation du sujet, qu'elle ne fait entrer que dans le « finis operantis ». Or, dans la structure objective totale d'une action, cela seul en constitue le « finis operis » qui est voulu, non seulement matériellement, mais formellement, par le sujet, à l'exclusion des éléments physiques sur lesquels n'a pas porté l'intention. Le « finis operis » est l'objet de la volonté :

---

4. Cfr *Enciclopedia Cattolica*, t. XI, art. *Suicidio*, IV, *Sciopero della Fame*, 1493-1494 (Pietro Palazzini).

5. Cfr A. Janssen, *L'Hystérectomie pendant la grossesse — une controverse récente*, dans *ETL*, XI (1934), 525-561 ; Id., *La Controverse sur l'Hystérectomie pendant la grossesse*, *ETL*, XII (1935), 335-349 ; A. Mancini, *Adhuc de uteri pleni hysterectomia*, *ETL*, XII (1935), 582-585.

6. Cfr W. van der Marck, *Vruchtbaarheidsregeling — poging tot antwoord op een nog open vraag*, dans *Tijdschrift voor Theologie*, III (1963), 397-399 (de transplantatie als nieuw probleem).

7. Cfr A. Fz. Diaz Nava, *Anticonceptivos — ¿un caso de licitud ?*, dans *Sal Terrae*, LII (1964), 92-95.

s'il s'y ajoute un « finis operantis », cela signifie que l'acte en question se trouve ordonné à un autre acte, dont le « finis operis » est différent. Prenons l'exemple de celui qui apprend une langue pour pouvoir séjourner à l'étranger : son « finis operis » est d'apprendre la langue ; cet acte est ordonné à un deuxième acte dont le « finis operis » est de séjourner à l'étranger ; le « finis operis » de ce second acte joue le rôle de « finis operantis » par rapport au premier. Mais cette subordination d'un acte moral à un autre doit être soigneusement distinguée du cas où un seul acte moral est constitué de plusieurs parties physiques : l'acte de tuer quelqu'un par une balle implique bien qu'on ait d'abord chargé le revolver, mais il ne s'agit pas, pour autant, de plusieurs actes moraux ; ce sont simplement les parties intégrantes d'un seul et même acte, celui de tuer. Une partie intégrante d'un acte ne constitue un objet moral propre (« finis operis ») que si l'on lui attribue une raison d'être indépendante de l'acte total ; alors seulement le « finis operis » de l'acte total n'est plus qu'un « finis operantis » par rapport à cet acte préalable.

On voit donc que le caractère physiquement médiat ou immédiat d'un mal, c.-à-d. le fait, pour le mal ontologique, de précéder ou non le bien voulu, est en réalité tout à fait secondaire pour une application du principe du double effet. Il y a des cas où le mal précède le bien sans que, pour autant, il devienne un mal moral. Prenons l'exemple de combattants qui doivent attaquer une forteresse ennemie ; ils ne peuvent y accéder qu'en abattant d'abord les fortifications extérieures où sont enfermés quelques malheureux civils : ceux-ci trouveront la mort bien avant que l'objectif de l'attaque ne soit atteint. Les moralistes s'accordent, moyennant certaines conditions, sur la licéité de cette opération. La question importante n'est pas de savoir si le mal précède le bien ou non, mais de quelle manière il précède ou suit : il ne devient un mal moral que s'il entre *formellement* dans l'intention, et ainsi en serait-il si les attaquants voulaient tuer les civils pour faire peur à l'ennemi. On pourrait être tenté de dire que le fait d'abattre les fortifications extérieures est le moyen pour attaquer le centre, et qu'il s'agit, en conséquence, de deux actes différents dont le premier ne saurait être justifié par le second. Mais puisque la seule raison d'abattre les fortifications extérieures est d'atteindre le centre, il ne s'agit en réalité, dès le début, que d'un seul acte moral qui est d'attaquer le centre ; acte unique, qui physiquement, il est vrai, se compose de plusieurs parties intégrantes.

En déclarant secondaire la différence temporelle, nous ne voudrions pourtant pas nier son rôle dans la spécification plus *précise* de l'acte, une fois qu'on sait déjà par l'application du principe du double effet **qu'il s'agit d'un mal moral. Si un mal non justifié précède l'obtention** du but, il entre par lui-même dans la spécification de l'acte : tuer

pour prendre de l'argent, c'est commettre un meurtre. Si par contre un acte est moralement mauvais en raison d'un mal consécutif, ce n'est que la cause de celui-ci qui fournit la spécification précise : le fait de rouler imprudemment peut entraîner un accident mortel ; et pourtant, on n'y verra pas un meurtre, mais seulement un homicide par imprudence. Plus exactement, ce n'est même pas l'homicide qui spécifie l'acte moral, mais bien l'imprudence telle qu'elle puisse y conduire, la culpabilité demeurant la même, que l'accident se produise réellement ou qu'il soit évité par hasard.

III. — Vers une explication plus satisfaisante.

Dans la formule du principe du double effet, un des termes-clés est celui de « raison proportionnée ». Il fait penser à deux autres chapitres de la morale, où se rencontre la même expression : la coopération à un péché d'autrui, et la différence entre les lois naturelles affirmatives et négatives. Et de fait, nous y retrouvons toute la structure essentielle du principe : l'admission d'un mal (ontologique) peut être excusée moyennant l'intervention d'une raison proportionnée ; par contre, le mal consiste à agir de telle manière qu'on ne puisse pas faire valoir une raison proportionnée.

Examinons d'abord le problème de la coopération à un péché. La coopération *formelle* à un péché n'est jamais permise ; par contre, la coopération *matérielle* est licite s'il y a une raison proportionnée. A la coopération formelle correspond dans le principe du double effet l'admission *directe* d'un mal, admission toujours interdite ; à la coopération matérielle correspond l'admission *indirecte* d'un mal qui, elle aussi, peut être justifiée par une raison proportionnée. Ainsi apparaît le parallélisme entre les termes « formel-matériel » usités dans la doctrine de la coopération et « direct-indirect » dans le principe du double effet.

Mais quel est le rapport entre les deux membres à l'intérieur de chaque couple ? Supposons une coopération matérielle au péché sans raison proportionnée : de matérielle qu'elle était, la coopération devient formelle. Accepter un emploi dans une pharmacie dont on sait qu'elle vend des abortifs constitue une coopération formelle au péché, quand fait défaut la raison proportionnée ; mais si c'est la seule manière de gagner son pain ou d'assurer un autre bien très important, la coopération ne sera que matérielle. Ne se pourrait-il que dans le principe du double effet, également, l'admission indirecte d'un mal devienne directe à défaut d'une raison proportionnée ? On peut en tout cas émettre l'hypothèse que les règles concernant la coopération

formelle ou matérielle à un péché d'autrui ne sont qu'une des applications du principe du double effet.

Comparons maintenant le principe du double effet avec le rapport qui lie entre elles les lois naturelles affirmatives et négatives. Cette confrontation sera plus éclairante encore ; c'est elle qui va nous montrer l'importance universelle du principe, car les exigences de la morale tout entière s'expriment adéquatement dans les lois affirmatives et négatives.

En quoi diffèrent ces deux groupes de lois ? Les lois négatives (par exemple, « tu ne tueras point », « tu ne mentiras pas ») obligent « semper et pro semper », en tout état de cause, et sans admettre d'excuse. Mais à toute loi négative, on peut facilement trouver son correspondant affirmatif (les exemples mentionnés se changeront en : « tu dois protéger la vie », « tu dois respecter la vérité »). Ces lois affirmatives, contrairement aux lois négatives, n'obligent que « semper, sed non pro semper » : il est toujours requis d'en tenir compte, mais une raison proportionnée peut excuser d'une obéissance immédiate. N'est-ce pas là une nouvelle fois exactement le rôle que joue la raison proportionnée dans le principe du double effet ? Celui-ci n'est qu'une autre formulation du rapport existant entre les lois négatives et leurs correspondants affirmatifs : aux lois négatives correspond dans le principe du double effet l'interdit catégorique de l'admission directe d'un mal ; et à l'excuse admise par les lois affirmatives correspond l'excuse par une raison proportionnée que le principe du double effet exige pour que l'admission d'un mal ontologique devienne indirecte et permise.

Mais poussons plus loin la comparaison des deux groupes de lois. A première vue, les lois négatives paraissent plus nettes et plus exigeantes : elles tracent une limite qu'on ne doit pas franchir et viennent ainsi à la rencontre de notre besoin de clarté. Les lois affirmatives, au contraire, semblent manquer de la rigueur des lois négatives puisqu'elles permettent des excuses. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit que les lois affirmatives incluent et dépassent les négatives, à tel point que ce sont celles-ci qui sont réductibles aux affirmatives, et non l'inverse.

Pour qu'il soit permis de ne pas accomplir immédiatement une loi affirmative, il faut avoir une raison proportionnée. Si elle fait défaut, on ne saurait être excusé : dans ce cas, la loi affirmative oblige absolument, « semper et pro semper » ; en d'autres termes, elle revêt alors la forme de la loi négative. La loi négative est donc inclue dans la loi affirmative : elle en est l'application pour les cas où n'existe aucune raison proportionnée.

Mais il y a plus ; les lois affirmatives vont jusqu'à dépasser les négatives. On doit en tenir compte même quand on est excusé d'y obéir immédiatement. Un médecin se voit souvent forcé de prescrire un médicament à effets secondaires non désirables. Guérir la maladie principale par ce seul moyen possible peut être une raison proportionnée pour tolérer ces autres effets. Mais tout en admettant cette excuse dans l'immédiat, la loi affirmative qui prescrit d'éviter les mauvais effets secondaires et d'assurer toute santé possible continue à se faire valoir : elle pousse à la recherche d'un autre médicament qui ne présente plus les mêmes suites fâcheuses. Ce nouveau remède trouvé, et toutes choses (prix, certitude de l'efficacité, etc.) égales d'ailleurs, l'administration du premier cesserait d'être licite. Il en va de même pour toutes les lois affirmatives : elles nous incitent à réduire de plus en plus les excuses fondées sur le conflit des biens et à faire en sorte que le bien cherché écarte toujours davantage l'exclusion d'un autre bien. On ne peut être excusé de l'obéissance à une loi affirmative qu'en raison de l'obéissance à une autre ; mais on doit aspirer à les réaliser un jour toutes les deux. Les lois affirmatives sont ainsi le stimulant du progrès.

Tout cela revient à dire que la fonction fondamentale de l'obligation morale n'est pas et ne peut pas être, dans un esprit minimaliste, de tracer la ligne où commence le péché, mais de libérer pour l'amour dans l'aspiration toujours plus personnelle vers le bien ; et inversement, ce n'est que le bien comme raison proportionnée qui peut affranchir de ce qu'il y a de négatif et donc de douloureusement contraignant dans la loi. « Ce que produit l'esprit, c'est charité, joie, paix, longanimité, mansuétude, bonté, fidélité, douceur, tempérance : contre de pareilles choses il n'y a pas de loi » (*Ga* 5, 22-23).

Revenons maintenant au principe du double effet pour lui appliquer une conclusion parallèle. De même que la loi affirmative est le premier analogué par rapport à la loi négative, ainsi, dans le principe du double effet, c'est l'aspiration vers le bien qui doit tout commander. Le rôle fondamental du principe n'est pas de « permettre » le mal (d'établir les cas où le législateur « ferme les yeux »), mais de promouvoir le bien dans toute la mesure du possible. C'est dans cette perspective qu'il faut l'aborder.

IV. — Sens des termes « direct - indirect ».

Nous venons de le voir, le terme de « raison proportionnée » commande la compréhension des autres termes. A défaut d'une raison proportionnée, la coopération matérielle au péché devient formelle, et la loi, de soi affirmative, revêt sa forme négative. Appliquons cela

au principe du double effet : admettre un mal sans raison proportionnée constitue le péché ; le mal n'est plus « accidentel » mais il entre dans l'objet même de notre acte. Par contre, s'il y a raison proportionnée, l'effet mauvais devient par le fait même indirect. *Un effet mauvais sera indirect ou direct suivant la présence ou l'absence d'une raison proportionnée.*

On ne pourrait trop le souligner, la différence entre « direct » et « indirect » n'est donc pas, formellement, une différence physique. Un texte de Pie XII le donne bien à entendre ; c'est en renvoyant à l'objet de la volonté que Pie XII explique la différence entre stérilisation directe et indirecte :

> « Si la femme prend ce médicament [il s'agit de la « pilule »], non pas en vue d'empêcher la conception, mais uniquement sur avis du médecin, comme un remède nécessaire à cause d'une maladie de l'utérus ou de l'organisme, elle provoque une stérilisation *indirecte,* qui reste permise selon le principe général des actions à double effet. Mais on provoque une stérilisation *directe,* et donc illicite, lorsqu'on arrête l'ovulation, afin de préserver l'utérus et l'organisme des conséquences d'une grossesse qu'il n'est pas capable de supporter [8]. »

On mesurera combien diffère cette manière de voir de celle de certains moralistes qui ne donnent au terme « indirect » qu'un sens purement physique, celui d'effet « médiat » ne relevant que de la technique médicale [9].

Les exemples classiques pour l'application du principe du double effet nous font aboutir à la même affirmation.

Lors d'un incendie, il est permis, selon l'avis presque unanime des moralistes, de sauter par une fenêtre du cinquième étage si c'est le seul moyen d'échapper à une mort cruelle dans les flammes. La chute sera mortelle. Mais la volonté n'a d'autre objet que de fuir le feu, et c'est pourquoi elle est bonne. Par contre, la même action extérieure, la même plongée dans le vide devient un suicide direct si fait défaut la raison d'échapper à l'incendie.

Nous connaissons déjà l'analyse que propose S. Thomas pour le cas de la défense de soi-même. Ici également, l'action extérieure ne se distingue éventuellement en rien de celle d'un meurtrier : dans les deux cas, l'autre est pareillement abattu ; la différence morale tient toute dans le fait que l'homicide par défense de soi-même a raison proportionnée.

Comment expliquer plus profondément cette corrélation entre l'indirect et la raison proportionnée ?

---

8. Allocution du 12 septembre 1958 devant les membres du 7e Congrès international de la Société d'hématologie, *N.R.Th.,* 1958, p. 975.

9. Cfr L. Liebhart, *Sterilisierende Drogen,* dans *Theologisch-praktische Quartalschrift,* CXI (1963), 188-203.

Nous avons déjà vu que la première raison d'être d'un acte entre comme élément constitutif dans le « finis operis », dans l'objet moral de l'acte. C'est pourquoi il y a toujours une relation bien précise entre l'action posée dans un contexte déterminé et la raison qu'on s'en propose : l'intention n'est pas comme une étiquette qu'on pourrait coller sur n'importe quelle action. Par exemple, dans le cas d'un médicament aux suites fâcheuses, supposons que la médecine ait découvert un nouveau remède, meilleur : abstraction faite de toute qualification morale, il ne serait logiquement possible d'administrer l'ancien qu'à condition de se proposer, suivant les données objectives, une raison différente de celle qu'on invoquait auparavant (guérir le malade) : on voudra éviter le coût trop élevé du nouveau remède ou même seulement échapper à un travail supplémentaire.

La raison qu'on se propose ne reste donc pas extérieure à l'acte, mais elle coopère à la constitution du « finis operis » même de l'acte. Mais pour autant, les mauvais effets ne sont pas encore refoulés dans l'indirect. La raison de vouloir échapper à un travail supplémentaire, par exemple, ne suffira normalement pas pour justifier l'usage de l'ancien médicament aux mauvais effets secondaires. D'ailleurs, n'a-t-on pas pour tout acte, même mauvais, une bonne raison ? Cela n'empêche pas les mauvais effets (qui, bien entendu, ne sont jamais voulus pour eux-mêmes mais seulement à raison de tel bien auquel ils se trouvent liés) d'entrer dans l'objet direct de l'acte et ainsi d'être formellement voulus. Pour que les mauvais effets deviennent indirects, accidentels à l'intention du sujet, il ne suffit pas que celui-ci, arbitrairement, essaie d'en faire abstraction : le penser serait succomber à la fausse morale de la seule « bonne intention ».

Pour que les mauvais effets soient relégués dans l'indirect, il faut que la bonne raison qu'on se propose occupe le champ tout entier de l'objet direct : celui-ci doit s'identifier pleinement à la bonne raison de l'acte. Alors il sera naturel que tous les autres aspects d'une action deviennent, par le fait même, indirects. Mais quand la bonne raison s'identifie-t-elle entièrement à l'objet direct d'un acte de manière à en exclure tous les effets mauvais ? Nous savons déjà que c'est précisément par l'intervention d'une raison *proportionnée* que les mauvais effets deviennent indirects. Nous pouvons en conclure que *la raison proportionnée n'est rien d'autre que l'objet direct même d'un acte* : elle s'identifie à son « finis operis » tout entier, lequel, lorsqu'il y a raison proportionnée, coïncide avec l'« effet bon » [10]. Et de fait, si nous retournons aux exemples allégués plus haut où une raison propor-

10. Dans Genicot-Salsmans, *Institutiones Theologicae Moralis*[17], vol. I, *n.* 14, 4, *on trouve l'énoncé suivant* : « *Ratio proportionate gravis practice saepe* identificatur cum bono effectu ». *Practice saepe* : nous n'apercevons pas la raison d'une telle restriction.

tionnée compense les effets mauvais, nous constatons que cette raison proportionnée s'identifie intégralement à l'objet direct de l'acte. On s'accommode, si l'on peut dire, d'une chute qui sera mortelle, parce que le « finis operis » est d'échapper à une mort cruelle dans les flammes. Et si, dans la défense de soi-même, on admet même activement la mort de l'agresseur, directement on ne fait que se défendre.

Lorsque beaucoup de moralistes identifient l'indirect avec le seul volontaire dans sa cause, ils commettent, semble-t-il, une double erreur. Tout d'abord, il peut arriver qu'un mauvais effet qui n'est que volontaire dans sa cause entre dans l'objet *direct* de l'acte : c'est le cas quand il n'est pas compensé par une raison proportionnée. Et inversement, un mauvais effet peut devenir indirect bien qu'il n'y ait pas, entre cet effet mauvais et l'effet bon, une distinction réelle comme entre cause et effet. Il pourrait s'agir tout aussi bien de deux aspects qui ne se distinguent que logiquement dans une même réalité. La seule chose qu'on peut dire, c'est que les mauvais effets ne sont jamais volontaires pour eux-mêmes mais seulement à raison d'un bien auquel ils se trouvent unis. La seconde erreur qui résulte de l'identification de l'indirect avec le seul volontaire dans sa cause : les moralistes sont alors forcés de voir dans la raison proportionnée une condition toute différente de celle qui veut que les mauvais effets soient indirects.

Nous venons ainsi d'expliquer ce qui résulte de la présence d'une raison proportionnée : elle s'empare de l'objet direct tout entier et en exclut tous les autres aspects d'une action. Mais quand y a-t-il raison proportionnée ? Il s'agit maintenant d'en découvrir le critère objectif.

V. — Qu'est-ce qu'une raison proportionnée ?

Pour savoir si une raison est proportionnée ou non, on a coutume de la comparer aux autres biens qu'on risque de compromettre par les mauvais effets de l'acte. On dira qu'il faut tâcher de discerner laquelle des diverses valeurs en jeu possède la plus haute dignité spirituelle. Il s'agira donc de choisir entre plusieurs biens différents celui qui est le plus *élevé*.

Cette solution expose, à tout le moins, au danger de rigorisme. Elle n'admet pas la différence entre le bien et le mieux : pour elle, une action qui n'est pas la meilleure ne pourrait être que mauvaise. Mais une telle affirmation est contraire à l'esprit d'une morale qui voit son point de départ dans le bien. Cette morale de la charité aspire au plus parfait par conseil et non par obligation ; elle n'exclut rigoureusement que le péché ; dans le domaine du bien, elle assure toute liberté.

Les différentes valeurs paraissent d'ailleurs souvent presque incommensurables entre elles. Comment en effet pourrait-on déclarer la profession de musicien objectivement inférieure, égale ou supérieure à celle de juriste, quand il s'agit de choisir entre les deux ? Les deux sont bonnes et nécessaires, chacune à sa manière : elles sont simplement différentes. Dans la plupart des cas, toute liberté est laissée pour le choix entre plusieurs valeurs ; ce n'est pas la « hauteur » d'une valeur, nous semble-t-il, qui devrait l'emporter à tout prix. La beauté de l'univers consiste précisément en ce qu'il organise harmonieusement de multiples valeurs distinctes.

La considération de l'essence du libre arbitre humain écarte, elle aussi, le critère proposé. La liberté n'est pas d'abord la faculté de choisir entre deux objets différents (*libertas specificationis inter plura*) ; foncièrement, elle est la faculté de prendre position par rapport à un objet quelconque considéré en lui-même, c'est-à-dire même indépendamment de sa comparaison avec d'autres objets (*libertas specificationis quoad idem*). En vertu de la tendance de la volonté selon la forme du bien comme tel, on peut vouloir un objet limité en tant qu'il constitue un *bien* en lui-même, et l'on peut aussi le refuser en tant qu'il ne propose qu'*un* bien et non le bien illimité [11]. Etant nécessairement un acte humain, une telle décision par rapport à un bien déterminé se qualifie dans sa moralité dès avant qu'intervienne la comparaison avec d'autres biens possibles.

Le vrai critère de la raison proportionnée nous paraît être celui-ci : la proportion de l'acte à sa fin ; il y a raison proportionnée lorsque l'acte est proportionné à la valeur qu'il poursuit. Remarquons cependant qu'il serait loisible d'énoncer ce critère en des termes qui le rendraient très semblable à celui que nous venons d'écarter. On pourrait dire : la raison est proportionnée lorsque le bien poursuivi est non pas supérieur aux autres (1er critère), mais « plus urgent » ; c'est la plus grande urgence d'un bien qui l'impose au choix du sujet moral. Enoncé valable, à condition, toutefois, de le bien entendre : en réalité, on n'y compare pas plusieurs biens différents. Soit l'exemple que voici : un homme d'Etat se propose d'élever le niveau de vie dans son pays. Mais une analyse de la réalité économique lui montre que ce but ne peut être obtenu à la longue que moyennant une industriali-

11. On voudra bien remarquer que ce refus est plus qu'une simple abstention d'un acte de volition, comme, pour la faculté d'intelligence, la négation est plus que la non-affirmation ; en conséquence, il n'y a pas réduction de la liberté à la seule liberté d'exercice (« libertas exercitii »). Notons aussi que le jugement sur lequel s'appuie la décision est strictement le même et pour l'acceptation et pour le refus du bien en question : « il s'agit d'*un bien* » ; cette manière de voir ne résoud-elle pas les difficultés habituellement opposées, en psychologie philosophique, à la rationalité du vouloir ?

sation préalable. Pour améliorer le niveau de vie d'une manière durable et non seulement éphémère, et qui ne risquerait pas de jeter le pays dans la pire infortune, il faut d'abord réaliser cet autre bien qui est plus « urgent ». Assurément, il y a comparaison : mais à proprement parler, on ne compare pas le premier bien, l'élévation du niveau de vie, à un autre tout différent, l'industrialisation ; la comparaison porte seulement sur *deux manières* de réaliser le premier bien : sa réalisation éphémère et manquée, et sa réalisation plénière ; viser cette dernière implique que l'on renonce à la réalisation immédiate du bien cherché, parce que celle-ci ne pourrait être que manquée. S'il en est ainsi, on peut dire que l'un des deux biens est plus urgent que l'autre, mais il faut bien voir que cette urgence ne lui revient pas à lui-même comme une qualité absolue, qu'on pourrait comparer avec l'urgence, également absolue, d'un autre bien. L'urgence d'un bien signifie qu'il précède un autre bien comme sa condition nécessaire. C'est précisément parce qu'on aspire à l'élévation durable du niveau de vie que l'Etat doit d'abord industrialiser une région. On pourra donc dire aussi que l'un des deux biens est plus urgent, non pas, à proprement parler, *que* l'autre, mais *pour* l'autre. L'urgence ainsi comprise est bien un critère possible de la raison proportionnée : quand on refuse de céder à cette urgence, on commence de poursuivre le bien d'une manière qui, en réalité, le compromet. Et par conséquent, la norme de la raison proportionnée que nous proposons prend l'expression que voici : la moralité d'un acte exige qu'il soit proportionné à la valeur qu'on veut poursuivre.

Tel est le critère que nous allons chercher à établir. Disons tout de suite qu'il nous paraît rejoindre la pensée de S. Thomas. Celui-ci, nous l'avons vu plus haut, dans sa formulation du principe du double effet, exigeait, au lieu d'une raison proportionnée, la proportion de l'acte à la fin poursuivie. Avoir une raison proportionnée signifie : l'acte est proportionné à sa raison. Les deux formules sont équivalentes.

On peut présupposer que la volonté ne se porte sur un objet qu'en tant qu'il est reconnu comme un bien ontologique. Même dans un acte mauvais, on poursuit un avantage réel. Le voleur ne cherche qu'à s'enrichir. Même l'homme pervers qui semble vouloir le mal pour le mal et par pure haine du bien, le fait encore en vue d'une valeur : il veut jouir de son autonomie. Sans doute, lorsque nous décrivons un acte mauvais, nous ne tenons guère compte de sa bonne raison. Il n'en reste pas moins que cette bonne raison est effectivement présente et active. Seulement — et c'est ici que va apparaître l'immoralité de l'acte — cette bonne raison y est comme contredite. Au niveau de la réalité totale, le malfaiteur empêche le plein épanouissement de la valeur même qu'il cherche. Le voleur veut s'emparer

de biens, pour les posséder : rien de mauvais dans cette intention ; mais il le fait de telle manière qu'il nie virtuellement tout droit de possession et le sien propre ; en déclarant qu'il peut s'approprier le bien d'autrui, il enlève son fondement à la possession de ses propres biens, de ceux qu'il a ou de ceux qu'il pourrait avoir.

Quelqu'un veut travailler ; il le fait avec excès ; le voilà malade ; il a contredit son but de travailler le plus possible : son acte n'est pas vraiment « proportionné à sa raison ». Il a voulu réaliser le but sans tenir compte de son conditionnement nécessaire.

En circulation routière, tous aspirent à un maximum de liberté. C'est justement pourquoi tous doivent accepter des restrictions (priorité de droite, feux rouges, etc.) ; car s'il était licite à chacun de s'attribuer une liberté absolue, non seulement une circulation relativement libre mais toute circulation deviendrait impossible. Brûler les feux rouges n'est donc pas une manière proportionnée de réaliser la liberté la plus grande possible ; et cette fausse aspiration à la liberté n'est pas, elle non plus, une raison proportionnée pour s'accommoder de tous les inconvénients qu'une telle manière d'agir comporterait pour les autres. Car à défaut d'une raison proportionnée, tous les effets mauvais entrent dans l'objet direct de l'action.

Dans tout acte mauvais, on nie, foncièrement, une condition de possibilité pour le bien même qu'on cherche, et, d'une manière plus précise, pour sa mise en valeur la plus grande possible au niveau de la réalité totale. De cela, on a bien une conscience vécue, mais pas toujours une conscience claire : au niveau de l'immédiat empirique, le voleur ne voit qu'une chose : il s'enrichit de fait. La contradiction immanente à l'acte mauvais ne se manifeste qu'à une réflexion métaphysique et universalisante. Le propre de la moralité est d'envisager, non pas exclusivement les valeurs spirituelles, mais toutes les valeurs d'une manière spirituelle, tenant compte de leur réalité tout entière et de tout leur conditionnement ; dans un acte immoral, par contre, la valeur même qu'on obtient à un niveau particulier, on la détruit au niveau universel. Voilà une déduction du jugement moral qu'on pourrait appeler transcendantale. Nous croyons qu'elle joue, d'une manière implicite, dans toute conscience morale.

De tout ce qui précède, se dégagent, pour la définition de la raison proportionnée, les conclusions suivantes. Un acte est mauvais lorsque sa raison n'est pas proportionnée. Or, *qu'une raison ne soit pas proportionnée, cela signifie que, compte tenu de la réalité totale, on empêche, par la manière même d'y aspirer, la réalisation plénière de la valeur qu'on vise* : l'acte n'est donc pas proportionné à sa propre raison. *Par contre, il y aura raison proportionnée si l'on aspire vraiment à la réalisation maximale de la valeur au niveau de sa réalité totale.* Nous soulignons ces derniers mots, car toute exagération à

un niveau particulier empêche d'atteindre cette valorisation maximale qu'il faut viser.

D'où, une dernière précision sur le rôle de la raison proportionnée. Dans le principe du double effet tel qu'il est exposé dans la plupart de nos manuels, on ne fait, semble-t-il, que « permettre » l'admission d'un mauvais effet. Mais notre définition de la raison proportionnée montre bien qu'on peut même y être obligé : *on doit admettre un mal si c'est la seule manière de ne pas contredire directement le maximum de la valeur qui s'y oppose.* Cela ressort clairement des quelques exemples que nous venons de citer : l'automobiliste doit accepter des restrictions à sa liberté en vue d'en sauvegarder le maximum à l'échelle universelle. De même, l'étudiant est obligé d'interrompre quelquefois son travail, précisément pour assurer le maximum de travail possible. Si par contre entre plusieurs valeurs qui s'excluent, aucune n'est la condition de possibilité des autres, on peut en toute liberté élire celle qu'on veut : l'élue sera la raison proportionnée de l'exclusion des autres ; il n'y a pas lieu de trancher le conflit de valeurs par une obligation. Ou plus exactement : il reste une obligation, celle de faire le bien ; mais on reste libre pour le choix de tel bien de préférence à tel autre.

VI. — Une confirmation à partir d'éléments traditionnels.

Tout acte humain entraîne de mauvais effets, ne fût-ce que la limitation à un bien, à l'exclusion d'autres ou la fatigue qui suit toute action. Il s'agit là de maux ontologiques, qu'on ne saurait désirer pour eux-mêmes. Mais ils sont compensés lorsqu'on peut faire valoir une raison proportionnée, celle-ci s'identifiant alors, comme nous l'avons vu, au « finis operis » de l'acte. Que la raison est proportionnée, cela signifie qu'on aspire vraiment au maximum possible de la valeur visée.

Ces thèses trouvent une confirmation intéressante à partir de quelques éléments de l'éthique traditionnelle.

Selon Aristote déjà, la vertu se trouve toujours dans un milieu par rapport aux deux extrêmes péchant par défaut et par excès ; ainsi, par exemple, le courage se situe entre la lâcheté, qui ose trop peu, et la témérité, qui risque trop. Mais Aristote constate aussi, sans d'ailleurs en donner une explication satisfaisante, que la vertu est plus apparentée à l'un des extrêmes : manifestement, le courage est plus proche de la témérité que de la lâcheté.

Cette dernière observation peut nous inciter à chercher, par souci de symétrie, si, éventuellement, il n'existe pas aussi une vertu plus proche de l'autre extrême. Et en effet, nous trouvons une deuxième

vertu qui se situe également entre la témérité et la lâcheté : la prudence qui, elle, s'apparente davantage à la lâcheté. Et l'on voit tout de suite que les deux vertus, courage et prudence, ne peuvent exister qu'ensemble et se garantissent mutuellement : courage sans prudence n'est pas courage mais témérité ; prudence sans courage, c'est lâcheté. Le courage dispose à sacrifier tout ce qui est nécessaire pour obtenir le maximum du bien qu'on cherche ; la prudence par contre empêche de risquer quoi que ce soit d'excessif ; elle cherche à obtenir le maximum de l'effet bon au prix le plus bas possible.

Nous retrouvons ainsi exactement le sens du principe du double effet et du critère de la raison proportionnée que nous venons d'exposer. Le principe de double effet exige de payer tout le prix qui est requis pour atteindre le maximum de la valeur cherchée ; mais il faut en même temps réduire ce prix à son strict minimum. Pour savoir si l'on risque trop ou pas assez, c'est le maximum possible de la valeur cherchée au niveau universel qui le dira, car on ne l'atteint ni si l'on sacrifie trop ni si l'on n'ose pas risquer assez : dans les deux cas, l'acte n'est pas proportionné à la valeur visée.

Chez Aristote, il est vrai, les catégories matérielles et quantitatives prévalent un peu trop dans l'interprétation de la μεσότης : il s'agit, par exemple, d'évaluer le juste milieu dans l'usage de la nourriture. Aussi, lui reproche-t-on parfois de prôner une sorte de médiocrité plus ou moins bourgeoise. Telle n'était probablement pas sa pensée profonde, car, sous un autre point de vue, il voit, dans la vertu elle-même, un extrême, ἀκρότης, qu'on n'atteint que difficilement [12]. En tout cas, si, à son système, au lieu de trois termes, nous en donnons quatre (exemple : courage et témérité, prudence et lâcheté), le reproche perd tout fondement.

Ce schéma de quatre termes peut s'appliquer à toutes les attitudes humaines ; il a la même universalité que le principe du double effet. C'est la magnanimité conjointe à la vertu de l'économie qui échappe et au gaspillage et à l'avarice. L'humilité n'est une vertu que si elle est aussi fierté de la condition chrétienne ; elle évite ainsi la bassesse et l'orgueil. Cela vaut même des vertus théologales : S. Paul nous exhorte à « opérer notre salut avec crainte et tremblement » (*Ph* 2, 12) ; ce n'est qu'ainsi que l'espérance n'est pas téméraire, tout en s'opposant décidément au désespoir sans Dieu. La Bible nous fournit beaucoup d'exemples de cette manière de lier les vertus : « soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes » (*Mt* 10, 16), mais on ne peut être ni astucieux ni simpliste ; il faut croire

12. μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν,... ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης (*Eth. Nicom.*, Lib. II, Cap. VI, 15-17).

de tout son cœur, mais il faut aussi discerner avec jugement ce qui est vraiment objet de foi et ce qui ne l'est pas. Une vertu doit toujours se conjuguer avec une autre : condition indispensable pour atteindre le maximum de la valeur.

VII. — Quelques applications particulières.

Dans la littérature récente, nous trouvons souvent mentionné un « *principe de totalité* » qu'on oppose au principe du double effet. Selon certains auteurs, le principe du double effet ne fait que « permettre » un mauvais effet (« Rechtfertigung des Nur-Zugelassenen »), tandis que le principe de totalité vaudrait pour les cas où l'on pourrait positivement vouloir un effet physiquement mauvais en vue du bien de l'ensemble total (« Rechtfertigung eines in sich gewollten Effektes aus dem Sachzusammenhang nach der Zweck- und Güterordnung ») [13] ; par exemple, il justifierait l'opération médicale qui retranche un organe en vue de la santé du corps tout entier.

Dans notre perspective, le principe de double effet ne s'applique pas seulement à la pure permission passive d'un mal (à la suite d'une omission) ; la permission peut être active, de telle manière que le mal ontologique soit vraiment impliqué dans mon action ou que du moins il en résulte, tout en n'y entrant qu'indirectement (matériellement). Dans l'exemple cité de l'attaque contre une forteresse ennemie, c'est positivement et activement qu'on cause la mort des civils.

C'est pourquoi nous pensons que le prétendu principe de totalité n'est lui-même qu'une application du principe du double effet : le mal qu'on admet, même activement, n'entre que matériellement dans l'objet de la volonté. Une opération médicale en vue d'une guérison consiste formellement dans l'enlèvement d'un obstacle à la guérison ; il peut se faire, « accidentellement », que cet obstacle soit un membre de l'organisme. En ce cas, l'ablation de l'organe en tant que tel n'est pas voulue directement, puisqu'elle est justifiée par une raison proportionnée. Aussi, l'opération n'est-elle pas une mutilation.

D'une manière analogue, notre perspective nous permet de résoudre d'autres « exceptions » apparentes aux lois morales.

Il est défendu de tuer. Mais on peut, nous l'avons déjà vu, causer la mort d'autrui si c'est le seul moyen de *se défendre soi-même* ; de même, l'autorité légitime peut décréter la *peine de mort* contre un criminel. Les moralistes en concluent souvent : il faut donner une interprétation restrictive à la loi qui défend de tuer. Il ne serait défendu que de tuer un « innocent », tandis que l'« injuste agresseur »

13. Cfr L. Liebhart, *l.c.*, p. 192.

aurait déjà perdu son droit à la vie. Mais une telle solution est peu cohérente. Pour que je puisse me défendre contre une menace, il n'est nullement requis qu'elle soit « injuste » au sens propre du mot : on peut repousser l'attaque d'un fou qui, incapable de tout acte humain, n'est pas non plus en mesure de commettre une injustice. Et quant à la peine de mort, si, comme on le veut, le condamné a perdu le droit à la vie, pourquoi commettrait-il un meurtre celui qui, de son propre chef, l'abattrait sur la route vers le lieu d'exécution [14] ? Nous préférons voir et dans la défense de soi-même et dans la peine de mort infligée par l'Etat deux applications du principe du double effet. Pour pouvoir se défendre, il n'est pas requis que l'agresseur soit injuste ; il faut seulement qu'on ait une raison proportionnée (au sens où nous venons de la définir dans cet article) pour s'accommoder de sa mort. Quant à la peine capitale infligée par l'Etat, elle serait un cas d'autodéfense de la communauté comme telle dans une crise nationale où la seule existence du criminel constitue une menace continuelle. La difficulté de garder le criminel en prison, ou un motif analogue, peut fournir une raison proportionnée pour permettre la peine de mort. Mais un particulier ne peut pas invoquer cette même raison de vouloir se défendre, puisque le criminel se trouve en détention publique et n'est plus en mesure de l'attaquer immédiatement. Il suivrait, d'ailleurs, de cette explication, que la peine de mort ne serait légitime que dans la mesure de sa nécessité pour la sécurité nationale. Et ainsi il reste vrai qu'il n'est jamais permis de tuer « directement ».

Autre cas significatif : le « *vol* » *in extrema necessitate*. L'extrême nécessité d'un indigent commencerait-elle par enlever son droit de possession à un propriétaire ; en raison de quoi celui-ci ne subirait aucun dommage, puisque ce qu'on lui enlève ne serait déjà plus son bien ? La suite logique nous paraît inverse : l'indigent dérobe au propriétaire tel bien déterminé, et c'est cet acte qui enlève au propriétaire son droit sur ce bien. Et nous justifions le « vol » de l'indigent par le principe du double effet : le propriétaire est vraiment privé de ce qui est son bien, mais à la différence de ce qui se passe dans le vol proprement dit, le mauvais effet n'est admis, ici, qu'indirectement : la nécessité fournit au pauvre une raison proportionnée pour pouvoir agir de la sorte. La réflexion, en effet, ne découvre pas ici la contradiction au bien cherché qui est de se maintenir en vie.

Le principe du double effet pourrait de même expliquer la légitimité du « *mensonge* » pour garder un secret auquel on est tenu. Il n'est jamais permis de tromper un autre. Mais il se peut que l'erreur de l'autre ne soit impliquée dans mon acte qu'indirectement :

14. Cfr L. Bender, O.P., *Ius in vita*, dans *Angelicum*, XXX (1953), 50-62.

il s'agira d'un mauvais effet compensé par une raison proportionnée. Le cas est tout à fait analogue à celui de la défense de soi-même : il n'est jamais permis de tuer directement, mais une raison proportionnée peut faire qu'on ne cause la mort qu'indirectement, bien que d'une manière physiquement immédiate.

Cette manière de considérer les problèmes moraux nous paraît avoir l'avantage de mieux tenir compte de la *situation* concrète. Ce n'est qu'après avoir appliqué le principe au cas concret qu'on obtient le jugement moral. Celui-ci variera selon les données objectives du cas : il s'agit chaque fois de savoir d'abord si le mal entre directement et de manière formelle dans l'acte ; cela dépend de l'absence ou de la présence d'une raison proportionnée. L'éthique de la situation est née d'une fausse objection contre la morale traditionnelle à laquelle on reprochait d'appliquer aux cas concrets des jugements moraux préfabriqués ; reproche immérité ; tout au plus, certaines formulations moins heureuses de la morale traditionnelle ont-elles, quelquefois, paru le fonder.

Remarquons encore que le principe du double effet fournit une excellente explication du système moral du *probabilisme*. Celui-ci a pour but d'assurer toute liberté du sujet dans la poursuite même du bien. La première exigence d'une morale de la charité est de faire le bien ; l'exigence d'éviter le mal n'en est qu'une conséquence ultérieure ; c'est pourquoi ce serait un contresens de vouloir empêcher un bien moral éventuel par crainte d'un péché qui n'est pas certain. Au cas où une certitude directe ne peut être atteinte, la recherche d'une valeur est une raison proportionnée pour passer à l'acte. L'obligation de se procurer une certitude morale directe n'est qu'affirmative ; elle permet l'excuse par une raison proportionnée. Il faut seulement se garder de déterminer la raison proportionnée par la comparaison aux autres biens en question ; il lui suffit d'être sérieuse en elle-même.

VIII. — Conclusion.

Nous posions, en commençant, la question de savoir quel est le critère qui permet de déterminer le bien et le mal moral. Nous avons maintenant la réponse.

L'analyse nous a renvoyé tout d'abord à la considération du bien et du mal ontologique. Le bien et le mal ontologique se définissent à partir d'une expérience métaphysique. Est mal ontologique ce qu'on ne saurait désirer comme tel, toute privation d'une perfection qui de

soi pourrait être réalisée. Pour constater que la maladie ou l'erreur sont des maux ontologiques, il suffit de recourir à cette expérience.

Mais quel est le rapport du mal ontologique au mal moral ? On peut admettre un mal ontologique dans la mesure où il est justifié par une raison *proportionnée* : dans ce cas, il n'est qu'indirectement volontaire. Par contre, l'admission directe, c'est-à-dire non justifiée par une raison proportionnée, d'un mal ontologique devient par le fait même un mal moral. Car si la raison n'est pas proportionnée, cela signifie que l'acte n'est pas proportionné à cette raison qui le motive ; en tout péché, on contredit la valeur précise à laquelle on s'accroche. Le péché se définit alors par l'admission directe d'un mal ontologique. Comme nous l'avons vu en traitant des lois de la coopération au péché d'autrui, cette règle du direct et de l'indirect est valable même quand le mal ontologique dont l'admission est envisagée s'identifie au mal moral de l'autre : il ne devient un mal moral pour moi que si je le veux directement. Mais en dernière analyse, tout mal moral se définit par sa relation médiate ou immédiate à un mal ontologique « physique » (matériel comme une maladie, ou spirituel comme une erreur). Ainsi, par exemple, vouloir directement que l'autre soit dans l'erreur, c'est un mal moral : le mensonge. Et inversement : *agir avec une raison proportionnée* (terme-clé de toute la morale) *revient à avoir un « finis operis » simplement bon* : on aspire à une valeur de telle manière qu'elle ne soit pas contredite et que son plus grand épanouissement à l'échelle de la réalité totale ne soit pas empêché. Par le fait même, cette valeur est visée en tant qu'intégrée dans l'ensemble de la réalité : en la réalisant en elle-même, on se trouve, même sans le savoir explicitement, ordonné vers Celui qui est la fin de toute réalité.

On objectera à notre essai qu'il s'est limité aux règles de l'éthique naturelle sans aucun égard à l'ordre surnaturel et à la transformation, que cet ordre est censé apporter à la moralité. A quoi nous répondrons : l'Incarnation n'a en aucune mesure changé le contenu de la nature humaine du Christ, mais elle l'a, au contraire, assumé dans son intégrité ; pareillement et en conséquence, l'ordre surnaturel, loin de changer le contenu de l'éthique, l'assume à sa dimension propre et en consacre la valeur.

Eegenhoven - Louvain P. KNAUER, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean