

L'alternative que B doit prendre en compte est la suivante : tuer une personne pour prévenir la mort de cinq autres (auquel cas B améliore la situation morale de A), ou bien laisser A tuer les cinq personnes. Il en résulte qu'il est entièrement possible d'admettre à la fois, d'une part, qu'il serait pire pour B de choisir de tuer la personne, et, d'autre part, qu'il est pire de tuer cinq personnes plutôt qu'une seule. De même, la seule alternative que doit considérer le chirurgien est la suivante : opérer le jeune homme afin de sauver les cinq patients (en améliorant par là sa propre situation morale), ou bien accepter d'être la cause de la mort de ces derniers. Là encore, il est entièrement compatible d'admettre à la fois qu'il serait pire pour le chirurgien de choisir d'opérer le jeune homme et qu'il est pire de tuer cinq personnes plutôt qu'une seule.

Supposons, au contraire, un second chirurgien confronté au choix consistant à administrer *hic et nunc* un produit mortel à cinq patients ou à opérer une personne valide pour lui prélever ses organes (en omettant le fait qu'imaginer une telle situation puisse défier l'imagination, encore que l'on puisse songer à celle illustrée dans *Le conducteur de tramway*). Toutes choses égales par ailleurs, il semble alors qu'il puisse choisir d'opérer la personne. Certains estiment même qu'il est moralement tenu de faire un tel choix, car ils pensent que la thèse (II a) est une vérité morale générale.

Quoi qu'il en soit de la question de savoir si le second chirurgien est moralement tenu de faire un tel choix – et donc de savoir si la thèse (II a) est une vérité morale générale – il paraît au moins clair qu'il le peut. Pourtant, ce point était apparu troublant : pourquoi, selon ma formule précédente, le temps présent importe-t-il autant ?

Il est plausible de penser que le temps présent importe parce que la question que se pose l'agent, au moment d'agir, se formule au présent : « Que dois-je faire ici et maintenant ? » – et parce qu'elle est équivalente à la suivante : « Parmi les options qui me sont ici et maintenant offertes, laquelle puis-je choisir ? » Les options actuellement offertes au second chirurgien sont les suivantes : ou bien tuer cinq personnes, ou bien n'en tuer qu'une seule. S'il est pire de tuer cinq personnes que d'en tuer une seule, alors peut-être doit-il tuer celle-ci, mais il est au moins certain qu'il le peut.

Tuer et laisser mourir de faim*

JAMES RACHELS

On ne sait pas exactement combien de personnes meurent chaque année de la malnutrition ou de ses effets, mais les victimes se comptent sans doute par millions. En soutenant financièrement les efforts de lutte contre la famine, chacun de nous pourrait sauver au moins quelques personnes, et ne rien donner revient à les laisser mourir.

Certains philosophes prétendent qu'il n'est pas aussi grave de laisser mourir quelqu'un que de le tuer, étant donné qu'en général, notre «devoir positif» de venir en aide aux autres n'est pas aussi contraignant que notre «devoir négatif» de ne pas nuire à autrui¹. Pour ma part, je soutiens le contraire, à savoir que laisser mourir quelqu'un est tout aussi grave que de le tuer². A première vue, cela paraît invraisemblable. Quand on nous rappelle que des gens meurent de faim tandis que nous dépensons notre argent à des futilités, il se peut que nous nous sentions un peu coupables, mais nous n'avons

* Traduit de l'anglais par Dominique Buysse.

1. L'article de Richard L. Trammell, *Saving Life and Taking Life*, *Journal of Philosophy*, LXXII (1975), p. 131-137, est, à ma connaissance, le meilleur exemple de défense de ce point de vue.

2. Le présent essai est le pendant d'un article antérieur (*Active and Passive Euthanasia*, *New England Journal of Medicine*, 1975, n° 292) qui traite de l'utilisation (abusives) de la distinction tuer/laisser mourir dans le contexte médical. L'argumentation que je vais développer ne présuppose cependant en rien cette étude.

certainement pas l'impression d'être des criminels. Comme le dit Philippa Foot¹ :

La plupart d'entre nous laissons des gens mourir de faim en Inde ou en Afrique, et c'est là certainement quelque chose de mal ; il serait toutefois absurde de prétendre que seul le droit fait une distinction entre laisser quelqu'un mourir de faim et lui expédier de la nourriture empoisonnée. Il existe, au sein de notre système de moralité, une distinction élaborée entre ce qui est dû aux gens sous forme d'aide et ce qui leur est dû au sens d'une non-interférence.

Cette affirmation serait certainement correcte si l'idée était simplement de décrire ce que la plupart des gens pensent. Mais ce qu'il importe de savoir, c'est si cette caractéristique de « notre système de moralité » est rationnellement défendable. Mon propos est de montrer que nous avons tort de nous rassurer en nous disant que nous laissons « seulement » mourir ces gens, car le devoir de ne pas les laisser mourir est en fait aussi contraignant que celui de ne pas les tuer.

Cette « Thèse de l'Équivalence », comme c'est souvent le cas du discours philosophique sur l'éthique, n'est pas neutre sur le plan moral. Il s'agit d'une idée radicale, qui, si elle s'avérait vraie, signifierait que certaines de nos « intuitions » (nos croyances préreflexives sur ce qui est bien ou mal dans des situations données) ne sont pas fondées et doivent être rejetées. Mais le point de vue opposé n'est pas moralement neutre non plus. L'idée selon laquelle tuer quelqu'un est pire que de le laisser mourir est une thèse plutôt conservatrice, qui permet justement de ménager ces intuitions. Cependant, la Thèse de l'Équivalence ne peut être écartée en arguant simplement du fait qu'elle n'est pas conforme à toutes nos intuitions préreflexives. En effet, certaines de ces « intuitions » pourraient n'être rien d'autre que l'expression de nos préjugés, de notre égoïsme, ou de notre conditionnement culturel. Les philosophes admettent généralement, du moins en théorie, que certaines intuitions pourraient ne pas être fiables, mais souvent, cette possibilité n'est pas prise au sérieux, et la conformité à l'intuition prére-

1. *Supra*, p. 164.

flexive est utilisée sans discernement comme test d'acceptabilité d'une théorie morale. L'argument développé ci-dessous vise à montrer que bon nombre de nos intuitions concernant la distinction tuer/laisser mourir sont injustifiées et que nous ne devrions pas nous y fier.

I

Si nous pensons qu'il est pire de tuer quelqu'un que de le laisser mourir, ce n'est pas parce que nous surestimons la gravité du fait de tuer ; c'est plutôt parce que nous sous-estimons la gravité du fait de laisser quelqu'un mourir. Le raisonnement développé dans cette première partie a pour but de montrer que le fait de laisser des gens mourir de faim dans des pays lointains est beaucoup plus grave qu'on ne le suppose généralement.

Imaginez qu'il y ait un enfant en train de mourir de faim – le regard creux, le ventre ballonné, etc. – dans la pièce où vous vous trouvez et que vous ayez sous la main un sandwich dont vous n'avez pas besoin. Bien sûr, vous seriez horrifié ; vous arrêteriez de lire et lui donneriez le sandwich, ou mieux, vous l'emmèneriez à l'hôpital. Vous ne penseriez pas avoir accompli un acte héroïque ; vous ne vous attendriez pas à ce que l'on vous félicite, et si vous n'aviez pas secouru l'enfant, vous vous seriez attendu à des critiques. Imaginez ce que vous penseriez de quelqu'un – appelons-le M. X... – qui ignorerait simplement l'enfant et continuerait à lire, le laissant ainsi mourir de faim. On aurait de bonnes raisons de juger très sévèrement cet individu, et l'on estimerait en gros que, moralement parlant, M. X... est un monstre.

Étant donné que nous laissons des gens mourir de faim dans des pays lointains, nous en venons parfois à penser que, comme le dit Ph. Foot, « c'est là certainement quelque chose de mal ». Mais nous n'irions certainement pas jusqu'à nous considérer comme des monstres, en dépit de la ressemblance frappante entre notre attitude et celle de M. X... Il pourrait facilement sauver l'enfant ; il ne le fait pas ; et

l'enfant meurt. Nous pourrions facilement sauver un certain nombre de ceux qui meurent de faim ; nous ne le faisons pas ; et ils meurent. Si nous ne sommes pas des monstres, il doit y avoir une différence importante entre M. X... et nous. Mais laquelle ?

Une différence évidente tient au fait que la personne que M. X... laisse mourir se trouve dans la même pièce que lui, alors que ceux que nous laissons mourir sont généralement loin de nous. Cependant, on peut difficilement considérer la distance géographique comme un élément pertinent¹. Il est absurde de supposer que le fait de se trouver à tel point du globe puisse donner droit à un traitement que l'on ne mériterait pas si l'on se trouvait sous d'autres latitudes. Bien sûr, si le lieu où se trouve la personne rendait toute aide *impossible*, cela nous excuserait. Mais comme il existe des organismes d'aide humanitaire efficaces, et prêts à acheminer notre aide, cette excuse n'est pas valable. Pour nous, ce serait presque aussi facile d'envoyer à ces organismes une somme équivalant au prix du sandwich que, pour M. X..., de donner le sandwich à l'enfant.

Cependant, la distance a bel et bien un impact psychologique sur la façon dont nous ressentons les choses. Si l'enfant affamé était dans la même pièce que nous, nous ne pourrions éviter de nous rendre compte, avec acuité et désarroi, à quel point il souffre et qu'il va mourir. Notre conscience morale ne nous permettrait sans doute pas d'ignorer l'enfant. Mais lorsqu'on est loin des gens qui ont besoin d'aide, il est facile de ne penser à eux que de façon abstraite, ou de les chasser carrément de ses pensées. Cela pourrait expliquer pourquoi notre comportement serait différent si nous étions dans la situation de M. X..., même si, sous l'angle moral, la distance n'est pas un élément pertinent.

Une autre différence, importante à première vue, est d'ordre purement quantitatif. Dans notre exemple fictif, un individu, M. X..., est confronté aux besoins d'un autre individu, ce qui rend sa position rela-

1. A ce sujet, et plus généralement à propos de notre devoir de soutenir les actions de lutte contre la faim dans le monde, voir P. Singer, *Famine, Affluence and Morality*, *Philosophy and Public Affairs*, I (1972), p. 232.

tivement simple. Dans la réalité, notre position est plus compliquée, et ce de deux façons : premièrement, des millions de gens ont besoin d'être nourris, et aucun d'entre nous n'a les moyens de les aider tous ; et deuxièmement, pour chaque personne que je *pourrais* aider, il y a des millions d'autres personnes aisées qui pourraient le faire aussi facilement que moi.

Le premier point n'appelle pas de longs commentaires. Il se peut que nous ayons le vague sentiment que nous ne sommes pas des monstres étant donné que nul d'entre nous ne pourrait, quoi qu'il fasse, sauver *tous* les gens qui meurent de faim – ils sont simplement trop nombreux, et aucun d'entre nous n'a les moyens d'une telle entreprise. Certes, mais tout ce qu'on peut en déduire, c'est qu'aucun de nous n'a, en tant qu'individu, la responsabilité de sauver tout le monde. Il ne s'ensuit nullement que nous sommes dégagés de l'obligation de sauver tel ou tel individu, ou même le plus de gens possible. Ceci est à tel point évident qu'on ose à peine y insister ; pourtant, c'est une évidence que l'on perd facilement de vue. Ainsi, selon Richard Trammell¹, une différence importante, du point de vue moral, entre tuer et laisser mourir, réside dans la possibilité de s'acquitter de son devoir (*dischargeability*). Ce qu'il entend par là, c'est que, si chacun d'entre nous peut s'acquitter complètement du devoir de ne pas tuer, aucun d'entre nous ne pourrait s'acquitter totalement d'un devoir nous prescrivant de sauver tous ceux qui ont besoin d'aide. Cela se tient ; mais tout ce qui en découle, c'est que, puisque notre devoir n'est de sauver que ceux que nous pouvons sauver, le groupe de gens que nous avons le devoir de secourir est beaucoup plus restreint que le groupe de gens que nous avons l'obligation de ne pas tuer. Cela n'entraîne *pas* un quelconque relâchement de notre devoir envers ceux que nous sommes en mesure de sauver. Supposons que M. X... dise : « Je ne vois pas pourquoi je donnerais mon sandwich à cet enfant affamé, car, après tout, je serais incapable de sauver tous ceux qui, dans le monde entier, demandent à être sauvés ». Si cette excuse ne vaut pas pour lui, elle ne peut pas ser-

1. Trammell, *op. cit.*, p. 133.

vir non plus à justifier notre passivité vis-à-vis des enfants que nous pourrions sauver en Inde ou en Afrique.

Le second aspect quantitatif évoqué plus haut était que chaque personne affamée que *je* pourrais aider pourrait l'être aussi facilement par des millions d'autres personnes aisées. Certaines même, de par leur plus grande richesse, seraient mieux placées pour le faire. Or, dans l'ensemble, elles ne font rien. Cela permet par ailleurs d'expliquer partiellement pourquoi nous ne nous sentons pas particulièrement coupables de laisser ces gens mourir de faim. L'acuité de notre éventuel sentiment de culpabilité dépend, dans une certaine mesure, du comportement de notre entourage. Si nous étions entourés de gens faisant régulièrement des sacrifices pour aider les gens qui meurent de faim, et que nous ne faisons rien, nous serions probablement honteux. Mais comme nos voisins ne font pas mieux que nous, notre passivité ne nous gêne pas trop.

Mais, encore une fois, cela ne veut pas dire que nous ne devrions pas nous sentir plus coupables ou gênés que nous ne le sommes. L'explication psychologique de notre comportement n'équivaut pas à sa justification morale. Supposons que dans la pièce où se trouvait M. X..., il y ait eu une vingtaine d'autres personnes et qu'il aient, tous ensemble, laissé mourir l'enfant ; M. X... serait-il moins coupable pour autant ? Curieusement, je crois que c'est en effet ce que de nombreuses personnes pensent. Apparemment, beaucoup de gens ont l'impression que si vingt personnes ne font rien pour empêcher un événement dramatique, chacun ne porte qu'un vingtième de la culpabilité qui aurait pesé sur lui s'il avait assisté seul à cet événement. Tout se passe comme s'il y avait une quantité fixe de culpabilité, à répartir entre les individus présents. Pour ma part, je pense que la culpabilité a, au contraire, la faculté de se multiplier, si bien que toute personne restée passive, alors qu'elle aurait pu intervenir, est entièrement coupable. Seul, M. X..., en regardant passivement mourir l'enfant, passe pour un monstre ; et ce n'est pas en invitant ses amis à venir assister à la mort de l'enfant qu'il pourra réduire sa culpabilité. Dans pareil cas, nous estimerions que ce sont tous, moralement, des monstres. A partir du moment où l'on présente les choses de façon explicite, cela paraît évident.

Ceci dit, la passivité de la plupart des gens aisés a peut-être des implications quant à nos propres obligations, mais ces implications vont plutôt dans le sens d'un *renforcement* que dans celui d'un relâchement. Supposons que M. X... et l'un de ses amis se trouvent ensemble face à deux enfants en train de mourir de faim, de sorte que, si chacun accomplissait « sa part » de devoir, M. X... ne devrait nourrir que l'un des deux. Mais admettons que l'ami en question ne fasse rien. Riche comme il est, M. X... pourrait les nourrir tous les deux. Ne serait-ce pas là son devoir ? Que penserions-nous s'il en nourrissait un et regardait mourir l'autre, en affirmant avoir fait *son* devoir et en désignant son ami comme le responsable de la mort de l'autre enfant ? Cet exemple dévoile le caractère fallacieux de l'idée selon laquelle le devoir de chacun est de faire « sa part », celle-ci étant déterminée par ce qui serait suffisant si tout le monde faisait la même chose.

Pour résumer, M. X..., par son refus de donner un sandwich à un enfant qui est en train de mourir de faim, est, moralement parlant, un monstre. Mais intuitivement, nous ne nous concevons nullement comme monstrueux, alors que nous laissons, nous aussi, mourir des enfants que nous pourrions sauver facilement. Si cette intuition est fondée, il doit y avoir quelque différence décisive entre M. X... et nous-mêmes. Or, l'examen des différences les plus manifestes entre les deux cas – distance, différences d'ordre quantitatif – ne révèle aucun élément susceptible de justifier l'indulgence dont nous faisons preuve à notre égard. Peut-être y a-t-il d'autres éléments moralement décisifs, mais, personnellement, je ne vois pas lesquels. Par conséquent, je conclus que si M. X... est un monstre, alors, nous le sommes également – ou, du moins, c'est ce qui apparaîtra, une fois percées à jour nos rationalisations et notre légèreté de pensée.

Cette dernière nuance est importante. Nous jugeons les autres, du moins en partie, en fonction de leur présumée capacité à se rendre compte dans quelle mesure ils agissent bien ou mal. Nous jugeons sévèrement M. X... parce que les conséquences de son indifférence sont flagrantes. Par contre, il faut un effort inhabituel pour se rendre compte des conséquences de sa propre indifférence. Dans les pays riches, il est « normal » de ne pas donner ou de ne donner que très peu

d'argent aux associations d'aide humanitaire. C'est ainsi que, sans réfléchir, des gens honnêtes acceptent sans difficultés ce type de comportement dit normal, sans se rendre compte, ou du moins pas clairement, de ce que cela signifie pour les gens qui meurent de faim. Dès lors, bien que ces honnêtes gens agissent peut-être effectivement comme des monstres, on ne les considère pas comme tels. La réflexion morale semble donc avoir cette curieuse faculté de transformer des gens honnêtes en gens malhonnêtes : en effet, si quelqu'un examine les choses de plus près et se rend compte qu'il est, moralement parlant, dans la même situation que celle de M. X..., son indifférence sera dorénavant plus répréhensible qu'auparavant.

Le but de ce qui précède n'est pas de prouver qu'il est aussi grave de laisser des gens mourir de faim que de les tuer. Mais il apparaît néanmoins clairement que le fait de laisser mourir quelqu'un est beaucoup plus grave qu'on ne le pense généralement, et que cette passivité est donc beaucoup *plus proche* de l'homicide qu'on ne le suppose habituellement. Ces réflexions contribuent également à mettre en évidence la fragilité de nos intuitions en la matière. Si nous voulons découvrir la vérité, il est donc préférable de se baser sur des arguments reposant sur autre chose que des intuitions non vérifiées.

II

Avant d'établir la validité de la Thèse de l'Équivalence, je voudrais préciser sa signification exacte. La Thèse de l'Équivalence est en fait une affirmation concernant les critères moralement pertinents susceptibles de fonder un jugement de valeur : le simple fait que tel acte consiste à tuer quelqu'un, tandis que tel autre revient « seulement » à le laisser mourir, n'est pas une raison moralement valable pour juger le premier pire que le second. Il peut bien sûr y avoir *d'autres* différences moralement significatives entre de tels actes. Ainsi, lorsque la famille d'un patient plongé dans un coma irréversible souhaite qu'on le laisse

mourir, mais ne veut pas qu'il soit tué (le motif de cette préférence étant par exemple d'ordre religieux), on a alors au moins une raison – la préférence formulée par la famille – de laisser mourir le patient plutôt que de le tuer. Mais cela ne signifie pas que la distinction entre tuer et laisser mourir soit importante *en soi*. Ce qui importe dans ce cas, c'est de respecter les souhaits de la famille. (Il convient souvent de respecter les souhaits des gens, même si l'on pense qu'ils reposent sur de fausses croyances.) Prenons un autre exemple : un patient souffre d'une maladie mortelle et douloureuse, et, prévoyant une lente et pénible agonie, formule le souhait qu'on mette fin à ses jours. Nous aurions ici une raison de tuer plutôt que de laisser mourir, mais, encore une fois, cette raison n'est pas que l'une des alternatives est intrinsèquement préférable à l'autre, mais bien que l'une d'elles entraîne davantage de souffrances.

Je tiens à souligner que mon propos n'est *pas* de soutenir qu'il est, dans tous les cas, aussi grave de laisser mourir quelqu'un que de le tuer. Il existe de multiples raisons pour lesquelles, dans des cas concrets, il peut être pire de tuer que de laisser mourir, ou inversement. Si une personne en bonne santé est victime d'un crime crapuleux, tandis que, par ailleurs, on laisse mourir un patient plongé dans un coma irréversible, ayant jugé, après mûre réflexion, qu'il serait vain de le maintenir en vie, il est certain que le crime évoqué est beaucoup plus grave que le fait de laisser mourir le patient. Inversement, si on laisse volontairement mourir une personne malade qui pourrait être sauvée, tandis qu'un patient en phase terminale est tué, à sa demande et par compassion, nous aurions de bonnes raisons d'estimer que, dans ce cas de figure, il est pire de laisser mourir que de tuer. Tout ce que je veux montrer, c'est que, quelles que soient les raisons invoquées pour juger un acte pire qu'un autre, le simple fait que l'un consiste à tuer, tandis que l'autre consiste à laisser mourir, ne peut faire partie de ces raisons.

La première étape de mon raisonnement a trait à certains liens formels entre les jugements moraux et les raisons qui les fondent. D'un point de vue logique, pour qu'un jugement moral soit vrai, il doit être soutenu par de bonnes raisons ; par exemple, s'il n'y a pas de bonnes

raisons pour que vous fassiez telle ou telle chose, il serait faux de prétendre que vous devez faire cette chose. De plus, lorsqu'il faut choisir entre diverses actions possibles, l'option à privilégier est celle qui est soutenue par les meilleures raisons.

Mais *quand* les raisons pour ou contre telle action sont-elles plus fortes que celles pour ou contre telle autre action ? Une réponse exhaustive à cette question devrait faire appel à une théorie normative expliquant pourquoi certaines raisons ont intrinsèquement plus de poids que d'autres. Supposons que vous soyez dans une situation où le seul moyen pour sauver la vie de quelqu'un est de mentir : la théorie normative expliquerait pourquoi la raison « sauver une vie humaine », qui justifie l'action A, est plus forte que la raison « dire la vérité », qui justifie l'action B.

Cependant, certains principes purement formels entrent également en ligne de compte. Le principe le plus simple et le moins sujet à controverse est le suivant :

(i) Si les raisons pour ou contre l'action A et les raisons pour ou contre l'action B sont les mêmes, les raisons en faveur de A ne sont ni plus fortes ni plus faibles que celles en faveur de B ; et donc, A et B sont moralement équivalents – aucune n'est préférable à l'autre.

Supposons que nous voulions savoir pourquoi tuer quelqu'un est un acte moralement répréhensible. Quand quelqu'un est tué, cela affecte généralement d'autres personnes en dehors de la victime elle-même : ceux qui l'aimaient ont du chagrin, et ceux qui dépendaient d'elle d'une manière ou d'une autre se retrouvent face à d'importantes difficultés. Cependant, on ne peut expliquer totalement, ni même principalement, ce qu'il y a de mal dans l'acte de tuer sur base des effets négatifs sur les survivants. La principale raison pour laquelle tuer est moralement condamnable est le préjudice porté à la victime elle-même : elle meurt, c'est-à-dire qu'elle perd un « bien » – sa vie – qu'elle possédait avant. Mais la même chose vaut pour le cas où on laisse mourir quelqu'un. La raison principale pour laquelle il est moralement répréhensible de laisser mourir quelqu'un, alors qu'on pourrait le sauver, est qu'il meurt ; il perd un bien – sa vie – qu'il possédait

avant. Ici également interviennent en outre des raisons de second plan en rapport avec les effets négatifs sur l'entourage. En expliquant pourquoi il est mal de tuer, on se réfère donc à des éléments qui caractérisent également le fait de laisser mourir quelqu'un, et inversement. Par ailleurs, il n'y a pas d'autres raisons générales faisant pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Ceci semble donc indiquer que :

(ii) Les raisons pour ou contre le fait de laisser mourir quelqu'un sont les mêmes que celles pour ou contre le fait de tuer quelqu'un.

Si cela est vrai, on obtient la conclusion suivante :

(iii) Tuer et laisser mourir sont moralement équivalents – l'un n'est pas préférable à l'autre.

L'idée maîtresse de ce raisonnement est qu'il n'y a pas de différence pertinente, du point de vue moral, entre tuer et laisser mourir, c'est-à-dire qu'on ne peut mettre en évidence aucune différence susceptible de prouver que l'un est pire que l'autre. L'argument contient une prémisse – (ii) – qui repose uniquement sur une base inductive. Toutefois, le fait que l'explication de la nature répréhensible de l'acte de tuer s'applique également au fait de laisser mourir, et inversement, témoigne résolument en faveur de la validité de cette généralisation inductive. Cependant, quelle que soit la rigueur de l'analyse, on ne peut exclure la possibilité qu'une différence subtile mais pertinente du point de vue moral ait été négligée. En fait, les philosophes qui estiment qu'il est plus grave de tuer que de laisser mourir ont parfois tenté de relever de telles différences. Selon moi, ces tentatives ont échoué ; en voici trois exemples.

1 / J'ai déjà fait allusion au premier de ces exemples. Trammell insiste sur le fait qu'il y a, entre tuer et laisser mourir, une différence importante du point de vue de la possibilité de s'acquitter d'un devoir (*dischargeability*). On peut s'acquitter totalement du devoir de ne tuer personne ; mais on est incapable de s'acquitter complètement du devoir de sauver tous ceux qui devraient l'être. Cette affirmation est indéniablement correcte, mais elle n'invalide pas pour autant la Thèse de l'Équivalence, et ce pour deux raisons. Premièrement, cette diffé-

rence montre uniquement que le groupe de gens que nous avons le devoir de sauver est plus restreint que le groupe de gens que nous avons le devoir de ne pas tuer. Mais cela ne veut pas dire que notre devoir envers ceux que nous *pouvons* sauver se trouve relâché d'une quelconque façon. Deuxièmement, si on est dans l'*incapacité* de sauver quelqu'un, et que cette personne meurt, il est faux de dire qu'on l'a laissée mourir. Il serait par exemple absurde de dire que j'ai laissé mourir Staline, étant donné que je n'ai jamais eu la moindre possibilité de le sauver. Donc, s'il est vrai que je ne puis sauver tout le monde, il est vrai également que je ne peux pas laisser mourir tout le monde.

2/Certains ont insisté sur le fait qu'en tuant quelqu'un, on *fait* quelque chose – c'est l'acte homicide – tandis que, lorsqu'on laisse mourir quelqu'un, on ne fait rien. Par exemple, en laissant des gens mourir de faim, on *omet* simplement de faire certaines choses, notamment d'envoyer de la nourriture. C'est la différence entre l'action et l'abstention, et cette différence est censée introduire une différence moralement pertinente¹.

Cette thèse se heurte à deux écueils. D'une part, il est fallacieux de dire, sans autre précaution, qu'en laissant mourir quelqu'un, on ne fait rien. Car, en réalité, on fait quelque chose de très important : on laisse mourir quelqu'un. Le fait de laisser mourir se distingue d'autres types d'actions principalement en ce que *le biais par lequel* cette action est accomplie consiste à ne pas en accomplir d'autres. On peut très bien laisser mourir quelqu'un en ne le nourrissant pas, tout comme on peut insulter quelqu'un en ne lui serrant pas la main. (Si l'offenseur dit : « Je n'ai rien fait ; je me suis simplement abstenu de serrer la main que l'on me tendait », on peut lui rétorquer : « Bien sûr que vous avez fait quelque chose – vous l'avez insulté(e). ») La distinction entre action et « non-action » se réfère seulement au *genre* d'action qui a ou n'a pas été accomplie. Dans le cas de l'insulte, on a beau *ne pas* avoir souri, parlé ou serré la main à une personne ; il n'en reste pas moins que nous l'avons insultée ou tout au moins snobée. De même, laisser mourir une personne peut

1. Cet argument est défendu par Paul Ramsey dans *The Patient as Person*, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 151.

englober toute une série de « non-actions » : ne pas la nourrir, ne pas lui donner de médicaments, etc. Mais il y a incontestablement une chose que nous avons accomplie, qui est de l'avoir laissée mourir.

D'autre part, à supposer même que laisser mourir quelqu'un soit une « non-action », on ne pourra en tirer une conclusion significative qu'en ajoutant l'hypothèse qu'on n'est pas responsable de ses « non-actions ». Or, il n'y a aucune corrélation systématique entre la distinction action/non-action et un type quelconque d'évaluation morale. Il y a des choses qu'on est censé faire, d'autres dont on est censé s'abstenir, et on peut certainement être tout aussi critiquable, du point de vue moral, pour n'avoir pas fait certaines choses que pour en avoir fait d'autres – on peut à juste titre blâmer M. X... de ne pas avoir nourri l'enfant. (Même au niveau légal, on est souvent tenu pour responsable de simples abstentions : la fraude fiscale peut n'être qu'une forme de « non-action » – ne pas communiquer certaines informations au fisc – mais cela ne la rend pas acceptable pour autant.) De plus, tous les autres modes d'évaluation morale s'appliquent aussi bien à l'abstention qu'à l'action. Ne pas agir peut, selon les circonstances, être : bien, mal, obligatoire, raisonnable, insensé, charitable, sadique, etc. Vu qu'il n'y a pas de corrélation systématique entre la distinction action/non-action et un mode d'évaluation *quelconque*, je ne vois pas comment on pourrait tirer quoi que ce soit de cette distinction dans le présent contexte.

3/Mon dernier exemple est également emprunté à Trammell. Trammell identifie en effet un autre trait distinguant, selon lui, le fait de laisser mourir quelqu'un de celui de tuer, et qu'il nomme « optionalité » (*optionality*). Ce qu'il entend par là, c'est que si nous nous abstenons de sauver quelqu'un, quelqu'un d'autre a toujours la possibilité de le faire à notre place, tandis que si on tue quelqu'un, la victime est morte, et puis c'est tout. Je pense que cette différence n'a guère de sens. Tout d'abord, si l'on peut concevoir que l'optionalité marque une différence entre tuer et *s'abstenir de sauver*, elle ne peut par contre marquer une différence comparable entre tuer et *laisser mourir*. Du fait que X... ne sauve pas Y..., il ne s'ensuit pas forcément que Y... va mourir ; quelqu'un d'autre peut intervenir et le sauver. Mais si X... laisse mourir Y..., la conséquence est que Y... meurt ; Y... est mort, et

puis c'est tout. Quand M. X... regarde mourir l'enfant, il ne fait pas que s'abstenir de le sauver ; il le laisse mourir. Et lorsque nous nous abstenons d'envoyer de la nourriture à ceux qui meurent de faim, et qu'ils meurent, nous les avons laissés mourir – nous ne nous sommes pas simplement abstenus de les sauver.

L'importance de ce facteur d'optionalité dépend, pour chaque cas particulier, des chances réelles qu'il y ait quelqu'un susceptible de sauver celui que nous ne sauvons pas. Peut-être n'est-il pas si grave de ne pas sauver quelqu'un lorsque l'on *sait* que quelqu'un d'autre le fera. (Quoique, même alors, on ne se comporte pas comme on le devrait ; car on ne devrait pas laisser aux autres le soin de faire ce qui doit être fait.) Et l'on pourra même se sentir un peu déchargé de ses obligations s'il est *fort probable* que quelqu'un d'autre intervienne. Mais dans le cas de la faim dans le monde, nous savons très bien qu'il est impossible qu'un individu ou un organisme sauve du jour au lendemain tous ceux qui risquent de mourir de faim. Et nous savons aussi qu'il y a au moins quelques personnes qui ne seront *pas* sauvées si nous n'intervenons pas. Dès lors, ce serait faire preuve de mauvaise foi que d'utiliser l'argument de l'optionalité comme excuse pour ne pas aider ceux qui meurent de faim. Dire de ces gens, une fois morts, que quelqu'un d'autre *aurait* pu les sauver – tout en sachant à quel point cette éventualité est hypothétique – ne nous excuse en rien. Les autres personnes, qui auraient pu faire un geste mais ne l'ont pas fait, sont aussi coupables que nous, mais cela ne diminue en rien notre propre culpabilité – comme je l'ai déjà fait observer, dans ce genre de cas, la culpabilité est multipliée, pas divisée.

III

Je voudrais à présent faire suivre quelques commentaires sur le caractère contre-intuitif de la Thèse de l'Équivalence.

Pour certains auteurs, le fait que cette thèse est susceptible d'avoir des répercussions radicales sur notre comportement est une raison suf-

fisante pour la rejeter. Trammell se plaint notamment de ce que « la négation de la distinction entre devoirs positifs et négatifs mène tout droit à une morale tellement stricte qu'elle ferait même hésiter un saint Jean-Baptiste philosophe »¹. Imaginons que Jean soit sur le point d'acheter un disque, purement pour le plaisir d'écouter de la musique, et qu'il se souvienne soudain que cet argent pourrait servir à nourrir quelqu'un qui est en train de mourir de faim. Si Jean adoptait le point de vue que je défends ici, il devrait donner l'argent à une association qui se chargerait de nourrir la personne en question. Ceci n'a sans doute rien de bien extraordinaire, jusqu'au moment où l'on s'aperçoit que le raisonnement peut être répété. Ayant fait un premier don, Jean n'est plus libre de déboursier la même somme pour acheter son disque. Car les pauvres sont toujours là autour de lui : il y a toujours *une autre* personne qui doit être nourrie, et puis une autre, et puis encore une autre, etc. « Le problème », dit Trammell, « est que, si le fait d'accomplir un geste altruiste ne nécessite somme toute qu'un effort minime, il crée cependant un précédent pour des millions d'autres efforts semblables »². On en arrive donc à l'étrange conclusion selon laquelle il est presque toujours immoral d'acheter un disque ! Et il en va de même pour les vêtements de luxe, les voitures, les jouets, etc.

Ce genre d'argument par réduction à l'absurde est courant en philosophie. On peut en distinguer trois types. Les arguments du premier type montrent qu'une théorie recèle une contradiction, et doit en conséquence être modifiée ou rejetée. Ces arguments, lorsqu'ils sont valides, sont implacables. Les arguments du second type établissent qu'une théorie entraîne une conséquence qui n'est peut-être pas incohérente, mais dont on peut prouver qu'elle est fausse. Ces arguments, s'ils sont moins impressionnants que les premiers, peuvent toutefois être irrésistibles. Le troisième type d'arguments est nettement plus faible. Ils insistent simplement sur le fait que telle conséquence d'une théorie est contraire à l'intuition. La conséquence jugée embarrassante est parfaitement cohérente, et il n'y a pas de preuve qu'elle soit fausse ;

1. Trammell, *op. cit.*, p. 133.

2. Trammell, *op. cit.*, p. 134.

la seule objection est que cette conséquence va à l'encontre de nos croyances pré-réflexives et pré-théoriques. Malgré ses faiblesses, ce genre d'argument peut être efficace, notamment si on doute de la validité de la théorie, ou lorsque notre confiance en la croyance pré-théorique n'est pas affectée par le raisonnement servant de support à la théorie en question. Cependant, il peut arriver que *le raisonnement même qui nous pousse à accepter une théorie nous persuade également de la fausseté des croyances pré-théoriques*. (Si cela n'arrivait jamais, la philosophie serait toujours au service de ce que nous pensons déjà ; ne posant jamais de défi et ne changeant jamais nos croyances, elle serait, en un sens profond, inutile.) La question qui nous occupe ici est, me semble-t-il, un cas de cette espèce. Le raisonnement qui me fait conclure que nous sommes aussi détestables que M. X..., et que le fait de tuer n'est pas pire que celui de laisser quelqu'un mourir, est également susceptible de nous persuader (ou, du moins, de me persuader) que nous avons tort de nous fier à nos croyances pré-réflexives et de croire à la légitimité de notre mode de vie confortable¹.

A ce propos, je voudrais rapporter la réponse faite jadis par H. P. Grice à un intervenant qui avait formulé l'objection selon laquelle sa théorie de la signification comportait une implication inacceptable. Faisant allusion à cette conséquence soi-disant embarrassante, Grice avait déclaré : « Ce n'est pas une *objection* à ma théorie – *c'est* ma théorie ! » Non seulement Grice acceptait-il l'implication en question, mais il la revendiquait comme faisant partie intégrante de ce qu'il voulait dire. De même, la prise de conscience du fait que nous avons tort, du point de vue moral, de dépenser notre argent à des futilités alors qu'il pourrait servir à nourrir les gens qui meurent de faim, fait intégralement partie de ce que je défends ici. Ce n'est pas une conséquence embarrassante de ma thèse ; c'est (une partie de) cette thèse même.

Il y a une autre manière de mettre en évidence le caractère contre-intuitif de la Thèse de l'Équivalence. Il découle en effet de cette thèse que si la *seule* différence entre deux actions est que l'une consiste à tuer tandis

1. Il est également possible d'apporter des preuves indépendantes attestant le manque de fondement de cette croyance pré-réflexive ; voir Singer, *op. cit.*

que l'autre consiste à laisser mourir, alors, ces actions sont moralement équivalentes – l'une n'est pas préférable à l'autre. Les partisans de la distinction entre devoirs positifs et négatifs ont souligné que nos intuitions nous disent précisément le contraire : tuer nous paraît beaucoup plus grave. Voici un exemple proposé par Daniel Dinello :

MM. Dubois et Durand sont tous deux hospitalisés. Sans une greffe cardiaque, M. Dubois n'en a plus que pour deux heures. M. Durand, à qui l'on a enlevé un rein, est en train de mourir d'une infection de l'autre rein. Sans une transplantation rénale, il mourra dans environ quatre heures. Quand M. Dubois mourra, un de ses reins pourra être donné à M. Durand, mais l'on pourrait également tuer M. Durand et donner ainsi son cœur à M. Dubois... Il est manifestement inacceptable de tuer M. Durand et de sauver M. Dubois, plutôt que de laisser mourir M. Dubois et de sauver M. Durand¹.

Voici un autre exemple repris à Trammell :

Si A menace B de lui voler 1 000 \$ à moins qu'il ne prenne un revolver et ne tire à bout portant sur une tierce personne inconnue de lui, on trouverait inadmissible qu'il tue cette personne. Mais si quelqu'un lui demandait de donner 1 000 \$ afin de sauver un inconnu, il nous semblerait que son devoir d'accéder à cette demande n'est pas aussi contraignant que son obligation de rejeter la première – et ce, même si B a de bonnes raisons de croire que sans cet argent, l'autre mourrait très certainement... Dans cet exemple, il paraît plausible que le devoir de ne pas tuer soit plus strict, même si l'effort que cela suppose (1 000 \$) et la motivation par rapport à la personne inconnue sont présumés identiques dans les deux cas².

La conclusion qu'on nous invite à tirer de ces exemples est que, contrairement à la thèse que je défends, la différence entre tuer et laisser mourir *doit certainement avoir*, en soi, une importance significative sur le plan moral.

L'exemple de Dinello est vicié au départ, vu que le choix devant lequel se trouve le médecin n'est pas du tout un choix entre tuer et

1. D. Dinello, *On Killing and Letting Die*, *Analysis*, 31 (1971), p. 85-86.

2. Trammell, *op. cit.*, p. 131.

laisser mourir. Si le médecin tue M. Durand dans le but de prélever son cœur et de le greffer à M. Dubois, il aura bel et bien tué M. Durand. Mais s'il attend que M. Dubois meure pour transplanter son rein à M. Durand, il n'aura *pas* « laissé mourir » M. Dubois. La raison en est que ne pas sauver quelqu'un ne veut pas toujours dire qu'on l'a laissé mourir. (Staline est mort ; je ne l'ai pas sauvé ; mais je ne l'ai pas laissé mourir pour autant.) Comme Dinello le souligne lui-même, on ne peut dire que X... a laissé mourir Y... que si X... a eu la possibilité de sauver Y...¹. (Je n'ai jamais eu la possibilité de sauver Staline.) Le médecin ne serait en mesure de sauver M. Dubois qu'à condition d'avoir un cœur à sa disposition. Mais il se fait qu'aucun cœur n'est disponible – le cœur de M. Durand, notamment, n'est pas disponible, vu qu'il l'utilise toujours. Par conséquent, puisque le médecin n'a pas la possibilité de sauver M. Dubois, il est faux de dire qu'il le laisse mourir².

L'exemple de Trammell n'est pas aussi facile à réfuter. Au départ, je partage l'intuition selon laquelle tuer quelqu'un pour éviter de se faire voler 1 000 \$, est pire que de refuser de payer 1 000 \$ pour sauver quelqu'un. Toutefois, après réflexion, je ne suis plus aussi sûr de cette intuition. Ce qui est en jeu dans cette situation, c'est, d'une part, une somme d'argent, et, d'autre part, une vie humaine. Mais quelle que soit l'option choisie, on se retrouve avec exactement la *même* combinaison d'éléments : s'il tue l'inconnu, celui-ci meurt et il garde son argent ; et s'il refuse de payer, l'inconnu meurt et il garde ses 1 000 \$. Dans un cas comme dans l'autre, les intérêts de l'agent et ceux de l'inconnu sont affectés strictement de la même manière ; pourquoi, dès lors, avons-nous cette curieuse intuition qu'il y a une grande différence entre les deux cas ?

J'ai admis, au début de cette discussion, que la plupart d'entre nous estiment que laisser mourir des gens n'est pas aussi grave que de les

1. Dinello, *op. cit.*, p. 85.

2. Il y a une autre façon de réfuter l'exemple de Dinello. On pourrait argumenter, de façon étonnamment convaincante, le fait qu'il ne serait pas pire de tuer M. Durand que de « laisser mourir M. Dubois ». Je pense notamment à une adaptation de l'argument développé par John Harris, *The Survival Lottery*, *Philosophy*, 50 (1975), p. 81-87.

tuer. Je pense avoir donné de bonnes raisons de penser que cette croyance n'est pas fondée. Cependant, avancer des arguments n'est souvent pas suffisant, même en philosophie. En effet, lorsqu'une intuition est suffisamment forte, on continue souvent à s'y fier tout en supposant qu'il doit y avoir « quelque chose qui cloche » dans les arguments qu'on lui oppose. D'où le caractère familier du discours suivant : « X... est plus sûr que n'importe quel argument que l'on pourrait avancer à son encontre. » C'est pourquoi, en plus des arguments, on a besoin de comprendre pourquoi les gens partagent l'intuition non fondée et pourquoi cette intuition est si tenace. Pourquoi sommes-nous fermement convaincus qu'il est tellement plus grave de tuer que de laisser quelqu'un mourir, que ce soit dans le cadre d'exemples fictifs comme celui de Trammell ou dans le cas réel de la faim dans le monde ? Dans un certain sens, le mieux serait sans doute de laisser aux psychologues le soin de répondre à ce genre de question ; strictement parlant, le travail du philosophe est terminé une fois qu'il a démontré que l'intuition n'est pas fondée. Cependant, je vais tout de même me risquer à avancer une hypothèse, car elle montre comment nos intuitions peuvent être expliquées sans supposer qu'elles sont des perceptions de la vérité.

Si les êtres humains sont altruistes dans une certaine mesure, ils sont, plus encore, égoïstes, et la façon dont ils jugent leur comportement et celui des autres est largement fonction de leurs propres intérêts et de ceux des quelques personnes qui leur sont chères. Or, tant du point de vue des avantages que du point de vue des coûts, il est dans l'intérêt des habitants des pays riches d'estimer plus grave le fait de tuer que celui de laisser quelqu'un mourir. Tout d'abord, l'interdiction de tuer n'entraîne pas de coûts élevés : on peut vivre très bien sans ne jamais tuer personne. Mais le coût que représenterait l'obligation de ne pas laisser mourir les gens que nous pourrions sauver serait considérable. Pour chacun d'entre nous, le fait de considérer qu'il est de notre devoir de sauver les gens qui meurent de faim exigerait l'abandon de notre mode de vie opulent ; nous ne pourrions plus dépenser notre argent à des produits de luxe pendant que d'autres meurent de faim. Par ailleurs, nous avons beaucoup plus à *gagner* du strict interdit qui

ratif équivalent nous défendant de ne courons pas le risque de mourir que personne n'estime important contre, nous nous sentirions menacé comme extrêmement grave. C'est tout que du point de vue des avantages et égoïste à estimer qu'il est raisonnable. Il est dans notre intérêt de le

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 possible¹, 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.

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 possible¹, 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.