



Éthique de la mort et droit à la mort. À propos d'un livre récent

Bernard Keating

Volume 50, Number 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400878ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400878ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Keating, B. (1994). Éthique de la mort et droit à la mort. À propos d'un livre récent. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 651–656.
<https://doi.org/10.7202/400878ar>

□ note critique

ÉTHIQUE DE LA MORT ET DROIT À LA MORT À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT¹

Bernard KEATING

Les auteurs nous présentent un ouvrage dont l'actualité et la pertinence ne font pas de doute. Ils souhaitent contribuer à la réflexion sur les problèmes du droit à l'interruption de traitement et à une mort dans la dignité, sur l'euthanasie passive et les conséquences éthiques et juridiques des limites au soulagement de la douleur chez les malades en phase terminale.

La thèse

La thèse de l'ouvrage est que ce n'est pas tant la technologisation médicale qui est à l'origine des interrogations éthiques et juridiques à propos de la mort, que l'attitude des utilisateurs et la conduite de ceux qui en bénéficient. La technoscience n'aurait fait « qu'exacerber un malaise beaucoup plus profond : l'incapacité de notre société, d'accepter, de civiliser et d'appivoiser la mort » (p. 62). À de nombreuses reprises, le non-lieu est prononcé à l'endroit de la médecine, de la technologie et des médecins (p. 32-34, 53, 62-66, 111-121). La responsabilité du malaise face à la mort doit plutôt être portée par l'ensemble des valeurs sociales dominantes caractérisées comme : « l'hégémonie du règne de la quantité et la valorisation du gain, de la production, de l'efficacité, de la rentabilité et du plaisir instantané entraînant le règne de l'intérêt personnel, du narcissisme et de l'individualisme » (p. 38). Mais, au premier chef, la responsabilité tiendrait à l'individualisme, à la perte de l'altérité (p. 36) : « les difficultés premières ne viennent pas de la science ou de la technologie elle-même, mais plutôt de la perte du sens de la personne, de l'autre personne et de l'autre dans la personne » (p. 40). Les valeurs dominantes d'efficacité, de gain, de production, les composantes hédonistes et narcissiques de notre culture, conduisent indubitablement à l'exclusion de la mort et du mourant, dans la mesure où elles « cohabitent mal avec l'inefficacité et la faillite, inévitable compagne de la mort » (p. 20). Excluant la mort et le mourant, ces valeurs condamnent la mort à la perte du sens, à l'absurdité, car « la vie humaine [...] ne se construit qu'autour d'interrelations qui lui donnent un sens véritable » (p. 36). Les auteurs plaident donc, en conséquence, pour la réintégration de la mort dans la vie, car « réintégrer la mort dans la vie [c'est] lui redonner un sens dans la finalité de l'humain » (p. 112).

1. Jean-Louis BAUDOIN et Danièle BLONDEAU, *Éthique de la mort et droit à la mort*, coll. « Les voies du droit », Signes, Paris, PUF, 1993, 127 p.

Fruit d'un étrange lapsus, les auteurs abordent la question de la finitude au titre de la « finalité ». La « finitude » de l'homme devient sa « finalité » et l'idée « finalité » est refoulée par le fait même ! « Pourtant, l'être humain sait bien, au fond de lui-même qu'aucun substitut technologique ne lui permettra de faire l'économie de sa *finalité* naturelle » (p. 22). « De tout temps [...] l'être humain a érigé des croyances et des symboles pour apprivoiser sa *finalité* et apaiser sa crainte » (p. 63). La religion et la science sont donc renvoyées dos à dos. Stratégies d'évitement, exutoires au service de cette « grande peur transculturelle » (p. 22) qui serait principalement responsable de « l'étrangeté de la mort » (p. 22). La peur séculaire de la mort doit donc être écartée avec les stratégies qui permettaient d'y faire face. La vie et la mort seront réconciliées grâce à la redécouverte du « sens véritable et naturel » de la mort : « être la dernière phase d'une continuité avec la vie » (p. 23).

Il faut donc redonner à la mort son caractère naturel, la réinsérer dans le quotidien, refuser de s'en dessaisir en la confiant à des institutions spécialisées.

La thèse naturaliste n'est pas nouvelle, mais sa démonstration réserve des surprises.

Le christianisme à l'enseigne du destin

Dans le chapitre consacré aux « leçons du passé », l'attitude historique du christianisme à l'égard de la mort est examinée. On y apprend que, selon la conception chrétienne de la vie et de la mort, « l'être humain ne saurait exercer ou même tenter d'exercer un pouvoir et un contrôle sur ces deux réalités. Il demeurerait, au contraire, un être soumis au destin divin qu'il ne maîtrise pas, auquel il n'a même pas le droit de tenter de résister encore moins de s'opposer. Il est devenu le pantin dont les Parques romaines tiraient les fils » (p. 72). Et un peu plus loin, toujours au sujet du christianisme, mais cette fois à propos de son attitude à l'égard de la souffrance : « Cette valorisation de la souffrance exclut donc la légitimation de tout comportement qui permettrait de la soulager ou d'y mettre fin » (p. 74). À la décharge des auteurs, il faut noter que les lignes qui suivent cette dernière citation concernent le suicide. Quoi qu'il en soit, la contribution du christianisme à l'éthique de la souffrance et de la mort est examinée avec légèreté. Si la catégorie de « destin » est déterminante pour les religions de l'Antiquité grecque et romaine, elle s'applique bien mal au christianisme. Le judéo-christianisme est, au contraire, une religion de l'histoire et de la responsabilité personnelle. Dans *La peur et la faute*², Eugen Drewermann oppose précisément l'attitude chrétienne à l'égard du tragique à celle du paganisme. L'ère dite païenne nous a transmis un sentiment de la vie, une façon de voir le monde, profondément tragique. Les humains n'y figurent que comme les pièces d'un jeu aux règles impénétrables, celui que des dieux immortels, des puissances plus fortes qu'eux, poursuivent sur la scène terrestre : quelque désir qu'on en ait, il est impossible de s'y soustraire.

Le christianisme tournant le dos à l'Antiquité païenne aurait, au contraire, nié le tragique et donc le destin. Cette négation, toujours selon Drewermann, conduirait même à la « surcharge morale³ ».

C'est donc se méprendre gravement que de tenter de comprendre la dynamique du développement historique de la morale chrétienne à partir de la catégorie païenne du destin. Jésus avait précisément écarté les explications du mal qui font appel à la responsabilité des ancêtres (« Les pères ont mangé des raisins verts et les fils ont les dents avariées »). Il invite plutôt à la conversion personnelle.

Pour le christianisme, le salut se joue dans l'ici et le maintenant, sur l'horizon des relations à autrui, car le commandement de l'amour lie indissociablement amour de Dieu et amour du prochain.

2. Eugen DREWERMANN, *La peur et la faute. Psychanalyse et morale*, tome I, Paris, Cerf, 1992.

3. *Ibid.*, p. 57.

C'est ce que reconnaît le légiste venu interroger Jésus : Pour recevoir la vie éternelle « Tu dois aimer le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit. Et tu dois aimer ton prochain comme toi-même » (Lc 10, 27). Or c'est dans ce contexte que Jésus raconte l'une des paraboles les plus connues de l'Évangile : celle du bon Samaritain. La conclusion définira l'axe principal de la morale chrétienne face à celui qui souffre. Après avoir raconté comment ce Samaritain avait soigné et pris en charge un homme abandonné à demi-mort par les brigands, Jésus conclut de façon lapidaire : « Va et fais de même » (Lc 10, 37).

Un examen quelque peu sérieux de la question, aurait conduit à verser au dossier du christianisme sa contribution indéniable à la naissance de l'idée moderne de dignité de la personne. La conviction exprimée au livre de la Genèse que l'homme et la femme ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'identification que le Jésus des Évangiles opère avec toute personne qui souffre parce que malade, nue, étrangère ou parce qu'elle a faim et soif, la réaffirmation de la Règle d'or sont autant de ferments qui contribueront à la naissance et à l'épanouissement de cette idée.

Dès son origine, le christianisme a donc fait du soulagement de ceux qui souffrent un impératif éthique. Inutile de rappeler ici combien de communautés religieuses et d'institutions chrétiennes se sont vouées (et se vouent toujours d'ailleurs) au combat contre la maladie et la souffrance ! L'attitude du christianisme à l'égard de la souffrance est beaucoup plus complexe que ne le donnent à penser nos auteurs et elle est loin de se laisser caractériser par l'idée de passivité. C'est pourquoi, si on désire éviter de retomber dans une présentation aussi unilatérale que celle que nous critiquons, il faut maintenant mettre en lumière les éléments qui ont pu donner à croire que l'attitude chrétienne en était une de passivité.

Le premier concerne la signification de la souffrance dans la vie chrétienne. Si le christianisme voit la souffrance comme un mal à combattre, il considère néanmoins la rencontre avec la souffrance comme inévitable pour qui prend au sérieux la vie chrétienne.

Il y voit même une façon mystérieuse de réaliser la suite du Maître. La souffrance revêt, dans cette perspective, une valeur d'union, d'identification avec le Maître (1 Pi 4, 16). Associant sa souffrance à la souffrance rédemptrice le croyant participe à l'œuvre salvifique. De là, la tentation, constante dans l'histoire du christianisme, de rechercher la souffrance, de la provoquer. C'est dans cette perspective qu'on a invité à la résignation, mais celle-ci a rarement conduit à baisser les bras devant une souffrance qu'on pouvait encore soulager. On trouve un exemple relativement récent du refus d'une telle attitude dans un discours de Pie XII où celui-ci écarte les opinions rigoristes de ceux qui refusaient les techniques d'« accouchement sans douleur » en se référant au texte de Genèse.

Le second élément sur lequel on risque de buter lorsqu'on tente de comprendre l'attitude du christianisme face au soulagement de la douleur est l'idée de loi naturelle. À première vue, on peut être amené à conclure que celle-ci engage à la passivité. Un examen plus approfondi ferait cependant de la collaboration le concept privilégié pour qualifier les rapports qui s'instituent entre l'homme et la nature dans la perspective de la loi naturelle. L'idée de collaboration comporte un aspect dont on pourrait dire qu'il est passif, car il engage à la connaissance et au respect des finalités naturelles, mais elle comporte aussi un aspect actif : au sein de l'espace défini par des finalités naturelles hiérarchisées, s'exerce une véritable activité créatrice pour suppléer à l'imperfection de la nature individuelle. Un exemple classique : depuis des siècles, les moralistes chrétiens estiment légitime d'amputer un membre pour sauver la vie du malade. C'est la signification originelle du principe dit « de totalité ». La médecine, dans cette perspective, imite et supplée à la nature.

Souffrance et dignité

Le christianisme propose à l'adoration des fidèles un Dieu crucifié. Ce fait est lourd de conséquences dans un débat qui tend à poser comme antinomiques dignité humaine et souffrance. La perspective chrétienne engage à distinguer nettement la question de la dignité inaliénable de la personne, qui repose ultimement sur la conviction que toute personne est créée à l'image de Dieu, de la question des devoirs liés au respect de cette dignité. La souffrance ne saurait compromettre la dignité de celui qui souffre puisque sa dignité consiste précisément à être créé à l'image et à la ressemblance d'un Dieu qui a lui-même assumé librement la finitude et la souffrance. Alors que certains semblent penser que mourir dans la dignité serait mourir sans souffrir, on peut se demander s'il en est de même face à la dignité de la vie. Vivre dans la dignité signifierait-il vivre sans souffrir ? C'est le contraire qui est vrai. Quelle œuvre, quel engagement, quelle cause, peuvent se réaliser sans accepter la part de souffrance et de renoncement que supposent la réalisation de l'œuvre, la fidélité à l'engagement ou le triomphe de la cause ?

La dignité humaine est un titre que doit pouvoir faire valoir l'homme qui souffre alors qu'il n'a plus l'apparence humaine, lorsqu'on détourne de lui le regard et qu'on l'exclut de fait de la communauté humaine. Un titre qu'il brandit pour que ses droits soient respectés.

L'histoire d'une dérive

Mais revenons à l'attitude concrète face à la souffrance et à la mort, cette fois à partir de l'examen d'une distinction qui a occupé une place déterminante dans la pratique hospitalière et dans les débats théoriques à propos des principes éthiques qui devaient la guider.

L'histoire de la distinction entre les moyens ordinaires et extraordinaires est une illustration des plus intéressantes de l'attitude du christianisme face au soulagement de la souffrance et à la mort. Contrairement à ce qu'affirment nos auteurs (p. 90), cette distinction ne fut pas introduite par Pie XII. Si, de fait, elle s'est imposée à la suite d'un mémorable discours prononcé en 1957, elle remonte toutefois à plusieurs siècles⁴. La question est d'autant plus pertinente que depuis quelques années on a pris l'habitude d'opposer le caractère sacré de la vie et la qualité de la vie. Le principe du caractère sacré de la vie caractériserait la position catholique. Si la vie est sacrée, il faudrait, en bonne logique, la préserver à tout prix ! Mais, encore une fois, les choses ne sont pas si simples. La distinction, « même si elle est controversée de nos jours, [a eu] au moins le mérite d'éclairer la teneur du principe du caractère sacré de la vie » (p. 90). En effet, selon la version catholique du principe du caractère sacré de la vie, celui-ci ne vaut que *prima facie*. C'est, en effet, par le biais de la détermination des *limites au devoir* de préserver la vie que Pie XII aborde la question de la légitimité de l'abstention ou de l'interruption de traitement. Ce problème est reformulé aujourd'hui en termes de *droit* à la mort dans la dignité.

Revenons sur les raisons de la contestation de la validité de la distinction attribuée à Pie XII. Elles sont exposées aux pages 113 et 114. Elles tiendraient au fait que « la valeur attachée à ces concepts [n'est] jamais objective mais toujours subjective ». Il est classique de se référer à l'autorité de Pie XII pour distinguer « objectivement » deux catégories de moyens, abstraction faite du patient concerné, de sa situation, des circonstances, etc. C'est l'interprétation qui s'est imposée au fil des

4. Selon John Collins Harvey, cette distinction tire son origine chez le dominicain Domingo BAÑEZ qui l'a formulée dans son *Decisiones de Iure et Iustitia* en 1595. Voir : « The Morality of Withdrawing or Withholding Food and Fluid Administered Artificially to the Individual in the Persistent Vegetative State From the Roman Catholic Perspective », thèse de doctorat, St. Mary's Seminary and University, 1988, 349 pages, p. 99-100.

ans, mais celui qui prend le soin de retourner au texte sera amplement payé de sa peine ! Le contresens de l'interprétation courante lui apparaîtra comme évident ! En effet, dans le texte concerné, le terme « extraordinaire » est attribué *au fardeau* provoqué par l'action d'entreprendre ou de poursuivre un traitement et cela non seulement pour la personne concernée, mais aussi pour sa famille, ses proches, et pour la société. La distinction engageait donc à des considérations subjectives au sens le plus noble du terme.

Autonomie et droits

Alors que le thème de l'autonomie domine la bioéthique d'inspiration américaine et la pensée juridique, l'examen critique du principe d'autonomie s'avère capital. Un des grands mérites de l'ouvrage est sans doute de fournir au lecteur les concepts lui permettant de saisir les mutations du droit. Si la distinction entre droit-liberté et droit-créance (p. 79) est familière au juriste, elle ne l'est pas au commun des mortels. Cette distinction mise en place, il est possible de saisir l'importance de la mutation dans laquelle nous sommes engagés : « L'humanité libre devient l'humanité revendicatrice, parce que désormais détentrice d'une créance » (p. 83). Le droit-liberté garantissait une sphère de sécurité à l'individu en limitant l'intervention des autres individus ou de l'état à son égard : l'*habeas corpus* l'illustre parfaitement. Le droit-créance fait des autres des débiteurs desquels je peux exiger la remise d'une dette. Mais contrairement à la créance créée lors de l'échange d'un bien, la mesure de la dette échappe à tout critère objectif, elle demeure soumise aux aléas du désir de l'individu revendicateur. « L'humanité revendicatrice ne saurait probablement se satisfaire de ce pallier d'évolution (la situation juridique actuelle). Mais, désormais, jusqu'où aller » (p. 86) ? La question semble sans réponse du point de vue juridique ; elle exige le développement d'une nouvelle sagesse face à la mort. Sans cette nouvelle sagesse, on est condamné à une fuite en avant qui ne pourra jamais plus que retarder ou déplacer la rencontre de l'homme avec sa finitude. La voie proposée, on l'a dit plus haut, est celle de la réconciliation, de la réintégration de la mort dans la vie, faisant, somme toute, le pari qu'elle retrouvera le caractère naturel qu'elle aurait eu jadis. Cette vision d'« une mort sans douleur » nous semble participer de cette « nostalgie des sociétés pré-industrielles » dont parle Charles Taylor dans *Grandeur et misère de la modernité*⁵.

La voie qui est la nôtre est moins moderne. Elle ne fait pas droit à la vision d'un monde où l'homme verrait venir sa mort comme pouvant survenir sans rupture et sans arrachement, dans le droit fil de sa vie. Il nous semble particulièrement significatif à cet égard que des auteurs de l'Antiquité comme Platon et Aristote, et saint Thomas après eux, aient fait de la force une vertu cardinale aux cotés de la justice, de la tempérance et de la prudence. Pour Thomas comme pour ses prédécesseurs, il ne fait pas de doute que la mort suscite la crainte, voire la terreur, car elle s'oppose à l'inclination naturelle la plus fondamentale en l'homme : l'inclination à la survie. En effet, « toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre » (I-II, q. 94, art. 2). La réaction naturelle, d'ailleurs le plus souvent souhaitable devant un péril de mort, est donc la fuite. Mais, il est des occasions où *la poursuite du bien moral* exige de faire face au péril. C'est à ce moment qu'intervient la vertu de force : « La force confirme l'esprit humain contre les plus grands dangers que sont les dangers de mort » (II-II, q. 123, art. 5). C'est parce que la mort menace le désir le plus profond du vivant⁶, celui de durer, que la culture de la vertu de force sera toujours nécessaire. Dans ce sens, la mort ne sera jamais naturelle. Mais il y a plus, dans son exposé, saint Thomas

5. Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, coll. « L'essentiel », Montréal, Bellarmin, 1992, p. 118.

6. Sur les rapports entre le désir de vivre et les comportements suicidaires, on lira avec profit : Françoise DOLTO, « Tu voudrais mourir », dans *Laennec*, vol. 32, n° 3-4 (printemps 1985), p. 4-9.

fait de l'acte d'endurer l'acte principal de la vertu de force. Ce n'est évidemment pas que Thomas préfère la passivité au combat. C'est plutôt la reconnaissance que les circonstances dans lesquelles on doit endurer l'emportent en difficultés sur celles où l'on peut choisir de lutter. Endurer, c'est de façon paradigmatique le sort de ceux qui, habitant une ville assiégée par un ennemi supérieur en nombre et en moyens, refusent de capituler. Devant un ennemi plus fort qu'eux, face à l'usure du temps qui mine les ressources physiques et morales et au danger constant, ils mènent avec succès un combat contre la peur et le découragement.

La voie que les classiques proposent pour se préparer à l'ultime épreuve est donc un long et patient apprentissage, celui de la vertu. Si cet apprentissage est réussi, l'épreuve pourra sembler facile pour qui en sera le témoin. Un peu comme le mouvement du gymnaste semble facile et naturel pour celui qui l'observe, mais la facilité et le naturel naissent d'un long apprentissage où la culture des dispositions premières est essentielle.