

L'intelligence pratique en action: la casuistique

Bernard Baertschi

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

Novembre 2003

1. Introduction

Depuis *Les Provinciales* de Pascal, la casuistique a mauvaise presse; brièvement dit, elle apparaît comme une invitation à excuser l'inexcusable. En effet, quels que soient les principes moraux en jeu, le casuiste trouverait toujours un moyen de les rendre inopérants. Le stratagème de la restriction mentale en est sans doute l'acmé; un importun me demande: «As-tu de l'argent?», je réponds «Non!», bien que ma bourse soit bien remplie, car je sous-entend «Pas pour toi». Je n'ai donc pas menti. Ici, l'exemple est assez anodin, mais si on généralise la règle qu'il implique, on obtient justement cette fameuse contradiction que met en évidence Kant dans l'exemple de la fausse promesse¹. La casuistique est donc la négation de la morale.

Et pourtant, on sait que la solution kantienne n'en est pas vraiment une. On connaît sa réponse à ce vieux dilemme, dont l'origine se trouve chez S. Augustin: si je cache dans ma cave un innocent recherché par la police et que celle-ci me questionne, que dois-je dire? «La vérité», répond Kant en bon rigoriste, à la suite d'ailleurs d'Augustin, qui justifiait ainsi sa position: «En mentant, on perd la vie éternelle, c'est pourquoi on ne doit jamais proférer un mensonge pour sauver une vie temporelle»². La raison alléguée par Kant est toutefois plus intéressante pour notre propos, puisqu'elle consiste en l'affirmation d'une contradiction de la maxime de l'action par rapport à ce principe universel qu'est l'impératif catégorique. Le principe est premier, les maximes des actions particulières doivent s'y conformer. L'ennui, c'est que cette conformité heurte parfois nos intuitions morales, notamment dans le cas de l'innocent recherché. Certes, dans une pareille situation, on peut toujours conclure: «Tant pis pour nos intuitions!», mais on a bien de la peine à ne pas voir dans une telle réponse une forme d'aveuglement, celle justement du rigorisme, c'est-à-dire une sorte de fanatisme moral.

Laxisme de la casuistique d'un côté, fanatisme du principisme – c'est-à-dire de la

¹ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1980, p. 96.

² Cf. A. Jonsen & S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry* [abrégé dorénavant AC], Berkeley, University of California Press, 1988, p. 196. Nous nous inspirerons souvent de cet ouvrage qui est devenu une référence sur le sujet.

doctrine qui estime que la morale s'appuie sur des principes universels et se décline à partir d'eux – de l'autre, la morale paraît mal en point. Mais c'est peut-être qu'on l'a un peu caricaturée. Il nous faut donc remettre l'ouvrage sur le métier, ce qui, nous espérons le montrer, nous permettra d'établir que, en éthique pratique tout au moins, c'est-à-dire lorsque nous faisons usage de notre intelligence pratique, la casuistique est manifestement l'approche que nous devons préférer. À cet effet, nous allons, pour point de départ, remonter en amont de l'éthique normative pour nous pencher sur la nature de la connaissance morale.

2. La connaissance morale

La question que nous allons poser sur ce plan est la suivante : la connaissance morale est-elle déductive ou inductive? Autrement dit, dans un syllogisme moral, raisonne-t-on du général au particulier ou du particulier au général? La morale est-elle une science ou un art? C'est là une opposition qu'on peut lire comme un avatar de la querelle des Anciens et des Modernes. En effet, d'un côté on lit chez Aristote:

«On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée; et quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de principes également constants, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère. C'est dans le même esprit, dès lors, que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons: car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet: il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites»³,

et d'un autre, on trouve chez Kant: «L'exemple [de la chimie] peut nous engager à suivre la même voie en traitant des dispositions morales de notre nature et il peut nous donner l'espérance d'arriver au même résultat heureux »⁴ ou, pour souligner ici l'accord du déontologisme et de l'utilitarisme, chez Sidgwick: « Un système éthique doit essayer d'avoir les mêmes vertus qu'une théorie scientifique »⁵.

Ici comme souvent en éthique, c'est Aristote contre Kant. Mais il est bien sûr stérile d'en rester là et il nous faut examiner comment le rapport entre le général et le particulier s'articule dans les deux approches. Et si c'est cette question qu'il faut poser, c'est parce que la casuistique affirme que la connaissance morale est inductive, au contraire du principisme qui, suivant Kant et Sidgwick, estime qu'elle est déductive.

a) *Les principes et leur application*

Le principisme est bien connu, c'est pourquoi nous nous limiterons à l'essentiel. L'idée qui le dirige est que les principes sont des lois et que les lois morales ont la même structure et la même fonction que les lois scientifiques ; on connaît le parallèle tracé par Kant: «Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les

³ *Éthique à Nicomaque*, 1094 b 18-27.

⁴ *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943, p. 174-175.

⁵ Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1990, p. 118.

principes»⁶. Lois morales et lois physiques ont donc même impact et même structure, elles sont les choses les plus importantes et les plus sérieuses dans leur domaine respectif. À partir de leur formulation, c'est par un procédé déductif que l'on saura que faire dans un cas particulier.

Prenons celui de Jim et des Indiens, imaginé par Bernard Williams:

Jim, explorateur texan à la recherche des vestiges d'une civilisation pré-colombienne, arrive un jour sur la place centrale d'une petite ville d'Amérique du Sud. Fendant une foule disposée en cercle autour d'un groupe d'hommes en uniforme qu'il distingue mal, il parvient au premier rang et se rend compte avec stupeur que vingt indiens sont attachés, le dos contre un mur, face à plusieurs soldats armés. Pedro, le capitaine qui les dirige, surpris et gêné par l'irruption de Jim, citoyen d'un pays allié, lui explique que ces Indiens ont été choisis au hasard et vont être fusillés pour l'exemple, afin que les habitants de cette région se tiennent dorénavant tranquilles et ne manifestent plus contre le gouvernement. Mais comme Jim est un hôte d'honneur, le capitaine lui fait la proposition de tuer lui-même l'un des Indiens, et alors les autres seront relâchés. Si, par contre, il refuse, les vingt seront fusillés comme prévu⁷.

C'est là un cas de conscience caractérisé (un dilemme, comme on dit aujourd'hui): l'agent est perplexe, il hésite. Mais dans son processus de décision il peut suivre deux voies. S'il est un adepte du principisme, il modèlera sa conduite, ici comme ailleurs, sur une loi. Si sa loi est «Il n'est jamais permis de tuer un être humain innocent», il s'abstiendra; si par contre elle est «Il est obligatoire de minimiser le malheur», il tirera. La question est simplement de savoir quel principe s'applique. S'il est casuiste – appelons ainsi le partisan de la casuistique –, il procédera différemment et cela parce qu'il estime que le principiste – appelons ainsi le partisan du principisme – ne peut pas décider de manière justifiée quel est le principe à appliquer dans un tel dilemme (les dilemmes tendraient donc à montrer non seulement que la casuistique est différente que le principisme, mais encore qu'elle est meilleure). Pour le casuiste donc, s'il est impossible de savoir quel principe s'applique dans un cas particulier un peu délicat, c'est qu'il faut tenir compte des circonstances ou de la situation; c'est même de là qu'il faut partir. Ainsi, si Jim est perplexe alors qu'il pense que, effectivement, la vie humaine innocente est un très grand bien, c'est parce qu'il est embrigadé dans une sale affaire: Pedro essaye de le rendre complice de sa conduite immorale. Or, dans de telles circonstances, on ne peut appliquer des principes moraux comme si de rien n'était: la situation modifie la donne.

Pour construire la théorie morale et déterminer quels sont les principes qui la couronnent, il faut donc partir de tels exemples, c'est-à-dire de cas comprenant circonstances et situations. Il est clair que, dans une telle optique, le rôle et le poids des principes sera différent que dans le principisme. Par exemple, en ce qui concerne les trois principes classiques de la bioéthique, le respect de l'autonomie, la bienfaisance et la justice, ils ne seront pas considérés comme des commandements plus ou moins absolus à

⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 83.

⁷ Cf. «Une critique de l'utilitarisme», in J. J. C. Smart & B. Williams, *Utilitarisme – Le pour et le contre*, Genève, Labor & Fides, 1997, p. 90-91. Nous avons fait un large usage de cette histoire dans notre ouvrage *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, Paris, PUF, 1995.

la manière du *Décatalogue*, mais comme de simples guides ou aides à la décision, inspirés de l'expérience passée et des problèmes éthiques rencontrés dans la pratique médicale. Dans cette dernière optique, il faut plutôt concevoir les principes comme des recettes, la situation de l'éthicien étant un peu celle du cuisinier: il tâtonne longtemps, s'essaye à diverses combinaisons de goûts, pour aboutir en fin de compte à une recette, reposant sur ce qui est le meilleur, et permettant à ceux qui viennent après lui de savoir immédiatement quelle est la bonne «solution». Toutefois, cette métaphore de la recette est un peu trompeuse, car les principes ne sont pas des marches à suivre disant ce qu'il faut faire pas à pas, mais des cadres généraux, vu qu'il serait faux de croire que la réalité des relations humaines puisse être enfermée dans une série de boîtes toutes faites. Il y aurait un danger à le croire, comme le relève James Dwyer, car alors on courrait le risque «que des responsabilités et des obligations définies de manière très précise se substituent à un sens du souci moral qui reste ouvert, en recherche et imaginaire»⁸.

Reste toutefois une objection qui paraît décisive contre cette approche, et que Kant formule ainsi: «On ne pourrait rendre un plus mauvais service à la moralité que de vouloir la faire dériver d'exemples. Car tout exemple qui m'en est proposé doit lui-même être jugé auparavant selon des principes de la moralité pour qu'on sache s'il est bien digne de servir d'exemple originel, c'est-à-dire de modèle»⁹. Un exemple peut illustrer une thèse, il ne peut la fonder, car pour savoir que l'exemple est pertinent, il faut déjà connaître la thèse, c'est-à-dire ici, le principe moral. Si la situation de Jim est à juste titre considérée comme celle d'un dilemme moral, c'est que sa perplexité vient de ce qu'il est confronté à deux principes moraux: le respect de la vie innocente et le devoir de minimiser la souffrance; sinon, si on ne tient pas compte de ces principes, son histoire est simplement une histoire, à savoir une succession de faits, et non un exemple moral.

Pour répondre à cette objection, nous devons examiner plus avant ce que signifie la pratique de la morale comme celle d'un art.

b) Le modèle médical

Cela est d'autant plus nécessaire que le principisme pourrait bien lui-même avoir une bonne réponse à l'objection de négligence des circonstances. En effet, comme tout lecteur de Popper le sait bien, une loi scientifique ne peut s'appliquer telle quelle à la réalité: il faut encore spécifier ses conditions d'application, c'est-à-dire ce qu'on appelle les conditions initiales. C'est que les lois ne s'appliquent pas dans le vide, mais dans une certaine situation: si je veux prédire le temps qu'il fera demain, je dois non seulement connaître les lois de la météorologie, mais encore quelle est la situation actuelle du ciel à quoi les lois vont être appliquées pour permettre la prédiction. Ainsi, en morale, pour savoir ce que je dois faire (prédiction), je dois connaître non seulement les lois morales, mais encore la situation à laquelle je dois les appliquer: pour Jim, c'est la situation où Pedro le met. Ainsi, il est faux d'affirmer que le principisme méconnaît la situation ou les circonstances.

Que répond le casuiste? Il concédera sans doute que les ressources de la

⁸ «Primum non tacere. An Ethics of Speaking Up», *Hastings Center Report*, 1994/1, p. 16c.

⁹ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 77.

méthodologie scientifique permettent de *reconstruire* n'importe quel discours sur le modèle déductif, mais il niera qu'il soit pertinent de le faire pour la morale. Et pour justifier sa position, il prendra l'exemple de la médecine, qui elle aussi accorde une très grande importance aux circonstances dans l'établissement des diagnostics.

Comparer la médecine à la philosophie n'est pas nouveau. Déjà Épicure donnait pour tâche à la philosophie de veiller à la santé de l'âme et Sénèque dit de cette même discipline: «C'est elle, en effet, qui donne la vraie santé. Sans elle, notre âme est malade»¹⁰. Mais ici, c'est moins l'objet que la méthode qui nous intéresse, même si, bien sûr, l'objet détermine ce qui compte comme bonne méthode. Ce parallélisme est donc plus qu'une simple comparaison ou métaphore.

«Actuellement, aucune entreprise professionnelle n'est plus proche de la pratique morale, ou n'exemplifie mieux le caractère particulier des enquêtes “pratiques” que la médecine clinique», disent Jonsen et Toulmin¹¹. On sait en effet que si un médecin, à peine son doctorat en poche, ouvrait son propre cabinet, il se ferait la main sur ses premiers patients! C'est que l'art du diagnostic et du pronostic ne se suffit pas de la connaissance de la science médicale, il a encore besoin d'expérience et de discernement, ce qui ne s'acquiert pas sur les bancs de l'université. Certes, la science est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. La raison principale est que la même maladie se manifeste par des symptômes variés chez différents patients et que l'évolution de la même maladie n'est pas uniforme; c'est pourquoi, outre la connaissance de la science médicale, il convient, après avoir considéré les cas paradigmatiques, c'est-à-dire ceux qui exemplifient la théorie au plus près, de raisonner par analogie. Les symptômes que manifeste le patient *A* sont typiques de la maladie *M*, ceux que manifestent le patient *B* sont typiques de la maladie *N*; or mon patient, *C*, a des symptômes qui sont analogues à ceux de *M*, mais qui, par certains côtés, font penser à *N*. Autrement dit, ce qui importe avant tout, c'est de disposer d'une taxonomie de pathologies représentant des cas paradigmatiques, et de mesurer les symptômes que manifestent les patients à cette aune, selon leur degré plus ou moins grand de proximité du cas paradigmatique. Ce faisant, il arrive d'ailleurs parfois que le cas particulier oblige à revoir la taxonomie.

Selon les casuistes, il en va exactement de même en morale, lorsqu'on est confronté à des cas. Ce qui compte, ce n'est pas d'avoir des principes universels qui, couplés à la description du cas, permet d'en déduire soit ce qu'il y a à faire (le devoir), soit l'évaluation de ce qui a été fait (la louange ou le blâme), mais d'avoir une taxonomie de situations éthiques de base auxquelles on compare la situation où l'on se trouve. Par exemple, l'interdiction du meurtre est un tel paradigme, si l'on entend par meurtre le fait de tuer intentionnellement un être humain innocent. Lorsqu'on se trouve en présence d'un homicide, la question est alors de savoir si c'est un cas de meurtre ou quelque chose d'autre (un acte de défense, une négligence, une exécution,...) qu'il faudra sans doute juger différemment. Un chapitre classique d'une telle taxonomie concerne les caractères: c'est la théorie des vertus. Chaque vertu (courage, générosité, modestie, magnanimité,...) représente un paradigme qui sert de mesure pour apprécier les caractères réels. En outre,

¹⁰ *Lettres à Lucilius*, II, 15, in *Entretiens*, Paris, Bouquins-Laffont, 1993, p. 635.

¹¹ AC, p. 36.

et contrairement aux principes des principistes, les paradigmes eux-mêmes changent parfois et même disparaissent, comme l'atteste la modification de la liste des vertus qui a eu lieu avec le christianisme (introduction de la charité et de l'humilité, suppression de la magnificence), et peut-être avec la mondialisation (introduction de la pugnacité concurrentielle dans la liste des vertus et disparition au moins partielle de la cupidité de la liste des vices). Pour l'humilité, l'affaire est bien documentée: en 1273, Siger de Brabant, représentant de l'averroïsme latin, cet aristotélisme laïc, affirme que l'humilité n'est que la vertu des petits, «à laquelle il préfère, pour les philosophes, la vertu de “magnanimité”, c'est-à-dire la conscience assumée de la perfection de leur vocation»¹², au grand dam de S. Bonaventure.

On voit alors ce que le casuiste peut répondre à Kant: l'exemple-modèle n'a pas à être jugé selon les canons de la moralité, car il est lui-même ce canon. Certes, on peut le contester, et ici commence ce que l'on appelle dans le principisme la discussion sur les principes. Il y a souvent désaccord sur les paradigmes, mais ces désaccords sont le miroir de ceux qui existent sur les principes (pensons aux disputes qui opposent les kantien aux utilitaristes); et dans les deux cas, seule l'argumentation rationnelle permet d'avancer. Avec bien sûr une différence d'accent, car comme le notent Jonsen et Toulmin:

«Le fait que chaque maxime, règle ou autre généralisation morales s'appliquent de manière centrale et sans ambiguïté à certaines situations, mais qu'elles ne le font que marginalement ou de manière ambiguë à d'autres, fait que ces dernières situations sont tout autant problématiques que les situations dans lesquelles différentes règles ou maximes entrent en conflit»¹³.

Le conflit, qui s'exprime dans le dilemme, n'est qu'une des deux situations qui manifestent la difficulté d'appliquer des principes; il en existe une autre: le flou des cas marginaux. Or, seule la casuistique paraît être à même de s'occuper avec fruit de cette dernière.

c) *Le probabilisme*

Si la connaissance morale est à comprendre sur le modèle de l'art plutôt que sur celui de la science, il s'ensuit que les énoncés moraux sur lesquels nous nous appuyons (les conclusions morales de nos raisonnements pratiques) n'ont pas la certitude des énoncés scientifiques. Comme il en va d'ailleurs des diagnostics et pronostics médicaux: plus on s'éloigne du cas paradigmatique, plus la conclusion est sujette à discussion. Que faire alors lorsque plusieurs conclusions apparaissent comme possibles? (le fait de ne pas dire la vérité sur le fait que l'on cache un innocent est-il un mensonge ou non?) On aura tendance à dire: adopter la plus probable. C'est la doctrine du probabilisme, que les casuistes ont effectivement soutenue. De quoi s'agit-il?

Les casuistes ont distingué deux types de probabilité: la probabilité intrinsèque et la probabilité extrinsèque. La première est fondée sur l'excellence de l'argumentation alors

¹² J. Verger, «Condition de l'intellectuel aux XIII^e et XIV^e siècles, in *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles*, 10/18, 1986, p. 47.

¹³ AC, p. 8.

que la seconde est fondée sur l'autorité de personnes éminentes¹⁴. C'est que l'avis moral d'un individu vertueux a plus de poids que celui d'une personne dépravée: seul le premier est un expert moral, et dans les matières où il y a doute, c'est-à-dire où aucun argument ne l'emporte clairement, il est judicieux de s'en remettre à de tels experts.

Ce que nous venons de dire n'est cependant pas tout à fait correct historiquement: dans «probabilisme», «probable» signifie d'abord «ce qui peut se prouver»¹⁵. Or, pour les théologiens de la scolastique tardive, cela s'est mis à signifier à son tour: «Ce qu'une autorité théologique a soutenu» (la probabilité extrinsèque l'a emporté sur l'intrinsèque). Autrement dit, toute thèse soutenue par un théologien éminent, tel un docteur de l'Église, était probable, ce qui, étant donné le nombre et la variété de telles autorités, en est revenu à légitimer bien des opinions. Or, si toute conduite qui est conforme à une telle opinion est au moins licite, voire bonne, la plupart des conduites sont donc licites ou bonnes. C'est cette thèse qui a déclenché l'ire de Pascal.

Quand, de nos jours, un casuiste éclairé dit qu'il faut suivre l'opinion la plus probable, adopte-t-il ce que les Médiévaux appelaient «tutorisme», c'est-à-dire suivre l'opinion la plus sûre? Non, car la sûreté en question est liée aux conséquences de l'acte: il faut éviter d'agir en prenant des risques moraux importants (par exemple, quoiqu'on puisse douter que l'avortement soit un homicide, il faut s'en abstenir, à cause de la gravité de l'homicide et de ses conséquences pour le salut de l'âme, même si, au niveau des arguments, il est plus probable de penser que l'avortement n'est pas un homicide). En fait, suivre l'opinion la plus probable au sens où nous l'entendons aujourd'hui est la doctrine de l'*équiprobabilisme*: toute opinion probable peut être choisie, sauf si elle est moins probable que ses concurrentes. Autrement dit, il faut suivre l'une des opinions qui appartient à l'ensemble des opinions maximales équiprobables¹⁶.

3. La casuistique triomphante

Nous venons de mentionner un point historique. Avant d'en venir à une analyse plus précise de la méthode casuistique, il sera bon de prolonger un peu cette excursion historique, notamment pour lever le dicrédit pascalien en montrant qu'il est tout à fait immérité.

a) *Le contexte*

Prenons pour commencer l'aspect le plus controversé de la casuistique: la doctrine de la restriction mentale. Ce n'est d'ailleurs pas même de controverse dont il faudrait parler, mais de caractère moralement inadmissible ou répugnant, comme disent volontiers les Anglo-saxons. Toutefois, quand on y regarde de plus près, et surtout quand on examine le contexte dans lequel cette doctrine est née, on se rend compte qu'elle n'est pas en soi toujours déraisonnable. Ce contexte, c'est la préservation du secret de la confession: si une autorité fait pression sur un confesseur pour qu'il révèle ce que son

¹⁴ AC, p. 167.

¹⁵ Art. «Casuistique», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 215 b.

¹⁶ AC, p. 175.

pénitent lui a dit, il peut pratiquer cette restriction. Par extension, elle devient licite dans les cas où le questionneur commet une injustice. Ainsi pour celui qui cache un innocent persécuté. Mais hors d'une telle situation, jamais les casuistes sérieux n'ont recommandé la restriction mentale; ils l'ont même tous condamnée.

Si, par la suite, la doctrine a été abandonnée, c'est en partie à cause des *Provinciales*, mais pas uniquement: c'est aussi que ce n'était pas une défense efficace, la restriction étant souvent assez transparente. Toutefois, elle a eu un successeur, dans la doctrine du droit à la vérité, confirmée plus tard par Grotius: un enquêteur ou un juge injuste n'ont pas droit à la vérité, on n'est donc pas tenu de leur dire la vérité. L'obligation de dire la vérité est donc corrélative au droit du questionneur de connaître la vérité.

On constate la même situation pour le probabilisme: il est aussi à comprendre dans le contexte de la confession et plus précisément du problème qu'a le confesseur de donner un avis judicieux au pénitent. Comme le relèvent Jonsen et Toulmin:

«Supposons par exemple que le confesseur croie qu'une certaine loi morale oblige dans certaines circonstances particulières. Le pénitent lui répond, peut-être avec l'approbation d'un autre confesseur, qu'il pense en toute bonne foi et avec de bonnes raisons, que la loi n'oblige pas dans ces circonstances particulières. Est-ce que le confesseur est moralement tenu de juger le pénitent à la lumière de sa propre opinion qui, à son avis, est meilleure? Ou peut-il accepter l'opinion moins bonne, quoique encore raisonnable du pénitent ou de l'autre confesseur?»¹⁷

Un dernier exemple: pendant longtemps, le prêt avec intérêt, identifié à l'usure, a été compris sur le modèle du vol; mais c'est que le contexte du prêt était celui de l'assistance à une personne dans le besoin; ainsi, exiger plus, c'était exploiter la pauvreté de son prochain. Il est clair qu'avec le développement du commerce et des échanges, d'une économie de marché, les choses changent, comme on aura encore l'occasion de le dire.

b) *La lutte contre le rigorisme*

Ce que nous venons de dire rappelle la thèse fondamentale de la casuistique: que la connaissance morale n'est pas certaine. Cela a une autre conséquence, c'est qu'aucun acte n'est intrinsèquement mauvais, indépendamment des circonstances, ou ce qui revient au même: mauvais quelles que soient les circonstances (*malum ex toto genere suo*, comme on dira¹⁸). Mais ici, évidemment, il faut préciser, car cette thèse n'a de sens que si l'on adopte une certaine théorie de la description des actes. En effet, elle n'est valable que si l'on considère des descriptions ayant un haut degré d'abstraction, si justement on les sépare de toute circonstance. Ainsi, «Tuer un être humain» est généralement mauvais, mais pas intrinsèquement, pensons à la légitime défense et peut-être à l'euthanasie. Précisons: «Tuer un être humain innocent». La circonstance est ici qu'on précise *qui* est la victime (on va bientôt en venir à la doctrine des circonstances). Admettons qu'un tel acte soit toujours mauvais – il y avait et y a encore un accord assez large sur ce point, que Thomas d'Aquin exprime sans ambage: «Il n'est jamais permis de

¹⁷ AC, p. 167.

¹⁸ AC, p. 262.

tuer un innocent»¹⁹ –, mais ici, il n'est plus seul, purement abstrait. On peut donc dire, si l'on veut, que «tuer un innocent» est intrinsèquement mauvais, mais on peut tout aussi bien dire – et les casuistes ont préféré présenter les choses ainsi – que l'acte de tuer n'est pas intrinsèquement mauvais, mais que ce sont les circonstances qui le rendent tel. Il est d'ailleurs intéressant de relever que lorsque Thomas dit d'une action qu'elle est mal absolument (*absolute* ou *malum in se*), il ne veut pas dire qu'elle est mauvaise universellement ou quelles que soient les circonstances, mais qu'elle est mauvaise *prima facie*, c'est-à-dire avant qu'on envisage ses circonstances particulières²⁰.

Par ailleurs, le côté relatif de la question (relatif, par opposition à absolu) est encore souligné si l'on tient compte du fait que «Tuer un être humain innocent» est encore assez abstrait et qu'on peut nier que cet acte soit intrinsèquement mauvais. Pensons aux menaces innocentes et à ce cas imaginé par Robert Nozick: «Si quelqu'un prend un troisième individu et le lance sur vous qui êtes au fond d'un puits profond, le troisième individu est tout à la fois innocent et représente une menace [...] Êtes-vous en droit d'utiliser votre fusil à rayons pour désintégrer le corps en chute libre avant qu'il ne vous écrase et ne vous tue?»²¹ Si vous répondez par l'affirmative, il faudra dire que «Tuer un être humain innocent» n'est pas intrinsèquement mauvais, mais qu'il peut être rendu mauvais extrinsèquement, par l'adjonction d'une autre circonstance. Ainsi le sera «Tuer un être humain innocent pour lui dérober son argent», à moins qu'on arrive encore à trouver une exception à cette règle, qu'il est interdit de tuer un être humain innocent pour lui dérober son argent.

Ce sont donc les circonstances qui font le cas (de conscience) et qui modifient inévitablement le jugement moral à son propos. On est ici loin de l'image traditionnelle de la morale catholique, rigide et rigoriste. Mais c'est que cette image est en fait plus récente que la casuistique; nous la devons justement à Pascal et aux jansénistes qui, en définitive et malgré les apparences, ont (malheureusement) gagné la partie.

c) *Les circonstances*

Mais quelles sont ces circonstances? La doctrine des circonstances a une double origine: la rhétorique de Cicéron et les *Topiques* d'Aristote. Les circonstances, c'est ce qui se trouve autour (*circum-stare*), mais tout ce qui se trouve autour n'est pas pertinent (la couleur des yeux de l'agresseur ou de la victime ne changent rien au cas); quelles sont donc celles qui le sont? Un rhéteur anonyme médiéval a composé un hexamètre qui les réunit afin d'aider les étudiants à les mémoriser: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*, c'est-à-dire: qui, quoi, où, par quels moyens, pourquoi, comment, quand²².

À la lecture de cette liste, on se rend compte encore plus clairement que la casuistique a en fait une conception de l'éthique qui est radicalement différente du principisme. En effet, il ne s'agit pas seulement de tenir compte des circonstances pour appliquer un principe trop général; certes, certains casuistes classiques ont compris les

¹⁹ *Somme théologique*, 2^{ae} 2^{ae}, q. 64, a. 6, p. 59.

²⁰ AC, p. 109.

²¹ *Anarchie, État et utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 54.

²² Cf. AC, p. 132.

choses ainsi: il y a la loi naturelle, inscrite par Dieu dans nos cœurs, que la raison humaine est tout à fait à même de connaître par la syndérèse, mais cette loi reste générale et donc vague. En effet, elle ne concerne que les besoins et les inclinations de base: conservation de soi et de l'espèce, recherche de la connaissance et poursuite de la paix sociale²³. On a donc besoin des circonstances pour en préciser l'application et voir quelles en sont les limites. Dans cette optique, la casuistique reste encore, du moins en partie, une éthique *appliquée* plus qu'elle n'est une éthique *pratique*. Prendre au sérieux la nature de la connaissance morale nous montrait déjà qu'il faut voir les choses de manière plus radicale; un examen précis de la liste des circonstances nous le confirme: en définitive, tout n'est que circonstances. «Tuer un être humain», c'est dire le *quis* et le *quid*; «Tuer un être humain innocent», c'est simplement préciser le *quis*; «Tuer un être humain innocent pour lui dérober son argent», c'est ajouter le *cur*. Dans cette conception, la loi morale disparaît, elle n'est plus qu'une sorte de recette, on l'a dit, ou plutôt un résumé.

Les circonstances constituent le cas moral; de nos jours on dira plus spontanément: la *situation* est constitutive de la morale. Il faut toutefois faire attention, car la casuistique n'est pas ce qu'on a appelé la morale situationnelle, telle que les existentialistes et particulièrement Sartre l'ont développée, où le sujet souverainement libre décide du bien et du mal, crée *ex nihilo* les valeurs, la liberté étant, comme le dit le philosophe français, la source de toutes les valeurs. Pour la casuistique, si la situation est l'élément central de la morale, c'est parce que les valeurs s'y trouvent et que nous ne pouvons les percevoir que *dans* la situation. La casuistique est réaliste – les valeurs sont dans la réalité – et cognitive – on peut les connaître par notre conscience, faire preuve de discernement, les énoncés moraux étant vrais ou faux –, alors que la morale situationniste est anti-réaliste – les valeurs sont créées par le sujet – et non cognitive – les valeurs sont projetées sur les choses et les énoncés moraux ne sont ni vrais ni faux. Mais ce disant, nous avons déjà quitté le terrain historique pour la systématique. Persévérons-y donc et examinons comment la casuistique procède précisément, d'abord théoriquement, puis ensuite sur un exemple.

4. Au-delà de l'histoire

Depuis que l'éthique est (re)devenue pratique, la casuistique a retrouvé une certaine importance, d'abord en ce que le principisme n'est plus le seul modèle en vogue – il a un concurrent –, ensuite, et peut-être surtout, en ce que, dans les comités d'éthique, même les adeptes du principisme deviennent casuistes, un peu à la façon de M. Jourdain. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la méthode d'argumentation de la casuistique et sa direction peut être présentée de la manière suivante²⁴:

1. Des cas-types similaires (les paradigmes) servent comme objets de référence dans l'argumentation morale, créant une «présomption» initiale qui est conclusive si des circonstances «exceptionnelles» ne sont pas présentes.

²³ AC, p. 127.

²⁴ Nous suivons AC, p. 306-307.

2. Dans les cas particuliers, la première tâche est de décider quels paradigmes sont directement pertinents.

3. On rencontre des difficultés en premier lieu lorsque les paradigmes s'appliquent de manière ambiguë. Dans ce cas, les présomptions peuvent être mises en question.

4. On rencontre des difficultés en second lieu si plusieurs paradigmes s'appliquent de manière conflictuelle.

5. L'histoire sociale et culturelle de la pratique morale révèle une clarification progressive des «exceptions» qui avaient renversé les présomptions morales initiales.

6. La même histoire sociale et culturelle manifeste une élucidation progressive des types de cas reconnus.

7. Finalement, on peut rencontrer des cas où la base factuelle du paradigme est radicalement changée.

Par exemple, le paradigme pour comprendre le prêt à intérêt a longtemps été le vol, d'où sa condamnation; actuellement ce paradigme n'est plus pertinent et on considère l'argent plutôt comme une marchandise (que l'on peut vendre avec bénéfice). Pour le point (3), on peut penser au cas de l'innocent caché: ne pas le dénoncer est-ce un mensonge? Pour le point (4), on allèguera l'avortement: est-ce un homicide ou une légitime défense? Pour le point (5) pensons à l'esclavage: tuer un esclave n'était pas un meurtre, c'était donc une exception à l'interdit de l'homicide. Le point (6) souligne l'importance des précédents. Quant au point (7), il indique que les paradigmes ne sont pas forcément immuables et que les changements de situation-types peuvent nous obliger à les reconsidérer; un bon exemple est constitué par les questions de responsabilité parentale et familiale depuis l'avènement de la procréation médicalement assistée (PMA) ou les questions de filiation depuis qu'existent les tests basés sur l'ADN. Le cas de notre attitude envers les animaux peut aussi être mentionné: tout ce que nous avons appris sur eux nous oblige à revoir le statut que nous leur attribuons.

5. Un exemple

Appliquons cela à un exemple.

Un couple dont le mari est séropositif désire avoir un enfant. Comme il y a danger de contamination de l'enfant, le couple demande une insémination avec donneur (IAD). Faut-il accéder à son désir? Le paradigme est ici le cas où un couple décide de faire un enfant, et il n'y a rien moralement à y objecter. Toutefois, une circonstance paraît susceptible de faire une différence morale; elle est liée au *quibus auxiliis*, c'est-à-dire aux moyens employés, qui fait intervenir un donneur. S'agit-il alors d'un adultère? Il ne le semble pas, car le paradigme de l'adultère implique que le conjoint n'est pas consentant, qu'il est trompé. Certes, le père biologique ne sera pas le mari, mais ce n'est pas forcément une objection morale, car cela fait penser à l'adoption (troisième paradigme possible). Pour clarifier ce cas, il faut faire appel à l'analogie et voir de quel paradigme il est le plus proche et s'il ne met pas en danger d'autres valeurs (par exemple, l'adoption a un côté altruiste que l'IAD ne paraît pas manifester, car elle est dirigée toute entière vers l'épanouissement des parents; est-ce alors de l'égoïsme?). Une façon d'appliquer l'analogie est d'imaginer une série de situations proches qui représentent des solutions

possibles au problème des parents. Les voici:

- 1) Le couple a des relations sexuelles non protégées à fin de procréation
- 2) Le couple recourt à un adultère pour avoir un enfant
- 3) Le couple recourt à l'IAD
- 4) Le couple adopte un enfant
- 5) Le couple renonce à avoir un enfant

Comment évaluer comparativement ces possibilités? Pour la casuistique, on va toujours du clair à l'obscur; ainsi on voit très vite que (1) est inacceptable pour la femme et l'enfant; (2) l'est pour le couple, dans la mesure où (3) est une possibilité; puis les choses se compliquent un peu, mais on peut avancer sur la base de ce qui vient d'être dit: (3) et (4) sont identiques sinon au niveau des motivations, du moins en ce qui concerne les risques courus par le couple, la femme et l'enfant; (5) fait porter tout le fardeau aux parents sans que, pour l'instant, on ait vu une raison décisive de le faire. On voit donc que (3), (4) sont moralement supérieurs à (1) et à (2), mais (5) aussi. Pour que (5) s'impose, il faudrait que (3), (4) lui soient moralement inférieurs. Est-ce le cas? Pour le savoir, introduisons une nouvelle situation:

6) Un couple dont le mari est cancéreux a des relations sexuelles à fin de procréation

(6) est moralement équivalent à (3), (4) en termes de respect des intérêts de la femme et de l'enfant. Or il ne paraît pas véritablement heurter notre discernement moral, surtout si un espoir fondé de guérison subsiste. On n'a donc pas de raisons morales suffisantes pour refuser l'IAD, particulièrement si l'on a confiance dans le progrès médical.

Cela ne clot pas forcément la discussion; en effet, certains décideurs pourraient considérer que (6) fait courir un risque démesuré à l'enfant (celui d'être orphelin), et donc que (5) s'impose. D'autres pourront alléguer l'importance du caractère naturel des moyens choisis, auquel cas le couple devrait choisir entre (4) et (5); pour eux, le paradigme éclairant serait peut-être «jouer à Dieu», «la démesure» ou «dévoyer la nature», ce qui est moralement répréhensible. Cela souligne que, en casuistique, les décisions se prennent généralement en groupe, car il peut bien y avoir conflit sur la pertinence des paradigmes, et conflit raisonnable, puisque chaque cas un peu délicat ressortit à plusieurs paradigmes possibles, qui ont chacun un certain degré de pertinence en vertu des analogies. Étant donné le caractère seulement probable des conclusions morales, il n'est pas étonnant que l'usage d'un seul argument soit rarement suffisant, et qu'il est bon d'en proposer plusieurs, l'accumulation remplaçant la relation logique de preuve, qui n'est pas disponible dans un art tel que la morale. Il est encore bon de faire appel à des experts moraux en plus de la simple force impersonnelle des raisons (tout comme en médecine, l'opinion d'un docteur confirmé vaut généralement mieux que celle d'un débutant).

6. Conclusion

L'exemple que nous venons de donner montre que, dans le domaine de la pratique, il

n'y a pas forcément opposition entre le recours aux cas paradigmatiques et le recours aux principes. Dire que, pour qualifier l'usure, c'est le modèle du vol qui est approprié, ou dire que l'usure tombe sous le commandement «Tu ne voleras pas!» est équivalent. Certes, lorsque le cas se complique, il est plus difficile de trouver des principes et l'appel aux paradigmes permet de mieux prendre en compte la complexité. Mais la différence cruciale entre les deux approches, la casuistique et le principisme, se situe au niveau théorique et concerne la nature de la morale: est-ce une discipline qui ressortit au domaine de la science ou à celui de l'art? Les énoncés universels dont elle use sont-elles des lois au sens strict ou des généralisations (provisoires)? Nous pensons que le poids des circonstances en éthique pratique indiquent que la seconde conception est préférable à la première.

Deux remarques pour terminer :

1° Il est intéressant de relever que, au-delà de l'argumentation, l'attitude des éthiciens est aussi engagée: ce sont les rigoristes qui choisissent systématiquement le côté du principisme (la réciproque n'étant toutefois pas vraie).

2° Il est encore intéressant de souligner que la casuistique a été florissante tant que la culture dominante en Europe (le christianisme catholique) s'est sentie forte; dès la Réforme, le catholicisme s'est placé sur la défensive et s'est réfugié dans des principes rigides.

© Bernard Baertschi

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Ethique

Novembre 2003