

## Thomas d'Aquin

### Est-il permis de tuer un homme pour se défendre? (*Somme de théologie II-II, q. 64, a. 7*)

**Objections:** 1. Il semble que non, car S. Augustin écrit: « Je trouve mauvais de conseiller à quelqu'un de tuer d'autres hommes pour ne pas être tué par eux, à moins que ce soit un soldat ou un agent de l'ordre public; de telle sorte qu'il n'agit pas pour lui-même mais pour les autres, et parce qu'il en a reçu le pouvoir légitime conformément à ses fonctions. » Or celui qui tue un homme pour sa défense le tue uniquement pour n'être pas tué lui-même. Un tel acte est donc défendu.

2. S. Augustin dit encore: « Comment seront-ils exempts de péché devant la Providence divine, ceux qui se souillent d'un meurtre pour conserver des biens que nous devons mépriser? » Ces biens à mépriser sont « ceux que les hommes peuvent perdre malgré eux », d'après le contexte. Or telle est la vie corporelle. Donc il n'est permis à personne de tuer pour préserver sa vie corporelle.

3. Voici la décision du pape Nicolas, que l'on peut lire dans les *Décrets*: « Vous m'avez consulté au sujet de ces clercs qui pour se défendre ont tué un païen, afin de savoir si, après avoir fait pénitence, ils pourraient être réintégrés dans leur premier état, ou même monter plus haut. Sachez que nous n'admettons aucun prétexte et ne leur accordons aucune permission de tuer n'importe quel homme de n'importe quelle manière. » Or clercs et laïcs sans distinction sont tenus d'observer les préceptes de la morale. Donc même les laïcs ne peuvent tuer quelqu'un pour se défendre.

4. L'homicide est un péché plus grave que la fornication simple ou l'adultère. Mais il n'est jamais permis à personne de forniquer, d'être adultère, ou de commettre tout autre péché mortel pour conserver sa propre vie, car la vie de l'âme doit être préférée à celle du corps. Donc personne ne peut tuer pour conserver sa propre vie.

5. Selon l'Évangile, si l'arbre est mauvais, les fruits le seront aussi (Mt 7, 17). Or, d'après S. Paul, il semble interdit de se défendre: « Bien-aimés, ne vous défendez pas », écrit-il aux Romains (12, 9). Donc on n'a pas le droit de tuer un homme pour se défendre.

*En sens contraire*, l'Exode (22, 2) stipule « Si le voleur est surpris en train de percer un mur, et qu'alors il soit blessé mortellement, celui qui l'a frappé ne sera pas responsable du sang versé. » Mais il est bien davantage permis de défendre sa propre vie que sa maison. Donc, même si l'on tue quelqu'un pour défendre sa vie, on ne sera pas coupable d'homicide.

**Réponse:** Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets (*duos effectus*), dont l'un seulement est visé (*in intentione*), tandis que l'autre ne l'est pas (*praeter intentionem*). 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 (*praeter intentionem*), et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet (*duplex effectus*): 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 est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. Les droits civil et canonique statuent, en effet: « Il est permis de repousser la violence par la violence, mais avec la mesure qui suffit pour une protection légitime (*vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*). » Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui.

Mais parce qu'il n'est permis de tuer un homme qu'en vertu de l'autorité publique et pour le bien commun, nous l'avons montré, il est illicite de vouloir tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même de l'autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public; c'est évident pour le soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et les agents de la justice qui luttent contre les bandits. Toutefois ceux-là aussi pèchent s'ils sont mus par une passion personnelle.

**Solutions:** 1. Le texte de S. Augustin doit s'entendre seulement du cas où un homme voudrait en tuer un autre pour échapper lui-même à la mort.

2. C'est ce même cas que vise le texte cité par la deuxième objection où il est dit expressément: « pour conserver les biens... », ce qui précise l'intention du meurtrier.

3. Tout homicide, même si l'on n'en est pas responsable, entraîne une irrégularité, ainsi le juge qui, en toute justice, condamne à mort un coupable. Aussi le clerc qui tue son agresseur pour se défendre devient irrégulier, encore qu'il n'ait pas eu l'intention de tuer, mais uniquement celle de se défendre.

4. L'acte de fornication ou d'adultère n'est pas ordonné par un rapport nécessaire à la conservation de la vie, comme tel acte qui entraîne parfois (*quandoque*) un homicide.

5. Ce que l'Apôtre interdit, c'est de se défendre avec un désir de vengeance. Aussi la Glose précise-t-elle: « Ne vous défendez pas », c'est-à-dire: « Ne cherchez pas à rendre à vos adversaires coup pour coup. »

## **Annexes**

### **L'homicide accidentel est-il péché mortel? (Article 8)**

**Objections:** 1. Il semble que quelqu'un qui tue un homme accidentellement soit coupable d'homicide. La Genèse (4, 24) rapporte, en effet, que Lamech croyant tuer une bête, donna la mort à un homme, et que cette action lui fut imputée à homicide. Il est donc coupable d'homicide, celui qui tue un homme accidentellement.

2. Il est prescrit au livre de l'Exode (21, 22,23): « Si quelqu'un frappe une femme enceinte et provoque par là un avortement ... , si mort s'ensuit, il rendra vie pour vie. » Mais cela peut arriver sans aucune intention de donner la mort. Donc l'homicide accidentel revêt toute la culpabilité de l'homicide.

3. Plusieurs canons insérés dans les *Décrets* punissent les homicides accidentels. Or une peine ne peut être portée que pour une faute. Donc celui qui tue accidentellement un homme encourt la culpabilité de l'homicide.

*En sens contraire*, S. Augustin écrivait « Qu'on évite de nous imputer un tel acte que nous faisons licitement et pour le bien - si du moins c'est le cas - et d'où résulte accidentellement un mal que nous n'avons pas voulu. » Mais il arrive parfois qu'un homicide soit le résultat accidentel d'une action entreprise dans une bonne intention. Donc son auteur ne sera pas jugé coupable.

**Réponse:** Le hasard, selon Aristote, est une cause qui agit en dehors de notre intention. Aussi les choses accidentelles, absolument parlant, ne sont ni intentionnelles ni volontaires. Et parce que tout péché est volontaire, selon S. Augustin, il s'ensuit que les effets du hasard ne peuvent comme tels constituer des péchés. Il arrive cependant qu'un but auquel on ne tend pas et que l'on ne veut pas actuellement et pour lui-même, soit dans l'intention et voulu par accident, selon que « l'on appelle cause par accident ce qui supprime l'obstacle ». Aussi celui qui ne supprime pas une cause d'homicide, alors qu'il doit la supprimer, sera d'une certaine manière coupable d'homicide volontaire.

Ceci arrive de deux manières. Ou bien l'on s'expose à un homicide en faisant une chose défendue que l'on n'aurait pas dû se permettre. Ou bien on ne prend pas toutes les précautions requises. Voilà pourquoi, selon les règles du droit, si quelqu'un se livrant à une action licite y apporte la vigilance requise et que, cependant, il provoque la mort d'un homme, il ne sera pas tenu coupable de l'homicide. Si, au contraire, il se livre à une action mauvaise, ou même à une action permise mais sans y apporter tout le soin nécessaire, n'échappe pas à la responsabilité de l'homicide si son acte entraîne la mort d'un homme.

**Solutions:** 1. Si Lamech a été jugé coupable d'homicide c'est qu'il n'avait pas pris les précautions suffisantes pour éviter ce meurtre.

2. Celui qui frappe une femme enceinte contribue à une action illicite. C'est pourquoi, s'il en résulte la mort de la femme ou de l'enfant, déjà doté d'une âme, le crime d'homicide sera imputé au coupable, surtout si la mort suit de près les coups qu'il a portés.

3. Les canons cités infligent un châtement à ceux qui donnent la mort accidentellement en coopérant à une action illicite, ou en n'apportant pas toute l'attention requise.

### **ST II-II, q. 43, a. 1 « Qu'est-ce que le scandale ? »**

Obj. 4. En tout ce que fait un autre, quelqu'un peut trouver une occasion de chute, parce que les causes par accident sont indéterminées. Si donc le scandale est ce qui fournit à autrui une occasion de tomber, n'importe quelle action ou parole pourra être un scandale. Ce qui paraît inacceptable.

Ad 4. Les paroles et les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre une cause de péché de deux façons: de soi, ou par accident. De soi, lorsque quelqu'un, par ses paroles ou ses actions mauvaises, vise à entraîner un autre au péché; ou bien, même si telle n'est pas son intention, lorsque ce qu'il fait est cependant de nature à entraîner au péché, lorsque par exemple il commet ostensiblement un péché ou ce qui ressemble à un péché. Celui qui fait une action de ce genre fournit proprement une occasion de chute. C'est pourquoi il s'agit dans ce cas d'un scandale actif.

Mais par accident, les paroles ou les actions de quelqu'un peuvent être pour un autre cause de péché, lorsque, même en dehors de l'intention (*praeter intentionem*) de celui qui agit, et en dehors des circonstances (*praeter conditionem*) de son action, elles amènent cet autre à pécher parce qu'il se trouve dans de mauvaises dispositions, par exemple s'il est envieux des biens d'autrui. Celui qui agit ainsi, et dont l'action est droite, ne fournit pas d'occasion de péché autant qu'il dépend lui; c'est l'autre qui en prend occasion, comme l'indique l'épître aux Romains (7, 8): " Ayant pris occasion, etc. " Aussi doit-on parler ici de scandale passif, et non de scandale actif; car celui qui agit avec droiture ne donne pas, pour ce qui dépend de lui, occasion à la chute subie par l'autre.

Il arrive donc parfois qu'il y ait en même temps scandale actif chez l'un et scandale passif chez l'autre, lorsque par exemple cet autre pèche à l'instigation du premier. Parfois il y a scandale actif, mais non scandale passif, lorsque par exemple quelqu'un, par ses paroles et ses actions, pousse un autre à pécher, mais que celui-ci n'y consent pas. Enfin, il y a parfois scandale passif sans qu'il y ait scandale actif, on l'a déjà dit.

### **Les circonstances et la fin de l'action**

Les circonstances doivent être prises en considération par le théologien pour trois raisons.

1° Il considère les actes humains en tant qu'ils ordonnent l'homme à la béatitude. Mais tout ce qui est ordonné à une fin doit lui être proportionné. Or les actes humains sont proportionnés à leur fin selon une certaine mesure qui précisément résulte de justes circonstances. L'étude des circonstances regarde donc bien le théologien.

2° Le théologien considère les actes humains en tant qu'on y trouve du bien et du mal, du meilleur et du pire ; or nous verrons que cette diversité tient aux circonstances.

3° Le théologien considère les actes humains en tant qu'ils sont méritoires ou démeritoires, propriétés qui conviennent à ces actes et qui supposent qu'ils sont volontaires. Mais, comme on l'a dit, un acte humain est jugé volontaire ou involontaire du fait de la connaissance ou de l'ignorance des circonstances. Pour toutes ces raisons, la considération des circonstances incombe au théologien. (*Somme de théologie* I-II, q. 7, a. 2)

Ce qu'on appelle circonstance n'est pas la condition de la cause dont dépend la substance même de l'acte, mais quelque autre condition surajoutée. Ainsi, en ce qui concerne l'objet, le fait qu'il s'agit d'un bien d'autrui n'est pas une circonstance du vol, cela appartient à son essence même; mais c'en est une que ce bien soit grand ou petit. Il en va pareillement des circonstances relatives aux autres causes. Ce n'est pas la fin spécifiant l'acte qui est circonstance, mais une fin surajoutée ; si, par exemple, celui qui est fort agit fortement en raison du bien propre de la force, ce n'est pas une circonstance, mais c'en est une s'il agit fortement pour la libération de la cité ou du peuple chrétien, ou pour un autre motif de ce genre. De même pour le « quoi » : verser de l'eau sur quelqu'un pour le laver, ce n'est pas une

circonstance de l'ablution ; mais qu'en le lavant on le refroidisse ou on le réchauffe, on le guérisse ou on lui nuise, voilà des circonstances. (ST I-II, q. 7, a. 3, ad 3)

### **Fin externe/éloignée et fin interne/prochaine**

Un seul et même acte, procédant de l'agent à un même moment, ne peut avoir qu'une seule fin prochaine, qui lui donne son espèce; mais il peut avoir plusieurs fins éloignées, dont l'une est la fin de l'autre. Cependant, il est possible qu'un acte unique, considéré dans son espèce naturelle, soit dirigé vers diverses fins volontaires; par exemple le fait de tuer un homme, acte unique selon son espèce naturelle, peut avoir pour fin soit le maintien de la justice, soit la satisfaction de la colère. De ce fait on aura des actes moraux spécifiquement distincts, puisque l'un est vertueux et que l'autre est un crime. C'est que le mouvement ne reçoit pas son espèce de ce qui n'est son terme que par accident, mais de ce qui est son terme par soi. Or les fins morales sont accidentelles aux choses naturelles, et en retour les fins de la nature sont accidentelles à la moralité. Rien ne s'oppose donc à ce que les actes identiques en nature revêtent des espèces morales diverses, et réciproquement (ST I-II, q. 1 a. 3 ad 3)

### **Fin et intention**

Intention, comme le nom même l'indique, signifie tendre vers quelque chose, c'est l'action du moteur et le mouvement du mobile. Mais le fait que le mouvement du mobile tend vers quelque chose procède de l'action du moteur. De la sorte, l'intention appartient premièrement et comme à son principe à ce qui meut vers la fin. C'est pourquoi nous disons que l'architecte et tous ceux qui dirigent meuvent les autres par leur commandement vers la fin dont ils ont eux-mêmes l'intention. Or, mouvoir ainsi vers leur fin les autres puissances de l'âme revient à la volonté, on l'a montré. Il est donc manifeste que l'intention est proprement un acte de volonté. (ST I-II, q. 12, a. 1)

L'intention, nous l'avons dit, regarde la fin selon qu'elle est le terme du mouvement de la volonté. Or on peut parler de terme dans un mouvement de deux façons; comme d'un terme ultime en lequel on se repose et qui termine tout le mouvement, ou comme d'un terme intermédiaire qui est commencement d'une partie du mouvement, et fin d'une autre. Par exemple dans le mouvement qui va de A à C par B, C représente le terme ultime, B étant aussi un terme, mais non le terme ultime. Et l'intention peut porter sur les deux. Donc, bien qu'elle concerne toujours une fin, il ne s'impose pas que ce soit toujours la fin ultime. (ST I-II, q. 12, a. 2)

On peut considérer le mouvement de la volonté vers la fin et vers les moyens de deux façons. Ou bien selon que la volonté vers ces deux objets se porte absolument et par soi, et alors on a deux mouvements de volonté distincts. Ou bien selon qu'elle tend vers les moyens en vue de la fin, et alors on a un seul mouvement de volonté quant au sujet, portant à la fois sur la fin et sur les moyens. En effet, quand je dis: "je veux ce remède pour ma santé", je ne signifie qu'un mouvement de volonté. L'explication en est que la fin apparaît comme la raison de vouloir les moyens. Or c'est par un même acte qu'on saisit un objet et la raison de cet objet, comme c'est dans une même vision que l'on perçoit la couleur et la lumière, comme nous l'avons dit plus haut. Et il en va de même pour l'intelligence: si je considère en eux-mêmes un principe et une conclusion, j'aurai des actes de connaissance distincts; mais si je donne mon assentiment à une conclusion à cause des principes, ce sera en un seul acte d'intelligence. (ST I-II, q. 12, a. 4)

Un mouvement qui est un par son sujet peut, rapporté à son principe et à son terme, comporter une distinction de raison, comme la montée et la descente, selon Aristote. Ainsi en est-il du mouvement de la volonté: considéré comme portant sur les moyens en tant qu'ils sont ordonnés à la fin, il est le choix (*electio*); envisagé au contraire comme portant sur la fin en tant qu'elle est obtenue par les moyens, il est l'intention. La preuve en est que l'intention d'une fin peut exister avant même qu'on ait déterminé les moyens sur lesquels porte le choix. (*ibid.* ad 3)

### **Bonté morale et fin de l'action**

Ainsi donc, on peut envisager une quadruple bonté de l'action humaine. D'abord une bonté générique, qui lui convient en tant qu'action, car, nous l'avons dit, elle a autant de bonté qu'elle a d'être. Deuxièmement, une bonté spécifique qui résulte de l'objet approprié. En troisième lieu, une bonté qui résulte des circonstances, qui sont comme les accidents de l'acte. En quatrième lieu, une bonté qui résulte de la fin, comme de son rapport avec la cause de la bonté. (ST I-II, q. 18, a.4)

on appelle humains certains actes parce qu'ils sont volontaires. Or, l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir ; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur. De là cette parole du Philosophe : « Celui qui vole pour commettre un adultère, est plutôt adultère que voleur. » (ST I-II, q.18, a.6)

### **Fin et conséquence de l'action**

L'événement qui suit ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur ?  
Réponse : L'événement qui suit est prévu ou non. S'il est prévu, il ajoute évidemment quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte ; car chez l'homme qui prévoit qu'une foule de maux résulteront de son action et ne s'en abstient pas, la volonté se montre par là d'autant plus désordonnée. Si l'événement qui suit n'a pas été prévu, il faut encore distinguer. S'il suit cet acte par soi et le plus souvent, il ajoute quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte. En effet, il est évident qu'un acte est meilleur de sa nature, quand il peut amener un plus grand nombre de bons résultats, et que celui-là est pire, dont il résulte normalement un plus grand nombre de maux. Mais s'il n'arrive que par accident et très rarement, l'événement qui suit n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte, parce qu'on ne juge pas une chose d'après ce qui lui est accidentel, mais d'après ce qui lui appartient de soi. (ST I-II, q. 20, a. 5)