

Le problème de l'avortement et la doctrine de l'acte à double effet*

PHILIPPA FOOT

L'une des raisons pour laquelle le problème de l'avortement embarrasse la plupart d'entre nous tient à ce que nous voulons et refusons, tout à la fois, que l'enfant non encore né bénéficie des mêmes droits dont jouissent adultes et enfants. Lorsque nous imaginons un enfant sur le point de naître, il paraît absurde de penser que les minutes ou même les heures suivantes puissent modifier de façon si radicale son statut ; pourtant, à mesure que nous remontons dans la vie du fœtus, nous hésitons de plus en plus à dire qu'il s'agit d'un être humain et qu'il doit être traité comme tel. Bien que ce soit là, sans nul doute, la source la plus profonde de notre embarras, ce n'est cependant pas la seule. En effet, la question générale de ce que nous pouvons ou ne pouvons pas faire lorsque les intérêts des êtres humains entrent en conflit est également très déconcertante. Dans certains cas, nous avons de fortes intuitions ; il nous paraît juste, par exemple, d'élever le niveau éducatif de notre pays, bien que les statistiques nous permettent de prévoir qu'il en résultera une augmentation du taux de suicides ; par contre, il nous paraît tout à fait injuste de tuer des déficients mentaux en vue d'aider la recherche contre le cancer. Il est, cependant, bien difficile de savoir quels sont les principes gouvernant ces intuitions. En ce qui concerne le problème de l'avortement, l'une des manières d'y parvenir consiste à concevoir des situations comparables mettant en jeu des adultes ou

* Traduit de l'anglais par Fabien Cayla.

des enfants une fois nés, ce qui permettra de mettre entre parenthèses la question de l'«égalité des droits» et de faire quelques progrès dans la clarification des autres aspects du problème.

Je ne discuterai évidemment pas tous les principes auxquels il est possible de faire appel pour décider de la manière d'agir lorsque les intérêts ou les droits des êtres humains entrent en conflit. Je me propose d'examiner une théorie particulière, dite «doctrine de l'acte à double effet», invoquée par les catholiques en soutien de leurs vues sur l'avortement mais qu'ils supposent également d'application plus générale. Appliquée au problème de l'avortement, cette doctrine est souvent apparue, aux yeux des non catholiques, purement sophistique. Dans le dernier numéro de l'*Oxford Review*, le P^r Hart lui a fait un sort¹. Pourtant, ce principe a pu paraître à certains non catholiques, aussi bien qu'aux catholiques eux-mêmes, constituer la seule défense possible contre des décisions tout à fait inacceptables dans d'autres domaines. Si on arrivera à résoudre ce conflit, le problème de l'avortement s'en trouvera certainement clarifié.

La doctrine de l'acte à double effet repose sur la distinction entre ce qu'une personne prévoit comme conséquence d'une action volontaire et ce qu'elle projette (*intends*) au sens strict. Une personne projette, au sens le plus strict, à la fois les choses qu'elle vise comme fins et celles qu'elle vise comme moyens au service de ces fins. Les choses visées à titre de moyens peuvent être regrettées en elles-mêmes mais néanmoins désirées eu égard aux fins qu'elles rendent possibles, comme dans le cas où nous projetons d'enfermer de dangereux psychopathes pour notre sécurité. Par contre, une personne ne saurait, strictement ou directement, projeter les conséquences prévues de ses actions volontaires, lorsque ces conséquences ne sont ni les fins qu'elle vise ni les moyens au service de ces fins. Il est sans importance, à cet égard, que l'on puisse parler dans les deux cas d'«intention», comme le fait, par exemple, Bentham, qui emploie l'expression d'«*intention*

1. H. L. A. Hart, *Intention and Punishment*, *Oxford Review*, 4, 1967, repris dans Hart, *Punishment and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1968. Je dois beaucoup à cet article ainsi qu'à une discussion avec le P^r Hart, bien que j'ignore s'il approuverait ce qui suit.

oblique», en la distinguant clairement de l'«*intention directe*» des fins et des moyens, terminologie que l'on pourrait fort bien adopter. Chacun doit reconnaître qu'il est possible d'établir une distinction de cet ordre, même si on peut l'établir de diverses manières, et c'est cette distinction qui est cruciale pour la doctrine de l'acte à double effet. L'expression «double effet» désigne les deux effets que peut produire une action : celui qui est visé, et celui qui est prévu mais d'aucune façon désiré. Par «doctrine de l'acte à double effet», j'entends la thèse selon laquelle il est parfois permis de provoquer par une intention oblique ce qu'il n'est pas permis de projeter directement. Certains pensent que cette distinction permet d'emporter la décision morale dans plusieurs cas litigieux. Ainsi a-t-on soutenu, par exemple, que l'opération d'hystérectomie entraînait la mort du fœtus comme une conséquence prévue, mais non strictement ou directement projetée par le chirurgien, tandis que d'autres opérations tuent l'enfant et doivent donc être considérées comme une intention directe de sacrifier une vie innocente, distinction qui a suscité des réactions acerbes de la part des non catholiques. S'il est permis de provoquer la mort de l'enfant, quelle importance peut bien avoir la manière employée? La doctrine de l'acte à double effet est également invoquée pour condamner une opération de craniotomie chez une femme en couches, même si une non-intervention entraînerait la mort de celle-ci. Dans une telle situation, affirme-t-on, il n'est pas permis d'opérer et l'on doit laisser mourir la mère. Nous prévoyons sa mort mais nous ne la projetons pas directement, tandis qu'une craniotomie devrait être considérée comme intention directe de la mort de l'enfant¹.

Cette dernière application de la doctrine a été contestée par le P^r Hart au motif que la mort de l'enfant n'est pas strictement un moyen de sauver la vie de la mère et devrait logiquement être considérée, par ceux-là même qui se servent de la distinction entre intention directe et intention oblique, comme une conséquence prévue

1. L'on trouvera des discussions de la doctrine catholique sur l'avortement dans Glanville Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, New York, 1957, ainsi que dans John Stevas N. St., *The Right to Life*, Londres, 1963.

mais non voulue de l'intervention en question. Il est parfaitement raisonnable d'interpréter de la sorte la doctrine, en s'en tenant à la lettre ; mais cela implique de renoncer entièrement à son sens. Un événement donné peut être voulu sous l'une de ses descriptions, non voulu sous une autre, mais l'on ne peut considérer celles-ci comme deux événements distincts, dont l'un serait visé tandis que l'autre ne le serait pas. Et quand bien même l'on admettrait avoir affaire, dans le cas présent, à deux événements différents – le fait de briser le crâne de l'enfant et la mort de celui-ci –, ceux-ci n'en sont pas moins à tel point apparentés qu'ils rendent inapplicable la doctrine de l'acte à double effet. Pour apercevoir les étranges conséquences d'une telle application du principe du double effet, l'on peut considérer l'histoire, bien connue des philosophes, du gros homme coincé dans l'entrée d'une grotte. Un groupe de spéléologues l'a imprudemment laissé les précéder tandis qu'ils regagnaient l'entrée de la grotte, lorsqu'il s'est trouvé coincé dans l'orifice, prenant ainsi au piège les suivants. Le plus judicieux serait, bien sûr, de s'asseoir et d'attendre que le gros homme maigrisse ; malheureusement, les philosophes ont arrangé les choses de telle sorte que le niveau de l'eau commence à monter dans la grotte. Par chance (si l'on peut dire !), le groupe emprisonné possède un pain de dynamite qui pourrait permettre de projeter le gros homme hors de la grotte. Les spéléologues ont donc le choix entre employer la dynamite ou périr par noyade. Dans l'une des versions, le gros homme a la tête *dans* la grotte, et se noie donc avec les autres ; dans l'autre, il sera sauvé à temps¹. Le problème est donc de savoir si les spéléologues peuvent ou non employer la dynamite. Nous rencontrons ultérieurement des situations comparables. J'ai introduit cet exemple pour alléger quelque peu l'atmosphère, et aussi pour montrer combien serait ridicule une certaine interprétation de la doctrine du double effet. Supposons, en effet, que les spéléologues pris au piège soutiennent que la mort du gros homme n'est qu'une conséquence prévue du fait de le faire sauter (« Nous ne voulons pas le tuer... mais

1. Je dois au P^r Hart d'avoir attiré mon attention sur cette distinction.

seulement le faire sauter en mille morceaux », ou même « ... mais seulement le projeter hors de la grotte »). Il me semble que les partisans du principe du double effet auraient raison de rejeter une telle suggestion, bien qu'ils éprouveront certainement quelques difficultés à expliquer où tracer les limites. Selon quel critère de « proximité » pourrions-nous dire que tout ce qui est très proche de ce que nous visons strictement doit être considéré comme en faisant partie ?

Laissons pour l'instant cette difficulté et revenons aux arguments pour ou contre la doctrine, en supposant celle-ci sous son jour le plus favorable, et en ne prenant en considération que les seuls cas où la distinction entre intention « directe » et intention « oblique » puisse être clairement établie, sous toute définition raisonnable de ces expressions.

Par égards pour la doctrine, il convient avant tout de préciser que nul n'a jamais prétendu que puisse ne pas importer ce que l'on provoque du moment que l'on ne fait que prévoir le mal sans strictement le vouloir. On pourrait évoquer le cas (réel) de commerçants sans scrupules ayant vendu de l'huile alimentaire frelatée causant la mort de nombreuses personnes, pour le comparer et l'opposer à celui d'entrepreneurs de pompes funèbres qui, pour sortir leurs affaires du marasme, auraient acquis cette même huile pour la revendre (ou pour l'introduire secrètement dans les circuits de distribution). Ces derniers projettent strictement (ou directement) les morts qu'ils vont causer, tandis que les commerçants pourraient dire qu'il n'entrait pas dans leur *dessein* de causer la mort de quiconque. Toutefois, tant sur le plan de la morale que sur celui du droit, les commerçants seraient considérés, à l'égal des entrepreneurs de pompes funèbres, comme des meurtriers. Les partisans de la doctrine de l'acte à double effet ne sont nullement forcés d'admettre qu'il y ait ici la moindre différence sur le plan de la turpitude morale. En effet, tout ce qu'ils prétendent, c'est que le fait qu'un agent ait prévu un dommage mais ne l'a pas directement voulu, joue *parfois* un rôle dans l'évaluation morale de l'action. Il est clair qu'une fin telle que gagner sa vie ne saurait justifier *ni* l'intention directe, *ni* l'intention oblique de provoquer la mort de personnes innocentes. Cependant, dans certains cas, il est permis de provoquer sciemment ce qu'il n'est pas permis de projeter directement.

Il est temps de dire pourquoi cette doctrine devrait être prise au sérieux, en dépit de son caractère singulier, des difficultés que suscite la distinction sur laquelle elle repose, et de la conclusion sophistique qu'elle paraît impliquer dans le cas du problème de l'avortement. La raison de son attrait vient de ce que ses opposants ont souvent *paru* contraints de soutenir des vues parfaitement indéfendables. Ainsi y a-t-il eu des discussions passionnées à propos d'exemples comme les suivants. Un juge ou un magistrat se trouve face à des manifestants exigeant que l'on trouve l'auteur d'un crime, faute de quoi ils menacent de se venger en s'en prenant à une certaine partie de la communauté. Ignorant l'auteur du crime, le juge ne voit pas d'autre moyen d'éviter une effusion de sang que d'accuser une personne innocente et de la faire exécuter. On compare alors cet exemple au cas suivant : un pilote dont l'avion va s'écraser doit décider de se diriger ou non vers une zone moins habitée. Pour rendre le parallèle aussi précis que possible, supposons-le plutôt conducteur d'un tramway dont les freins ont lâché, en sorte qu'il lui reste le choix entre diriger le tramway vers une voie étroite où travaillent cinq traminots ou bien vers une voie, tout aussi étroite, mais où ne travaille qu'un seul traminot, en sachant par ailleurs que les ouvriers n'ont aucune chance d'échapper à l'accident. Supposons que dans le cas des manifestants, la foule détienne cinq otages, de sorte que dans les deux situations, l'enjeu est censé être de sacrifier une vie pour en sauver cinq. La question est de savoir pourquoi l'on devrait dire, sans hésitation, que le chauffeur doit engager le tramway dans la voie la moins occupée, alors que la plupart d'entre nous refuserions avec horreur l'idée que le juge puisse charger la personne innocente. On pourrait soutenir que le second cas comporte un aspect particulier, dans la mesure où il implique la corruption de la justice, et c'est là, en effet, un trait important. Mais si l'on écarte ce dernier aspect, en imaginant qu'une personne privée s'apprête à tuer un innocent en le faisant passer pour le coupable, notre répulsion demeure la même. La doctrine du double effet permet de résoudre la difficulté, en mettant l'accent sur la différence entre, d'une part, se diriger vers quelqu'un en prévoyant qu'on le tuera, et, d'autre part, viser sa mort comme partie d'un plan d'action. Elle met en évidence,

de plus, un élément d'une très grande importance, à savoir que dans la vie réelle, on ne peut jamais être certain que l'homme sur la voie étroite sera effectivement tué. Peut-être pourra-t-il trouver un point d'appui sur le côté de la voie, et éviter ainsi le tramway lancé vers lui. Le conducteur ne bondira *pas* alors du tramway pour lui fracasser le crâne à coups de levier. Le juge par contre, a besoin de la mort de l'innocent pour réaliser son (bon) dessein. Si la pendaison de la victime posait problème, il devrait trouver un autre moyen. En décidant d'exécuter la victime, le juge décide par là même qu'un mal *devra arriver*, et ce fait doit donc être tenu pour *certain* lorsqu'il s'agit de faire la balance des biens et des maux impliqués dans sa décision. La distinction entre intention directe et intention oblique est ici cruciale, et elle est d'une grande importance dans un monde d'incertitude.

Il ne s'agit pas là, pour autant, d'une défense de la doctrine du double effet. La question est, en effet, de savoir si la différence entre viser quelque chose et la projeter obliquement est pertinente, *en elle-même*, pour la décision morale; il ne s'agit pas de savoir si elle est importante quand elle est liée à une différence de certitude dans la balance des biens et des maux. De plus, c'est l'application de la doctrine de l'acte à double effet à la question de l'avortement qui nous importe avant tout, et personne ne niera qu'il y a parfois, en médecine, des certitudes si absolues que ce serait simple argutie de parler d'«issue probable» de telle ou telle opération. Ce n'est donc pas seulement pour des raisons philosophiques qu'il convient de faire abstraction de cet élément aléatoire dans l'examen des exemples permettant d'évaluer la doctrine de l'acte à double effet. Pourquoi ne peut-on pas assimiler le cas du juge à celui du conducteur de tramway ?

On rencontre un problème identique avec la paire d'exemples suivants. Nous sommes sur le point d'administrer à un patient dont la vie est en jeu, une dose massive d'un médicament dont nous ne disposons qu'en quantité réduite, lorsque cinq autres patients, dont chacun pourrait être sauvé par un cinquième de la dose en question, se présentent. Nous dirons alors que, malheureusement, nous ne pouvons pas administrer la totalité des médicaments disponibles à un

seul patient, de même qu'il serait impossible de réserver les moyens hospitaliers d'urgence à une seule personne gravement malade, au moment où des ambulances amènent les victimes d'une collision en série. S'il n'y a pas d'autre choix, il nous semble que nous devons laisser mourir une personne plutôt que plusieurs. Mais pourquoi alors estimons-nous qu'il n'est pas permis de tuer des gens dans l'intérêt de la recherche contre le cancer ou, encore, afin de disposer d'organes pour des transplantations? On peut imaginer, même, que plusieurs personnes gravement atteintes ne peuvent être sauvées que si l'on tue une autre personne afin de fabriquer un sérum avec son cadavre (de tels exemples ne sont pas tout à fait invraisemblables, si l'on songe aux controverses actuelles sur la question du maintien en vie de patients condamnés dont les yeux ou les reins pourraient servir à d'autres). Pourquoi ne peut-on pas assimiler le cas du corps humain utilisé à des fins médicales à celui du médicament disponible seulement en quantité réduite? Là encore, la doctrine de l'acte à double effet fournit une explication: dans l'un des cas, mais non dans l'autre, on vise la mort d'une personne innocente.

Un autre argument en faveur de la doctrine soutient que son rejet aurait pour conséquence de nous laisser sans recours face à des individus amoraux. Imaginons qu'un tyran menace de faire torturer cinq personnes si nous refusons d'en torturer une nous-mêmes. Aurions-nous le devoir de le faire (en admettant que nous accordions crédit à ses dires), au motif que ce ne serait pas différent du fait de sauver de leur tortionnaire cinq hommes plutôt qu'un seul? Si c'était le cas, quiconque voudrait nous amener à faire une chose que nous estimons être un mal, n'aurait qu'à nous menacer de faire lui-même une chose que nous estimons être pire. Un meurtrier fou, connu pour mettre à exécution ses menaces, pourrait ainsi nous faire juger de notre devoir de tuer un citoyen innocent pour l'empêcher d'en tuer deux autres. Ici encore, le principe du double effet nous préserve d'une telle conséquence. Si nous refusons, nous prévoyons qu'un plus grand nombre de personnes trouveront la mort mais nous ne le projetons pas; c'est le criminel lui-même qui projette (strictement ou directement) la mort de personnes innocentes, et non pas nous-mêmes.

Pendant un temps, j'ai pensé que ces arguments en faveur de la doctrine de l'acte à double effet étaient concluants, mais je considère maintenant que le conflit devrait être résolu d'une autre manière. Le fil directeur qu'il s'agit de suivre est que la force de la doctrine semble résider dans la distinction entre ce que l'on *fait* (identifié à l'intention directe) et ce que l'on laisse arriver (envisagé en tant que projeté obliquement). Il est intéressant de constater, en effet, que le débat porte sur la question de savoir si nous sommes responsables de ce que nous laissons arriver, au même titre que de ce que nous faisons¹. Que le débat doive porter sur ce point est, toutefois, loin d'être évident, dans la mesure où la distinction entre ce que l'on fait et ce qu'on laisse arriver, n'est pas la même que celle entre intention directe et intention oblique. Il suffit, pour s'en rendre compte, de considérer qu'il est possible de laisser arriver une chose *délibérément*, en la visant, soit pour elle-même, soit comme moyen pour obtenir autre chose. Ainsi, une personne voulant la mort d'une autre peut la laisser mourir délibérément. Inversement, il y a, parmi les choses qu'on *fait*, certaines qu'on ne vise pas, tel le conducteur de tramway tuant le tramnot. Enfin, il existe une classe importante d'événements dont on ne dira ni que l'agent les a accomplis, ni qu'il les a laissés arriver, mais plutôt qu'il les a provoqués. Par rapport à ces événements, les deux types d'intentions sont également possibles. Ainsi peut-on *provoquer* la mort d'un homme en l'envoyant en mer sur un bateau faisant eau, l'intention de sa mort pouvant être directe aussi bien qu'oblique.

Quel que puisse être le lien (ou l'absence de lien) entre la doctrine du double effet et l'idée de *laisser arriver* (*allowing*), celle-ci n'en mérite pas moins examen dans le présent contexte. Je laisserai de côté le sens particulier de « donner une permission », qui implique l'idée d'autorité, et je considérerai les deux groupes principaux entre lesquels paraissent se répartir les diverses façons de laisser arriver une chose. Il y a, tout d'abord, les cas où l'on s'abstient d'empêcher un événement. Ces cas

1. Voir, par exemple, J. Bennett, *Whatever the Consequences, Analysis*, 26 (janvier 1966), et la réponse de G. E. M. Anscombe dans *Analysis*, 26 (juin 1966). Voir également : « Modern Moral Philosophy » de Mme Anscombe dans *Philosophy*, 33 (1958).

supposent à la fois que les événements aient déjà pris une certaine tournure, et que l'agent ait la possibilité d'intervenir (l'agent est capable d'intervenir, mais ne le fait pas). Ainsi, par exemple, pouvant avertir quelqu'un, il le *laisse* tomber dans un piège, pouvant nourrir un animal, il le *laisse* mourir d'inanition, pouvant fermer un robinet qui fuit, il *laisse* l'eau se répandre. C'est ce sens de «laisser arriver» qui va retenir notre attention, mais je voudrais mentionner également le second groupe de cas, qui correspond plutôt à l'idée de *permettre*. Il s'agit, dans ces cas, de lever un obstacle qui bloque, en quelque sorte, le déroulement normal d'une suite d'événements. Ainsi, en retirant la bonde, on *laisse* l'eau s'écouler, en ouvrant la porte, on *laisse* sortir le chat, en donnant de l'argent à quelqu'un, on lui *permet* de se remettre à flot.

Pour laisser arriver une chose, dans le premier sens, il faut s'abstenir d'agir, mais à part cela, il n'y a pas d'autre corrélation générale entre, d'une part, omettre une chose et laisser une chose se produire, et, d'autre part, entre commettre une chose et provoquer ou accomplir une chose. L'acteur qui ne se présente pas à une représentation gâchera généralement celle-ci plutôt que de permettre qu'elle soit gâchée. Je ne mentionne cette distinction entre omettre et commettre qu'à seule fin de la laisser de côté.

On peut se demander, à propos du premier sens de «laisser arriver» (s'abstenir d'empêcher), s'il y a une quelconque différence, au point de vue moral, entre ce que l'on fait ou cause, et ce qu'on laisse arriver. Il y a clairement des situations où le mal est le même, qu'on fasse une chose ou que l'on s'abstienne de l'empêcher. Cela est admis par le droit comme par la morale. Quelqu'un peut tuer son enfant ou ses parents âgés en les laissant mourir d'inanition ou en les empoisonnant; dans les deux cas, il sera convaincu de meurtre. Dans d'autres cas, cependant, nous faisons une distinction. 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. Salmond, dans sa *Jurisprudence*, exprime cette distinction de la manière suivante :

Un droit positif correspond à un devoir positif, et c'est un droit à l'égard de celui à qui est imposé le devoir d'accomplir quelque acte positif en faveur du détenteur de ce droit. Un droit négatif correspond à un devoir négatif, et c'est un droit à l'égard de celui à qui est imposé le devoir de s'abstenir de tout acte susceptible de constituer un préjudice envers le détenteur de ce droit. Le premier est un droit à un avantage; le second est seulement un droit à ne pas être lésé¹.

Bien qu'elle soit déficiente comme théorie générale des droits et des devoirs, puisqu'elle associe trop étroitement ces derniers aux idées d'avantage ou de préjudice, cette caractérisation suffira pour notre propos. Nous nommerons devoir négatif l'obligation de s'abstenir de choses telles que le meurtre ou le vol, et devoir positif, par exemple, le fait de s'occuper de ses enfants ou de ses parents âgés. Il sera utile, cependant, d'étendre la notion de devoir positif au-delà des choses qui sont des devoirs au sens strict, afin d'y inclure également les actes de charité. Ces derniers ne sont dus qu'en un sens large, et certains actes de charité passeront difficilement pour être *dus* en un sens quelconque. L'emploi que je fais de ce terme s'écarte donc de l'usage courant.

Voyons maintenant si cette distinction entre devoirs positifs et devoirs négatifs permet d'expliquer la raison pour laquelle nous ne mettons pas sur le même plan le conducteur de tramway et le juge, le médecin qui refuse d'administrer un médicament disponible en quantité réduite et celui qui entend se procurer un corps à des fins médicales, ou encore ceux qui choisissent de soustraire à la torture cinq personnes plutôt qu'une seule et ceux qui sont prêts à torturer eux-mêmes une personne pour en sauver cinq autres. Un conflit de devoirs est présent dans chaque cas, mais de quel type de devoirs s'agit-il? Met-on en balance, dans chaque cas, deux devoirs positifs, ou bien deux devoirs négatifs, ou encore un devoir négatif et un devoir positif? S'agit-il du devoir de s'abstenir de causer un mal ou plutôt de celui d'apporter une aide?

1. J. Salmond, *Jurisprudence*, 11^e éd., Londres, Sweet & Maxwell, 1957, p. 283.

Le conducteur de tramway se heurte à un conflit de devoirs négatifs, puisque son devoir est de ne pas attenter à la vie de cinq hommes, mais également de ne pas attenter à la vie d'un seul. Dans les circonstances présentes, il ne peut éviter les deux, et il est clair qu'il doit choisir de causer le moins de mal possible. Le juge par contre, met en balance le devoir de ne pas infliger un tort et celui d'apporter une aide. Il veut sauver des personnes innocentes menacées de mort, mais il ne le peut qu'au prix d'infliger lui-même un tort. Dans la mesure où, *en règle générale*, le devoir de ne pas causer un tort l'emporte sur celui d'apporter une aide, il n'est pas possible de s'appuyer sur le cas du conducteur de tramway pour décider ce que le juge devrait faire. Il est intéressant de noter que même un devoir strict d'aide positive ne l'emporte jamais sur un devoir négatif. Il n'est pas permis, par exemple, de commettre un meurtre afin de se procurer de la nourriture pour ses propres enfants. Si l'on est confronté au choix consistant à infliger un tort à une ou à plusieurs personnes, il semble qu'il n'y ait qu'une seule option rationnelle. Mais si l'on a le choix entre aider quelqu'un en causant un tort à plusieurs et refuser d'infliger ce tort en renonçant ainsi à apporter une aide, la question demeure ouverte. Il n'y a donc nulle incohérence à estimer que le conducteur doit diriger le tramway vers la voie où ne se trouve qu'une seule personne, mais que le juge (ou toute autre personne dans sa situation) ne doit pas tuer une personne innocente pour arrêter les manifestants.

Considérons maintenant la deuxième paire d'exemples, c'est-à-dire le cas du médicament en quantité réduite et celui du corps humain nécessaire pour sauver d'autres personnes. Ici encore, nous apercevons une différence fondée sur la distinction entre le devoir de ne pas causer un préjudice et celui d'apporter une aide. Lorsqu'une personne a besoin d'une dose massive d'un médicament et qu'on la lui refuse afin d'en sauver cinq autres, ce que l'on met en balance, c'est une aide contre une autre. Mais envisager de tuer une personne afin d'utiliser son corps pour en sauver d'autres, revient à infliger un préjudice pour apporter une aide. On peut imaginer une variante intéressante de ce cas, où on laisse délibérément mourir quelqu'un, au lieu de le tuer (peut-être s'agit-il d'un vagabond que l'on envisageait de secourir,

puis on se rappelle avoir besoin d'un corps humain pour la recherche médicale). Dans ce cas, le fait qu'on vise sa mort semble un élément pertinent au point de vue moral, mais sans doute jugera-t-on qu'il s'agit en l'occurrence de la violation d'un devoir négatif plutôt que de celle d'un devoir positif. Si tout ceci est correct, on voit bien alors pourquoi ces deux cas ne sauraient être assimilés à celui du médicament en quantité restreinte*.

Le même principe paraît à l'œuvre dans la situation où une ou plusieurs personnes doivent être torturées. Si l'on apporte une aide (en sauvant cinq personnes qu'un tyran s'apprête à soumettre à la torture), il est évident que l'on doit sauver le plus grand nombre. Il ne s'ensuit pas, cependant, que ceci nous autorise à causer un tort, ou à faire causer un tort par autrui. Il est donc permis de refuser d'agir sous la menace d'individus amoraux. S'abstenir d'infliger soi-même un tort est un devoir plus strict que d'empêcher quelqu'un d'autre de le faire, ce qui ne signifie naturellement pas que ce dernier ne soit aussi un devoir très strict.

Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus sont, jusqu'à présent, semblables à celles que l'on peut tirer de la doctrine de l'acte à double effet, mais elles différeront dans d'autres cas, l'avantage paraissant entièrement du côté de l'option concurrente. Supposons que nous pourrions sauver cinq personnes hospitalisées en fabriquant un certain gaz, mais que cela dégagerait inévitablement des émanations mortelles dans la chambre d'un autre patient qu'il nous est impossible, pour quelque raison, de déplacer. La mort de celui-ci ne nous est aucunement nécessaire; c'est manifestement un effet secondaire, non directement projeté. Pourquoi, alors, ce cas diffère-t-il de celui du médicament en quantité réduite, puisque là aussi nous prévoyions la mort du patient sans strictement la projeter? Il est pourtant

* Je considère maintenant m'être trompée en pensant pouvoir me passer d'une distinction moralement pertinente entre ce que l'on vise et ce que l'on provoque au titre de conséquence prévue d'un acte volontaire, même s'il demeure vrai que, dans de nombreux cas, elle ne touche effectivement pas à la question. Voir mon article : *Morality, Action and Outcome*, in T. Honderich (dir.), *Objectivity and Value. Essays in Memory of John Mackie*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985, n. 6, p. 37. [Note de l'auteur, ajoutée en 1996.]

clair qu'il y a une différence. Les proches du patient intoxiqué obtiendraient probablement gain de cause s'ils poursuivaient l'hôpital en justice et si l'affaire était révélée. On peut trouver particulièrement révoltant que l'on puisse se *servir* de quelqu'un comme lorsqu'on tue ou laisse mourir une personne à des fins de recherche médicale, et le fait de se *servir* ainsi de quelqu'un peut même, dans certains cas, déterminer notre décision, mais ce principe paraît sans importance, comparé à notre réticence à causer un préjudice au motif d'apporter une aide.

Ma conclusion est que la distinction entre intention directe et intention oblique ne joue qu'un rôle secondaire dans le jugement que nous portons sur ces cas, et que ce qui est fondamental est la distinction entre s'abstenir de causer un tort et apporter une aide. Je ne nie pas, naturellement, que d'autres principes ne soient impliqués. Par exemple, les choses différeront selon que notre devoir positif est un devoir strict ou bien un acte de charité, comme nourrir ses propres enfants ou ceux de pays lointains. Les choses différeront également si la personne qui doit subir le préjudice est étrangère à la menace qui pèse sur autrui, ou bien si, au contraire, c'est à cause d'elle qu'autrui est exposé à un risque. Dans de nombreux cas, il s'avère très difficile de se prononcer, et je n'ai aucunement essayé d'établir quelque conclusion générale, tel le principe selon lequel il ne serait jamais permis, quelle que soit la balance des biens et des maux, de causer un tort à quelqu'un afin d'apporter une aide à d'autres. J'ai seulement tenté de montrer que le rejet éventuel de la doctrine du double effet n'a nullement pour conséquence de nous obliger à orienter nos décisions morales d'après le seul calcul des biens et des maux susceptibles d'en résulter.

Nous pouvons reprendre maintenant le problème de l'avortement, en recherchant, comme nous l'indiquions au début, des situations parallèles impliquant des adultes ou des enfants déjà nés, et en distinguant les différents cas au point de vue médical.

Il y a, tout d'abord, la situation où il n'y a aucun espoir de sauver à la fois la mère et l'enfant, mais où la vie de la mère peut être préservée si l'on tue l'enfant. Le cas est comparable à celui du gros homme coincé dans l'entrée de la grotte, qui, si rien n'est fait, va se noyer avec

ses compagnons. L'issue étant postulée comme certaine, l'on ne rencontre pas, dans cette situation, un véritable conflit d'intérêts, dans la mesure où le gros homme périra dans tous les cas, et où il est raisonnable d'agir dans l'objectif de sauver des vies humaines. Ceux qui soutiennent qu'il n'est jamais permis de vouloir directement la mort d'une personne innocente sont obligés d'appliquer ce principe également à ce genre de cas, et c'est là une objection grave à leur position. La doctrine catholique de l'avortement va ici à l'encontre de l'opinion de la plupart des gens raisonnables. De plus, s'il est permis de pratiquer l'opération, la méthode employée importe peu, et il n'est ni nécessaire ni même possible de justifier le cas particulier de l'hystérectomie en invoquant le fait que la mort de l'enfant n'est pas directement projetée, et n'est qu'une conséquence prévue de l'opération en question. Quelle différence pourrait bien faire, en effet, la façon dont la mort est provoquée ?

Il y a, en second lieu, le cas où il est possible de pratiquer une opération qui sauverait la mère mais tuerait l'enfant, ou bien tuerait la mère mais sauverait l'enfant. La situation est comparable au célèbre cas des hommes d'équipage d'un navire en perdition, qui pensent que le navire ne résistera pas à la tempête s'ils ne jettent pas l'un d'entre eux par-dessus bord, ainsi qu'à l'autre cas, non moins célèbre, de deux marins, Dudley et Stephens, qui avaient tué puis mangé le garçon de cabine, alors qu'ils étaient à la dérive en pleine mer. Dans cette situation non plus, le conflit d'intérêts ne porte pas sur la décision d'agir, mais seulement sur l'individu qu'il convient de sauver. Là encore, il est raisonnable d'agir, même si l'on respectera celui qui se refusera à un tel choix, soit qu'il préfère périr soi-même plutôt que de commettre un acte d'une telle horreur, soit qu'il garde espoir au-delà des limites raisonnables. Dans la vie réelle, les certitudes postulées par les philosophes ne se rencontrent guère, et les marins Dudley et Stephens furent effectivement sauvés peu de temps après leur horrible repas. Toutefois, si la certitude est absolue, comme elle peut l'être dans le cas de l'avortement, il vaut mieux, semble-t-il, sauver une vie plutôt qu'aucune. Probablement devrait-on, si l'on met en balance la vie de la mère contre celle de l'enfant, décider en faveur de la première, mais il

est intéressant de noter qu'il est possible qu'on prenne la décision contraire quelques années plus tard.

Le dilemme le plus grave se pose pour le troisième type de cas, quand il faut tuer l'enfant pour sauver la mère, par exemple en lui brisant le crâne, alors que, si l'on ne fait rien, la mère périra mais l'enfant pourra être mis au monde sain et sauf. La doctrine de l'acte à double effet a été invoquée, à cette occasion, pour montrer qu'il n'est pas permis d'intervenir, dans la mesure où la mort de l'enfant est directement projetée tandis que celle de la mère n'est que la conséquence prévue d'une non-intervention. Dans des cas strictement parallèles n'impliquant pas d'enfant non encore né, cette conclusion semble correcte bien que la raison invoquée soit mauvaise. Imaginons, par exemple, qu'il soit certain qu'ultérieurement la présence de l'enfant sera cause de la mort de la mère. Nous n'accepterions certainement pas de débarrasser la mère de l'enfant par des moyens entraînant la mort de ce dernier. Tout à fait indépendamment du sentiment que les enfants ont droit à un soin particulier une fois qu'ils sont venus au monde, nous ne pensons pas, en général, qu'il soit permis de tuer une personne innocente pour en sauver une autre. C'est une autre question de savoir ce que l'on devrait faire lorsqu'un grand nombre de personnes sont en jeu, et c'est là que se trouve probablement la clef d'une vue sur l'avortement qui est assez répandue, même chez ceux qui prennent très au sérieux le problème des droits des enfants non encore nés. Ils pensent probablement qu'au cas où *suffisamment* de personnes sont impliquées, l'une d'elles doit être sacrifiée, et ils estiment que la vie de la mère, comparée à celle de l'enfant, représente en quelque sorte plusieurs vies potentielles. Il demeure, évidemment, que beaucoup de gens ne voient pas du tout les choses ainsi, dans la mesure où ils ne sont pas prêts à accorder au fœtus ou à l'enfant non encore né un statut comparable, sur le plan des droits, à celui de l'être humain. Je n'ai voulu ni défendre ni attaquer ces points de vue. J'ai seulement essayé de cerner certaines des forces qui nous poussent d'une direction à l'autre. Le ton léger adopté dans l'exposé des exemples n'entend offenser personne.

Le problème du tramway*

JUDITH J. THOMSON

1 / Il y a quelques années, Philippa Foot attirait l'attention sur un problème extraordinairement intéressant¹. Supposez que vous soyez en train de conduire un tramway et que, sortant d'un virage, vous aperceviez cinq traminois occupés à réparer la voie. La ligne passe à cet endroit dans un vallon encaissé, de sorte que, pour éviter les cinq hommes, vous devez stopper le tramway. A votre grande frayeur, les freins ne répondent plus. C'est alors que vous remarquez une voie d'évitement partant vers la droite. Malencontreusement, Mme Foot a arrangé les choses de telle sorte qu'il y ait aussi un traminois sur cette voie. Pas plus que les cinq autres, il ne pourra s'écarter à temps, et vous allez donc le tuer si vous dirigez le tramway dans sa direction. Vous est-il néanmoins permis, d'un point de vue moral, de dévier le tramway ?

Tous ceux à qui j'ai soumis ce cas ont répondu par l'affirmative². Certains vont jusqu'à dire que vous êtes *obligé* de dévier le tramway, que la morale vous l'impose. D'autres contestent l'existence d'une telle obli-

* Traduit de l'anglais par Fabien Cayla.

1. Voir *supra*, p. 160 sq.

2. Il est cependant possible (bien qu'aucunement certain), que John Taurek répondrait par la négative, disant qu'il n'est pas permis de dévier le tramway, sans plus, et que ce que vous devriez faire, c'est de jouer votre décision à pile ou face. Voir J. Taurek, *Should the Numbers Count?*, *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), p. 293. Taurek s'intéresse toutefois à une situation d'un type différent, dans laquelle la question en jeu n'est pas de savoir si nous pouvons causer du tort à une personne afin d'éviter d'en causer à cinq autres, mais si nous pouvons – ou devons – choisir de sauver cinq personnes plutôt qu'une seule. Pour une critique de l'article de Taurek, voir D. Parfit, *Innumerate Ethics*, *Philosophy and Public Affairs*, 7 (1978), p. 285.