

frappe l'acte de tuer que d'un impératif équivalent nous défendant de laisser mourir autrui. Comme nous ne courons pas le risque de mourir de faim, nous ne souffrons pas de ce que personne n'estime important de nourrir ceux qui ont faim ; par contre, nous nous sentirions menacés si l'acte de tuer n'était pas considéré comme extrêmement grave. Dès lors, tant du point de vue du coût que du point de vue des avantages, nous avons une tendance naturelle et égoïste à estimer qu'il est plus grave de tuer que de laisser mourir. Il est dans notre intérêt de le penser, et donc, nous le pensons.

## Le problème moral des effets indirects\*

ROBERT SPAEMANN

Les deux maximes opposées dont l'une dit qu'il ne faut pas tenir compte des conséquences et l'autre affirme qu'il faut juger les actions d'après leurs conséquences et en faire le critère qui permet de décider ce qui est juste et bien, relèvent l'une et l'autre de l'entendement abstrait.

(Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 118.)

L'action se distingue d'un simple événement par un trait essentiel qu'Aristote a nommé *prohairesis* : projet, anticipation. La perception de ce trait présuppose la participation à des processus d'interaction et de communication, et est donc réservée aux êtres agissants. L'idée d'anticipation recouvre, premièrement, la prévision d'événements susceptibles de découler, nécessairement ou non, de l'action et, deuxièmement, la sélection d'une de ces conséquences comme fin. C'est cette sélection qui rend l'action possible<sup>1</sup>, l'anticipation comme seule prévision d'un ensemble indéfiniment complexe de conséquences étant stérile. La prévision, plus englobante que l'intention, voit au-delà des conséquences qui importent à l'agent, sans voir pour autant toutes les conséquences. L'ensemble complexe des effets de l'action est donc soumis à une double sélection, par la prévision d'une part, par l'intention d'autre part. La prévision n'aboutit pas à une délimitation précise. Elle devient floue à mesure que les conséquences s'éloignent ou sont absorbées par des structures et des pro-

\* Traduit de l'allemand par Marc Neuberg.

1. Voir N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

cessus englobants. Parmi les conséquences d'une action, on aura donc des effets intentionnés, des effets prévus et simplement tolérés, et des effets non prévus. Par ces derniers, l'agir humain participe inévitablement de la catégorie de l'événement naturel, et il lui appartient en propre d'en avoir conscience. L'intention ne coïncide pas avec la prévision, ni la prévision avec la totalité des effets. Ces écarts sont constitutifs de l'agir humain et on pourrait comprendre l'histoire humaine comme un effort permanent de résoudre des problèmes non prévus, issus de solutions antécédentes.

La problématique qui se fait jour ici, celle des effets indirects de l'action finalisée, si elle n'est pas inédite, a pourtant acquis de nos jours une nouvelle dimension. En effet, la neutralisation, à long terme, des effets de l'action humaine par la nature, n'est plus garantie. L'ampleur des effets indirects dépasse désormais les pouvoirs d'absorption de la nature. L'aspect « événement naturel » de l'action prend le pas sur l'aspect « interne », finalisé, évolution reflétée par l'avancée de la théorie des systèmes au profit de la théorie de l'action. La longue histoire de la subjectivité semble sur le déclin. Plutôt qu'Abélard ou Kant, avec leur définition de l'action par l'intention, c'est Œdipe, responsable de ce qu'il n'a pas voulu, qui paraît d'actualité.

Le concept de responsabilité a-t-il encore un sens dans ces conditions ? Nous sommes habitués à définir la responsabilité de l'agent par rapport à ce qu'il a voulu faire. Cette façon de voir ne fut pas celle de l'Antiquité : Œdipe, se rendant compte que, sans le savoir, il avait épousé sa mère, s'est crevé les yeux ; Lucrèce s'est suicidée parce qu'elle avait été violée\*. C'est là un mode de pensée archaïque, présent aussi dans l'épisode biblique de la bénédiction donnée par Isaac à son fils Jacob : bien que Jacob ait usurpé la bénédiction en se faisant passer pour son frère Esaü, elle lui reste acquise (*Genèse*, chap. 27). Le droit romain par contre, de même que la philosophie aristotélicienne, connaissent déjà la catégorie du projet (*Vorsatz*) et les stoïciens vont en faire l'unique critère de la valeur de l'être

\* L'histoire de Lucrèce, une patricienne romaine, est rapportée par Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 57-58, Paris, Garnier-Flammariion, 1995. (N.d.T.)

humain. Les auteurs chrétiens radicaliseront cette idée. Ainsi, saint Augustin désapprouve le suicide de Lucrèce et blâme les femmes qui se donnent la mort pour ne pas tomber entre les mains des barbares. Selon lui, la pureté est toute intérieure et ne peut être affectée par ce qui nous arrive contre notre gré<sup>1</sup>. Au XII<sup>e</sup> siècle, Abélard pose comme thèse fondamentale de la philosophie morale, que l'intention seule décide de la moralité de l'acte<sup>2</sup>.

Mais qu'est au juste l'intention ? Il s'agit d'abord de la fin consciemment voulue, c'est-à-dire d'un état de choses que l'agent sélectionne parmi les composants d'un futur état global du monde et par rapport auquel les autres composants sont définis comme moyens ou effets indirects. Les moyens, réalisés de façon intentionnelle, sont également des fins, mais des fins subordonnées. Les effets indirects, par contre, sont des états de choses que l'on ne veut pas vraiment mais qu'on tolère, vu qu'il est impossible de réaliser la fin sans les produire. Si la responsabilité dépendait de la seule intention, l'agent serait responsable des moyens choisis et non pas des effets indirects. Or, ceci est contredit par la pratique commune où l'on est censé renoncer à certaines fins en raison des effets indirects qui y sont liés. Le droit pénal, par exemple, parle de *dol indirect* lorsqu'on tolère des effets illicites dans la poursuite d'une fin. Ces effets indirects sont-ils voulus ? On pourrait dire qu'en sélectionnant comme fin un élément d'une situation globale, l'agent veut aussi cette situation, à l'intérieur de laquelle ces effets indirects sont des éléments prévus. Par cette intention conditionnelle, il « s'accommode » des effets indirects. Cela peut se faire par décision expresse, mais souvent aussi on « ferme les yeux ». La culpabilité morale consiste fréquemment dans un tel refus de savoir, où l'on détourne son attention des aspects de l'action qu'on préfère laisser à l'état d'événement naturel, afin de ne pas compromettre la fin.

1. Saint Augustin, *La cité de Dieu*, I, 16-20, Desclée de Brouwer, 1959.

2. Abélard, *Éthique ou connais-toi toi-même*, trad. M. de Gandillac, Paris, Cerf, « Sagesses chrétiennes », 1993.

Limitons-nous, pour le moment, au cas où c'est en connaissance de cause que l'on s'accommode des effets indirects de son acte. La question est de savoir s'il est permis de s'accommoder de n'importe quel de ces effets. Tout en étant apparenté à celui de la fin et des moyens, ce problème n'est pas identique avec lui. En effet, tout moyen, étant également fin, est toujours voulu et non seulement toléré. Un exemple bien connu en philosophie morale est le suivant : on peut administrer une drogue à un moribond dans l'intention de le faire mourir et on peut lui administrer des analgésiques ayant pour effet indirect d'abrèger ses jours. Ou bien, autre exemple : le bombardement d'une installation militaire peut toucher des habitations civiles situées à proximité ; mais on peut également prendre ces dernières comme cible directe d'un bombardement destiné à terroriser la population. Dans l'une des hypothèses, l'effet est recherché comme moyen, tandis que dans l'autre – correspondant à ce qu'on nomme les actes à double effet – le même effet est une conséquence indirecte de l'action<sup>1</sup>. Apparemment, seul le recours à l'intention permet de différencier les deux cas, vu que l'acte externe est strictement pareil.

Or, c'est cela même qui explique le malaise qu'on éprouve face à cette distinction, d'apparence casuistique. En faisant de l'intention la mesure de la moralité de l'action, on demande trop, semble-t-il, à la bonne foi. Dans ses *Provinciales*, Pascal a étrillé l'art de « diriger l'intention », professé par les casuistes du XVII<sup>e</sup> siècle à la suite de Cajetan. Leur règle était la suivante : « Tu es libre de faire ce que tu veux, à condition que tu réussisses à suivre l'intention droite, c'est-à-dire à faire en sorte que les effets mauvais de ton acte soient des effets indirects d'une fin moralement licite. » Cette doctrine de la justification par l'intention droite seule, invite à l'insincérité dans la mesure où elle transforme la conviction (*Gesinnung*), qui est essen-

1. Il est vrai qu'à un second niveau de réflexion, toute volonté de moyens voulus *uniquement* comme moyens peut être interprétée comme un « s'accommoder de » : on s'accommode de devoir vouloir les moyens sans lesquels la fin ne peut être atteinte, à l'instar des marins qui, lors d'une tempête, jettent leur cargaison par-dessus bord pour éviter le naufrage (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 2<sup>e</sup> 1970, 1110 a 8).

tiellement immédiateté subjective, en objet manipulable. La conviction (*Gesinnung*) est ce qui fonde l'action. En faire à son tour l'objet d'une action intentionnelle, c'est convier à l'hypocrisie<sup>1</sup>.

On voudra peut-être invoquer, pour la défense de cette doctrine, la thèse de Pierre Lombard, disant qu'une intention droite, dès qu'elle est poursuivie par des moyens mauvais, cesse d'être droite puisque le choix des moyens fait partie de l'intention<sup>2</sup>. Mais ceci ne s'applique pas aux effets indirects, qui, justement, ne sont pas produits intentionnellement. Certes, les Jésuites avaient raison de récuser l'accusation d'enseigner que la fin justifie les moyens. Il n'en reste pas moins que l'art de « diriger l'intention » revenait à faire du recours à l'intention un moyen de décharger l'agent de sa responsabilité vis-à-vis des effets indirects de ses actes.

La thèse que l'intention peut à son tour être l'objet d'un acte intentionnel, est liée à une théorie de la liberté selon laquelle seuls sont libres les actes issus d'un choix délibéré. Ce sera donc en tant que « choisie » librement que l'intention pourra nous être imputée. Mais ceci a une conséquence paradoxale. C'est que l'intention qui préside à ce choix, elle, n'est pas librement choisie et n'est donc pas imputable. Il semble donc que la doctrine de la justification par l'intention se paralyse elle-même.

Il s'ensuit que si la distinction entre fin et effets indirects ne pouvait être établie qu'en fonction de l'intention, elle serait sans pertinence pour l'évaluation morale. Cela signifierait que l'agent devrait endosser la responsabilité de toutes les conséquences de ses actes, y compris de ce qui s'ensuit du fait d'avoir choisi A au lieu de B, c'est-à-dire de toute chose qu'il n'a pas empêchée alors qu'il en avait le pouvoir.

Il arrive sans doute qu'un défaut d'agir soit imputé à l'individu ; ainsi, la non-assistance à personne en danger est sanctionnée par la loi. Mais l'élargissement de la notion d'omission à toutes les actions possi-

1. Voir M. Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, rééd. 1991.

2. Pierre Lombard, *Libri IV Sententiarum*, Quaracchi, 1916. Voir O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. IV, 3, 1, Gembloux, Duculot, 1954, p. 310 sq.



bles et non choisies et à tous les états du monde dont notre action ou notre omission est une condition *sine qua non*, aboutirait à un concept de responsabilité qui dépasserait même l'homme le plus avide d'action et justifierait le cri de Hamlet : « Maudite fatalité, que je sois jamais né pour la remettre en ordre » (*Hamlet*, acte I, scène V). Face à cette impossible exigence, seul nous resterait l'espoir que le cours de la nature absorbe et neutralise les conséquences de nos actes.

Les philosophes médiévaux, eux, pouvaient avoir l'assurance que les omissions d'agir laissent le monde intact. C'est ce qui permettait d'opter pour l'abstention lorsqu'il y avait incertitude sur le sens de l'action. Ainsi, Thomas d'Aquin distingue la liberté d'agir de telle et telle façon – la *libertas specificationis* – de la liberté d'agir ou de ne pas agir – la *libertas exercitii*<sup>1</sup>. Cette distinction présuppose que le monde, si l'homme n'intervient pas, reste comme il est. Thomas d'Aquin n'ignore évidemment pas la notion d'omission. Mais l'idée que toute abstention est aussi une action, que donc *libertas exercitii* et *libertas specificationis* se recouvrent, est propre à l'époque moderne. Elle généralise l'idée de responsabilité fatale que la polis grecque appliquait dans un contexte particulier, les Athéniens punissant de mort celui qui ne prenait pas parti en temps de guerre civile. Dans son argument du pari, Pascal a donné une tournure théologique à cette idée, en déclarant normale une situation qui pour les Grecs était d'exception : l'incroyance n'est pas seulement absence de foi mais négation de la foi<sup>2</sup>. Cette pensée répond au mot du Nouveau Testament : « Qui n'est pas pour moi est contre moi » (*Matthieu*, 12, 30).

La pensée dialectique que le non-agir est lui-même une praxis, que toute *libertas exercitii* est aussi une *libertas specificationis*, est donc d'origine théologique. Elle a sa place dans le contexte de la prérogative divine à formuler un cadre de référence absolu qui définit chaque comportement humain dans son *essence*, écartant ainsi la notion d'effets indirects. Cependant, il faut se rendre compte que si cette thèse est formulée d'un point de vue fini, elle est cause d'hétéronomie et, quand

1. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae. VI : De malo*, in *Opera omnia*, Rome, 1882 sq.

2. Pascal, *Pensées*, 233 (éd. Brunschvicq).

celle-ci n'est pas tolérée, de conflit. En effet, le monde comportera toujours des éléments indésirables permettant de qualifier d'omissions les actes ne visant pas à les abolir. Peignant un tableau, corrigeant les épreuves d'une édition des quatuors de Haydn ou participant à un débat sur les moines irlandais-écossais, on ferait alors une chose illicite : on serait coresponsable de toutes les injustices du monde qu'on s'abstient de combattre, par le fait même de se livrer à ces occupations. Cette position est directement opposée à la définition de l'action par l'intention et implique qu'il n'est jamais permis de fermer les yeux, l'agent devant endosser la responsabilité entière de toutes les conséquences prévisibles de ses actes. Dans cette conception, plutôt que d'être définie en premier lieu par l'intention, l'action possède une nature objective par rapport à laquelle la fin subjective n'est qu'accidentelle. L'agent, pour sa part, est censé avoir une connaissance adéquate de ce sens objectif de l'action.

Mais l'action est-elle encore possible dans une telle conception, qui n'admet pas que la sélection opérée par la fin subjective décharge l'agent de l'égalité prise en compte de toutes les conséquences de ses actes ? Cette conception repose sur la représentation d'un processus du monde dans lequel tout un chacun est impliqué et vis-à-vis duquel il est responsable par acte et par omission. Cette idée était étrangère à la pensée antique. Pour la philosophie grecque, le cosmos subsiste et reste identique à lui-même indépendamment de l'existence de l'homme. Il est synonyme d'ordre et donc de normalité, les exceptions étant définissables comme telles. Il en va autrement lorsqu'on envisage le monde en devenir. Alors, il n'y a plus à proprement parler de « normalité ». Pour la théologie chrétienne, l'histoire suit un tel mouvement évolutif, englobant le cosmos lui-même. Cependant, l'unique responsable de ce processus, le seul responsable universel, était Dieu. Pour l'être humain, par contre, il y avait bien une normalité. L'action humaine ne pouvait jamais faire dévier l'évolution du monde, toute perturbation apparente trouvant un sens dans la perspective eschatologique. C'est pourquoi la pensée médiévale dérivait le sens et le cadre normatif de l'action, non pas d'une responsabilité envers le processus global, mais d'obligations attachées à des rôles spécifiques, obligations qui pouvaient être interprétées tout au plus selon

un utilitarisme de la règle. Dieu était comme le Prince Électeur, désapprouvant le Prince de Hombourg pour la violation de la règle, alors même qu'elle avait contribué à lui faire gagner une bataille\*. Dieu soutenait l'univers à long terme et l'être humain ne pouvait l'y assister que très indirectement.

Détachée de ses présupposés théologiques, cette idée d'une évolution du monde mène à l'idée d'une responsabilité hyperbolique, propre à paralyser l'action. Une pure morale de la responsabilité (*Verantwortungsmoral*) est une abstraction aussi mortelle qu'une pure morale de la conviction (*Gesinnungsmoral*). Si l'agent devait tenir compte du nombre incalculable de possibilités alternatives et d'aspects possibles, indépendants de sa fin subjective et du cadre normatif de l'action, il lui serait impossible d'agir. L'action présuppose une responsabilité bien définie, donc finie ; elle exige par conséquent l'acceptation d'un certain degré d'irresponsabilité. Il s'agit en l'occurrence d'un problème tout à fait actuel. De nos jours, les mass-media nous confrontent avec un grand nombre de souffrances humaines sur lesquelles nous n'avons la plupart du temps pas prise. Les Églises et autres institutions morales nous demandent pourtant d'en faire des cas d'application de l'amour du prochain. Le plus souvent, il ne s'agit justement pas de nos prochains au sens littéral, mais on insiste alors sur le fait qu'actuellement les notions de proximité et d'éloignement sont devenues relatives et on avance l'interdépendance croissante de l'humanité. Cela implique-t-il pour autant un devoir d'orienter l'action et l'abstention, l'organisation du travail et les habitudes de consommation, selon le point de vue d'un utilitarisme social porté à la dimension de l'humanité entière ? Confronter l'individu avec pareille exigence, c'est saper l'idée même de responsabilité personnelle. L'idée d'une responsabilité pleine et entière de l'agent pour toutes les conséquences, même éloignées, de ses actes et omissions, y compris la non-occurrence de tous les événements qui auraient pu se produire s'il avait agi autrement, rend aussi peu justice

\* H. von Kleist, *Le Prince de Hombourg*, acte II, scènes IX et X, Paris, Aubier-Flammarion, 1968. (N.d.T.)

au phénomène de la responsabilité morale que ne le fait la limitation de la responsabilité à l'intention.

Il suit de ce qui précède qu'une théorie de l'action exposant l'individu à la totalité des événements naturels et historiques, est déconnectée de la réalité humaine. C'est pourtant cette approche abstraite qui a marqué la conscience morale réflexive, à la différence de la morale vécue. Son côté irréel ressort de façon particulièrement nette dans le cas des omissions. Il est intéressant d'examiner, dans ce contexte, les résultats auxquels ont abouti, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, les analyses subtiles de l'acte à double effet, analyses qui développaient la théorie du *voluntarium indirectum* de Thomas d'Aquin<sup>1</sup>.

Thomas d'Aquin avait écrit qu'un agent n'est responsable des conséquences d'une omission que « s'il pouvait et devait agir »<sup>2</sup>. Ceci suppose donc que le devoir n'est pas simplement fonction d'une comparaison abstraite de la valeur d'états du monde susceptibles de découler d'une action, mais qu'il s'agit d'un facteur indépendant restreignant justement l'obligation de procéder à une comparaison de ce genre. Au XVI<sup>e</sup> siècle, le théologien espagnol Medina interprète ce devoir comme lié au rôle social occupé par l'individu. Ses exemples sont parlants : l'armurier n'est pas responsable de l'emploi que l'acheteur fera des armes, ni le boucher de l'utilisation sacrilège de ses produits par un client juif, ni l'étudiant en médecine de la stimulation éprouvée en étudiant des problèmes sexuels<sup>3</sup>. Dans un contexte moderne, on dirait que les physiciens ou les biologistes ne sont pas responsables de la mise en œuvre de leurs découvertes. Cette thèse « subjectiviste » croit à une harmonie préétablie du système social. On présuppose tacitement que si chacun se conforme le mieux possible aux intentions propres à son

1. Voir e. a. G. H. Kramer, *The Indirect Voluntary or Voluntarium in Causa*, Washington, 1953 ; J. Mangan, An Historical Analysis of the Principle of Double Effect, *Theological Studies* (1949), p. 41-61 ; W. Conway, The Act of two Effects, *Irish Theological Quarterly*, 18 (1951), p. 125-137 ; J. Ghoois, L'acte à double effet, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXVII, 1951, p. 30-53.

2. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, trad. A. Raulin et A.-M. Roguet, Paris, Cerf, 1984 sq., I a, II ae, q. 6, a. 3.

3. Medina, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris*, editio princeps, Salamanque, 1578, a. 6 (cité par Ghoois, *op. cit.*)

rôle social, les choses iront bien dans leur ensemble. Est écartée ainsi l'idée d'une imbrication de l'individu dans un réseau de culpabilité universelle. A l'encontre de cette position, Gabriel Vasquez soutient un objectivisme moral, une «éthique de la responsabilité», selon laquelle tout effet mauvais en soi (*intrinsicus malus*) est à éviter, même si ce n'est qu'un effet indirect<sup>1</sup>. Mais Vasquez ne parvient pas à maintenir cette position jusqu'au bout. Ainsi admet-il, par exemple, qu'il peut être licite d'administrer un médicament même s'il provoque, comme effet indirect, une fausse-couche.

A son tour, Vasquez a été critiqué par Jean de saint Thomas. D'après ce dernier, il est permis de s'accommoder d'un effet indirect mauvais, si les trois critères suivants sont satisfaits<sup>2</sup>. Premièrement, la conséquence néfaste doit être *præter intentionem*, exclue de l'intention (cela pose donc le problème de la bonne foi). Deuxièmement, elle ne peut être l'effet propre de la fin visée ; il doit s'agir d'une conséquence accidentelle. Ce critère présuppose l'existence d'une nature spécifique de l'action, coïncidant ou non avec l'intention d'agir. On retrouve ici la distinction aristotélicienne entre liens causaux essentiels et accidentels. Cette distinction est liée à une interprétation téléologique du lien causal : tel type de cause a tendance à produire tel type d'effet. Ainsi, le feu a tendance à chauffer et à éclairer : si quelqu'un est effrayé par le feu et meurt d'un infarctus, il s'agit d'un effet accidentel. Cette interprétation de la causalité est anthropomorphique : elle transpose à la nature inanimée le modèle intentionnel des effets principaux et des effets indirects. Jean de saint Thomas veut donc dire que ce n'est pas la seule intention subjective qui décide de la qualification d'une conséquence comme effet indirect : elle doit être aussi effet indirect en un sens objectif. Nous reviendrons sur ce point, qui est le plus délicat. Citons d'abord le troisième critère : l'exigence de proportionnalité. Il ne suffit pas qu'une conséquence soit, subjectivement aussi bien qu'ob-

1. G. Vasquez, *Commentaria ac Disputationes in primam secundae partem D. Thomas*, Anvers, 1621, disp. 73 (cité par Ghoos, *op. cit.*).

2. Jean de saint Thomas, *De bonitate et malitia actuum humanorum*, dans *Opera omnia*, Paris, 1885, t. 5.

jectivement, un effet indirect pour être justifiée. Il faut en outre qu'elle soit dans une juste proportion par rapport à la fin. A la différence des casuistes, qui raisonnent de façon purement juridique, Jean de saint Thomas fait appel, sur ce point, à la notion d'amour. L'amour exige par exemple de donner le superflu aux pauvres. Si je le consacre à des dépenses de luxe, la mort du pauvre m'est imputable, bien qu'il s'agisse d'un effet indirect non intentionné.

Cette notion d'amour ne réintroduit-elle pas l'exigence d'une comparaison d'états globaux du monde, exigence qui, on l'a vu, enlève tout sens à la notion de responsabilité personnelle ? Ne rend-on pas illusoire, ce faisant, la distinction entre effets principaux et effets indirects, établie par les deux premiers critères ? Jean de saint Thomas évite cette dérive vers une responsabilité totale en recourant implicitement, dans son interprétation de ce qui est exigé par l'amour, à certaines règles conventionnelles. Ainsi, la notion de superflu ne désigne pas simplement ce qui dépasse le minimum d'existence vital, mais est définie, en accord avec toute la littérature scolastique, comme ce qui n'est pas requis pour «vivre selon son état». Dans une société corporatiste, il s'agissait là d'un critère relativement bien défini. En ce qui concerne l'exigence de juste proportion, elle signifie, d'une part, l'interdiction de produire plus d'effets néfastes que ceux requis par la fin (cette exigence empêche notamment l'emploi de moyens disproportionnés dans la légitime défense), et, d'autre part, de renoncer à la réalisation de la fin lorsque les effets indirects sont hors proportion.

Y a-t-il des critères pour cela ? Les auteurs scolastiques restent vagues. Ils présupposent qu'il y a moyen d'arriver, en se fondant sur le droit naturel, à un consensus sur l'importance relative des valeurs. Quant à ce consensus, ce n'est pas de l'opinion de tout un chacun qu'il faut tenir compte. On se réfère plutôt, à la manière aristotélicienne, au jugement des hommes sages et prudents<sup>1</sup>. A la base de cela, il y a l'idée, que Descartes partageait encore, qu'il est plus facile d'arriver à un consensus universel sur les porteurs de la compétence éthique, qu'à

1. Sur ce point, voir par exemple Sanchez, un prédécesseur de Jean de saint Thomas : Thomas Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Anvers, 1624, lib. 1 et 12.



un consensus sur des jugements éthiques particuliers. Quant à la portée de la responsabilité, elle n'est pas étendue à l'humanité entière, mais est précisée à l'aide de la notion biblique du «prochain». Dans cette approche, on n'exige donc pas non plus que l'agent procède, avant toute décision, à la comparaison de tous les états du monde susceptibles de s'ensuivre de son action.

Le problème des limites de la responsabilité se pose de façon particulièrement incisive dans le cas de l'omission. En effet, la définition même de l'omission renvoie à un ensemble bien défini de choses que l'agent est censé faire. Les conséquences de toutes les actions possibles à un moment donné étant indéfiniment complexes, la responsabilité présuppose une réduction de cette complexité par ce qu'on peut appeler, en un sens large, des institutions. Les lois et les mœurs ont pour fonction de définir un domaine où les effets indirects sont imputables et où de même le non-agir est imputable comme omission. Une autre fonction des institutions est de décharger l'agent de la responsabilité pour la complexité indéfinie des effets indirects, en endossant elles-mêmes cette responsabilité. Ainsi, le comportement de ceux qui placent leur argent dans des biens immobiliers pour le mettre à l'abri de l'inflation, favorise indirectement la tendance inflationniste. Mais cela a-t-il un sens de demander aux gens de ne pas agir de la sorte, si on ne peut leur garantir que tout le monde en fera autant ? C'est à l'État de poser des repères par des mesures de politique économique. Se contenter de faire appel à des valeurs comme le sens de l'épargne ou, dans un contexte économique différent, à la générosité, c'est abuser du sens moral. Pour prendre un autre exemple, c'est aussi aux lois qu'il incombe de préciser dans quelle mesure les entreprises doivent réparer les dégâts écologiques qu'elles causent. En l'absence de telles lois, l'appel à la morale individuelle n'est que cynisme.

Le rôle des institutions est de neutraliser les effets indirects complexes de nos actes, et par là de rendre possible l'action. Dans une société industrielle où les effets indirects des processus de production compromettent les conditions de survie, les institutions politiques doivent faire de ce problème une donnée de la vie économique et sociale. Ce n'est que dans un cadre institutionnel que la distinction entre effets

principaux et effets indirects, entre effets essentiels et effets accidentels, peut être stabilisée objectivement. Cette distinction ne peut ni être réduite à la subjectivité de l'agent, ni être tirée – comme dans la philosophie aristotélicienne – d'une conception téléologique de la nature.

Dans sa philosophie du droit, Hegel établit la différence entre l'essence subjective de l'action, définie par l'intention, et sa «nature universelle», qu'il identifie comme sociale, et dont tout sujet rationnel est censé avoir conscience. Ainsi, l'ivresse au volant est une infraction, même s'il n'est pas interdit de s'enivrer et que celui qui prend le volant en état d'ivresse n'est plus conscient de ses actes. Il appartient en propre à la rationalité de pouvoir endosser la responsabilité pour la totalité indivisible d'un contexte d'action. Pour Hegel, la grandeur et le sérieux de la conscience de soi héroïque de l'Antiquité se manifestent dans le fait d'avoir accepté la responsabilité de l'acte dans la totalité de ses effets. En effet, dit Hegel, agir, c'est s'exposer à la loi de la finitude et de la contingence. Par contraste, le monde moderne, chrétien et non tragique, fait la distinction entre projet (*Vorsatz*) et intention (*Absicht*). L'intention vise l'«essence universelle» de l'acte singulier, à laquelle appartiennent les «conséquences nécessaires qui se greffent sur toute action, même si je n'entreprends qu'une action singulière, immédiate»<sup>1</sup>. Cette essence universelle est connue du sujet. C'est le rôle des institutions de neutraliser, en les qualifiant de contingences, les effets indirects non intentionnés. Ainsi, l'aspiration générale à s'enrichir librement qui anime la société civile, engendre, comme effet indirect, la pauvreté de certains. Cet effet indirect doit être neutralisé par l'institution des corporations.

Quand Hegel parle de l'État comme de la réalisation effective de la liberté, il veut signifier précisément que l'État ne peut ignorer aucun aspect de son action. Son faire est toujours en accord avec son vouloir ; il ne fait rien par inadvertance. Lorsque son action entraîne des effets néfastes, c'est encore lui qui est en charge de leur élimination. L'État agit toujours en pleine connaissance de cause. Lui, et lui seul, n'a jamais le

1. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, § 115-128.

droit de fermer les yeux. Il doit s'efforcer d'acquérir une information aussi complète que possible sur les conséquences de ses mesures. Pour lui, la différence entre projet (*Vorsatz*), intention (*Absicht*), action, effets principaux et effets indirects, est sans pertinence. [...]

Il n'est pas exclu que l'action de l'État engendre, elle aussi, des effets indirects non intentionnés, car le savoir et le pouvoir de l'État sont finis. Dans son écrit de jeunesse sur le droit naturel<sup>1</sup>, Hegel en a tiré argument contre l'idée d'un État universel. Tout État est fini, donc partiellement aveugle, malgré sa prétention à l'absolu. Cependant, dans la mesure où il s'oppose ce destin comme une chose externe – envisageant par exemple l'ennemi potentiel toujours comme ennemi extérieur – l'État tient cette finitude à distance. C'est ce qui fait qu'il affronte toujours de face la possibilité de son anéantissement et dans une lutte où cet anéantissement est l'enjeu consciemment et librement accepté. Par contre, dit Hegel, l'État universel absorberait l'élément fatal de la finitude comme un poison mortel.

Le marxisme a laissé tomber ces réserves. Pour lui, le mouvement révolutionnaire est l'exécutant immédiat du sens de l'histoire. Il ne comporte pas d'élément de finitude, toute défaite étant une autre étape sur le chemin de la victoire. En effet, le sujet de ce mouvement, la classe productrice, ne peut par essence être anéantie, à la différence d'un État particulier. Pour le parti, dépositaire de la science de l'histoire, il n'y a donc, en dernière analyse, ni effets indirects, ni destin. Il dispose de la connaissance parfaite.

Cette vision est manifestement irréaliste. La croyance qui la fonde est désuète dès le moment où deux groupes concurrents se présentent comme exécutants du sens de l'histoire. Le résultat de leur concurrence étant imprévisible à l'un comme à l'autre, le processus de cette concurrence appartient à la nature. Ce processus n'est pas porté par un sujet mais est le produit de l'action stratégique de deux sujets, produit contingent par rapport à leur action intentionnelle respective.

1. G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

Cependant, un autre aspect du marxisme mérite attention avant tout. Selon la théorie marxiste, l'histoire a pour fin de faire du genre humain le sujet unifié d'une maîtrise progressive de la nature. Dans cette vision, la nature n'est qu'un objet à dominer. Chez Marx, c'est la praxis et non le cosmos qui désigne le système englobant de la réalité. Il est vrai que le matérialisme dialectique de Engels voit la praxis elle-même comme un événement de l'histoire naturelle. Cependant, cette histoire naturelle n'atteint sa qualité suprême et n'est révélée à elle-même, qu'au moment où l'homme accède à la maîtrise de la nature. A l'opposé de cela, s'est développée récemment dans les pays industriels avancés, la conscience que le processus de domination collective de la nature se heurte à des limites externes. Les effets indirects de ce processus ne peuvent être corrigés à l'infini par des interventions de plus en plus lourdes. Par ailleurs, il n'y a pas de fin collective de l'humanité justifiant l'acceptation de tous les effets indirects. En effet, la capacité de la nature à neutraliser et à absorber ces effets est finie, comme la nature elle-même. La prise en considération de cela pourrait aboutir à une nouvelle exigence morale, qui exclurait de poser des fins en fonction desquelles les règles élémentaires de la morale pourraient être interprétées de façon fonctionnelle, c'est-à-dire par rapport auxquelles on pourrait qualifier d'indirectes toutes les autres conséquences. Il n'y aurait alors pas que l'«humanité» dans la personne de chacun qui ne pourrait jamais être utilisée que comme moyen mais toujours aussi comme fin, mais *il n'existerait rien qu'il nous serait permis d'utiliser seulement comme moyen*.

D'un côté, il nous est impossible de tenir compte de tous les effets indirects de nos actes. Mais, d'un autre côté, il serait irresponsable, vu les menaces pesant sur l'humanité, de ne reculer que devant les effets indirects connus et prouvés. La règle *in dubio pro libertate* ne paraît plus d'application, puisqu'elle présuppose un cosmos que l'action humaine ne peut perturber. Son inversion, par contre, rendrait impossible une vie humaine digne. Si on voulait formuler, face à ce dilemme, une règle éthique fondamentale, elle devrait reposer sur la vérité que l'optimum n'est jamais le maximum de rien. Et il ne pourrait s'agir que de la plus ancienne règle de l'éthique grecque, celle de la juste mesure.