



HAL
open science

Éthique de la sacralité de la vie, éthique de la qualité de la vie : généalogie d'une opposition théorique

Milena Maglio

► **To cite this version:**

Milena Maglio. Éthique de la sacralité de la vie, éthique de la qualité de la vie : généalogie d'une opposition théorique. Philosophie. Université Grenoble - Alpes; Università degli studi di Torino, 2016. Français. NNT: . tel-03226697

HAL Id: tel-03226697

<https://hal.science/tel-03226697>

Submitted on 15 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE LA COMMUNAUTÉ UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

**préparée dans le cadre d'une cotutelle avec
l'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO**

Spécialité : **Philosophie**

Arrêté ministériel : 25 Mai 2016

Présentée par

Milena Maglio

Thèse dirigée par **Philippe Saltel** et **Maurizio Mori**

préparée au sein du **Laboratoire Philosophie, pratiques et langages (EA 3699)** et du **Dottorato in Filosofia (ciclo XXVII)**

dans l'**École Doctorale Philosophie : histoire, représentation, création (ED 487)** et la **Scuola di Dottorato in Studi Umanistici**

Éthique de la sacralité de la vie, éthique de la qualité de la vie Généalogie d'une opposition théorique

Thèse soutenue publiquement le **12 décembre 2016**,
devant le jury composé de :

Mme Caterina Botti

Professoressa Associata — Università La Sapienza, Rome

M. Piergiorgio Donatelli

Professore Ordinario — Università La Sapienza, Rome, Rapporteur

Mme Marie Gaille

Directrice de recherche en philosophie au CNRS — SPHERE (UMR 7219), Rapporteuse

M. Jean-Yves Goffi

Professeur émérite — Université Grenoble-Alpes

M. Maurizio Mori

Professore Ordinario — Università degli Studi di Torino, Directeur de thèse

M. Philippe Saltel

Professeur — Université Grenoble-Alpes, Directeur de thèse



**Éthique de la sacralité de la vie, éthique de la
qualité de la vie : généalogie d'une
opposition théorique**

Milena Maglio

Thèse de doctorat en philosophie

Sous la direction de :

M. le Professeur Philippe Saltel

M. le Professeur Maurizio Mori

« La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits. »

— Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*

SOMMAIRE

Introduction	13
---------------------	-----------

Partie I

Les provenances de la sacralité de la vie

I Retour critique sur l'idée commune de sacralité de la vie	45
I.1 Un principe ancien?	47
I.2 Les origines judéo-chrétiennes	52
I.3 Les sources « protoreligieuses » de la sacralité de la vie	78
II Mort et (re)naissance de la sacralité de la vie	95
II.1 Le Moyen Âge et le changement de la vision de la mort	96
II.2 La Renaissance et la Lumière de la sacralité de la vie humaine	99
II.3 Les manifestations de la sacralité de la vie	119
III L'esprit chrétien rencontre l'esprit humaniste	125
III.1 La naissance d'un christianisme humaniste non orthodoxe : les unitariens américains	126
III.2 Un langage commun pour l'humanisme et le catholicisme	128
III.3 La Première Guerre mondiale et le souci commun pour la vie	137
IV La sacralité de la vie : une éthique consensuelle pour défendre la vie humaine	159
IV.1 La Seconde Guerre mondiale et l'affirmation de la sacralité de la vie . . .	159
IV.2 Le concile Vatican II	165
IV.3 Retour sur la Conférence de Portland	172

Partie II

Les conditions d'apparition du débat

V	De l'apparition de l'expression « sacralité de la vie » au premier débat sur l'euthanasie	187
V.1	Le discours humaniste et libéral de la sacralité de la vie	188
V.2	La naissance du premier débat moderne sur l'euthanasie	191
V.3	La nécessité de poursuivre la réflexion	201
VI	La transition de la sacralité de la vie au discours chrétien	207
VI.1	La protection de l'individu entre sacralité de la vie et liberté individuelle .	208
VI.2	Le débat sur l'euthanasie relancé	213
VI.3	Un contexte politique nouveau	223
VII	Une alliance apparente au nom de la sacralité de la vie	235
VII.1	Le progrès en question et le souci bioéthique	235
VII.2	L'après-Vatican II et la crise de l'Église	242
VII.3	La bioéthique, une « hérésie catholique libérale »	249

Partie III

Les émergences du débat

VIII	La sacralité de la vie et ses multiples définitions laïques	269
VIII.1	Préalables d'une réflexion	269
VIII.2	Un principe absolu ou <i>prima facie</i> ? La place des exceptions	276
VIII.3	La sacralité de la vie biologique ou de la vie personnelle ?	284
VIII.4	Les « sacralités » de la vie	294
IX	La qualité de la vie, entre nécessités pratiques et discours théoriques	311
IX.1	Les mesures de la qualité de la vie	313
IX.2	Le fondement éthique (implicite) des mesures de la qualité de la vie . . .	323
IX.3	Les concepts de qualité de la vie	328
X	La christianisation de la sacralité de la vie	351
X.1	L'extension chrétienne de la sacralité de la vie : de l'avortement à l'euthanasie	353
X.2	La sacralité de la vie dans les discours publics et les homélies	365
X.3	La sacralité de la vie humaine et la théologie chrétienne	369

XI	L'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie	381
XI.1	Sacralité ou qualité de la vie?	381
XI.2	Des critiques de l'éthique de la sacralité de la vie à l'affirmation de l'éthique de la qualité de la vie	390
XI.3	Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie	407
	Conclusion	425
	Bibliographie	441
	Les papes et la sacralité de la vie	471
	Index des noms	479
	Index des matières	485

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à exprimer ma gratitude envers Philippe Saltel pour avoir accepté la direction de ce travail et m'avoir accordé toute sa confiance.

Je remercie Jean-Yves Goffi d'avoir suivi mes travaux depuis mon Master et d'avoir bien voulu participer au jury de cette thèse.

Marie Gaille m'a permis d'assister à son séminaire doctoral, m'a prodigué de précieux conseils et m'a chaleureusement encouragée. Elle n'en sera jamais trop remerciée.

Stefanie Buchenau-Hamou m'a fait l'honneur de relire les passages de cette thèse portant sur son domaine de spécialité : la philosophie moderne en langue allemande.

Je tiens tout particulièrement à mentionner ici le rôle qu'a eu dans l'évolution de ma réflexion mon expérience au Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin à Paris. En m'ouvrant les portes, sa directrice, le Docteur Véronique Fournier m'a offert une occasion sans pareille de réaliser toute la portée que pouvait recouvrir le mot éthique. Il faut encore mentionner le travail formidable que réalise toute l'équipe qui fait vivre cette structure au quotidien. Chacun de ses membres m'a énormément apporté.

Je voudrais témoigner ma reconnaissance à toutes les personnes qui m'ont fait l'amitié de relire mon texte et de corriger ses erreurs, italianismes et autres coquilles : Armand García, Stéphanie Pierre et son père Christian, Quentin Cormier, Elisabeth Belghiti, Cynthia Le Bon, Marie Hurst, Corentin Ringot, Éléonore Niubò et son père François.

J'adresse une pensée chaleureuse à toutes celles et ceux qui m'ont entouré et soutenu.

E poiché si tratta di una cotutela di tesi, i ringraziamenti in italiano non possono mancare.

Al Prof. Maurizio Mori per avermi trasmesso la passione per la bioetica e per aver seguito i miei lavori da oramai più di dieci anni.

Ringrazio il Prof. Piergiorgio Donatelli e la Prof.ssa Caterina Botti per aver accettato di partecipare alla Commissione.

Un grazie a coloro che hanno cercato di capire quanto contasse per me questa tesi: Mariolino e Poppy in testa (e anche alla Bea nel suo piccolo), Josy, Manu, Lore... Un pensiero speciale va a tutti coloro che ho trascurato in questi anni.

Ma il grazie più grande va a Vivi, per le lunghe discussioni, le sue innumerevoli riletture e correzioni, il tempo passato su questa tesi, per la sua cucina, per il suo amore, «per tutto questo e molto altro ancora».

INTRODUCTION

EN MARS 1966, une conférence intitulée *The Sanctity of Life* [La Sacralité de la vie]¹ se déroule à Portland, dans l'État d'Oregon. Elle réunit des médecins, des juristes, des philosophes, des théologiens, des biologistes et des sociologues. Le docteur Daniel Labby ouvre la séance en remarquant qu'« il ne pouvait exister de sujet plus opportun² ». À une période caractérisée par une guerre impopulaire (la guerre du Vietnam), l'usage des armes nucléaires, le racisme, la tragédie du thalidomide³ et les dilemmes moraux de la contraception et de l'avortement, il devient nécessaire de se poser la question de la valeur de la vie humaine :

La vie a-t-elle plus ou moins de valeur aujourd'hui qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire humaine ? Est-il possible d'identifier, dans la société, quelles sont les forces qui déterminent la valeur que possède, pour l'homme, la vie d'autrui ? Les sciences biomédicales destinées à préserver la santé et à prolonger la vie, sont-elles en train de prendre de trop grandes libertés sous prétexte d'améliorer la condition humaine⁴ ?

Le développement scientifique et technique doit être accompagné d'une réflexion éthique. Un dialogue philosophique doit s'instaurer :

L'élan de la médecine moderne a produit un dialogue philosophique. Il a obligé toutes les parties concernées à prendre en compte certaines questions qui, il y a peu, semblaient claires et réglées. Ces questions concernent la valeur de la vie humaine, le fondement de la dignité humaine, le but de l'existence humaine et les devoirs corollaires de l'exercice de la médecine⁵.

1. Les interventions des participants ont été publiées dans : Daniel H. LABBY et Edward SHILS, édés., *Life or Death: Ethics and Options*, Portland : Reed College, 1968.

2. Daniel H. LABBY, « Introduction », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. VIII-XXIII, p. VIII. Nous traduisons : « There could be no more opportune topic ».

3. Le thalidomide est un médicament utilisé pendant les années 1950 et 1960 afin d'éviter aux femmes enceintes d'avoir des nausées. Il a en outre une action sédatrice. Mais en 1961 on découvre qu'il est à l'origine de nombreuses malformations congénitales.

4. LABBY, « Introduction », *op. cit.*, p. VIII-IX. Nous traduisons : « Is life more, or less valuable today, than at any moment in the recorded history of man? Could one identify the forces in society that determine how valuable on man holds the life of another? Do adequate guidelines exist in law, theology, or in the liberal arts? Are the biomedical sciences, dedicated to preserving health and prolonging life, taking undue liberties in the guise of improving man's condition? »

5. Samuel E. STUMPF, « Some Moral Dimensions of Medicine », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 64, n° 2, 1966, p. 460-470, p. 460. Cité dans : LABBY, « Introduction », *op. cit.*, p. X. Nous traduisons : « the momentum of modern medicine has provoked a philosophical dialogue forcing all the parties to it to consider certain questions that not too long ago seemed more clear and settled. Those questions concerning the value

La conclusion du colloque fait l'unanimité : la sacralité de la vie humaine constitue le seul antidote moral pour éviter les conséquences néfastes liées au développement scientifique. Elle est un principe fondamental de la vie en société et un guide pour la médecine.

Certains problèmes sous-jacents ne sont toutefois pas examinés. Qu'entend-on par caractère sacré de la vie humaine ? Pourquoi attribuons-nous une valeur à la vie humaine ? Ou encore, à quoi fait-on référence lorsqu'on emploie les termes de vie ou de nature humaine ? À Portland, ces problèmes semblent secondaires. Il importe d'abord d'affirmer la valeur positive de la vie humaine. Rien n'apparaît plus approprié que l'expression « sacralité de la vie », laquelle renvoie à un type de valeur demandant un respect absolu pour la vie humaine (biologique). Il est vrai, en outre, que la valeur de la vie humaine (biologique) demeure alors une évidence indiscutée ou, tout du moins, peu discutée.

Il arrive toutefois que les évidences du passé se muent en problèmes du présent. C'est souvent le signe qu'un profond changement est en train de se produire. La diffusion de l'usage⁶ des mesures de réanimation (adulte et néonatale) vont contribuer à un tel renversement. Le problème n'est plus seulement lié à la possibilité de contrôle, de transformation et d'intervention sur les processus biologiques, les résultats mêmes de ces interventions sont contestés. Si ces dernières permettent de maintenir les fonctions biologiques, elles ont aussi, parfois, pour conséquence de garder en vie des individus qui ont irréversiblement perdu la conscience (comme dans le cas de l'état végétatif) ou des enfants atteints de lourdes séquelles. Le problème n'est pas seulement individuel, mais aussi collectif, social et économique. Est-il dans le meilleur intérêt du patient de prolonger sa vie ? Que faut-il faire de ces individus dans un contexte où les ressources médicales et les lits d'hôpitaux sont toujours trop limités ? Quelle valeur revêt une telle vie ? Doit-elle être encore considérée comme sacrée ? Peut-être, dans de telles circonstances, faut-il alors considérer la qualité de la vie.

Pour certains médecins, l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine n'est plus appropriée. « Une nouvelle éthique pour la médecine et pour la société [*A New Ethic for Medicine and Society*] » s'impose. C'est en tout cas ce qu'on peut lire dans un éditorial du *California Medicine*, la revue de l'Association des médecins californiens, en 1970. Les auteurs considèrent que, malgré la domination de l'éthique occidentale traditionnelle, « nombreux sont les indices qui nous portent à croire qu'elle a été touchée en plein cœur. Elle pourrait

of human life, the basis of human dignity, the goal of human existence and the corollary duties of medicine to be governed by these assumptions ».

6. Comme l'affirme la philosophe Marie Gaille, « les problèmes soulevés par la probabilité d'une malformation ou encore par les états comateux n'étaient pas ignorés avant les années 1950. Cependant, ils n'étaient pas ou guère débattus publiquement. C'est le développement et la généralisation de telles techniques qui ont conduit à la mise en évidence publique et à la discussion des options morales disponibles ». Au fil des années, une autre pratique joue un rôle important dans la remise en question de la valeur sacrée de la vie humaine : la décision d'interruption de grossesse suite à un diagnostic prénatal. Elle soulève l'interrogation suivante : « Est-il moralement légitime d'interrompre la gestation d'une vie humaine, quels que soient sa forme et son devenir après la naissance ? » Voir : Marie GAILLE, *La Valeur de la vie*, Paris : Les Belles lettres, 2010, p. 54-67.

même finir par être abandonnée⁷ ». Héritière de la tradition « judéo-chrétienne » et fondement de la plupart des lois et des politiques sociales, ladite éthique a toujours considéré les vies humaines comme douées d'une égale valeur intrinsèque, indépendamment de leur condition et de la phase qu'elles traversent. Une telle perspective pousse les médecins à « préserver, protéger, réparer, prolonger et améliorer toute vie humaine qu'il leur est donné de surveiller⁸ ». Le changement d'attitude à l'égard de l'avortement ou la sélection des patients qui peuvent bénéficier de la dialyse rénale constituent, toutefois, les premiers signes, tangibles, d'une crise de cette éthique traditionnelle. L'éditorial considère que « des faits nouveaux et des réalités sociales nouvelles⁹ » (l'expansion démographique et la disparité entre la population et les ressources nécessaires à son maintien) sont à l'origine de ce changement. De façon plus remarquable encore, la société donne de plus en plus d'importance à « quelque chose qu'on commence à appeler la qualité de la vie, laquelle devient possible pour la première fois, dans l'histoire de l'humanité, grâce au développement scientifique et technologique¹⁰ ». Une éthique nouvelle s'avère nécessaire. Elle doit « remplacer les valeurs absolues par des valeurs relatives dans des domaines tels que la vie humaine¹¹ ». Mais pour l'heure, rien n'est dit du contenu possible de ces valeurs relatives. Le concept de qualité de la vie reste à développer.

L'éditorial du *California Medicine* ne fait pas l'unanimité. Très tôt, il reçoit des critiques sévères aussi bien de la part de scientifiques que de non-scientifiques¹². L'une d'entre elles affirme que les auteurs dudit texte auraient mieux fait de l'intituler : « Une *non*-éthique pour la médecine et pour la société¹³ ». Ces attaques ne sont pas étonnantes. Le texte incriminé s'adresse aux professionnels de la médecine et les encourage à abandonner l'éthique qui caractérise leur métier depuis plus de 2500 ans. Celle-ci trouve ses sources dans le serment¹⁴ et dans le *primum non nocere*¹⁵ de celui qui est considéré comme le père de la médecine : Hippocrate. Ces textes dépendent étroitement d'une philosophie précise

7. CALIFORNIA MEDICINE, « A New Ethic for Medicine and Society », dans *California Medicine*, vol. 113, n° 3, 1970, p. 67–68, p. 67. Nous traduisons : « there is much to suggest that it is being eroded at its core and may eventually even be abandoned ».

8. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « to preserve, protect, repair, prolong and enhance every human life which comes under their surveillance ».

9. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « new facts and social realities ».

10. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « on something which is beginning to be called the quality of life, a something which becomes possible for the first time in human history because of scientific and technologic development ».

11. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « place relative rather than absolute values on such things as human lives ».

12. Voir : James H. FORD, « A Critical Comment », dans *California Medicine*, vol. 114, n° 1, 1971, p. 46–48 ; Daniel CALLAHAN, « The Quality of Life: What Does It Mean? », dans *That They May Live: Theological Reflections on the Quality of Life*, sous la dir. de George DEVINE, St. Paul : College Theology Society, 1971, p. 3–16.

13. Charles E. MILLER, « A New Ethic for Medicine and Society (To the Editor) », dans *California Medicine*, vol. 114, n° 1, 1971, p. 44–45, p. 44. Nous traduisons : « A *Non*-Ethic for Medicine and Society ».

14. Voir : HIPPOCRATE, « Serment », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 81–83.

15. Voir : HIPPOCRATE, « Épidémies », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 359–388, section 5, p. 367, « dans les maladies, deux choses en vue : être utile ou du moins ne pas nuire ».

Introduction

de la nature et de la vie biologique. La vie y est considérée comme un processus ayant pour fin l'auto-conservation, le corps comme une totalité capable de se préserver et de se soigner naturellement. Dans un tel cadre, les devoirs du médecin sont très restreints. Il lui incombe de favoriser l'action de la nature sans la modifier, la transformer ou la dévier.

L'éditorial, écrit par des médecins, est révélateur de la crise profonde que l'éthique médicale traverse alors. Aux yeux de ses auteurs, ladite éthique est trop fragile pour affronter les défis posés par la science et la médecine modernes. Les devoirs traditionnels sont mis en question. Il est devenu difficile de comprendre et de distinguer ce qui est utile de ce qui est nuisible. Les possibilités de contrôle et de transformation du monde biologique rendent, en outre, caduc le cœur de la conception hippocratique de la vie et de la médecine.

Ces réflexions s'inscrivent, de surcroît, dans un contexte culturel et social en pleine mutation auquel elles participent en retour. La société américaine des années soixante-dix est caractérisée par des bouleversements sociaux qui touchent autant la sphère privée que la sphère publique. Les institutions et les formes d'autorité classiques sont fortement critiquées. Une certaine rupture avec la tradition religieuse est en train de se répandre. La liberté sexuelle, l'égalité ou encore les luttes contre les discriminations raciales et sexistes sont à l'ordre du jour. C'est l'époque du Mouvement des droits civiques, des luttes féministes pour la légalisation de l'avortement... L'autonomie individuelle et le droit à la vie privée sont aussi des thèmes omniprésents. La relation paternaliste entre médecin et patient ne va plus de soi. D'un point de vue philosophique, les théories promouvant les absolus perdent de leur attrait. Elles laissent, de plus en plus, place à des théories conséquentialistes ou déontologiques *prima facie*. Un changement d'attitude quant aux questions relatives à la vie biologique se développe au sein de l'opinion publique.

C'est donc dans ce contexte caractérisé par l'ambiguïté du progrès, une rupture avec certaines traditions religieuses, un climat culturel nouveau et une crise de l'éthique médicale que la bioéthique, en tant que réflexion organisée et universitaire, s'installe. L'éditorial préfigure l'importance et la direction de ses questionnements concernant la valeur de la vie humaine. Ce n'est pas un hasard si au fil des années, la résonance de ce texte s'accroît. Axel Carlberg, auteur de l'un des rares livres dédiés à l'analyse des principes de la sacralité et de la qualité de la vie, abonde en ce sens. Selon lui, l'éditorial « annonce précisément l'importance du débat incessant autour de la valeur de la vie humaine en bioéthique¹⁶ ». Il ajoute :

Le conflit entre une éthique plus traditionnelle, inspirée par la tradition judéo-chrétienne, et une éthique "moderne" de la vie s'est axé sur le débat entre deux concepts qui ont servi de points de ralliement à ces deux théories différentes : [...] la sacralité de la vie

16. Axel CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, Lund : Lund University Press, 1998, p. 10. Nous traduisons : « accurately forecasted the importance of this debate in the ongoing discussion of the value of human life in bioethics ».

et de qualité de la vie¹⁷.

L'OPPOSITION ENTRE ÉTHIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE ET ÉTHIQUE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

ÉVOLUTION GÉNÉRALE

C'est dans la littérature anglo-saxonne qu'on retrouve la plupart des occurrences des expressions « sacralité de la vie » et « qualité de la vie » ainsi que leur association au terme « éthique ». C'est dans ce contexte que la bioéthique en tant que réflexion collective et institutionnalisée apparaît. Sa matrice est d'abord théologique. Les premiers centres de bioéthique sont créés par des catholiques. En 1969, le philosophe catholique libéral Daniel Callahan établit à New York le *Hastings Center*. En 1971, le gynécologue catholique André Hellegers fonde le *Kennedy Institute* à l'Université jésuite de Georgetown. Cette réflexion a néanmoins déjà commencé à se développer avant même l'apparition de tels centres sous l'influence, notamment, du protestant progressiste [*liberal*] Joseph Fletcher, du catholique jésuite modéré Richard McCormick ou encore du protestant conservateur Paul Ramsey. Le théologien catholique Thomas Warren Reich édite quant à lui l'*Encycloedia of Bioethics* (publiée en 1978, mais commencée en 1972).

Puis peu à peu, le débat bioéthique prend une tournure plus laïque. C'est alors que les philosophes, et plus spécifiquement les philosophes analytiques, entrent en jeu. Ils intègrent la nouvelle discipline en façonnant une méthode d'analyse terminologique et conceptuelle et en diffusant leur souci de l'argumentation. L'objectif est d'élaborer des théories éthiques afin d'affronter les questions très concrètes qui priment alors : la contraception, l'avortement, l'interruption des traitements, etc. À travers leurs analyses, ils visent à un éclaircissement des problèmes en jeu et à une justification des solutions morales. Le débat entre sacralité et qualité de la vie demeure marginal¹⁸.

L'usage accru des mesures de réanimation et certains cas judiciairisés et médiatisés — comme l'affaire *Roe v. Wade* (1973), autorisant l'avortement, puis l'affaire *In re Quinlan* (1976), permettant l'interruption des traitements chez une patiente en coma irréversible — encouragent la réflexion philosophique à s'intéresser au caractère sacré de la vie et à sa qualité. Le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie est dans un premier temps considéré à travers la grille de lecture que constitue l'antagonisme entre les deux grandes théories éthiques de l'époque : le déontologisme et le conséquentialisme. Peu à peu cette opposition se transforme en un débat entre déontologisme absolu, déontologisme *prima facie* et conséquentialisme.

17. *Ibid.*, p. 10. Nous traduisons : « the conflict between a more traditional ethic, inspired by the Judeo-Christian tradition, and a "modern" life ethic has focused on a discussion of two concepts which have served as rallying points for these two different theories: [...] sanctity of life and quality of life ».

18. Voir : Maurizio MORI, « Bioetica » [Communication personnelle], juin 2016, p. 5.

Au fil des années, d'autres affaires, là encore fortement médiatisées, mais connaissant aussi une forte résonance politique, font du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie un affrontement entre conservateurs et libéraux ou encore républicains et démocrates. L'affaire *Baby Doe* de 1982¹⁹ l'illustre bien. Les oppositions politiques que la question de l'avortement a introduites réapparaissent. Peu à peu elles s'immiscent même dans le débat universitaire. Le conflit entre une éthique de la sacralité de la vie et une éthique de la qualité de la vie devient explicite dans les discours politiques et dans la littérature bioéthique.

En 1990, Callahan (l'un des premiers apologistes de la sacralité de la vie et l'un des premiers critiques de la qualité de la vie) considère le débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie comme l'un des principaux sujets de la bioéthique américaine. Il constate toutefois une tendance accrue à politiser les questions de santé. Si ce phénomène concerne d'abord uniquement la question de l'avortement, il s'étend peu à peu à l'arrêt des traitements, aux problèmes liés à la génétique ou à l'allocation des ressources. Le résultat en est la polarisation des positions. Le philosophe relate ainsi cette transformation :

On a commencé à retrouver dans les débats les stratégies habituelles sur le marché politique ainsi que les discours désagréables qui les accompagnent. On a alors généralement constaté une tendance accrue à choisir un camp politique, une plus grande polarisation des questions et une diminution des efforts en vue de trouver des solutions de compromis²⁰.

Dix ans plus tard, dans « *The Contested Terrain of American Bioethics* [Le terrain contesté de la bioéthique américaine] », Callahan met en cause l'usage des théories éthiques :

Autrefois les différentes théories philosophiques de l'éthique — utilitarisme, déontologisme, etc. — pouvaient être considérées comme son socle ainsi que celui de la bioéthique. J'en suis venu à penser qu'il existe un niveau plus profond qui devrait être pris en considération, celui des idéologies politiques et sociales. Elles peuvent modeler, de façon subtile, mais décisive, la manière dont les personnes regardent le monde et il est bien difficile de les éliminer de leur psychisme²¹.

L'affaire Terri Schiavo, jeune femme en état végétatif persistant depuis 1990, ne fait que confirmer cette hypothèse. Le conflit social, politique et bioéthique opposant sacralité et qualité de la vie réapparaît. En 1998, son mari, contre l'avis de ses beaux-parents, demande

19. *Baby Doe* est un nouveau-né trisomique présentant, à la naissance, une malformation gastro-intestinale. Les parents refusent la chirurgie et décident d'interrompre tous les traitements, alimentation et hydratation comprises. Nous y reviendrons.

20. Daniel CALLAHAN, « Current Trends in Biomedical Ethics in the United States of America », dans *Bulletin of the Pan American Health Organization*, vol. 24, n° 4, 1990, p. 530–535, p. 535. Nous traduisons : « debates began to involve ordinary tactics of the political marketplace and some of the unpleasant rhetoric that goes with them. In general, one has seen much more of a tendency to choose up political sides, a greater polarization of the issues, and fewer efforts to develop compromise solutions ».

21. Daniel CALLAHAN, « The Contested Terrain of American Bioethics », dans *Journal International de Bioéthique*, 2009, p. 25–33, p. 31–32. Nous traduisons : « where various philosophical theories of ethics —utilitarianism, deontology, etc.— were once considered the bedrock of ethics, including bioethics, I have come to think that there is a still deeper level, that of political and cultural ideology, that must be taken into account. It can shape the way people look at the world in subtle but decisive ways and that can not readily be removed from their psyche ».

l'arrêt de l'alimentation et d'hydratation artificielles. En 2005, après un tourbillon judiciaire et des débats politiques incessants (où la sacralité de la vie est souvent mentionnée²²), il l'obtient. La littérature bioéthique s'en trouve fortement influencée²³.

En 1993, en Angleterre, la Chambre des lords autorise pour la première fois l'arrêt de l'alimentation et de l'hydratation artificielles afin de laisser mourir intentionnellement Anthony Bland, un jeune homme de vingt-et-un ans, lui aussi en état végétatif persistant. La prolongation de la vie n'est pas considérée comme son meilleur intérêt. Pour le philosophe australien Peter Singer cette décision signe l'effondrement de l'éthique de la sacralité de la vie²⁴. Les lords ont adopté le principe de la qualité de la vie et rejeté le principe de la sacralité de la vie. Pour John Keown, professeur d'éthique chrétienne au *Kennedy Institute*, après Bland, il est nécessaire de « restaurer la forme morale et intellectuelle de la loi²⁵ ». Environ quinze ans plus tard, pourtant, l'affaire M. — une femme de quarante-deux ans d'abord diagnostiquée en état végétatif puis en état de conscience minimale — semble démentir la prévision de Singer. Les juges refusent d'autoriser l'arrêt de l'alimentation et de l'hydratation artificielles. Raanan Gillon, professeur émérite d'éthique médicale, intitule un éditorial du *British Medical Journal* signé de sa plume : « La loi sur la sacralité de la vie est allée trop loin [*Sanctity of Life Law has gone too Far*] ²⁶ ».

DÉPLACEMENTS GÉOGRAPHIQUES

Dans la littérature bioéthique, le débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie se donne dans des formes distinctes selon les différents pays. Il faut dire que la réception de la discipline n'a pas été la même partout. La conséquence en est, comme l'affirme la philosophe canadienne Marie-Hélène Parizeau, que « d'un pays à un autre, d'une tradition philosophique à un autre, dans ses pratiques et discours, la bioéthique prend diverses formes contextualisées²⁷ ». En Europe, elle se voit accueillie sans problème dans des pays comme le Royaume-Uni, où la philosophie analytique est largement diffusée. En France et en Allemagne, en revanche, d'autres traditions philosophiques dominent. On préfère parler d'éthique (*bio*)médicale ou de *medizinische Ethik*. En Espagne, on utilise plutôt

22. Voir : Carl HULSE et David D. KIRKPATRICK, « Congress Passes and Bush Signs Legislation on Schiavo Case », dans *The New York Times*, 21 mar. 2005, disponible à l'adresse : <http://www.nytimes.com/2005/03/21/politics/congress-passes-and-bush-signs-legislation-on-schiavo-case.html?_r=0>.

23. Voir par exemple : Tom KOCH, « The Challenge of Terri Schiavo: Lessons for Bioethics », dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 31, n° 7, 2005, p. 376–378 ; Joshua E. PERRY, « Biblical Biopolitics: Judicial Process, Religious Rhetoric, Terri Schiavo and Beyond », dans *Health Matrix*, vol. 16, 2006, p. 553–630 ; Norman L. CANTOR, *Deja Vu All Over Again: The False Dichotomy Between Sanctity of Life and Quality of Life*, 2005, disponible à l'adresse : <<http://ssrn.com/abstract=810725>> (consulté le 29/02/2012).

24. Peter SINGER, « Presidential Address: Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill? », dans *Bioethics*, vol. 9, n° 3/4, 1995, p. 327–343.

25. John KEOWN, « Restoring Moral and Intellectual Shape to the Law after Bland », dans *Law Quarterly Review*, vol. 113, p. 481–503.

26. Raanan GILLON, « Sanctity of Life Law has Gone too far », dans *British Medical Journal*, juil. 2012, disponible à l'adresse : <<http://www.bmj.com/content/bmj/345/bmj.e4637.full.pdf>> (consulté le 20/08/2016).

27. Marie-Hélène PARIZEAU, « Bioéthique » (1996), dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la dir. de Monique CANTO-SPERBER, 3^e éd., Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 156–162, p. 161.

Introduction

l'expression *bioética médica*²⁸. Selon certains auteurs, malgré des influences réciproques, on trouverait ici reconduite la distinction entre une approche anglo-saxonne et une approche continentale²⁹ (ou latine³⁰). La différence majeure entre ces tendances résiderait dans le fait que la bioéthique anglo-saxonne s'occuperait des théories éthiques et de la signification des termes moraux, tandis que la bioéthique continentale s'intéresserait aux questions fondationnelles³¹ (comme l'essence et la signification de la nature humaine, le but de la médecine, la finitude de la vie humaine, *etc.*).

Par-delà ces considérations théoriques générales, il faut, là encore, souligner le rôle des cas médiatisés et judiciarisés (souvent politisés) ou encore de certains projets de loi (visant, par exemple, à autoriser l'euthanasie ou l'interruption des traitements) dans l'apparition des débats dans lesquels semble résonner l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie.

L'Italie

S'il y est un pays d'Europe dans lequel la littérature sur le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie abonde, c'est bien l'Italie. Les deux approches, analytique et fondationnelle, s'y rencontrent.

À partir des années quatre-vingt, la réflexion bioéthique s'y voit fortement influencée, aussi bien sur le plan culturel qu'institutionnel, par la pensée catholique romaine. Cette dernière est fondationnelle et normative. Il faut toutefois peu de temps pour que l'intérêt pour les thèmes de la bioéthique se répande dans la culture laïque. Les premiers philosophes italiens qui se penchent sur ce domaine adoptent, dans le sillage de leurs collègues américains, une méthode analytique. Les deux approches (fondationnelle et analytique) cohabitent. Carlo Alberto Defanti, neurologue et bioéthicien, en témoigne :

[Pendant la première moitié des années quatre-vingt] la bioéthique était une discipline nouvelle. Il n'y avait pas encore de positions académiques ou d'orientations prédéfinies et rigides. Ce n'est pas que l'opposition, classique en Italie, entre laïcs et catholiques n'existait pas, mais il n'était pas rare qu'au cours de la réflexion et du débat les positions en jeu se rapprochent ou qu'un accord soit trouvé. [...] La diversité était valorisée.

28. Voir : Albert R. JONSEN, *The Birth of Bioethics* (1998), 2^e éd., Oxford : Oxford University Press, 2003, p. 378.

29. Voir : CALLAHAN, « The Contested Terrain of American Bioethics », *op. cit.* ; PARIZEAU, « Bioéthique », *op. cit.*

30. Guy DURAND, *Introduction générale à la bioéthique : histoire, concepts et outils*, Laval : Fides – Le Cerf, 1999, p. 295.

31. Les premières années du *Kennedy Institute* et de l'*Hastings Center* sont caractérisées par cette approche continentale. Voir : Tristram H. ENGELHARDT, « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », dans *The Development of Bioethics in the United States*, sous la dir. de Jeremy R. GARRETT, Fabrice JOTTERAND et Christopher RALSTON, Dordrecht : Springer, 2013, p. 55–78, p. 63 ; CALLAHAN, « The Contested Terrain of American Bioethics », *op. cit.*, p. 28. ; John Collins HARVEY, « André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection », dans *The Development of Bioethics in the United States*, sous la dir. de Jeremy R. GARRETT, Fabrice JOTTERAND et Christopher RALSTON, Dordrecht : Springer, 2013, p. 37–54. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1970, avec la deuxième génération de bioéthiciens, composée en majorité de philosophes analytiques, que la bioéthique s'intéresse aux théories éthiques.

L'impression d'être engagés dans une entreprise collective régnait³².

Au fil du temps, toutefois, ces approches contribuent à engendrer des conceptions épistémologiques conflictuelles³³. En 2010, c'est avec déception que Defanti constate que « la situation s'est retournée ». Il existe alors, selon lui, « des positions académiques et des intérêts réels en conflit. Mais de façon plus importante encore, la bioéthique est devenue le terrain de lutte politique et d'intervention quotidienne des autorités religieuses³⁴ ».

En Italie, le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie est souvent identifié à celui entre une « bioéthique catholique » (la bioéthique officielle du Magistère de l'Église de Rome et des penseurs qui en partagent les conceptions métaphysiques et anthropologiques), dont la sacralité de la vie est l'expression première, et une « bioéthique laïque » fondée sur la qualité de la vie³⁵. Les conflits suscités par les cas médiatiques et juridiques en offrent une manifestation — les plus célèbres sont ceux de Piergiorgio Welby en 2006³⁶ et d'Eluana Englaro³⁷ en 2009³⁸.

32. Carlo Alberto DEFANTI, « Introduzione », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, vol. 2, n° 2, 2010, p. 7–15, p. 7. Nous traduisons : « La bioetica era disciplina nuova, non c'erano ancora posizioni accademiche, né orientamenti rigidamente preformati. Non che il classico dualismo tutto italiano laici / cattolici non fosse già presente, ma accadeva non di rado che, nel corso della riflessione e del dibattito, le posizioni in campo si avvicinassero o addirittura si trovasse una posizione comune. [...] Si valorizzava la diversità ed era diffusa l'impressione di essere impegnati in un'impresa comune ».

33. Pour certains auteurs, comme le philosophe Maurizio Mori, d'un point de vue historique, l'opposition entre éthique de la sacralité et éthique de la qualité de la vie se présente comme un débat entre l'éthique traditionnelle (l'éthique médicale) et une nouvelle éthique (la bioéthique). Cette position est fortement contestée par les penseurs qui défendent l'éthique de la sacralité de la vie ou qui, dans leurs théories, n'assument pas comme fondamental le principe de la qualité de la vie. Ils seraient exclus *a priori* de la réflexion bioéthique. Voir : Maurizio MORI, « La bioetica: che cos'è, quand'è nata e perché. Osservazioni per un chiarimento della "natura" della bioetica e del dibattito italiano in materia », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, 1993, p. 115–143 ; Paolo CATTORINI et al., « Sulla natura e le origini della bioetica: una risposta a Maurizio Mori », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, n° 2, 1994, p. 325–345 ; Maurizio MORI, « Sulla natura e sulla storia della bioetica: una replica al Dipartimento di medicina e scienze umane del S. Raffaele », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, 1994, p. 346–370.

34. DEFANTI, « Introduzione », *op. cit.*, p. 7. Nous traduisons : « La situazione odierna si è capovolta. Ora esistono posizioni accademiche ed interessi concreti in conflitto, ma soprattutto la bioetica è diventata terreno di lotta politica e di quotidiano intervento delle autorità religiose ».

35. Giovanni FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milan : Mondadori, 2005. Les critiques à cette opposition sont nombreuses. Elles proviennent principalement des penseurs catholiques. Voir : Giovanni FORNERO, éd., *Laicità debole e laicità forte: Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milan : Mondadori, 2008

36. Piergiorgio Welby était atteint de dystrophie musculaire progressive. Il ne pouvait pas parler et il était immobilisé au lit. À la suite d'une crise respiratoire, il a été branché à un respirateur. En 2006, Welby demande, sans succès, au président de la République italienne, l'interruption de la ventilation mécanique. Trois mois plus tard, le docteur Mario Riccio met en œuvre sa volonté. Afin d'éviter à son patient de souffrir des douleurs de l'asphyxie, il le sédate. Cette sédation est considérée par le Magistère de l'Église comme un acte d'euthanasie active.

37. Eluana Englaro meurt à 39 ans, en 2009. Elle est en état végétatif persistant depuis 17 ans. Après de nombreuses batailles juridiques, son père, Beppino Englaro a obtenu, en 2007, l'autorisation légale d'interrompre l'hydratation et l'alimentation artificielles. Mais le ministre de la Santé alors en fonction, Maurizio Sacconi, interdit la suspension de l'alimentation et de l'hydratation artificielles des patients en état végétatif dans les structures du système sanitaire national. C'est seulement en janvier 2009 que l'autorisation de 2007 est finalement appliquée.

38. Le film de Marco Bellocchio, *La Belle endormie*, inspiré du cas Englaro et sorti en France en 2013, constitue une bonne description du conflit éthique, politique, religieux, médiatique, judiciaire et social qui a vu le jour lors des derniers jours d'Eluana Englaro. Il est d'ailleurs difficile, aux yeux d'un spectateur éloigné du

Pourtant, selon Fornero, même si, en Italie, le conflit entre une bioéthique catholique et une bioéthique laïque est plus évident qu'ailleurs en raison de la présence du Vatican, l'opposition ne peut pas être réduite à un « fait tout italien », à la différence de ce qu'affirment certains³⁹. Ledit conflit existe aussi dans d'autres pays européens (comme l'Espagne, par exemple) et dans certains pays d'Amérique latine (comme l'Argentine et le Brésil), lesquels sont fortement influencés par l'Église catholique romaine⁴⁰. Une fois de plus, les cas médiatiques et juridiques font resurgir les oppositions⁴¹.

Fornero considère néanmoins que si l'antagonisme entre bioéthique catholique et bioéthique laïque n'est pas « universel, c'est-à-dire présent partout⁴² », on ne peut pas en dire autant de celui qui oppose la théorie de la sacralité (et de l'indisponibilité) de la vie d'une part et la théorie de la qualité (et de la disponibilité) de la vie de l'autre. D'où, selon lui, leur nature de « paradigmes dominants de la bioéthique contemporaine⁴³ ». Sacralité et qualité de la vie sont les positions éthiques « les plus caractéristiques et "combatives". [...] Celles qui ont qualifié historiquement et monopolisé idéalement les débats bioéthiques. [...] En vertu de la résonance médiatique de leurs disputes, elles ont largement impliqué l'opinion publique⁴⁴ ». Elles permettent de « considérer et de conceptualiser la réalité de façon générale. Elles sont capables de servir de critères de jugement et de schémas de valeur, c'est-à-dire de principes inspirateurs et de référents ultimes (dans un sens critériologique et normatif) du discours bioéthique⁴⁵ ». Ce dernier se présente comme le terrain de conflit entre ces deux paradigmes opposés.

La France

En France aussi, certains cas médiatiques et juridiques ont nourri un conflit entre positions

contexte italien, de comprendre où se termine la réalité et où commence la fiction.

39. Massimo REICHLIN, « Cattolico e laico: i limiti di una dicotomia abusata », dans *Laicità debole e laicità forte: il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, sous la dir. de Giovanni FORNERO, Milan : Mondadori, 2008, p. 7–18.

40. Bien qu'en Italie (comme en France), lorsqu'on parle de catholicisme, c'est bien au catholicisme du Vatican et du pape qu'on fait référence, il est nécessaire, dans le contexte américain, d'expliciter de quel type de catholicisme on parle. Dans la littérature bioéthique anglo-saxonne, l'adjectif *roman* est toujours mentionné si nécessaire.

41. En 1998, en Espagne, Ramón Sampedro, un homme tétraplégique, ouvre le débat sur l'euthanasie. Après vingt-neuf ans de combat pour le droit à mourir, il décide de mettre fin à ses jours avec du cyanure. En Argentine, Marcelo Díaz (surnommé le Vincent Lambert argentin), en état végétatif (auparavant diagnostiqué en état de conscience minimale) depuis plus de 19 ans, obtient en 2015 l'autorisation d'interrompre l'alimentation et l'hydratation artificielles. Il meurt de mort naturelle trois heures plus tard. En 2009, au Brésil, une fillette de neuf ans est excommuniée (ainsi que ses médecins et sa mère) pour avoir avorté à la suite d'un viol.

42. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte: Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, op. cit., p. 138. Nous traduisons : « universale, ossia presente ovunque ».

43. *Idem*, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., p. 14. Nous traduisons : « I due paradigmi dominanti della bioetica odierna ». L'opposition paradigmatique a été identifiée par Maurizio Mori à la fin des années quatre-vingt. Fornero en fournit la construction historiographique.

44. *Ibid.*, p. 16. Nous traduisons : « quelli più caratteristici e "combattivi" [...] sono quelli che hanno storicamente qualificato e idealmente monopolizzato i dibattiti bioetici [...] coinvolgendo anche in virtù della risonanza mediatica delle loro dispute, la pubblica opinione ».

45. *Ibid.*, p. 16. Nous traduisons : « vedere e concettualizzare la realtà. Modi in grado di fungere da parametri di giudizio e schemi di valore, ossia da principi ispiratori e referenti ultimi (in senso criterio logico e normativo) del discorso bioetico ».

divergentes. Les affaires Chantal Sébire, Vincent Humbert⁴⁶ et, plus récemment, l'affaire Vincent Lambert⁴⁷ en témoignent. Les débats suscités ne peuvent toutefois se voir réduits à une opposition entre « bioéthique catholique » et « bioéthique laïque ».

Il faut ici évoquer la place et le rôle de la « laïcité républicaine ». Celle-ci ne peut, à la différence de l'« anticléricalisme », être considérée comme une simple opposition au catholicisme. De même, elle n'est pas le produit du discours bioéthique. Elle est un principe qui distingue les prérogatives de la sphère publique et privée. Elle caractérise les institutions publiques et établit la neutralité de l'État et la liberté de culte. La laïcité est définie comme une « conception politique et sociale impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse. L'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises n'ayant aucun pouvoir politique⁴⁸ ». L'État n'a pas (théoriquement) le droit de privilégier les exigences d'une bioéthique religieuse particulière, ni catholique, ni musulmane, ni juive, etc.⁴⁹

Le champ lexical qui se dévoile dans la littérature ne renvoie pas plus à l'« éthique de la sacralité de la vie » qu' à l'« éthique de la qualité de la vie ». Quand ces expressions sont utilisées, elles ne sont pas forcément opposées et restent vagues ou contradictoires. Il existe toutefois une certaine tendance consistant à assimiler la sacralité de la vie à une idée religieuse. Une telle perspective ne saurait donc pas avoir de place dans un pays laïc. Lorsqu'elle est prise en compte, elle est souvent tenue pour une attitude réactionnaire caractéristique des religieux intégristes.

Les propos de Jean Léonetti exprimés le 24 janvier 2014 lors de l'émission de télévision *Ce soir ou jamais* offrent une bonne illustration de cette situation. L'émission est consacrée aux suites de la médiatisation de l'affaire Lambert. Elle s'intitule « Euthanasie : un débat entre progressistes et réactionnaires ? ». L'opposition italienne entre catholiques et laïcs se trouve ici terminologiquement substituée. Léonetti affirme :

La vie n'est pas sacrée. On est dans un pays laïc. Il n'y a pas de transcendance à réfléchir là-dessus [sic]. Sauf que c'est quand même le bien suprême. Il n'y a rien au-dessus de la vie humaine [...] [Elle] est au maximum des valeurs que l'humain considère⁵⁰.

Dans ce discours, bien que le caractère sacré de la vie humaine soit explicitement exclu

46. En 2003 Vincent Humbert, un jeune homme tétraplégique, muet et aveugle à la suite d'un accident de voiture, lance le débat public sur l'euthanasie. En 2008, l'affaire Sébire, une femme atteinte d'une tumeur douloureuse qui lui déforme cruellement le visage, relance le débat et partage, à nouveau, l'opinion publique entre « pro- » et « anti- » euthanasie.

47. Vincent Lambert est un jeune homme de 38 ans. Depuis 2008, à la suite d'un accident de voiture, il est en état de conscience minimal. En 2014, son médecin, avec l'accord de sa femme, décide d'interrompre l'alimentation et l'hydratation artificielles, comme le prévoit la Loi Léonetti de 2005. Ils s'opposent à l'« obstination déraisonnable ». Mais les parents de Vincent Lambert ne sont pas d'accord. En 2015, Vincent Lambert est diagnostiqué en état végétatif persistant.

48. DICTIONNAIRE CULTUREL EN LANGUE FRANÇAISE, *Laïcité*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005.

49. Pour une analyse de la différence entre « *laicità* » et « *laïcité* » voir : Eugenio LECALDANO, « Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita », dans *Laicità debole e laicità forte*, sous la dir. de Giovanni FORNERO, Milan : Mondadori, 2008, p. 27-44.

50. CE SOIR OU JAMAIS !, *Euthanasie : le débat*, 24 jan. 2014, disponible à l'adresse : <http://www.youtube.com/watch?v=Vj9FAn-olBE&feature=youtube_gdata_player> (consulté le 01/05/2014), min. 47.

en tant qu'idée religieuse, il est implicitement réintroduit en tant qu'idée séculière : la valeur suprême (valeur établie par les hommes) de la vie humaine (et en l'occurrence, la vie humaine biologique). Cette stratégie est récurrente. Une bonne partie des arguments présents aussi bien dans la loi (et notamment dans la loi Léonetti) que dans les débats rentrent dans les catégorisations classiques de la littérature bioéthique de la sacralité de la vie et de la qualité de la vie : le principe des actions à double effet, la distinction entre tuer et laisser mourir, l'intention, l'idée de nature, l'argument de jouer le rôle de Dieu, etc. D'une certaine manière, on retrouve donc bien les mêmes controverses.

Les termes les plus fréquemment utilisés dans les débats scientifiques (comme dans les débats publics) se caractérisent par une pluralité sémantique qui crée une certaine ambiguïté : « respect pour la vie », « dignité de la personne », « mourir dans la dignité », « droit de mourir », etc. Quant au concept de « dignité », il est très utilisé dans le contexte français où il se voit invoqué aussi bien par les défenseurs que par les opposants à l'euthanasie⁵¹.

Vu d'Amérique, c'est là une spécificité bien européenne⁵² qu'on retrouve dans les lois et dans les codes déontologiques du vieux continent. Callahan estime d'ailleurs, en 1969, dans son essai *The Sanctity of Life [La sacralité de la vie]*, que la dignité de la vie est une sorte de synonyme de la sacralité de la vie, ayant une force rhétorique moindre dans le contexte américain⁵³.

L'usage d'une certaine terminologie plutôt qu'une autre est révélateur de la façon dont la bioéthique et ses oppositions se sont développées dans ce pays. Selon Parizeau :

En France [...] il semble que la bioéthique, en l'absence quasi totale des philosophes, est davantage dominée par d'autres forces normatives qui cherchent à occuper le terrain du dialogue social en imposant leur propre contenu normatif : le discours médical

51. L'ambivalence du concept de « dignité » est reconnue par un avis du Comité Consultatif National d'Éthique (CCNE) : « autoriser l'euthanasie répondrait au souhait de garantir que les personnes puissent en toute circonstance "mourir dans la dignité". Dans le même temps, le principe de dignité est mobilisé par les opposants à l'euthanasie et au suicide assisté » (COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ETHIQUE, *Fin de vie, autonomie de la personne, volonté de mourir*, 2013, disponible à l'adresse : <<http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/fin-de-vie-autonomie-de-la-personne-volonte-de-mourir>> (consulté le 01/05/2014), p. 16.). Ces deux significations du concept de dignité sont mobilisées par deux associations françaises : l'Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD) et le groupe *Jusqu'À la Mort, Accompagner la Vie* (JALMALV), association laïque étroitement liée au mouvement des soins palliatifs (Voir : ASSOCIATION POUR LE DROIT DE MOURIR DANS LA DIGNITÉ, *Ne nous laissons pas voler notre ultime liberté*, disponible à l'adresse : <<http://www.admd.net>> (consulté le 31/12/2013) ; JUSQU'À LA MORT ACCOMPAGNER LA VIE, *Notre positionnement : 5. JALMALV et l'euthanasie*, disponible à l'adresse : <<http://www.jalmalv.fr/do.php?n=Qui-sommes-nous.Mieux-connaître-notre-positionnement>> (consulté le 31/12/2013) ; JUSQU'À LA MORT ACCOMPAGNER LA VIE, *La position officielle de la Fédération face à la demande d'euthanasie*, disponible à l'adresse : <http://www.jalmalv-morbihan.com/euthanasie_jalmalv2.php> (consulté le 31/12/2013)). L'ADMD affirme ce qu'on pourrait appeler une « dignité-liberté » centrée sur l'autonomie individuelle, le JALMALV défend une conception de la dignité comme « dignité-déceance ». Elle exprime le caractère essentiel de la vie. Le terme est défini selon l'acception que lui confère la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, c'est-à-dire comme une caractéristique inhérente à la personne humaine et inaliénable. La dignité n'est pas dépendante de l'état physique ou moral ou de la situation sociale.

52. La philosophe Ruth Macklin, outre qu'elle considère la « dignité comme un concept inutile [*Dignity is a useless concept*] », estime qu'elle relève d'une terminologie qui émane d'un contexte continental. Voir : RUTH MACKLIN, « Dignity is a useless concept », dans *British Medical Journal*, vol. 327, n° 7429, 2003, p. 1419-1420.

53. Daniel CALLAHAN, « The Sanctity of Life », dans *Updating Life and Death: Essays in Ethics and Medicine*, sous la dir. de Donald CUTLER, Boston : Beacon Press, 1969, p. 181-250, p. 185.

(qui rabat la bioéthique sur l'éthique médicale et la déontologie des médecins), le discours religieux (qui exprime par la voie de la bioéthique les contenus moraux liés à une religion), le discours juridique (qui au sein de la bioéthique se constitue en « bio-droit »). Le bio-droit semble d'ailleurs apparaître comme la source consensuelle ultime, parce que fondée sur les droits de l'Homme, de même que le seul outil efficace pour contrôler et limiter les pratiques technoscientifiques : les récentes lois françaises sur la bioéthique [...] témoignent de ce phénomène⁵⁴.

L'une des spécificités de la bioéthique française est la place centrale qu'elle confère à la notion de « biodroit ». Le terme même de bioéthique fait d'ailleurs, dans ledit pays, son apparition sur le plan public en 1986, avec la discussion parlementaire du projet de loi sur la bioéthique (adopté en 1994). Cela ne peut que compliquer la reconnaissance de la bioéthique comme une branche de la philosophie morale et son développement en termes d'éthique. Si l'on ne considère pas la bioéthique comme faisant partie de la philosophie morale, ses problèmes ne peuvent se voir analysés qu'à partir d'autres discours et oppositions qui dépassent le cadre de l'éthique.

Selon ce qu'on considère comme l'origine ou la (pré-)histoire de la bioéthique, la définition, ainsi que le rôle qu'on lui attribue varient. Son développement et sa méthodologie s'en trouvent eux aussi marqués.

En France, on fait souvent remonter la naissance de la réflexion bioéthique aux années suivant le procès de Nuremberg (1946). Le jugement des crimes nazis et la prise en compte de leur dimension technologique donnent naissance à un questionnement à la croisée des sciences et de l'éthique, lequel se voit suivi, sur le plan juridique, par la Déclaration universelle des droits de l'Homme (1948). Il est important de rappeler que « la référence à la tradition philosophique des droits de l'Homme comme source d'inspiration de la bioéthique est importante surtout en Europe et particulièrement, sous l'influence de la France⁵⁵ ».

Situer la naissance de la bioéthique dans ce contexte mène généralement à considérer la question de la technique comme étant son problème central. Celle-ci s'articule le plus souvent autour des thèmes de la « limite » et du « pouvoir » et donne lieu à un discours qui relève davantage de la métaphysique ou de la politique. La « technoscience⁵⁶ » pouvant conduire à la destruction de la nature humaine ou au contrôle de la vie biologique de la part des pouvoirs économiques et politiques, les droits deviennent fondamentaux afin de prévenir ces dérives. Le rôle de la bioéthique consiste alors à poser des limites aux avancées technologiques, limites considérées d'autant plus nécessaires que la technique

54. PARIZEAU, « Bioéthique », *op. cit.*, p. 161.

55. Gilbert HOTTOIS, « Bioéthique », dans *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 124–131, p. 129.

56. Le néologisme « technoscience », revendiqué par le philosophe belge Gilbert Hottois, vise à souligner le lien indissoluble qui s'est instauré depuis la seconde moitié du XX^e siècle entre les sciences et les techniques et sert pour affirmer la nécessité de leur contrôle, car la fin de la science n'est plus la connaissance, mais son application pratique. Voir : Gilbert HOTTOIS, « Technoscience », dans *Encyclopédie du trans/posthumanisme*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Paris : Vrin, 2015, p. 455–465, p. 456 : « nous avons introduit le terme "technoscience" en lui accordant une portée à la fois positive et critique. Positivement, il était plus approprié pour décrire la science contemporaine. Négativement, il permettait de critiquer la conception traditionnelle de la science comme une entreprise essentiellement théorique et discursive ».

permet la manipulation de la vie humaine. En France, les philosophes non francophones considérés comme représentatifs de la littérature bioéthique et dont les ouvrages se voient traduits et cités dans les débats (y compris parlementaires⁵⁷), mettent cette question de la technique (et de ses dérives) au centre de leur réflexion⁵⁸. Voilà, peut-être, l'une des raisons expliquant l'absence presque totale, dans le débat français (de manière explicite en tout cas), de l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie.

L'Allemagne

La situation en Allemagne est similaire à celle de la France. Le concept de dignité [*Menschenwürde*] prime dans les débats, en raison de la tradition philosophique (notamment kantienne) et juridique (la dignité de tout homme est reconnue dans l'article premier de la Loi de la République fédérale) du pays. Le concept n'en est pas moins controversé. En éthique (bio-)médicale, la tendance est d'assimiler, par-delà certaines différences, le concept de dignité au concept de sacralité de la vie. Leur « fonction stratégique » serait similaire⁵⁹.

Le sombre épisode qu'a constitué, dans l'histoire de ce pays, le nazisme, est en bonne part responsable de la longue absence de l'opposition (explicite) entre sacralité de la vie et qualité de la vie, la qualité de la vie étant souvent associée à l'idée national-socialiste de vie sans valeur ou vie indigne d'être vécue [*lebensunwertes Leben*]. Il suffit de rappeler qu'en 1991, la présence de Singer, champion de l'éthique de la qualité de la vie, en terres allemande et autrichienne fut à l'origine de contestations profondes et violentes. Ses idées étaient assimilées à celles des nazis⁶⁰. Helga Kuhse, élève de Singer, reçut un accueil similaire⁶¹. Aujourd'hui, la littérature vise principalement à un éclaircissement des notions de sacralité de la vie et de qualité de la vie. Au lieu de l'opposition, on cherche la médiation entre les deux notions⁶².

57. Selon Philippe Descamps, *Le Rapport au Premier Ministre sur l'éthique biomédicale* de J.-F. Mattei, « témoigne explicitement de [son] attachement à la philosophie de Jonas ». Voir : Philippe DESCAMPS, *Le Sacre de l'espèce humaine : le droit au risque de la bioéthique*, Presses Universitaires de France, 2009, p. 247, n. 1.

58. Nous pensons notamment à Hans JONAS, *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par Jean GREISCH, Paris : Le Cerf, 1995 ; Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. par Denis-Armand CANAL, Paris : Gallimard, 2004 ; Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, trad. par Christian BOUCHINDHOMME, Paris : Gallimard, 2002.

59. Kurt BAYERTZ, « Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. XII–XIX, p. XII.

60. Voir : Peter SINGER, « Bioethics and Academic Freedom », dans *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, sous la dir. d'Helga KUHSE, Oxford : Blackwell Publishers, 2002, p. 66–76.

61. BAYERTZ, « Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity », *op. cit.*, p. XII–IXI.

62. Voir par exemple : Heike BARANZKE, « Sanctity-of-Life — A Bioethical Principle for a Right to Life? », dans *Ethical Theory and Medical Practice*, vol. 15, n° 3, 2012, p. 295–308, disponible à l'adresse : <<http://rd.springer.com/article/10.1007/s10677-012-9369-0#>> (consulté le 31/08/2012).

QUESTIONS DE TRADUCTION

Lorsque la bioéthique traverse l'Atlantique (ou se déplace au Sud) les expressions anglaises *sanctity of life* et *quality of life* se transforment en *caractère sacré de la vie* (ou *sacralité de la vie*) et *qualité de la vie*, *sacralità della vita* et *qualità della vita*, *sacralidad de la vida* et *calidad de la vida*, *sacralidade da vida* et *qualidade da vida*, *Heiligkeit des Lebens* et *Qualität des Lebens*.

Le terme anglais *quality* ne pose pas de problème de traduction. Le terme *sanctity* est lui, souvent traduit par « sacralité » plutôt que par son équivalent littéral « sainteté » et alors que l'anglais possède aussi le terme de *sacredness*. En allemand, le problème ne se pose pas, il n'existe qu'un terme pour désigner aussi bien la sacralité que la sainteté : *Heiligkeit*. En anglais, on recense une distinction supplémentaire entre *sanctity* et *holiness*. Ces termes sont souvent considérés comme des synonymes, mais dans la *Catholic Encyclopedia* de 1913 ils se voient différenciés. Cette distinction Thomas d'Aquin en serait à l'origine, notamment à la question 81, article 8 (« La religion est-elle identique à la sainteté ? ») de la deuxième partie du tome II de la *Somme Théologique* (du moins si l'on s'en tient à la traduction anglaise). Bien que les deux termes fassent partie du processus de sanctification, *holiness* se réfère à la vertu par laquelle l'esprit de l'homme se consacre lui-même et consacre tous ses actes à Dieu⁶³ ». La *sanctity*, quant à elle, concerne tout « ce qui est engagé dans le culte divin⁶⁴ » (les personnes comme les choses, les temples par exemple). Elle se manifeste dans les actes, c'est-à-dire dans le respect des commandements divins. Comme l'écrit Thomas d'Aquin, « on appelle sainteté cette application que l'homme fait de son âme spirituelle et de ses actes à Dieu⁶⁵ ». Ainsi, la *sanctity* aussi peut être considérée, par essence, comme « une vertu spéciale⁶⁶ », mais, précise Thomas d'Aquin, « elle a aussi un caractère général selon que son commandement ordonne au bien divin tous les actes de vertus⁶⁷ ». Le *saint* est celui qui, par sa mort, a achevé le processus de sanctification, il vit dans le ciel ; la personne sainte [*holy*] est celle qui vit sur terre avec les vertus d'un saint.

Dans la plupart des dictionnaires, la « sainteté » est définie comme la « qualité d'être

63. Hugh POPE, « Holiness » (1910), dans, *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN et al., VII, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/07386a.htm>> (consulté le 10/10/2015). Nous traduisons : « that virtue by which a man's mind applies itself and all its acts to God ». Si cette définition est reprise en faisant référence à Thomas d'Aquin, la traduction française de ce passage de la *Somme théologique* porte à confusion. Le terme *holiness* est traduit aussi bien par « sainteté » que par « pureté ». Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, sous la dir. d'Institut Docteur ANGÉLIQUE, trad. par Aimon-Marie ROUGET, IIA-AE, Paris : Le Cerf, 1999, disponible à l'adresse : <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>> (consulté le 23/11/2015) ; THOMAS D'AQUIN, *The Summa Theologica* (1266–1273), trad. par FATHERS OF THE ENGLISH DOMINICAN PROVINCE, IIA-2AE, Londres : Burns Oates & Washbourne, 1920, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/summa/3081.htm#article8#>> (consulté le 23/11/2015), question 81, article 8.

64. *Idem*, *Somme théologique*, *op. cit.*, question 81, article 8.

65. *Ibid.*, question 81, article 8.

66. *Ibid.*, question 81, article 8.

67. *Ibid.*, question 81, article 8.

saint⁶⁸ ». La « sainteté de la vie » pourrait ainsi signifier : vivre sa vie terrestre avec les qualités qui permettraient, après la mort, de devenir saint. La « sacralité » (ou, mieux, le « sacré ») est définie, dans un sens moral plutôt que religieux. Elle désigne ce qui est « digne d'un respect absolu, qui a un caractère de valeur absolue⁶⁹ ». La « sacralité de la vie » s'avère donc quelque chose appartenant à la vie. Malgré la prédominance, dans le contexte de la bioéthique anglophone, de l'expression *sanctity of life* au lieu de celle de *sacredness of life* la question qui se pose ici n'est pas si la vie d'un individu particulier est sainte, mais si la vie (humaine) est sacrée. Pour John Breck, spécialiste du christianisme orthodoxe au sein de la bioéthique, il serait plus approprié de parler de *sacredness of life*. La sacralité de la vie est intrinsèque à la nature de l'homme, « la vie de toute personne est "sacrée"⁷⁰ » puisqu'elle a été créée par Dieu. La sainteté, en revanche, demande d'être acquise, elle fait référence « aux qualités personnelles [...] qu'on atteint à travers la lutte ascétique contre la tentation et le péché ainsi qu'en devenant vertueux⁷¹ ». Ainsi la « sacralité devrait être considérée comme une fonction de la "nature" et la sainteté comme une fonction de la "personne"⁷² ». La sainteté n'est pas acquise, elle est un processus qui demande un effort de la part de la personne.

La terminologie française a probablement été influencée par des choix d'abord réalisés au Québec. En 1979, Edward Keyserlingk publie une étude pour la Commission de réforme du droit du Canada intitulé *Sanctity of Life or Quality of Life*⁷³, celle-ci est publiée aussi en français sous le titre *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie*⁷⁴. Ce texte est une référence dans la littérature française.

Pour comprendre les raisons de l'adoption du terme de « sacralité de la vie » au lieu de celui de « sainteté de la vie », il nous semble toutefois insuffisant de nous arrêter aux analyses terminologiques. Celles-là sont, à notre avis, liées au contexte d'apparition, de réception et d'usage de l'expression.

Nous pouvons ainsi avancer des hypothèses que notre travail permettra d'éclaircir. On peut tout d'abord supposer que l'expression *sanctity of life* avait une force rhétorique dans le contexte anglophone. La Conférence de Portland en faisant de la *sanctity of life* un

68. Voir : DICTIONNAIRE CULTUREL EN LANGUE FRANÇAISE, *Sainteté*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005, p. 503 (« 1. Caractère, qualité d'une personne ou d'une chose sainte [...]. 2. Fait d'être saint, de vivre comme un saint »).

69. DICTIONNAIRE CULTUREL EN LANGUE FRANÇAISE, *Sacré, ée*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005, p. 482.

70. John BRECK, « Introduction. I. The Sacredness and Sanctity of Human Life », dans *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics*, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1998, disponible à l'adresse : <http://www.jacwell.org/Supplements/sacred_gift_of_life.htm#thesacredness> (consulté le 30/08/2016). Nous traduisons : « the life of every person is "sacred" ».

71. *Ibid.* Nous traduisons : « to the personal [...] qualities that one attains through ascetic struggle against temptation and sin, as well as through the acquisition of virtue ».

72. *Ibid.* Nous traduisons : « sacredness would be thus considered as a function of the "nature" and sanctity as a function of "person" ».

73. Edward W. KEYSERLINGK, *Sanctity of Life or Quality of Life in the Context of Ethics, Medicine, and Law*, Ottawa : Law Reform Commission of Canada, Minister of Supply & Services Canada, 1979.

74. Edward W. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, Ottawa : Commission de réforme du droit du Canada, 1979.

antidote moral va dans le sens d'une telle hypothèse. Ce peut être aussi une des raisons pour lesquelles l'expression a été reprise au sein de la bioéthique. On peut, en outre, supposer qu'au fil des années, dans ce domaine comme dans d'autres, des significations nouvelles (comme celle de valeur intrinsèque de la vie) ont été attribuées à l'expression en rendant ainsi la signification originelle de « sainteté » inappropriée et intraduisible dans un contexte séculier et européen. La « sacralité » (ou mieux le « caractère sacré »), à la différence du terme « sainteté », est, comme l'ont révélé les études sociologiques sur le sacré, un concept pouvant être utilisé indépendamment des religions positives, du fait de l'ambiguïté originelle du sacré. Celui-ci désigne ce qui est inaccessible, indisponible, mis hors du monde normal, et qui peut être à la fois objet de dévotion et de peur⁷⁵. La force de l'expression, dans le contexte anglophone, explique peut-être qu'elle n'ait pas été remplacée.

En raison de la signification acquise au sein de la bioéthique par le terme *sanctity of life*, il nous est apparu opportun d'utiliser les expressions de « sacralité de la vie » ou de « caractère sacré de la vie », et ce d'autant plus que ce sont elles qui sont généralement retenues dans la littérature bioéthique non anglophone.

UNE OPPOSITION PROBLÉMATIQUE

DEUX CAMPS BIEN DÉFINIS

Ce rapide tour d'horizon pourrait nous laisser penser que, malgré une certaine prolifération terminologique (propre aux variantes locales de la bioéthique), on retrouverait partout des questionnements et des positions analogues. Le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie réapparaîtrait ainsi sous des figures différentes, mais il engagerait toujours deux positions se distinguant quant à la valeur qu'elles confèrent à la vie humaine. L'une, que nous appellerons par commodité l'éthique de la sacralité de la vie (humaine), semble affirmer que la vie est la valeur suprême, que c'est un bien fondamental, indisponible et inviolable. Toutes les vies humaines s'avèrent, en ce sens, égales, indépendamment de leurs capacités et conditions. L'opposition à l'avortement, à l'euthanasie, à l'interruption des moyens de traitement ordinaires, etc. en serait la conséquence logique. L'autre position, que nous appellerons, toujours par commodité, l'éthique de qualité de la vie, considère, en revanche, comme un bien fondamental, non pas la vie biologique, mais la qualité (positive) de la vie biographique. La vie biologique est un bien si et seulement si elle a pour fin la réalisation et le bien-être (biographique) de l'individu. Pour cette raison, la vie biologique est disponible et modifiable. Le choix autonome de la personne est le critère décisif des choix moraux. Rien ne justifie alors de s'opposer nécessairement à l'avortement, à l'euthanasie, à l'interruption des moyens de traitement ordinaires, etc.

75. Sur cette question de l'ambivalence du sacré (notamment en ce qui concerne le latin *sacer*) on consultera avec profit : Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin : Einaudi, 1995, p. 83–89.

L'un des topiques de la littérature bioéthique, en vue d'asseoir cette catégorisation binaire, consiste à distinguer deux lignées et à remonter à leur origine. Il existe ainsi un accord minimal (qui se passe généralement de toute référence) sur le fait que la sacralité de la vie serait une éthique ancienne issue des traditions judéo-chrétienne et hippocratique. La qualité de la vie, quant à elle, serait une éthique moderne née avec les possibilités techniques nouvelles permettant le prolongement de la vie humaine, le contrôle et l'intervention sur les processus biologiques.

Cette catégorisation établie, différents philosophes classiques peuvent être convoqués pour venir soutenir l'un des deux camps. Certains éléments de leur doctrine offriraient des arguments archétypiques en faveur de l'une ou l'autre éthique. Emmanuel Kant est ainsi souvent considéré comme défendant la sacralité de la vie humaine en vertu de son déontologisme, de son opposition au suicide et de son impératif catégorique qui empêcherait de traiter les personnes comme des moyens. Le Serment d'Hippocrate interdirait, quant à lui de pratiquer l'avortement et l'euthanasie. Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin auraient, pour leur part, introduit le concept normatif de nature. John Stuart Mill, John Locke et David Hume apporteraient des arguments en faveur de la qualité de la vie. Le premier en vertu de son conséquentialisme, sa défense des libertés individuelles et de son attitude favorable au suicide ; le deuxième du fait de sa distinction entre être humain et personne ; et le troisième grâce à sa critique de l'idée de nature et son refus de condamner le suicide. Francis Bacon et Thomas More fourniraient des arguments en faveur de l'euthanasie, tout comme les stoïciens et leur acceptation du suicide rationnel. Socrate, Aristote, Sénèque et Montaigne auraient, enfin, été des précurseurs du concept de qualité de la vie.

Ces lectures ont souvent pour point commun de faire abstraction non seulement du contexte dans lequel les textes ont été formulés, mais encore de la manière dont la pensée des auteurs s'y inscrit de façon plus générale. La lecture qui en est faite relève, dans bien des cas, de l'illusion rétrospective. Ces usages des philosophes classiques, dont la présente thèse contribuera à montrer qu'ils sont fréquemment abusifs, ne représentent que l'un des écueils auxquels conduisent certaines généralisations simplificatrices séduisantes de prime abord. Fornero nous met ainsi en garde : « "sacralité de la vie" et "qualité de la vie" sont des formules concises qui font allusion à des perspectives théoriques et heuristiques complexes⁷⁶ » ainsi, ajouterons-nous, qu'à des contextes historiques et politiques au moins aussi complexes.

LE CAMÉLÉON ET LE MISSILE

Pour que la complexité surgisse, il peut même suffire de mettre sur un même plan les discours de ceux qui affirment que la sacralité de la vie est un principe évident. Elle s'y voit

76. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., p. 131. Nous traduisons : « "sacralità della vita" e "qualità della vita" sono delle formule concise per alludere a complessive prospettive teoriche ed euristiche ».

tour à tour tenue pour l'expression suprême de la valeur intrinsèque de la vie humaine, une valeur extrinsèque conférée par Dieu⁷⁷, une intuition évidente en soi ou une expérience intérieure de l'être humain⁷⁸, un principe abstrait à la base du consensus moral⁷⁹ ou encore un élément fondamental de la moralité et un critère décisif pour orienter les attitudes politiques et sociales à l'égard la vie⁸⁰. En 1972, le philosophe Marvin Kohl remarque déjà que le principe de la sacralité de la vie « permet et, a en fait, maintes interprétations possibles. À la manière d'un *caméléon*⁸¹, il change de couleur suivant la théorie morale sur laquelle il repose. Tout se passe comme si un ensemble de principes connexes, mais différents, se retrouvaient groupés sous la catégorie du principe de la sacralité de la vie et donnait l'illusion d'un consensus moral⁸² ».

La qualité de la vie connaît un sort comparable. Ses usages et significations prolifèrent. Comme l'observe la philosophe belge Danielle Blondeau, sa popularité récente et son application à des disciplines variées deviennent « une source d'imprécision quand le concept est utilisé dans le contexte médical⁸³ ». Dans les domaines de l'écologie, de la politique, de la sociologie ou encore de l'économie, la « qualité de la vie » est souvent associée à l'idée de « progrès » ou d'« amélioration » (amélioration de la qualité de l'air, de l'éducation, des conditions de travail, d'une région, de la vie des membres d'une société, etc.). Elle implique, comme le souligne Keyserlingk « la protection et l'expansion de la vie dans tous ses formes, styles et niveaux⁸⁴ ». Dans l'espace médical, en revanche, la même notion permet, par exemple, d'interrompre la vie particulière d'un être humain en l'absence de certaines qualités. Mais quels critères doivent être pris en compte pour évaluer cette qualité ? Et qui en juge ? Là encore, les réponses sont multiples. Si Marvin Kohl compare la sacralité de la vie à un caméléon, Callahan, en 1984, affirme pour sa part que la qualité de la vie est un « *missile*⁸⁵ conceptuel, sans guide, qui peut être utilisée dans toute circonstance par des personnes différentes sans un accord particulier à propos de son usage correct⁸⁶ ».

77. Voir : Paul RAMSEY, « The Morality of Abortion », dans *Life and Death: Ethics and Options*, Portland : Reed College, 1968, p. 60–93.

78. Voir : Edward SHILS, « The Sanctity of Life », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 2–38.

79. Voir : CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*

80. Voir : Ronald DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York : Knopf, 1993 ; Alan DONAGAN, *The Theory of Morality*, Chicago : The University of Chicago Press, 1977.

81. Nous soulignons.

82. Marvin KOHL, *The Morality of Killing: Sanctity of Life and Abortion and Euthanasia*, Londres : Peter Owen, 1974, p. 3. Nous traduisons : « is open to, and is often given, different interpretations. It is chameleon-like, changing its colors according to the moral theory it rests upon. It is almost as if a family of related principles were hidden under the rubric of the SLP in order to give the impression of moral consensus ».

83. Danielle BLONDEAU, « Qualité de la vie », dans *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 702–703, p. 703.

84. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 60.

85. Nous soulignons.

86. Cité par : Anne GILMORE, « Sanctity of Life Versus Quality of Life – The Continuing Debate », dans *Canadian Medical Association Journal*, vol. 30, 1984, p. 180–181, p. 180. Nous traduisons : « a systematically ambiguous concept [...] a conceptual, unguided missile likely to be used in any and all ways by different

Callahan et Kohl ont utilisé leur métaphore il y a de cela plusieurs décennies. La situation a-t-elle changé ? Elle n'est en tout cas pas devenue plus claire.

L'AUTONOMIE RELATIVE DU DISCOURS BIOÉTHIQUE

Il faut ici mentionner une autre des raisons pour lesquelles la littérature bioéthique a tant insisté sur l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Parce qu'elle concerne plus directement la manière dont a pu se situer le discours bioéthique et parce qu'elle donne des éléments d'explication de la situation paradoxale que nous venons de décrire, il nous semble opportun de l'exposer séparément. Plusieurs fois déjà, nous avons souligné l'importance de cas juridiques ou politiques largement médiatisés quant à l'évolution des débats et des conceptions qui s'y affrontent. Il semble pourtant que la réflexion bioéthique s'en soit souvent émancipé ou du moins distancié très vite pour se hisser au niveau plus abstrait des principes. Les patients et les équipes médicales concernées dans lesdits cas ont souvent été considérés comme des données négligeables du problème, leurs histoires n'étant pas plus prises en compte que le contexte social et politique. De même, on fait peu cas des transformations du discours moral, comme si l'éthique n'avait pas besoin de conscience historique. Le bioéthicien, dans un tel cas de figure, est au-delà du « commun » ou de la « vie ordinaire »⁸⁷. Ce sont les principes moraux (comme la sacralité de la vie et la qualité de la vie) éternels et immuables qui l'intéressent. La bioéthique a ainsi pu apparaître comme une prérogative des « experts moraux », philosophes en tête. Comme si seuls ces derniers, comme l'affirme Richard Hare, « avaient accès à une source d'information utile et importante, celle concernant les opinions morales de ceux qui ont une expérience dans les questions pratiques »⁸⁸.

On peut, en quelque sorte, décliner ici les considérations que développe Pierre Bourdieu, dans *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, lorsqu'il évoque l'autonomie apparente ou relative du discours philosophique⁸⁹. Le « jargon philosophique »⁹⁰ confère, en effet, une forme et un sens nouveaux aux formules du langage ordinaire — et nous verrons, au fil de cette thèse, en quelle mesure il est possible de considérer ainsi la « sacralité de la vie » et la « qualité de la vie ». Ces dernières, dans le cas qui nous intéresse, sont devenues « éthique de la sacralité de la vie » et « éthique de la qualité de la vie ». Le sens ordinaire s'est vu séparé du sens philosophique et occulté par celui-ci. Selon Bourdieu, cette coupure permet aux corps des spécialistes de s'assurer le monopole d'un savoir et de se distancier de tous

people with no particular agreement on proper usage ».

87. Marie GAILLE, « Le Retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », dans *Raison Publique*, n° 18, 2014, sous la dir. de Sandra LAUGIER et Marie GAILLE, p. 91–105, p. 92.

88. Richard M. HARE, « Why Do Applied Ethics? », dans *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, sous la dir. de Joseph DEMARCO et Richard M. FOX, Londres : Routledge, 1986, p. 225–238.

89. Pierre BOURDIEU, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 5, 1975, p. 109–156, p. 111 et 139.

90. *Ibid.*, p. 111

les déterminismes, en particulier sociaux. Il devient ainsi possible d'attribuer au discours philosophique une forme de neutralité — « impératif académique⁹¹ » de la discipline — ou d'indépendance. Mais il ne s'agit que d'une neutralité de façade, et cela devient manifeste lorsque des couples de termes antagonistes sont utilisés. Ces derniers présentent « la forme transformée d'un matériau linguistique déjà politiquement informé, c'est-à-dire informé selon des principes d'opposition objectivement politiques, qui est enregistré et conservé dans le langage ordinaire⁹² ».

Nous devons aussi prendre en compte le fait qu'à l'instar d'autres oppositions classiques (telle que celle entre culture et civilisation à propos de laquelle s'interroge Bourdieu), le couple formé par la sacralité de la vie et la qualité de la vie se caractérise, lui-même, par une « quasi-indétermination⁹³ ». Comme l'écrit Bourdieu :

Le fait que l'intersection de tous les usages de l'opposition entre culture (*Kultur*) et civilisation (*Zivilisation*) soit sans doute à peu près vide, n'empêche pas que le sens pratique de cette distinction fonctionnant comme une sorte de sens de l'orientation éthique et politique, permet en chaque cas particulier de produire des distinctions floues et totales qui ne sont jamais ni complètement superposables à celles d'un autre utilisateur, ni complètement différentes, et qui conféreront de ce fait à toutes les expressions du temps cet air d'unité qui ne résiste pas à l'analyse logique, mais qui constitue une des composantes importantes d'une définition sociologique de la contemporanéité⁹⁴.

L'indétermination qui a accompagné et accompagne nos expressions n'exclut, de la même manière, ni leur usage en tant que catégories morales du discours bioéthique ni l'existence de leur opposition.

Si nous voulons comprendre la littérature sur le sujet qui nous occupe, il est nécessaire de définir l'espace social dans lequel elle s'insère au-delà de sa conceptualisation éthique. Le raisonnement éthique, en effet, change dans le temps et s'adapte aux circonstances historiques. Nous devons alors « reconstruire l'espace du champ de production philosophique, avec sa structure propre à un moment déterminé – et toute l'histoire dont il est aboutissement⁹⁵ ». Gaille nous met, elle aussi, en garde : « si nous nous contentons d'envisager ces énoncés de façon abstraite, nous risquons de manquer une part de leur sens, le contexte n'étant pas sans incidence sur la forme et la nature des questions posées⁹⁶ ». De la même manière, nous nous plaçons dans le sillage de Piergiorgio Donatelli, lequel, commentant le regard nouveau qu'il a porté sur le conflit entre conservateurs et libéraux affirme que « les changements dans l'histoire, la confrontation et les luttes du présent, doivent aussi être pensés à la lumière des transformations des arrières-plans, des modes de vie et du tissu anthropologique spécifique dans lequel se situent nos activités et les circonstances dont nous faisons l'expérience⁹⁷ ».

91. *Ibid.*, p. 122.

92. *Ibid.*, p. 115.

93. *Ibid.*, p. 131.

94. *Ibid.*, p. 131.

95. *Ibid.*, p. 123.

96. GAILLE, *La Valeur de la vie*, op. cit., p. 31-32.

97. Piergiorgio DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, Rome : Sagittari Laterza, 2012, p. 52. Nous

Sacralité de la vie et qualité de la vie ont ainsi subi des décalages sémantiques, des changements dans leur signification indexicale et leur contexte discursif. Selon l'arrière-plan social et culturel, en fonction des préoccupations locales aussi, elles ont acquis des formes nouvelles, que ce soit d'un point de vue lexical, sémantique ou conceptuel. Notre thèse voudrait se mettre à l'écoute de ces dissonances, entendre ce qu'elles révèlent, les dépasser sans les réduire et les enfermer. Une telle étude nous paraît d'autant plus urgente que les expressions « sacralité de la vie » et « qualité de la vie » sont parfois invoquées, comme si elles allaient de soi, pour justifier des décisions de maintien ou d'interruption de la vie. Or comme l'affirme Gaille « quand des vies sont en jeu, on ne peut pas se contenter du "flou" conceptuel, de l'implicite, ni de la multitude de discours hétérogènes où l'analyse se mêle à des opinions, des convictions, des thèses avancées avec force effet rhétorique, mais sans réelle démonstration à leur appui⁹⁸ ».

Tel est tout l'enjeu de notre travail : questionner certaines affirmations désormais communes de la bioéthique afin de porter sur elles un regard nouveau et susceptible d'étayer la pratique éthique. Cette démarche naît du soupçon porté sur l'évidence d'une opposition « classique » et apparemment opérante pour comprendre les raisons sur lesquelles reposent les jugements et décisions ayant trait, par exemple, à la poursuite et à l'interruption de la vie. De ce qui semblait aller de soi, elle tire un problème autour duquel s'articulent une multitude d'interrogations.

Qu'en est-il donc de cette opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie ? Est-elle véritablement paradigmatique ? Peut-on concilier les deux positions qu'elle met en jeu ? Ne sont-elles pas plutôt devenues inconciliables ? Ladite opposition s'est-elle ainsi construite ou a-t-elle toujours été présente, ne serait-ce qu'implicitement et formellement, dans les débats éthiques mettant en jeu la vie ? Si elle a effectivement été construite, comment et à cause de quoi a-t-elle vu le jour et évolué ? Les deux positions qu'elle met en jeu naissent-elles d'ailleurs d'une même préoccupation ? Peut-on leur attribuer une origine commune ? Et pourquoi le conflit entre sacralité et qualité de la vie semble-t-il apparaître et disparaître au gré de différents questionnements propres à certaines époques et à certains contextes ? Et s'agit-il d'une opposition pleinement et proprement bioéthique ou éthique ? Ne doit-elle rien au dehors de ces dernières ? Ne déborde-t-elle pas vers d'autres domaines ? Et si tel est le cas, cette remise en question n'ouvre-t-elle pas sur d'autres manières d'envisager la pratique éthique ?

Loin de nier l'existence d'un conflit entre sacralité et qualité de la vie, notre thèse soutient qu'il n'est possible d'en comprendre l'ampleur, les enjeux et les déclinaisons, en faisant absolument abstraction du contexte dans lequel les problèmes qui l'animent se posent. Un choix méthodologique s'impose alors.

traduisons : « i cambiamenti nella storia e il confronto e le lotte nel presente si giudicano anche alla luce di cambiamenti negli sfondi, nei modi di vita, nel tessuto antropologico specifico in cui sono collocate le nostre attività e le circostanze di cui facciamo esperienza ».

98. GAILLE, « Le Retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », *op. cit.*, p. 17.

QUESTIONS MÉTHODOLOGIQUES

L'approche généralement adoptée en bioéthique (en particulier dans le contexte américain), nous paraît réductrice. Elle est principalement analytique quand il s'agit de se pencher sur la signification des termes (qu'entend-on par vie ? Qu'entend-on par être humain ? Quelles sont les qualités des êtres humains qui permettent de les distinguer des animaux non humains ? Qu'est-ce-qu'une personne ? etc.) et historique, dans un sens faible, lorsqu'elle essaye de retracer l'origine des notions de sacralité de la vie et de qualité de la vie.

Dans les deux cas de figure, elle est aveugle aux transformations des concepts et des débats. Elle fait l'impasse sur les spécificités des périodes et les contextes différents, lesquelles définissent pourtant l'ensemble des possibilités énonciatives et permettent de saisir le sens des termes, comme si, pour reprendre Foucault « les mots avaient gardé leur sens, les désirs leur direction, les idées leur logique ; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses⁹⁹ ». Lorsque la bioéthique nous parle, par exemple, de l'origine de la sacralité de la vie, c'est pour mieux montrer, par-delà le vacarme des mésententes et des discordes, une certaine unité et une certaine continuité de la morale dans la tradition occidentale (à partir de sa supposée origine judéo-chrétienne et hippocratique). L'histoire qui nous est contée est linéaire, décrite à partir d'un point de vue qui se revendique lui-même extérieur (et fait d'ailleurs, là encore, l'impasse sur le fait qu'il est lui aussi situé) et affirme son objectivité, en se contentant dans bien des cas de sources de seconde main, lorsque sources il y a.

Nous avons choisi de nous intéresser à la matière que les discours convenus laissent de côté. Notre histoire veut être différente. Elle se propose d'être philosophique, critique, discontinue et régionale¹⁰⁰.

APPROCHE GÉNÉALOGIQUE

Pour comprendre notre présent, une approche généalogique du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie nous semble pertinente. La généalogie, au sens foucauldien du terme, « ne recherche pas seulement dans le passé la trace d'événements singuliers, mais [...] elle se pose la question de la possibilité des événements aujourd'hui¹⁰¹ ». À travers cette approche, nous nous attellerons à dévoiler les conditions qui ont donné naissance à l'opposition qui nous intéresse ici, avant même son apparition au sein de la bioéthique.

99. Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 145–172, p. 145.

100. Ces traits, selon Jean-François Braunstein, caractérisent « le style français » en épistémologie et le distinguent de l'histoire traditionnelle (Jean-François BRAUNSTEIN, « Bachelard, Canguilhem, Foucault : le "style français" en épistémologie », dans *Les Philosophes et la science*, sous la dir. de Pierre WAGNER, Paris : Gallimard, 2002, p. 920–963).

101. Judith REVEL, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris : Ellipses, 2002, p. 38.

Introduction

Nous nous mettrons ainsi à *la recherche du commencement (ou provenance)* du concept de sacralité de la vie, à *la recherche des conditions d'apparition du débat* et à *l'analyse de l'émergence (ou du point de surgissement)* de l'opposition entre l'éthique de la sacralité de la vie et l'éthique de la qualité de la vie. Ces trois questionnements définiront les trois parties de notre thèse.

La *provenance*, selon Foucault, permet

de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels), ils se sont formés. [...] C'est repérer les accidents, les intimes déviations, [...] les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous¹⁰².

La recherche du commencement, en outre, « inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on pensait conforme à soi-même¹⁰³ ».

L'analyse du *point de surgissement ou de l'émergence*, quant à elle, vise, comme le soutient Foucault,

[à] montrer le jeu, la manière dont [les forces] luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face de circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font — se divisant contre elles-mêmes — pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur de leur propre affaiblissement¹⁰⁴.

Plus concrètement, dans la première partie de notre thèse, nous enquêterons d'abord sur l'idée commune de la sacralité de la vie (principe ancien, tradition judéo-chrétienne et hippocratique). Une fois ces lieux communs déconstruits, nous commencerons à rechercher les provenances de la sacralité de la vie. Autrement dit, nous nous mettrons en quête des différents fragments qui ont contribué à poser les jalons de l'idée contemporaine de la sacralité de la vie.

Dans la deuxième partie du présent travail, nous nous concentrerons sur les conditions d'apparition du débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie avant la structuration dudit débat par la bioéthique. Nous relirons les provenances de la sacralité de la vie à l'intérieur des combats dans lesquels elle a été mobilisée et des discours qui s'y sont opposés.

Enfin, dans la dernière partie, nous analyserons l'émergence ou le point de surgissement du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie au sein de la bioéthique ainsi que ses transformations et les oppositions qui ont vu le jour (comme

102. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 152.

103. *Ibid.*, p. 153.

104. *Ibid.*, p.155.

l'opposition entre « culture de la vie » et « culture de la mort » ou encore bioéthique catholique et une bioéthique libérale ou laïque).

L'approche généalogique permettra, en ce sens, de « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone ; [...] retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents ; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu ¹⁰⁵ ». Nous retracerons les conditions historiques et politiques et les types de discours existants qui ont provoqué l'apparition des concepts de « sacralité de la vie » et de « qualité de la vie » et l'émergence du débat les opposant. Nous nous apercevrons que cette opposition était présente avant la naissance de la bioéthique, mais sous des formes et des appellations différentes. Cette histoire contextuelle antérieure à la naissance de la bioéthique dévoilera les raisons pour lesquelles ces formules ont pris tant d'ampleur dans la réflexion bioéthique en se réinventant dans une controverse qui, dans ce domaine, a occupé et occupe (quoique de façon discontinue et souvent implicite), une place de premier rang. Cette enquête révélera, en outre, les contingences qui ont forgé et ont donné une forme et un sens particuliers aux notions de sacralité et de qualité de la vie en dévoilant leurs multiples facettes cachées. Nous découvrirons que la sacralité de la vie est une idée que le christianisme ne s'est approprié que récemment et qu'elle s'est peu à peu mêlée aux enseignements d'Hippocrate. Nous analyserons ainsi la façon dont une histoire linéaire a été construite *a posteriori* grâce à la reformulation de la doctrine et la mobilisation de certains concepts qui, en réalité, n'appartenaient pas à la théologie chrétienne ou qui n'étaient pour elle que périphériques. La catégorie de la qualité de la vie, quant à elle, semble avoir été introduite dans le domaine bioéthique afin de répondre à l'inadéquation de l'éthique de la sacralité de la vie par rapport au développement médical et technologique et dans un contexte social et culturel nouveau. Les ajustements théoriques internes à la sacralité de la vie sont alors apparus, à certains, insuffisants et incohérents, d'où la naissance d'une éthique de la qualité de la vie.

MÉTHODE ARCHÉOLOGIQUE

L'approche généalogique sera complétée par une méthode archéologique. Celle-là devra être conçue au sens foucauldien du terme, c'est-à-dire comme « description de l'archive ». Par ce dernier terme, Foucault entend « non pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre ¹⁰⁶ », mais « l'ensemble des discours effectivement prononcés ¹⁰⁷ », « le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur efface-

105. *Ibid.*, p. 145.

106. Michel FOUCAULT, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (1968), dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, I, Paris : Gallimard, 1994, p. 696-731, p. 708.

107. Michel FOUCAULT, « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, I, Paris : Gallimard, 1994, p. 771-779, p. 772.

ment, leur existence paradoxale d'événements et de choses¹⁰⁸ ». Cette étude ne visera pas tant la recherche du moment de leur origine, que l'analyse de leur instauration ou de leur transformation dans les discours. Une telle archéologie, en effet, se présente comme une analyse historique des mutations du discours ou, autrement dit, comme une interrogation de l'histoire du point de vue de ses discours. La méthode archéologique nous permettra de retrouver les significations acquises ainsi que les concepts qu'elles ont mobilisés à des périodes historiques diverses, parfois en subissant des changements terminologiques. Nous rechercherons les raisons de leurs transformations. Au cours de cette analyse, nous ne devrons jamais oublier qu'aucun énoncé n'existe de façon isolée. Comme l'affirme John Kleinig :

Le langage est un artefact social et extrêmement adaptable. Une conséquence de l'évolution sociale [est] que les termes qui trouvent leur origine dans un contexte [s]ont partiellement neutralisés ou appr[ennent] à fonctionner dans des environnements normatifs différents¹⁰⁹.

Le but d'une archéologie comme celle que nous nous proposons de faire est de donner la possibilité de considérer autrement notre présent. Selon Judith Revel, « de la même manière que l'archive n'est pas la trace morte du passé, l'archéologie vise en réalité le présent. [...] Poser la question de l'historicité des objets du savoir, c'est, de fait, problématiser notre propre appartenance à la fois à un régime de discursivité donné et à une configuration du pouvoir¹¹⁰ ».

Pour résumer notre approche, nous pouvons emprunter les termes de Foucault :

Elle [sera] généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode. Archéologique [...] en ce sens qu'elle ne cherchera pas à dégager les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible ; mais à traiter les discours qui articulent ce que nous pensons, disons et faisons comme autant d'événements historiques. Et cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons¹¹¹.

LES CONTINENTS DU CORPUS

Notre méthodologie nous conduit à adopter un corpus qui n'est standard ni pour la bioéthique ni pour la philosophie. Nous considérons avec Georges Canguilhem que « la philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions

108. *Idem*, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », *op. cit.*, p. 708.

109. John KLEINIG, *Valuing Life*, Princeton : Princeton University Press, 1991, p. 28. Nous traduisons : « Language is a social artifact and remarkably adaptable, and a consequence of social evolution has been that terms originating in one context have been partially neutralized by or have learned to function in different normative environments ».

110. REVEL, *Le Vocabulaire de Foucault*, *op. cit.*, p. 8.

111. Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Œuvres*, sous la dir. de Frédéric GROS, II, Paris : Gallimard, 2015, p. 1380-1397, p. 1393.

volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère ¹¹² ». Il est, en tout cas possible de présenter notre corpus en distinguant divers continents.

Le premier continent est constitué par la littérature bioéthique au sens large. Nous entendons par là aussi bien la bioéthique théorique que la bioéthique clinique ou encore la bioéthique « politique » ¹¹³. Cette partie du corpus est composée soit d'ouvrages scientifiques (articles et livres), bien souvent de nature interdisciplinaire (ou supposée telle), mais qui comportent une composante philosophique. C'est en quelque sorte le point de départ et de référence de notre propos. Il permet de poser le cadre à partir duquel il est possible de faire la généalogie de l'opposition théorique entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie.

On peut alors distinguer deux sous-continentes : la littérature bioéthique anglo-saxonne (en particulier nord-américaine) et la littérature bioéthique européenne. L'attention portée à la première (en particulier à la littérature nord-américaine), ne serait-ce qu'en matière de quantité, est justifiée du fait que la bioéthique (en tant que réflexion organisée et entreprise universitaire) s'est d'abord développée dans le monde anglophone, et notamment aux États-Unis, en raison du contexte culturel et politique des années soixante-dix qui a inauguré au sein de l'opinion publique une attitude nouvelle à l'égard des questions relatives à la vie biologique, à la reproduction, à l'avortement, etc. ¹¹⁴ C'est ici que le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie naît et se perpétue (quoique de façon discontinue).

Le second sous-continent, la littérature bioéthique européenne, se constitue à travers une multitude de publications qui se donnent comme des résonances de la bioéthique américaine. Nous pensons à la littérature bioéthique italienne caractérisée par sa déclinaison de la discipline en bioéthique catholique et bioéthique laïque, déclinaison qui par-delà la reprise de certains cadres et concepts (sacralité de la vie et qualité de la vie), les a transformés en se les réappropriant. La quasi-absence (du moins explicitement), en France, de l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie et la préférence pour d'autres termes et oppositions (dignité de la vie contre mourir dans la dignité, par exemple), mais la reprise des arguments classiques de la littérature bioéthique anglo-saxonne (les distinctions entre tuer et laisser mourir, euthanasie passive et euthanasie active, le principe des actions à double effet, l'argument de la pente glissante, par exemple) nous permet d'interroger l'opposition théorique qui nous intéresse ici. Par-delà ces transformations, propre à tout processus de traduction, la bioéthique européenne n'ôte

112. Georges CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique* (1966), Paris : Presses Universitaires de France, 2009, p. 7.

113. Voir à ce propos : John ARRAS, « Theory and Bioethics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. d'Edward N. ZALTA, 2013, disponible à l'adresse : <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/theory-bioethics/>> (consulté le 05/02/2014).

114. Voir : MORI, « Bioetica », *op. cit.*, p. 4-5.

rien à l'aspect problématique décelé dans la bioéthique américaine.

Le second continent est relatif aux textes que nous avons interrogés en vue de dépasser les insuffisances de la lecture bioéthique de l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie. Il correspond à ce que Foucault appelle des « archives ». Ces dernières se composent aussi bien de textes juridiques, de discours politiques, d'articles émanant d'associations médicales, d'avis des Comités nationaux d'éthique, de discours papaux, de documents de l'Église catholique romaine (ou d'autres confessions religieuses) et d'articles de presse. Il s'agit, en d'autres termes, de documents provenant d'organisations gouvernementales (ou émanant de l'État), médicales ou ecclésiastiques. Ces organisations ont en commun de mettre à jour des normes (ou des avis) afin d'influencer (ou de gouverner) la morale de sens commun. Les articles de presse se situent entre les deux. Ils orientent l'opinion publique d'une part et permettent de mesurer la résonance des discours sur celle-là d'autre part.

Les discours des papes et les documents de l'Église catholique romaine¹¹⁵ (ainsi que des documents d'autres institutions religieuses) constituent la source la plus vaste. Ils pourraient à eux seuls constituer un continent à part. Ils ne peuvent cependant être adéquatement compris en faisant abstraction des autres archives évoquées plus haut. Il faut rappeler qu'autrefois, les problèmes éthiques concernant la vie, la mort, la santé, etc. faisaient partie de la théologie, en particulier catholique romaine. C'est aux théologiens qu'on doit une bonne partie des manuels d'éthique médicale de la première moitié du XX^e siècle. Cette archive « œcuménique » se révèle en outre indispensable pour comprendre la naissance de la bioéthique américaine, les conditions d'apparition ainsi que l'émergence du débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie.

Ces archives ne prennent toutefois sens qu'à la lumière d'une multitude de textes qui, pour être « périphériques », n'en sont pas moins déterminants, dans la mesure où ils éclairent et contribuent à la reconstruction du contexte de production desdites archives : textes théologiques, œuvres de grands auteurs philosophiques, histoire et histoire des idées, écrits de sociologie, d'économie, de psychologie, etc.

Enfin, on ajoutera à ces deux continents un certain nombre d'archipels relatifs au débat contemporain (articles de presse, textes de loi, discours du pape, documents issus d'agences nationales ou d'associations, textes médicaux, etc.) ou apportant quelque éclaircissement sur les questions en jeu (usuels, etc.). Ces éléments viennent appuyer le soupçon porté sur les catégorisations à l'œuvre dans la bioéthique américaine.

Ce corpus laisse de côté une perspective qui, aussi intéressante soit-elle, n'entre pas dans le cadre qui est celui de cette thèse : celle consistant à s'intéresser à la réception contemporaine dudit débat par les acteurs sociaux (médecins, soignants, patients, etc.) et la

115. En annexe, on trouvera une liste des papes qui ont contribué à l'instauration de la sacralité de la vie.

manière dont ils en transforment eux-mêmes les termes. Cette thèse pose toutefois les jalons pour un travail allant dans ce sens. L'enjeu est ici de questionner l'opposition théorique entre sacralité et qualité de la vie telle qu'elle a été posée, de manière auto-référentielle par la bioéthique américaine et ses résonances, à la lumière de textes constituant son dehors, mais permettant de jeter un regard neuf sur elle. La préoccupation principale est d'évaluer la pertinence d'un débat théorique qui dure, désormais, depuis plusieurs décennies, et qui prétend avoir des implications pratiques.

Les conceptualisations classiques de la bioéthique qui entrent généralement dans la catégorisation sacralité de la vie ou qualité de la vie, telles les distinctions entre tuer et laisser mourir, euthanasie active et euthanasie passive, personne et être humain, moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, etc. ou encore les idées telles que la vie comme don de Dieu, la fonction normative de la nature, le principe des actions à double effet, l'argument de la pente glissante, l'argument de « jouer le rôle de Dieu », etc. seront prises en considération et discutées dans leur contexte de production.

Enfin, une remarque importante doit être faite. Notre division continentale, bien qu'utile à titre descriptif, ne peut être qu'arbitraire. Les frontières disciplinaires ou géographiques ne peuvent jamais se voir aisément délimitées. Elles sont toujours le résultat d'un choix. Non seulement la bioéthique a été fortement influencée par la théologie, mais il existe un certain consensus à propos de sa méthode, l'interdisciplinarité, qui ne peut que compliquer encore toute distinction disciplinaire rigide. Il est, de surcroît, de plus en plus difficile de différencier avec certitude la bioéthique américaine de la bioéthique européenne. Au cours des dernières années, des moyens de communication plus rapides et un accès plus simple aux ouvrages et aux méthodologies distinctes ont permis de confronter les approches et les terminologies. Selon Callahan, « une bioéthique internationale a émergé ¹¹⁶ ».

Notre corpus permet donc de questionner, sous des angles différents, le débat qui nous intéresse au sein des circonstances dans lesquelles il est apparu, il a disparu et il s'est transformé ainsi que d'ouvrir des pistes pour le débat contemporain. C'est à cette fin que nous avons décidé de présenter en annexe une anthologie du débat ¹¹⁷.

116. CALLAHAN, « The Contested Terrain of American Bioethics », *op. cit.*, p. 33. Nous traduisons : « a global bioethics has emerged ». Nous préférons ici parler de « bioéthique internationale » même si l'expression « bioéthique globale » est souvent employée dans les ouvrages en français. Cette dernière se réfère davantage à la portée (éthique environnementale, éthique animale...) des sujets traités au sein de la bioéthique qu'à la géographie. Or, dans son texte, Callahan insiste bien sur cette dimension spatiale.

117. Nous avons sélectionné et reproduits un certain nombre de textes représentatifs (et souvent rares). Le choix a été d'exclure les documents de l'Église catholique romaine. Ces derniers sont aisément repérables (en plusieurs langues) sur le site du Vatican.

Première partie

**Les provenances de la sacralité de la
vie**

RETOUR CRITIQUE SUR L'IDÉE COMMUNE DE SACRALITÉ DE LA VIE

UNE SEULE CERTITUDE SEMBLE S'IMPOSER dans le débat contemporain entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie : par-delà la multiplicité des significations de ses expressions, la sacralité de la vie serait un principe ancien.

Une tendance, récurrente dans la littérature bioéthique, consiste à rechercher et à rendre explicites les origines de ce principe, comme si, une fois recueillie son essence exacte, son identité première¹, on serait autorisés à en approuver ou à en critiquer la validité et l'usage contemporain. L'origine religieuse et théologique est considérée comme une évidence ; l'expression « sacralité » suffirait à le prouver. Dans les sociétés occidentales, c'est dans la tradition judéo-chrétienne que l'on trouverait sa source première. Selon le professeur d'éthique médicale Edward Keyserlingk, « le droit occidental [a ainsi] été façonné dans une large mesure par le judaïsme et le christianisme² ».

L'usage de la sacralité de la vie dans un contexte médical suggère, cependant, soit que les concepts théologiques ont été sécularisés, soit que la théologie n'est pas le seul fondement de ce principe moral. Une autre origine, indépendante, existerait. Selon le théologien James Gustafson, elle serait à trouver dans des « équivalents fonctionnels de la théologie » :

Il est probable que la plupart des personnes qui œuvrent dans le domaine médical accordent très peu d'importance à la théologie, parce que les valeurs et les principes moraux peuvent se justifier sans qu'il soit besoin de recourir à Dieu et parce que les attitudes dictées par les croyances religieuses peuvent avoir d'autres fondements. [...] Les personnes qui considèrent la théologie comme un simple exercice intellectuel sans

1. Selon Foucault, les postulats de l'origine et les raisons pour lesquelles Nietzsche en récuse la recherche sont au nombre de 3 : (1) elle est l'effort de recueillir l'essence exacte de la chose ; (2) elle est considérée comme parfaite ; (3) elle est envisagée comme le lieu de la vérité. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 148-149.

2. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 10.

signification fondent leurs actions et leurs modes de pensée éthique sur des équivalents fonctionnels de la théologie³.

L'ordre naturel des choses ou, pour reprendre les termes du sociologue Edward Shils, la « métaphysique naturelle protoreligieuse », offrirait un tel équivalent. Selon Shils, en effet, « la doctrine chrétienne a pu se maintenir pendant si longtemps et prospérer parce qu'elle a su, pendant tant de siècles, se conformer à une "métaphysique naturelle" protoreligieuse encore plus profonde⁴ ».

La tradition hippocratique, son fameux serment en particulier, en serait l'un des témoignages les plus directs. À travers l'opposition à l'avortement et à l'euthanasie, elle aurait tissé un lien indissoluble entre la sacralité de la vie et l'éthique médicale. Sa conception téléologique de la vie humaine, de la nature et de la médecine exalterait la vie humaine dans toute sa valeur.

La sacralité de la vie serait donc (1) un principe ancien dont l'origine résiderait (2) dans la tradition judéo-chrétienne et (3) dans la tradition hippocratique. Ces trois éléments constitueraient son identité, formeraient sa cohérence interne et structureraient son histoire, une histoire linéaire, une histoire qui, dans la littérature bioéthique, a très rarement été questionnée, comme si l'origine était le lieu de la vérité et que « la longue cuisson de l'histoire l'a[vait] rendue inaltérable⁵ ». Il est d'ailleurs étonnant que des auteurs aussi éloignés théoriquement et idéologiquement que le pape Jean-Paul II (farouche défenseur du principe de la sacralité de la vie) et le philosophe conséquentialiste Peter Singer (très critique envers ledit principe et champion de l'éthique de la qualité de la vie) s'accordent.

Michel Foucault nous met toutefois en garde contre ce genre d'histoire : « il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale — mouvement téléologique ou enchaînement naturel⁶ ». L'objectivité de l'histoire ne serait rien d'autre que « la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie⁷ ». Dans cette histoire traditionnelle du principe de la sacralité de la vie, qui se contente de retracer l'origine (une origine religieuse ou naturelle), pour pouvoir décrire une genèse linéaire, « il y a la prolifération millénaire des erreurs⁸ ».

À partir de cet avertissement, nous pouvons essayer d'examiner en détail les éléments qui sont considérés comme au fondement du principe de la sacralité de la vie — ce serait

3. James GUSTAFSON, « The Contributions of Theology to Medical Ethics », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, 1976, p. 270. Dans : KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 14.

4. SHILS, « The Sanctity of Life », op. cit., p. 9. Nous traduisons : « the Christian doctrine was enabled to maintain its long prosperity and to become so effective because it was able to conform for so many centuries to a deeper, protoreligious "natural metaphysics" ». La position du sociologue sera examinée dans la section IV.3.

5. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », op. cit., p. 150.

6. *Ibid.*, p. 161.

7. *Ibid.*, p. 165.

8. *Ibid.*, p. 149.

un principe ancien (1), une tradition judéo-chrétienne (2), et une tradition hippocratique (3) —, non plus pour identifier des traits généraux qui permettraient de lui attribuer une identité et une cohérence, mais pour découvrir, dans l'analyse en contexte, le caractère erroné de cette attribution. Suivre la filière complexe de la provenance, écrit Foucault :

C'est repérer les accidents, les infimes déviations - ou au contraire les retournements complets -, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous ; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident⁹.

I.1 UN PRINCIPE ANCIEN ?

I.1.1 LES PREMIÈRES APPARITIONS DE L'EXPRESSION

LA SACRALITÉ DE LA VIE : UNE VERTU À ATTEINDRE

Malgré cet accord quant à l'idée que la sacralité de la vie serait un principe ancien, c'est seulement en 1649 que cette expression fait son apparition. Son usage toutefois est très différent de celui qu'on lui attribue aujourd'hui. Dans *The Great Exemple of Sanctity and Holy Life* [*Le Grand Exemple d'une vie sacrée et sainte*], le théologien britannique et prêtre de l'Église anglicane Jeremy Taylor, loin de décrire la sacralité de la vie comme un principe éthique et une caractéristique inhérente à tout être humain, la considère comme une vertu difficile à atteindre et une qualité appartenant aux seules personnes saintes et, en premier lieu, à Jésus-Christ¹⁰. La sacralité de la vie n'implique pas l'égalité entre les vies humaines, au contraire, elle est un trait discriminant.

LA SACRALITÉ DE LA VIE : UN PRINCIPE MORAL CHRÉTIEN

C'est seulement deux siècles plus tard, en 1869, que cette expression est utilisée en tant que principe moral. L'historien irlandais William Edward Hartpole Lecky, dans le deuxième volume de *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* [*L'histoire de la morale européenne d'Auguste à Charlemagne*], écrit que la sacralité de toute vie humaine est une « idée éminemment chrétienne¹¹ » : une innovation du christianisme par rapport au paganisme qui « a affirmé de façon définitive et dogmatique que toute destruction de la vie humaine était un péché¹² ». La vie des esclaves, des gladiateurs, des sauvages et des enfants est également digne d'attention et soin. Tous possèdent une *âme immortelle* qui leur donne une valeur inestimable. En vertu de cela, le devoir d'un chrétien est celui de

9. *Ibid.*, p. 152.

10. Jeremy TAYLOR, *The Great Exemplar of Sanctity and Holy Life According to the Christian Institution: Described in the History of the Life and Death of the Ever Blessed Jesus Christ the Saviour of the World*, Londres : R.N., 1649.

11. William E. H. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), 3^e éd., II, New York : Appleton & Company, 1921, p. 13. Nous traduisons : « eminently Christian idea ».

12. *Ibid.*, p. 14. Nous traduisons : « it definitely and dogmatically asserted the sinfulness of all destruction of human life ».

considérer son prochain comme un être sacré.

En bioéthique, toutefois, cette justification ne va pas de soi. Les questions de l'avortement et de l'euthanasie notamment ont toujours pour objet la vie humaine corporelle individuelle. La possession de l'âme immortelle comme justification du caractère sacré de la vie humaine est incapable d'expliquer les raisons pour lesquelles certains actes comme empêcher, mettre fin ou abrégé la vie humaine (et il s'agit d'une vie humaine individuelle et corporelle) devraient être considérés comme mauvais. Une telle justification peut même se révéler contraire à la sacralité de la vie humaine corporelle. Pour certains, elle va de pair avec l'affirmation que le corps est un tombeau duquel l'âme voudrait se libérer. Le principe de la sacralité de la vie humaine ne peut pas, dans un tel cas de figure, être utilisé comme un argument pour s'opposer à l'euthanasie, au suicide, à l'avortement ou à tout geste qui vise à abrégé ou empêcher la vie corporelle d'un être humain. L'immortalité de l'âme, au mieux, ne peut que justifier l'égalité entre les hommes et leur différence de traitement par rapport aux animaux non-humains.

Nombreux sont les commentateurs, en matière de bioéthique, qui estiment — à tort, comme nous venons de le constater — que l'ouvrage de Lecky recèle la première occurrence de l'expression « sacralité de la vie ». Nous affirmerons plutôt que Lecky a contribué à poser les jalons de l'idée selon laquelle ladite expression tire son origine de la tradition judéo-chrétienne. À partir des années cinquante, cette idée s'impose comme lieu commun.

I.1.2 L'ANCIENNETÉ EN QUESTION

L'ABSENCE DE RÉFÉRENCES ANCIENNES

La date de la première occurrence de l'expression « sacralité de la vie » nous laisse perplexes quant à considérer ce principe comme ancien. S'il est indéniable, d'une part, que la temporalité des adjectifs tels qu'« ancien » ou « récent » peut être floue et relative à l'objet désigné et à ceux qui l'emploient, il nous paraît, d'autre part, excessif de classer comme « ancien » un principe sensé caractériser l'histoire de la morale occidentale et dont la première apparition ne date pas de plus de cinq siècles.

Il est surprenant, en outre, que les références mobilisées pour prétendre que la sacralité de la vie est un principe ancien, soient rarement antérieures au XX^e siècle quand elles ne sont tout simplement pas inexistantes. Si elles existent, comme remarque le philosophe George Khushf — l'un des rares auteurs à avoir fait une recherche bibliographique historique à ce propos¹³ —, elles ne renvoient pas explicitement à la sacralité de la vie, mais aux discussions relatives à l'avortement, à l'euthanasie ou à la distinction entre moyens de traitement ordinaires ou extraordinaires. Elles sont interprétées, par les auteurs contem-

13. George KHUSHF, « The Sanctity of Life: A Literature Review », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 293-310.

porains, comme un développement et une conséquence du principe de la sacralité de la vie.

Une question se pose alors : pourquoi si l'on ne trouve que rarement d'occurrences antérieures au XX^e siècle, la sacralité de la vie est-elle considérée comme un principe ancien ?

Selon Khushf, plusieurs raisons peuvent expliquer l'oubli de ces sources : certaines d'entre elles tiennent aux limites d'une recherche bibliographique historique, d'autres sont des hypothèses concernant le principe lui-même. En ce qui concerne les premières, Khushf admet avoir restreint sa recherche à la phrase anglaise *sanctity of life*, tandis qu'il est possible que des usages plus anciens de l'expression aient existé dans une autre langue (en latin, par exemple).

Il y a encore quelques années, en outre, les bases de données d'articles étaient très réduites. Beaucoup d'articles contenant l'occurrence de « sacralité de la vie » pouvaient ne pas avoir été indexés dans les catalogues des bibliothèques et il est possible aussi que cette formule n'ait pas joué un rôle suffisamment remarquable pour pouvoir être utilisée dans les titres des livres. Mais de façon plus importante :

1. « Le principe a peut-être été désigné par un autre terme. On a peut-être parlé d'image de Dieu ou de valeur infinie, d'unicité ou de dignité de la vie humaine, par exemple ¹⁴ » ;
2. « Le principe était peut-être implicite ou pris pour acquis ¹⁵ ».

Ces raisons empêchent Khushf de nier le caractère ancien du principe.

Sur le premier point, nous pouvons nous accorder avec lui. Force est de reconnaître que, de nos jours encore, plusieurs termes sont utilisés, dans la littérature bioéthique, comme des synonymes de « sacralité de la vie ». Il n'y aucune raison de présumer qu'une telle prolifération sémantique était autrefois absente.

Il est par contre plus difficile d'accepter la deuxième raison envisagée et la conclusion qui en découle. Il s'agit là, selon nous, d'une erreur d'appréciation. Pour défendre sa thèse, Khushf se sert d'un ouvrage de 1921, dans lequel, après plusieurs siècles d'absence, on voit réapparaître l'expression anglaise de « *sanctity of life* ». Dans *The Better America Lectures* ¹⁶ [*Les Conférences pour une Amérique meilleure*], le philosophe et ministre de l'Église congrégationaliste de Brooklyn, Newell Dwight Hillis, intitule un chapitre de son livre « *The Security of Property as the Logical Inference from the Sanctity of Life* » [La Sécurité de la propriété comme inférence logique de la sacralité de la vie] ».

La sacralité de la vie est interprétée par Hillis comme une expression alternative au commandement biblique « tu ne tueras point », un moyen de préserver la vie de l'être

14. *Ibid.*, p. 294. Nous traduisons : « the principle may have been designated by another name; e.g., one may have spoken of the image of God, or the infinite value, uniqueness or dignity of human life ». Comme nous le verrons, parler d'image de Dieu n'équivaut pas à affirmer la sacralité de la vie humaine.

15. *Ibid.*, p. 294-295. Nous traduisons : « the principle may have been implicit or take for granted ».

16. Newell Dwight HILLIS, *The Better America Lectures*, New York : Better America Lecture Service, 1921.

humain, une base à partir de laquelle il est possible de fonder le commandement « tu ne voleras point », fondement de la propriété. Pour Hillis, le vol est une forme de meurtre ou, autrement dit, voler équivaut à tuer :

On peut tuer un homme rapidement en lui tranchant la gorge, on peut aussi le tuer lentement en lui volant son blé, ses vêtements ou sa maison¹⁷.

Pour Hillis, l'infraction au commandement de ne pas voler implique logiquement la violation du commandement de ne pas tuer. Aucune autre signification ou justification de la sacralité de la vie n'est donnée. Hillis, en référence à la déclaration d'Indépendance de 1776 et à la Constitution des États-Unis de 1787, se limite à commenter que « les fondateurs de la République [des États-Unis] [...] ont compris que la civilisation était fondée sur la sacralité de la vie et la sécurité de la propriété¹⁸ ». Cette citation permet à Khushf de déclarer « qu'il est clair, dans le texte [de Hillis], que la terminologie employée par l'auteur n'est pas innovante¹⁹ » et qu'« il y a de bonnes raisons pour croire que la [sacralité de la vie] était couramment employée auparavant²⁰ ». La citation en question ne permet pas d'affirmer le caractère ancien du principe de la sacralité de la vie. Les événements cités par Hillis appartiennent à la fin du XVIII^e siècle, une période encore trop moderne.

UN AIR DE FAMILLE

Plutôt que de dévoiler le « caractère ancien » du principe comme le voudrait Khushf, le texte de Hillis a un air de famille avec la réflexion d'un autre auteur de l'époque : Albert Schweitzer. Aujourd'hui, ce professeur, théologien, philosophe, musicien, et médecin alsacien de la première moitié du XX^e siècle, bien que peu étudié en France, est reconnu surtout pour son « éthique de la révérence pour la vie » ou « éthique du respect pour la vie » [*Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*]. C'est à partir de l'expérience de la Première Guerre mondiale qu'il développe cette idée déjà abordée dans ses derniers cours à l'université de Strasbourg en 1912. L'explosion du conflit ne fait selon lui que confirmer la crise profonde que les pays occidentaux sont en train de traverser. Sa violence technologique sans égale est le signe de la décadence de la civilisation et de la perte d'humanité de la société. Un renouveau éthique capable d'établir une relation spirituelle et humaine aussi bien avec les personnes qu'avec toutes les créatures vivantes est nécessaire. La « révérence pour la vie » peut être le remède pour soigner l'humanité de ses principaux maux²¹. Elle permet de résoudre des problèmes qui auparavant apparaissaient insolubles. Elle donne la possibilité de repenser la question de la propriété grâce au concept de « responsabilité individuelle » :

17. *Ibid.*, p. 58. Nous traduisons : « One way to kill a man is to cut his throat and slay him quickly; another way is to steal his wheat, his clothes or house, and so kill him slowly ».

18. *Ibid.*, p. 58. Repris dans : KHUSHF, « The Sanctity of Life: A Literature Review », *op. cit.*, p. 295. Nous traduisons : « the founders of the [U.S] Republic [...] saw that civilization was based upon the sanctity of life and security of propriety ».

19. *Ibid.*, p. 295. Nous traduisons : « It is clear from the text that the author is not being innovative in his use of terminology ».

20. *Ibid.*, p. 295. Nous traduisons : « There is good reason to believe that the phrase was commonly used well before ».

21. Nous y reviendrons dans la section III.3.1.

En ce qui concerne la propriété, l'éthique du respect de la vie est délibérément individualiste, en ce sens que les biens acquis ou hérités ne peuvent être mis à la disposition de la communauté par des mesures quelconques imposées par la société, mais uniquement à la suite d'une décision absolument libre prise par l'individu²².

La question de la propriété semble, pour paraphraser Hillis, « une inférence logique de la révérence de la vie », car, selon Schweitzer, l'éthique du respect de la vie « m'ordonne de penser aux autres et me fait juge pour décider si je dois m'autoriser de mon droit le droit intrinsèque pour cueillir tous les fruits qui sont à portée de ma main²³ ». On retrouve ce lien entre le respect pour la vie et la question de la propriété dans le texte de Hillis (même si chez ce dernier, le respect pour la vie se mue en « sacralité de la vie »). La pensée du philosophe John Locke — qui a fortement influencé la déclaration d'Indépendance — en est la source²⁴.

Malgré l'absence de références explicites, d'autres éléments nous laissent penser que Hillis a pris connaissance de la réflexion de Schweitzer ou au moins qu'il en partage les préoccupations. Hillis, lui aussi, n'est pas étranger à la violence du premier conflit mondial. En 1918, il publie *German Atrocities, Their Nature and Philosophy: Studies in Belgium and France*²⁵ [*Les atrocités allemandes : leur nature et philosophie. Études en Belgique et en France*], le résultat de deux mois de recherche passés sur le terrain en 1917 et, en particulier, en Alsace-Lorraine, la région d'où Schweitzer est originaire. Pour Hillis aussi, la Première Guerre mondiale et, plus spécifiquement, les actes de barbarie des Allemands sur les Belges et les Français, constituent un signe de décadence de la société, par opposition à la civilisation, dont les États-Unis sont un exemple. Celle-ci est fondée sur la sacralité de la vie. La principale signification de cette expression, comme dans le cas de la révérence pour la vie de Schweitzer, est « ne pas attenter à la vie ». La phrase de Hillis que cite Khuhsf peut être perçue comme un éloge des États-Unis, par opposition au blâme implicitement adressé à l'ennemi, l'Empire allemand. Concernant ce dernier, Hillis prône même, comme sanction, la stérilisation de son peuple.

Sur la base de cette lecture, il s'avère, en tout cas, difficile d'affirmer, à la manière de Khuhsf, que le texte de Hillis offre un témoignage de l'usage ancien et récurrent de l'expression « la sacralité de la vie ». L'ancienneté du principe doit être trouvée ailleurs.



De nos jours, l'idée d'une origine ou d'une influence religieuse du principe de la sacralité de la vie n'est pas mise en cause ; selon Kurt Bayertz, le vocabulaire suffit à le prouver²⁶ ».

22. Albert SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique* (1923), trad. par Madeleine HORST, Colmar : Editions Alsatia, 1976, p. 181.

23. *Ibid.*, p. 181-182.

24. Nous y reviendrons dans la section II.2.2.

25. Newell Dwight HILLIS, *German Atrocities, their Nature and Philosophy, Studies in Belgium and France during July and August of 1917*, New York : Fleming H. Revell Company, 1918.

26. Voir : BAYERTZ, « Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity », *op. cit.*, p. XIII.

Il existe un consensus, dans la littérature, à propos de l'affirmation que le principe de sacralité de la vie, tel qu'il est utilisé en bioéthique, dans les codes de déontologie médicale et dans les législations des démocraties occidentales, tire ses origines de la tradition judéo-chrétienne. Malgré l'absence de références antérieures au XIX^e siècle, l'association récurrente de sacralité de la vie au christianisme sous-entend le caractère ancien du principe. Elle nous amène à nous interroger sur l'effectivité d'un tel lien.

1.2 LES ORIGINES JUDÉO-CHRÉTIENNES

L'idée selon laquelle le principe de la sacralité de la vie a une origine judéo-chrétienne²⁷ est tellement répandue, qu'une démonstration pour le prouver semble superflue. Lorsqu'on se lance dans une telle entreprise, on se rend toutefois vite compte des difficultés qu'elle implique, et ce, même quand on connaît très bien les textes sacrés et la théologie chrétienne. Le théologien catholique James Keenan en fait les frais. Lorsqu'en 1992, il doit préparer une intervention au sujet de la sacralité de la vie, expression qui ne lui est pas étrangère du fait de sa formation, il fait quelques découvertes inattendues :

Je suis surpris du fait que [la sacralité de la vie] reçoive très peu d'attention là où l'on pourrait s'attendre à ce qu'elle en reçoive. [...] Ainsi, les catholiques romains, considérés comme les plus aptes à l'utiliser ne l'analysent que très rarement de façon explicite. Il est aussi surprenant que les origines du concept n'aient pas été documentées et que personne n'ait raconté son évolution²⁸.

Les raisons allant dans le sens d'une origine judéo-chrétienne du concept sont toutefois nombreuses. Elles sont mobilisées, souvent sans aucune démonstration, aussi bien par les

27. L'expression « judéo-chrétien » n'est pas à l'abri des critiques, en particulier lorsqu'elle est utilisée en relation avec la morale. Comme le remarque l'historien Jöel Sebban, pour certains, il s'agit d'un concept absurde ou vide de sens. Les différences entre le judaïsme et le christianisme ne sont pas négligeables. Malgré la tendance à parler d'« origines judéo-chrétiennes », le terme fait son apparition qu'au début du XIX^e siècle. La fin de la Première Guerre mondiale marque la reconnaissance de l'héritage judéo-chrétien comme l'une des sources de la civilisation occidentale (au même titre que l'héritage gréco-romain). L'antisémitisme croissant contribue aussi à ce que certains de ses opposants procèdent à une telle association. Dans les années 1970, l'expression « morale judéo-chrétienne » est récurrente. Deux phénomènes y participent : la découverte tardive du génocide et la révolution sexuelle. Le Concile Vatican II instaure un dialogue inter-religieux. Le rôle joué par l'ancien antijudaïsme chrétien dans l'apparition de l'antisémitisme moderne est reconnu. Selon certains, l'expression serait alors utilisée par les chrétiens comme un soulagement de leur conscience à l'égard des crimes commis contre les juifs. La « révolution sexuelle », quant à elle, fait de la morale judéo-chrétienne la figure de l'interdit. Ces éléments, comme nous le verrons, influent sur l'affirmation consensuelle du caractère sacré de la vie humaine et sur la naissance de la bioéthique. C'est la raison pour laquelle, malgré les controverses, nous employons l'expression « judéo-chrétien » et nous parlons d'« origines judéo-chrétiennes » de la sacralité de la vie. Ces expressions, en outre, sont fréquemment utilisées dans la littérature bioéthique, bien que, le plus souvent, les références soient chrétiennes (en particulier catholiques romaines).

Pour Sebban, toutefois, la « morale judéo-chrétienne » voit en réalité sa naissance d'une part dans l'intégration des juifs dans des nations à majorité chrétienne et dans la construction progressive de l'État laïc d'autre part. Voir : Jöel SEBBAN, « La genèse de la "morale judéo-chrétienne" », dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, 2012, p. 85–118, disponible à l'adresse : <<https://rhr.revues.org/7835#quotation>> (consulté le 24/08/2016).

28. James F. KEENAN, « The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 1–18, p. 1. Nous traduisons : « I am surprised at the fact that it receives very little attention in places where I would have expected some. [...] Thus Roman Catholics, who are believed to be the most apt to use it, rarely explicitly analyze it. [...] Surprising too, is the fact that the concept's origin has not been recorded nor its development narrated ».

opposants que par les partisans de la sacralité de la vie. On peut les énoncer comme suit : la sacralité de la vie implique le respect du commandement biblique de ne pas tuer (un être humain innocent) ; les êtres humains ont une valeur sacrée, car ils possèdent un âme immortelle ; le christianisme a toujours défendu la sacralité de la vie ; la vie humaine est sacrée, car les êtres humains sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu ; le principe de la sacralité de la vie est historiquement influencé par les doctrines de l'immortalité de l'âme, du péché originel et de la damnation ; les pratiques chrétiennes ont toujours affirmé la sacralité de la vie, etc. Il est possible de réduire la multiplicité de ces formulations à trois thèses principales :

1. La doctrine de la sacralité de la vie trouve son origine directement de la Bible ;
2. La doctrine de la sacralité de la vie est présente dans la théologie chrétienne ;
3. Les pratiques chrétiennes ont toujours affirmé la sacralité de la vie.

Ces trois postures sont toutes réaffirmées en 1995 par le pape Jean-Paul II dans la lettre encyclique *Evangelium Vitæ*. La sacralité de la vie y est vivement défendue. Selon le pape, le caractère sacré de la vie trouve son fondement dans l'action créatrice de Dieu, de laquelle découle l'inviolabilité de la vie humaine innocente. Cette vérité aurait toujours été affirmée par le christianisme :

L'inviolabilité absolue de la vie humaine innocente est une vérité morale explicitement enseignée dans la Sainte Écriture, constamment maintenue dans la Tradition de l'Église et unanimement proposée par le Magistère²⁹.

L'autorité et l'infaillibilité papale ne doivent pas être prises comme une garantie de vérité. La curiosité intellectuelle nous pousse à poursuivre l'investigation et à ne pas nous contenter de *l'ipse dixit*.

Nous examinerons, une par une, les thèses exposées plus haut afin de découvrir si elles peuvent réellement permettre de défendre l'idée selon laquelle la sacralité de la vie trouve son origine de la tradition judéo-chrétienne et s'il s'agit, en conséquence, d'un principe ancien. Peut-être qu'à la fin de cette recherche, nous devons admettre qu'il s'agit d'un principe récent et reconnaître sa réappropriation par cette tradition.

Le théologien et pasteur américain Geoffrey G. Drutchas est l'une des rares personnes à s'être interrogé à ce propos. Son activité de ministre et la médiatisation d'une affaire qui a obligé les États-Unis à faire face aux problèmes éthiques posés par des patients en fin de vie, le conduisent à s'intéresser à l'idée de la sacralité de la vie. En 1990, à quelques kilomètres de l'église où il officie, le docteur Jack Kevorkian, qui sera surnommé plus tard le « docteur de la mort », aide deux femmes, l'une atteinte de la maladie d'Alzheimer et l'autre d'un cancer du sein métastatique, à mourir. Les paroissiens et les confrères de Drutchas commencent à se poser des questions relativement à la fin de vie. Les seconds sont très

29. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, 25 mar. 1995, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_fr.html> (consulté le 30/06/2012), § 57.

critiques envers le geste du docteur Kevorkian et affirment que la vie est toujours un bien. Parmi les paroissiens, ceux qui se sont déjà confrontés à l'expérience d'un proche en fin de vie sans perspectives d'amélioration et souvent dépendant de la ventilation mécanique ou de l'alimentation et de l'hydratation artificielles, lui font, non sans culpabilité, ce type de confidences : « Pasteur, je sais qu'ils disent que la vie est sacrée, mais ceci n'est pas vivre³⁰ ». Ce dilemme, ce clivage entre la position de ses confrères et celle des paroissiens, pousse Drutchas à se demander *Is Life Sacred?* [*Est-ce que la vie est sacrée?*], question à laquelle il consacre son livre de 1998, l'un des plus révélateurs pour notre analyse. Après plus de cinq années de recherches, Drutchas en arrive à une conclusion radicale :

La sacralité de la vie est un principe moral littéralement incohérent pour les chrétiens. La croyance dans la sacralité de la vie humaine, pour le dire plus simplement, n'est pas *cohérente* avec les enseignements bibliques, la tradition de l'Église ou même avec les croyances et les pratiques courantes de beaucoup, peut-être la majorité, des chrétiens qu'ils soient théologiens ou laïcs³¹.

Cet ouvrage exprime une position qui diffère de la pensée commune et qui n'a, à notre connaissance, jamais été interrogée au sein de la bioéthique. Elle est d'autant plus remarquable que cette critique de la sacralité de la vie est faite par un pasteur chrétien et non par un philosophe utilitariste. Il nous semble important de faire diffuser sa position dans le contexte non anglophone. Dans ce livre, l'auteur déconstruit les trois thèses que nous avons présentées auparavant concernant les origines judéo-chrétiennes de la sacralité de la vie.

1.2.1 LES SOURCES BIBLIQUES

Le texte biblique est considéré comme l'une des sources primaires du principe de la sacralité de la vie. Malgré cette position, il est étonnant qu'à aucun moment dans la Bible — ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament — on ne retrouve l'expression « sacralité de la vie ». Les termes « sacré » ou « saint », quand ils sont utilisés, ne sont pas associés au terme de « vie » et leur connotation n'a rien à voir avec celle qui est aujourd'hui la leur. Leur usage est plutôt similaire à celui que le prêtre anglican Jeremy Taylor, le premier à avoir utilisé l'expression, en faisait. Ces termes ne désignent pas une qualité inhérente à la vie humaine, mais un attribut qui appartient à Dieu ou au Christ. Pour l'être humain, il s'agit d'un état à atteindre³². C'est seulement parce que Dieu est sacré qu'il est possible à l'homme d'être saint :

Mais, de même que celui qui vous a appelés est saint, vous aussi devenez saints dans toute votre conduite, parce qu'il est écrit : Soyez saints, car je suis saint (Pierre I,

30. Geoffrey G. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Cleveland : Pilgrim Press, 1998, p. X. Nous traduisons : « Pastor, I know that they said that life is sacred, but this isn't living ».

31. *Ibid.*, p. X. Nous traduisons : « the sanctity of life is literally an incoherent moral principle for Christians. More simple explained, a belief in the sacredness of human life does not *cohere* with biblical teaching, church tradition, or even current belief and practice among many, perhaps a majority of, Christian theologians and laypeople ».

32. Leon Kass, à la tête du *President Council on Bioethics* entre 2001 et 2005, adhère lui aussi à cette thèse : Leon R. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco : Encounter Books, 2002, p. 235.

1 :15-16)³³.

Néanmoins, plusieurs auteurs affirment avec force qu'il est possible de retrouver le principe de la sacralité de la vie dans les Saintes Écritures. Trois passages bibliques sont souvent invoqués en soutien de cette thèse ; les deux premiers appartiennent à l'Ancien Testament, le dernier au Nouveau Testament :

1. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa » (Genèse 1 :27) ; « Le jour où Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu, mâle et femelle il les créa, il les bénit et les appela du nom d'homme au jour de leur création » (Genèse 5 :1,2).
2. « Tu ne commettras pas de meurtre » ou « tu ne tueras point³⁴ » (Exode 20 :13)
3. « Ne te venge pas et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi, le Seigneur » (Lévitique 19 :18).

« DIEU CRÉA L'HOMME À SON IMAGE »

Le texte biblique prend soin de souligner que le caractère sacré de la vie a son fondement en Dieu et dans son action créatrice : « Car à l'image de Dieu l'homme a été fait³⁵.

En vertu de l'action créatrice de Dieu, comme le remarque le pape Jean-Paul II dans le passage cité ci-dessus, toute vie humaine est dotée d'une valeur sacrée : son corps et son âme reflètent l'image de Dieu. Cette position est souvent invoquée par les défenseurs, aussi bien protestants que catholiques, du principe de la sacralité de la vie et comporte une composante normative forte : attenter à la vie d'un être humain équivaut à offenser le Créateur.

C'est toutefois très rarement que ces mêmes défenseurs de la sacralité de la vie rappellent le péché originel. Ce dernier a compromis l'état de perfection de l'humanité et dégradé l'image divine. C'est le point de départ de la plupart de désaccords entre protestants et catholiques quant à la sacralité de la vie et à l'*Imago Dei*, doctrine qui est considérée comme se trouvant à la base de la sacralité de la vie.

Une idée secondaire de la Bible

Selon plusieurs spécialistes de la Bible — Gerhard von Rad ou Anders Nygren, notamment — l'*Imago Dei* serait toutefois une idée secondaire dans l'Ancien Testament³⁶. Comme nous le verrons, c'est seulement dans la théologie chrétienne qui suit qu'elle occupera une

33. Toutes les citations de la Bible, sauf mention contraire, proviennent de La Traduction Œcuménique de la Bible de 2010.

34. « Tu ne tueras point » est la traduction proposée par Louis Segond (1874) (version très populaire chez les protestants francophones) et par la version de la tradition juive donnée par le Vatican. Cette traduction est considérée comme classique. Elle est la plus répandue au sein de la bioéthique.

35. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., § 39.

36. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 11.

place centrale.

Si l'on étudie ce passage au sein du contexte biblique, on remarque, en effet, qu'il exalte Dieu ; il ne célèbre pas la vie humaine. Cette dernière n'est qu'une copie. L'image de Dieu est ainsi loin de démontrer la présence de la sacralité de la vie dans le texte biblique. Cet argument, comme celui de l'immortalité de l'âme, permet toutefois d'accorder un statut particulier aux êtres humains par rapport aux autres créatures :

Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! (Genèse 1 :26).

Cela n'explique pas toutefois la raison pour laquelle l'union entre l'âme et le corps devrait être respectée et pourquoi il serait mauvais d'intervenir sur elle : Dieu est immatériel. Ceux qui soutiennent que la sacralité de la vie est une doctrine biblique doivent alors trouver d'autres références dans le texte sacré.

« TU NE TUERAS POINT »

Le commandement biblique « tu ne tueras point »³⁷ est l'une des sources les plus invoquées pour soutenir la thèse selon laquelle la sacralité de la vie a des origines judéo-chrétiennes qui s'enracinent directement dans les Saintes Écritures.

Dans la littérature bioéthique, le lien entre le commandement et la sacralité de la vie s'exprime sous des formes différentes. Pour certains, le commandement biblique est une expression alternative³⁸ ou une meilleure expression de la sacralité de la vie³⁹. Pour d'autres, c'est la composante normative ou le principe dérivé de la sacralité de la vie⁴⁰. Dans tous les cas, il est considéré comme une manifestation évidente de la présence de la sacralité de la vie dans la Bible.

Un commandement difficile à interpréter

Ce commandement, cependant, soulève toute une série de problèmes. Comme le constate Drutchas : « le commandement n'est pas une maxime autonome, il faut l'interpréter⁴¹ ».

37. Il s'agit du sixième commandement selon la Bible de Jérusalem et l'Ancien Testament. Dans le Catéchisme de l'Église catholique de 1992, il devient le cinquième commandement. Par commodité, nous parlerons ici du « sixième commandement ».

38. Voir : HILLIS, *The Better America Lectures*, op. cit. ; John S. BONNELL, « The Sanctity of Human Life », dans *Theology Today*, vol. 8, 1951, p. 194-201.

39. Voir : Danner K. CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 78, n° 1, 1973, p. 119-125. Selon cet auteur, il serait plus approprié de remplacer la sacralité de la vie par l'interdiction de ne pas tuer, laquelle est plus claire et plus propice à être adoptée par des non-croyants.

40. Cette thèse est assumée par les papes Pie XI et Jean-Paul II, mais aussi par les philosophes James Rachels, Jonathan Glover ou Anne Fagot-Largeault, pour ne citer que quelques exemples.

41. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 12. Nous traduisons : « the commandment is not an autonomous dictum but requires interpretations ».

Qui ne doit-on pas tuer ? L'interdiction de tuer pourrait s'appliquer non seulement aux êtres humains, mais aussi aux animaux non humains et aux plantes. Il est difficile, en outre, de savoir s'il exprime une interdiction absolue ou *prima facie* ou encore, dans le cas des êtres humains, s'il comprend le suicide.

C'est seulement au fil de l'histoire que le commandement gagne en clarté ; des spécifications et des distinctions sont introduites afin de rendre la théorie cohérente avec la pratique : « être humain », « innocent », « intentionnellement ». Nous les examinerons dans la partie dédiée aux pratiques chrétiennes.

Pour le moment, contentons-nous de relever, à l'instar des philosophes William Frankena et Peter Singer, que dans toute société il existe des interdictions relatives au fait « d'ôter la vie ». Ce qui change ce sont les exceptions :

Aucune société ne peut survivre si elle permet à ses membres de s'entre-tuer sans restrictions. Les sociétés ont simplement différé sur la question de savoir quels sont les êtres inclus dans le cercle de protection⁴².

Le commandement ne semble ni novateur ni propre aux Saintes Écritures.

Selon Glanville Williams⁴³, Joseph Fletcher et James Rachels, il existe, en outre, un problème de traduction. Le commandement « tu ne tueras point » [« *Thou shalt not kill* »], si on le considère dans le contexte biblique, signifie en réalité « tu ne dois pas commettre d'assassinat (ou meurtre) » [« *Thou shalt not commit murder* »].

Selon Rachels, l'assassinat [*murder*] est, par définition, une « mauvaise » mise à mort. Si on n'estime pas qu'une mise à mort est mauvaise, on ne l'appelle pas assassinat. C'est pour cette raison que, dans la Bible, le commandement ne s'adresse pas à l'interdiction de mettre à mort un être humain lors d'une guerre juste.

Fletcher, comme Rachels, affirme que c'est l'assassinat illégal et injustifié qui est condamnable, « sinon, la guerre, la peine capitale, et peut-être même l'abatage à des fins alimentaires dépasseraient les bornes [du commandement]⁴⁴ ».

Karl Barth, théologien et pasteur protestant Suisse très influent pour la théologie chrétienne du XX^e siècle et pour l'implantation du concept de « sacralité de la vie » au sein du christianisme⁴⁵, est, lui aussi, du même avis que ces penseurs utilitaristes. Le commande-

42. Soit, en d'autres termes, où se situe la ligne de partage entre les êtres qui sont protégés et ceux qui ne le sont pas. Nous avons ici fait le choix de conserver l'expression peu élégante de « cercle de protection » pour ne pas trop trahir la conceptualité singerienne. Peter SINGER, « Life: Value of Life », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, II, New York : Free Press, 1978, p. 822–829, p. 822. Nous traduisons : « no society can survive if it allows its members to kill one another without restriction. Just which beings are included in the circle of protection is a matter in which societies have differed ». Voir aussi : William K. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life » (1975), dans *Ethical Principles for Social Policy*, sous la dir. de John HOWIE, 2^e éd., Carbondale – Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1982, p. 1–35, p. 12.

43. Glanville L. WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law* (1957), Londres : Faber & Faber, 1958, p. 279.

44. Joseph FLETCHER, « The Right to Die », dans *The Atlantic Monthly*, vol. 221, 1968, p. 59–64, p. 10. Nous traduisons : « otherwise warfare, capital punishment, possibly even food slaughter would be outside the pale ».

45. Nous y reviendrons dans la section III.3.4.

ment protège la vie contre « toute atteinte arbitraire et donc criminelle ⁴⁶ ». Il ne s'agit pas d'une interdiction pacifiste de toute mise à mort. Un ordre divin peut, en effet, annuler le commandement et permettre d'ôter la vie d'un être humain.

Dans l'Ancien Testament, en outre, les ordres divins de tuer sont supérieurs en nombre aux interdictions de mettre à mort. Voici quelques exemples :

Maintenant donc, va frapper Amaleq. Vous devrez vouer par interdit tout ce qui lui appartient. Tu ne l'épargneras point. Tu mettras tout à mort, hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et moutons, chameaux et ânes (Samuel 1, 15 :3).

Lorsqu'un homme a un fils rebelle et révolté, qui n'écoute ni son père ni sa mère, s'ils lui font la leçon et qu'il ne les écoute pas, alors son père et sa mère s'empareront de lui et l'amèneront aux anciens de sa ville, à la porte de sa localité. Ils diront aux anciens : « Voici notre fils, un rebelle et un révolté, qui ne nous écoute pas ; il s'empiffre et il boit ! » Tous les hommes de sa ville le lapideront, et il mourra. Tu ôteras le mal du milieu de toi ; tout Israël en entendra parler et sera dans la crainte (Deutéronome 21 : 18-21).

Le pape Jean-Paul II, lui-même, ne nie pas la violence décrite dans l'Ancien Testament :

Certes, il faut reconnaître que l'attention portée dans l'Ancien Testament à la valeur de la vie, bien que nettement affirmée, n'atteint pas encore la finesse du Discours sur la Montagne, comme on le voit dans certains aspects de la législation pénale alors en vigueur, qui prévoyait de lourdes peines corporelles et même la peine de mort. Mais le message d'ensemble, qu'il appartiendra au Nouveau Testament de porter à sa perfection, est un appel pressant à respecter l'inviolabilité de la vie physique et l'intégrité de la personne ; il culmine dans le commandement positif qui oblige à prendre en charge son prochain comme soi-même : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ⁴⁷.

C'est avec le Nouveau Testament que, selon Jean-Paul II, le message de la sacralité de toute vie humaine atteint sa perfection en rendant évident sa présence dans les Saintes Écritures.

« TU AIMERAS TON PROCHAIN COMME TOI-MÊME »

Il est souvent affirmé que ce passage du Nouveau Testament complète et donne plus de force au principe de la sacralité de la vie tel qu'il est déjà exprimé dans l'Ancien Testament. Le commandement négatif « tu ne tueras point » est accompagné d'un commandement positif qui exhorte à l'amour du prochain. Non seulement il ne faudrait plus ôter la vie des êtres humains, mais il faudrait en outre chérir et respecter cette même vie.

À travers la figure de Jésus-Christ, Dieu et son verbe prennent chair et révèlent sa vraie nature d'amour inconditionnel et sacrificiel. « Le premier devoir pour un chrétien, le plus évident » consiste alors, comme l'écrivait Lecky, « à considérer son prochain comme un être sacré ». Et c'est exactement à partir de cette notion que, selon lui, « s'est développée l'idée

46. Karl BARTH, *Dogmatique : la doctrine de la création, le commandement de Dieu, le Créateur* (1939), sous la dir. de Jacques de SERNARCLENS, trad. par Fernard RYSER, 16^e éd., III, Genève : Labor et Fides, 1964, p. 24.

47. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, § 40.

éminemment chrétienne de la sacralité de la vie⁴⁸ ». La sacralité de la vie trouverait donc sa manifestation dans la philanthropie chrétienne exprimée par la figure de Jésus.

Selon Drutchas, toutefois, l'affirmation de la sacralité de la vie au sein du Nouveau Testament n'est pas si évidente :

Bien que l'attention portée par le Nouveau Testament sur l'amour du prochain radicalise et élargisse le concept d'assassinat tel qu'il avait été introduit dans l'Ancien Testament, rien n'indique, dans les quatre Évangiles, que ces changements visent une sacralisation de la vie humaine⁴⁹.

Malgré son insistance sur la vie des autres, le message de l'Évangile complexifie la question de la considération qu'on doit porter à la vie humaine corporelle et mortelle. Le sacrifice de Jésus, geste suprême d'amour pour son prochain, suggère, en effet, que la vie mortelle n'est pas sacrée. Elle est une valeur importante, fondamentale, mais n'est ni absolue ni ultime. La « bonne nouvelle » est que tout homme possède une âme immortelle et qu'il peut, par la repentance et la foi en Jésus, accéder au salut éternel après sa mort physique. Le royaume de Dieu est le but à atteindre. Le corps se présente alors comme un moyen qui nous sert pour obtenir cette fin. Le message du Nouveau Testament semble, encore une fois, « à la gloire de Dieu et du royaume de Dieu qui à venir, plutôt que sur la splendeur de la vie humaine [corporelle]⁵⁰ ».

Aider quelqu'un qui le demande à mourir pourrait être considéré comme un geste suprême d'amour et de respect.



Ces passages bibliques ont été souvent invoqués, aussi bien par les protestants que par les catholiques, afin de défendre les origines judéo-chrétiennes du principe de la sacralité de la vie. Nous avons vu les limites d'une telle entreprise. L'analyse de ces extraits nous a montré que « la Bible ne présuppose ni ne spécifie directement ledit principe. Dans les Écritures, en outre, de nombreux éléments semblent contredire le point de vue de la sacralité de la vie⁵¹ ». L'exaltation pour le royaume de Dieu, les ordres divins de tuer et le sacrifice de Jésus-Christ en sont des exemples.

Avant de passer au deuxième argument en faveur des origines du principe (les sources théologiques), il est important de souligner que, dans la Bible, l'expression de « sacralité de

48. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 13. Nous traduisons : « the first and most manifest duty of a Christian man was to look upon his fellow-men as sacred beings, and from this notion grew up the eminently Christian idea of the sanctity of all human life ».

49. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 13. Nous traduisons : « although the New Testament emphasis on a love for neighbor certainly radicalizes and widens the concept of murder that is introduced by the Old Testament, there is nothing in the four Gospels to indicate that a sacralization of human life was intended by this change ».

50. *Ibid.*, p. 14. Nous traduisons : « about the glory of God and of God's reign that is to come, rather than the splendor of human life ».

51. *Ibid.*, p. 9. Nous traduisons : « the Bible does not presuppose or specify such a principle itself. Moreover, there is much content within biblical scripture that would seem to contradict a sanctity of life perspective ».

la vie » est absente et que le silence règne quant aux actes auxquels ce principe prétend s'opposer (suicide, euthanasie, avortement...). Ses apologistes excusent les écrivains bibliques en soutenant qu'à l'époque il n'y avait aucune controverse, car tout le monde savait ce qui était moralement juste ou injuste — l'origine est ainsi vue comme lieu de vérité et perfection — ou encore que le principe de la sacralité de la vie était naissant et qu'une perception imprécise de toutes les implications du principe, dans ce contexte, était justifiable. La violence présente dans la Bible semble, toutefois, contredire ces arguments. La peine capitale et le suicide semblent bien être acceptés. Quant à l'avortement voulu par les géniteurs, il n'est pas évoqué. Seul le cas où il est produit par un tiers est mentionné (Exode 21 : 22-25). Ces positions s'affinent au fil des évolutions de la théologie chrétienne⁵².

En somme, dans la Bible, on ne trouve ni une affirmation de la sacralité de la vie humaine ni une critique des actes auxquels la sacralité de la vie prétend s'opposer. C'est la thèse soutenue par Drutchas :

Bien qu'on attribue l'opposition chrétienne à des pratiques telles que l'euthanasie et l'infanticide à l'enseignement biblique, beaucoup de spécialistes et de théologiens sont d'avis que ni le sixième commandement ni l'affirmation que Dieu « créa l'homme à son image » n'ont jamais visé à exprimer une conviction ou une obligation quant au caractère sacré de la vie humaine dans son ensemble. Ce sont les gloses et interprétations ultérieures qui sont allées dans ce sens⁵³.

1.2.2 LES SOURCES THÉOLOGIQUES : L'*IMAGO DEI*

Malgré l'absence de références bibliques claires, la tradition chrétienne est considérée comme une source évidente du principe de la sacralité de la vie pour les sociétés occidentales. Cette affirmation est partagée aussi bien par des théologiens que par des philosophes utilitaristes⁵⁴.

Mais dans la théologie chrétienne, comme dans le texte biblique, l'expression « sacralité de la vie » n'apparaît pas de façon directe et explicite. Si l'on veut retrouver des arguments en faveur de l'origine chrétienne de la sacralité de la vie, il faut s'éloigner de la lettre et s'intéresser à l'esprit.

L'anthropologie chrétienne semble le lieu idéal pour une telle entreprise. La sacralité de la vie devrait, en effet, exalter la valeur de la vie humaine. Selon Drutchas, c'est au sein de la doctrine de l'*Imago Dei* qu'il faut chercher. Pour Sorin Şelaru, professeur de la faculté de théologie orthodoxe de Bucarest, « les références bibliques [à l'*Imago Dei*] ne sont pas

52. Nous y reviendrons dans le section 1.2.3.

53. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 11. Nous traduisons : « Although Judeo-Christian opposition to practices such as euthanasia and infanticide is attributed to biblical teaching, the considered opinion of many scholars and theologians is that neither the sixth commandment from Mt. Sinai nor the statement that God to express "mad man in his own image" was ever intended to express a conviction or mandate about the overall sacredness of human life. Only subsequent theological interpretation and gloss have made them so ».

54. Voir : Helga KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Oxford – New York : Clarendon Press – Oxford University Press, 1987, p. 20 ; James RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality* (1986), 3^e éd., Oxford : Oxford University Press, 1990, p. 3.

nombreuses, mais l'importance donnée par la tradition chrétienne fait de cette notion un concept central de l'anthropologie chrétienne⁵⁵ ».

Pour l'historien de la médecine Darrel Amundsen, il n'y a pas de doutes : la sacralité de la vie humaine se fonde sur le concept d'*Imago Dei*⁵⁶. Si dans la Bible, comme nous l'avons vu, celle-là occupe une position marginale, dans la théologie des premières Églises chrétiennes, elle est l'un des sujets prédominants.

Si la création de l'homme à l'image de Dieu n'est pas questionnée par les chrétiens, si elle leur apparaît comme une vérité incontestable en raison du texte sacré, une doctrine systématique et unitaire est toutefois inexistante. Des positions divergentes existent quant aux éléments suivants :

1. La permanence ou l'effacement de l'image de Dieu à la suite du péché originel ;
2. La possibilité de rétablir l'image originelle au moyen de la figure de Jésus-Christ ;
3. La relation entre l'âme et le corps.

LES PREMIERS PÈRES DE L'ÉGLISE

Les premiers Pères de l'Église sont généralement optimistes sur ces trois points. Ils soutiennent ce que Drutchas appelle une « théorie de la divinisation⁵⁷ ». Clément d'Alexandrie (150-202 apr. J.-C.) et Irénée de Lyon (130-202 apr. J.-C.) en sont les plus représentatifs. Tous deux considèrent que l'image de Dieu persiste dans les êtres humains malgré le péché originel (1).

La raison humaine est une manifestation d'une telle rémanence. C'est en vertu de celle-ci qu'il est possible d'atteindre une perfection similaire à celle de Dieu (2).

Le corps des femmes et des hommes est, lui aussi, à l'image de Dieu, mais il a une importance secondaire par rapport à l'âme. L'existence physique doit être dépassée afin de ressembler le plus possible à Dieu (3).

Si pour Irénée c'est « l'homme, et non une partie de l'homme, qui devient à l'image et à la ressemblance de Dieu⁵⁸ » — l'homme incarné — il opère une distinction entre image et ressemblance. Bien que l'image continue à exister, la ressemblance n'est acquise que par la Résurrection, c'est-à-dire lorsque l'homme participe à l'immortalité divine. La mort est alors un événement bienvenu. Elle n'est pas un départ, mais un accomplissement.

55. Sorin ŞELARU, « Imago Dei : fondement de l'anthropologie théologique », dans *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, vol. 5, 2009, p. 103–127, p. 104.

56. Darrel W. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe » (1978), dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren Thomas REICH, 2^e éd., III, New York : Simon & Schuster, 1995, p. 1509–1537, p. 1521.

57. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 22. Nous traduisons : « divinization doctrine ».

58. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (180), trad. par Adelin ROUSSEAU, VI, Paris : Le Cerf, 1984, livre 1, p. 582-583, « Or l'âme et l'esprit peuvent être une partie de l'homme, mais nullement l'homme ; l'homme parfait, c'est le mélange et l'union de l'âme qui a reçu l'Esprit du Père et qui a été mélangée à la chair modelée selon l'image de Dieu. [...] La chair modelée, à elle seule, n'est pas l'homme parfait, elle n'est que le corps de l'homme, donc une partie de l'homme. L'âme, à elle seule, n'est pas davantage l'homme, elle n'est que l'âme de l'homme, donc une partie de l'homme. L'esprit non plus n'est pas l'homme, on lui donne le nom d'esprit, non celui d'homme. C'est le mélange et l'union de toutes ces choses qui constitue l'homme parfait ».

Il apparaît donc difficile de trouver chez les premiers Pères de l'Église des signes du caractère sacré de la vie humaine.

AUGUSTIN D'HIPPONE

Avec Augustin d'Hippone (354-430 apr. J.-C.), le statut de la vie humaine corporelle devient plus obscur et énigmatique. L'image de Dieu est intrinsèque à l'homme et se manifeste dans la rationalité de ce dernier : sa mémoire, son intelligence et sa volonté⁵⁹. La capacité des êtres humains à connaître et à aimer Dieu au moyen de leur âme rationnelle en est le témoignage (1) : « s'il est dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, cela s'entend de l'homme intérieur, où est la raison et l'intelligence⁶⁰ ». Comme Irénée, Augustin a une « interprétation substantialiste⁶¹ » ou ontologique de l'*Imago Dei*, c'est-à-dire que « l'image de Dieu est considérée comme quelque chose qui est intégré à la constitution de l'homme, à sa nature. Elle se trouve dans des "qualités", des "capacités", des "facultés" que l'homme possède et qui lui confèrent un statut privilégié par rapport à la création en général⁶² ». Pour Augustin, nonobstant, à la différence de Irénée, « c'est proprement par son âme que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu⁶³ »

Le péché originel a toutefois déformé l'image. La restauration, ou mieux, le renouvellement de l'image restent possibles, car l'image de Dieu persiste dans tous les êtres humains. Mais seuls ceux qui choisissent de vivre en relation avec Lui pourront, après leur mort et avec la résurrection, atteindre la perfection (2) : « l'image de Dieu, plus ou moins altérée, mais non pas anéantie par l'impiété, se renouvelle, par le Nouveau Testament, dans l'âme de ceux qui croient⁶⁴ ». La mort est une punition en réponse au péché originel qui doit être acceptée.

Quant à la relation entre l'âme et le corps, Augustin offre sur ce point une perspective novatrice. Bien qu'il affirme que « ce n'est point à raison du corps que l'homme est dit avoir été créé à l'image de Dieu, mais à raison de cette puissance par laquelle il domine tous les animaux⁶⁵ » — l'âme rationnelle —, il considère cependant que « notre corps lui-même a été formé de manière à indiquer que nous sommes supérieurs aux bêtes et semblables à Dieu⁶⁶ ». Âme et corps sont pour Augustin deux substances inséparables qui coexistent pour former une seule personne. Le corps est ce par quoi l'âme s'exprime et s'objective.

59. AUGUSTIN, « De la Genèse contre les Manichéens », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par M. L'ABBÉ TASSIN, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1886, disponible à l'adresse : <www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/genese/gen1.htm#_Toc22396025> (consulté le 23/11/2015), vol. II, livre X, ch. XI, § 17.

60. *Ibid.*, livre I, ch. XVI, § 28.

61. ŞELARU, « Imago Dei : fondement de l'anthropologie théologique », *op. cit.*, p. 105.

62. *Ibid.*, p. 106.

63. AUGUSTIN, « De la Genèse contre les Manichéens », *op. cit.*, livre I, ch. XVI, § 28.

64. AUGUSTIN, « De l'Esprit et de la Lettre », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par Jean-Baptiste RAULX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1871, disponible à l'adresse : <http://abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/esprit.htm#_Toc34559596> (consulté le 23/11/2015), ch. XXVIII.

65. *Idem*, « De la Genèse contre les Manichéens », *op. cit.*, livre I, ch. XVI, § 28.

66. *Ibid.*, livre I, ch. XVI, § 28.

Cette relation entre le corps et l'âme est analogue à la relation entre l'humain et le divin dans la figure de Jésus-Christ. Le fait que Dieu est devenu chair, et qu'avec Jésus il se soit fait corps humain, suggère qu'il n'y a rien de mauvais dans ce dernier (3)⁶⁷.

Cette thèse pourrait apparaître comme un argument en faveur de la sacralité de la vie humaine corporelle, mais il ne s'agit que d'une apparence. Augustin attribue une supériorité à l'âme. Il ne célèbre pas la vie humaine, mais la souveraineté de Dieu. Certains théologiens ont, ainsi, appelé son anthropologie « une anthropologie de Dieu⁶⁸ » ou une « anthropologie théocentrique », c'est-à-dire que le « point de départ l'image de Dieu [...] se trouve dans l'homme pour remonter ensuite à la conception de Dieu⁶⁹ ».

La position d'Augustin quant à la sacralité de la vie humaine corporelle reste donc ambiguë et sujette à des interprétations opposées.

MARTIN LUTHER

À la différence d'Augustin, Martin Luther (1483-1546), le père du protestantisme, offre une « interprétation relationnelle⁷⁰ » de l'image de Dieu. Il ne s'agit pas d'une qualité, elle dépend de la relation que l'homme instaure avec Dieu.

Avant la chute, l'homme possédait l'image en sa substance, « il connaissait Dieu et croyait en sa bonté, mais encore [...] il vivait d'une vie divine, sans craindre la mort ni aucun péril, content de la grâce de Dieu⁷¹ ». Les qualités mêmes du corps étaient « tout aussi remarquables et excellentes⁷² ». Suite au péché originel, les êtres humains perdent l'image de Dieu, c'est « l'image du Diable⁷³ » qui les marque. C'est pour cette raison qu'ils voient « tous les dangers, toutes les morts et les menaces mortelles⁷⁴ ». Les êtres humains perdent leurs capacités originelles, désormais « ces facultés sont lépreuses et impures⁷⁵ », « la lèpre, la mort envahit tous les sens, au point que [leur] intelligence même est dans l'incapacité d'évoquer cette image⁷⁶ » (1).

L'Évangile permet de se former à nouveau à cette image, il permet une réparation. Cependant, dans cette vie, elle ne peut que commencer, « elle ne peut pas parvenir à l'achèvement tant que nous sommes en cette chair⁷⁷ ». Ce n'est que dans la vie éternelle qu'il est possible de parvenir à la perfection. De l'image de Dieu, il ne reste qu'une « relique » qui rappelle vaguement aux hommes l'intention que Dieu avait pour eux. Les croyants ont

67. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 26-27.

68. ŞELARU, « Imago Dei : fondement de l'anthropologie théologique », *op. cit.*, p. 110.

69. *Ibid.*, p. 110.

70. *Ibid.*, p. 105.

71. Martin LUTHER, « Commentaire du livre de la Genèse », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. d'ALLIANCE DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES DE FRANCE ET DE LA REVUE POSITIONS LUTHÉRIENNES, trad. par René H. ENSAULT, XVII, Genève : Labor et Fides, 1975, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37645/f12.item.r=determin%C3%A9.zoom>> (consulté le 08/07/2016), p. 72.

72. *Ibid.*, p. 72.

73. *Ibid.*, p. 73.

74. *Ibid.*, p. 73.

75. *Ibid.*, p. 71.

76. *Ibid.*, p. 72.

77. *Ibid.*, p. 74.

ainsi une « image rudimentaire, que Dieu parachèvera au dernier jour en ceux qui ont cru à sa parole⁷⁸ » (2). La vie et le corps sont ainsi les plus grands trésors sur terre ; ils sont toutefois loin d'être sacrés (3)⁷⁹.

JEAN CALVIN

Martin Luther a contribué à poser les jalons de la pensée de Jean Calvin (1509-1564), réformateur très important en Suisse, et dont la doctrine de l'*Imago Dei* présente des traces de la sacralité de la vie humaine. Calvin écrit à une époque où la vie humaine corporelle commence à acquérir une valeur qu'elle n'avait pas auparavant et où les idées stoïciennes commencent à se répandre.

Comme Luther, Calvin nie la perfectibilité morale humaine et la possibilité de se sauver indépendamment de la grâce divine. C'est en ce sens qu'il affirme « bien que nous confessions que cette Image [de Dieu] n'a pas été entièrement anéantie et effacée en lui, néanmoins elle y a été fort corrompue, que tout ce qui en est demeuré de reste n'est qu'une horrible difformité⁸⁰ ». Il refuse, à l'inverse d'Augustin, toute analogie ontologique entre Dieu et l'homme. Pourtant, à la différence du père du protestantisme, Calvin pose de façon positive l'accent sur la rémanence de l'image de Dieu. L'*Imago* est le reflet ou le miroir de la gloire divine (1) :

Désigner l'homme comme image de Dieu, c'est instaurer entre lui et Dieu une relation de «vis-à-vis», de «face à face» : « Voilà la vraie rectitude de l'homme : être créé à l'image de Dieu, c'est être en face de Lui ou Lui répondre d'une manière telle que Dieu peut être capable de se contempler dans l'homme comme dans un miroir »⁸¹.

La « relique » de l'image de Dieu a pour fonction de rappeler la sainteté originelle des êtres humains avant la chute et l'intention de Dieu qui leur donne la possibilité de se racheter à travers Jésus-Christ (2). Cette intention attribue une dignité et une valeur extrinsèque à la vie humaine. En raison de cela, attenter à une vie humaine innocente équivaut à attenter à Dieu. La présence de l'image de Dieu a pour fonction d'encourager le respect pour la vie humaine et comporte une obligation morale à son égard. L'image de Dieu est ainsi associée au commandement négatif de l'Ancien Testament « tu ne tueras point » et au commandement positif du Nouveau Testament « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Dans le catéchisme de l'Église de Genève de 1537, Calvin écrit :

Icy nous est interdit toute violence et injure, et généralement toute offense par laquelle le corps du prochain puisse être blessé. Car si nous avons souvenance que l'homme est fait à l'image de Dieu, nous le devons avoir pour saint et sacré en telle manière qu'il ne puisse estre violé, qu'en lui aussi l'image de Dieu ne soit violée⁸²

Dans l'*Institution de la religion chrétienne*, Calvin précise :

78. *Ibid.*, p. 74.

79. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 28.

80. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* (1541), trad. par Charles ICARD, Brême : Herman Brauer le Jeune, 1713, livre I, ch. XV, § 4, p. 118.

81. ŞELARU, « Imago Dei : fondement de l'anthropologie théologique », *op. cit.*, p. 108.

82. Jean CALVIN, *Confessio Genevensium praedicatorum de trinitate* (1537), II, Genève : Droz, 2002, p. 23.

L'Écriture sainte nous propose deux raisons sur lesquelles la justice et l'équité de ce précepte [tu ne tueras point] est fondée ; l'une que l'homme est l'image de Dieu, et l'autre qu'il est nôtre chair. Si donc nous ne voulons pas violer l'image de Dieu, nous ne devons pas faire nulle offense à nôtre prochain. Et si nous ne voulons pas non-plus nous dépouiller de toute humanité, nous devons le conserve et l'entretenir, comme nous nous entretenons nous-mêmes⁸³.

L'image de Dieu, commune à tout être humain, implique un sentiment d'union entre les êtres humains et un respect réciproque.

La position de Calvin semble alors supporter la thèse selon laquelle la sacralité de la vie fait partie de la théologie chrétienne. Selon Drutchas, toutefois, « une analyse plus approfondie des travaux de Calvin indique que ceux qui regardent le théologien suisse comme un prophète irréprochable de la doctrine de la sacralité de la vie doivent rechercher quelqu'un d'autre⁸⁴ ». Si l'on considère l'ensemble de sa pensée, sa formulation de l'image de Dieu montre des incohérences quant à la sacralité de la vie humaine. Calvin, en effet, n'a pas donné une, mais trois interprétations différentes et contradictoires de l'*Imago Dei*⁸⁵. Malgré ces interprétations, à aucun moment Calvin n'affirme que la vie humaine doit être préservée à tout prix ou qu'elle est une valeur suprême. Il suggère lui aussi qu'elle doit être envisagée comme le moyen par lequel les êtres humains se dirigent vers Dieu (3). Certains commentateurs remarquent, en outre, qu'il est difficile de concilier la doctrine de la corruption des êtres humains avec la doctrine de la rémanence de l'*Imago Dei*⁸⁶.

Ces contradictions montrent, enfin, que la sacralité de la vie n'occupe qu'une position secondaire à la théologie calviniste. Cela est confirmé par le fait que le catéchisme des églises qui s'en réclament ne fait aucune référence au concept de sacralité de la vie.



Ces quatre doctrines de l'*Imago Dei* ont en commun, quoique selon des intensités différentes, le fait de ne pas considérer la vie humaine corporelle comme un bien suprême ou sacré. Dans le meilleur des cas, elle n'est qu'un moyen pour rejoindre Dieu. Son royaume importe plus que la vie sur terre. Nous pouvons alors nous accorder avec Drutchas lorsqu'il affirme que :

Tout comme l'Ancien et le Nouveau Testament qui n'ont jamais affirmé la sacralité de la vie de manière directe ou catégorique, la théologie chrétienne, à une exception près, est restée jusqu'au XIX^e ou au XX^e siècle, incroyablement silencieuse à propos de la sacralité de la vie humaine⁸⁷.

83. *Idem*, *Institution de la religion chrestienne*, op. cit., livre II, ch. 8, § 40, p. 280.

84. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 30. Nous traduisons : « a more thoroughgoing review of Calvin's works indicates that those who might look the Swiss theologian as an unimpeachable prophet of sanctity of life doctrine may look for another ».

85. Sur ce point voir : *Ibid.*, p. 31-35.

86. Thomas F. TORRANCE, *Calvin's Doctrine of Man*, Westport : Greenwood Press, 1977, p. 93.

87. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 20-21. Nous traduisons : « not unlike Old and New Testament scripture, which never affirms the sanctity of life directly or emphatically, Christian theology, apart from one exception, remained remarkably silent on human sanctity or sacredness until the advent of the nineteenth and twentieth centuries ».

L'importance que l'*Imago Dei* a reçue au sein de la théologie chrétienne a, probablement, fait que l'on ne peut pas l'oublier lorsqu'on essaye de construire ou d'attribuer une origine judéo-chrétienne à la sacralité de la vie.

L'IMAGO DEI ET LA VALEUR DE LA VIE HUMAINE

Si l'*Imago Dei* est souvent reprise afin de soutenir la justification religieuse de la sacralité de la vie, les contextes de production de ses déclinaisons différentes sont souvent oubliés. Ces derniers permettent de mieux comprendre ce sur quoi repose la différence entre protestants et catholiques quant à la définition de la sacralité de la vie humaine. La conceptualisation de l'*Imago Dei* est centrale pour cette distinction.

Pour les protestants, l'image de Dieu dépend d'une relation entre celui-ci et l'homme. La valeur de la vie humaine est alors une qualité *extrinsèque*⁸⁸. Comme le soutient le théologien Paul Ramsey, dans le sillage de Luther, Calvin et Barth : « le fondement ultime de la valeur d'une vie humaine, c'est la valeur que Dieu lui a donnée⁸⁹ ».

Pour les catholiques, en revanche, elle est une qualité *intrinsèque* ou immanente à tout être humain, car, comme l'affirme Augustin, au moment de la création, Dieu leur donne, une fois pour toutes, son emprunte.

Pour les protestants, en général⁹⁰, la vie est envisagée comme un *prêt sacré* : « chaque être humain représente une occasion unique qui ne sera jamais répétée de louer Dieu. Sa vie est entièrement une consécration, un prêt et une charge⁹¹ ». Pour les catholiques, en revanche, la vie est un *don et une propriété de Dieu* : « la vie de l'homme vient de Dieu, c'est son don, son image et son empreinte, la participation à son souffle vital. Dieu est donc l'unique Seigneur de cette vie : l'homme ne peut en disposer⁹² ». Comme le remarque le philosophe français Jean-Yves Goffi, la métaphore du don n'est pas sans ambiguïtés, celle de « dépôt sacré » serait plus appropriée. Lorsque quelqu'un reçoit un don, il en devient le propriétaire et peut l'utiliser à sa guise. C'est seulement si le don est apprécié par celui qui le reçoit que, ce dernier, en prend soin en signe de gratitude à l'égard de celui que le lui a offert. L'expression « dépôt sacré » permet, en outre, de rendre compte de la souveraineté limitée que l'homme a sur sa vie :

Elle permet aussi d'instaurer un langage commun, celui de la responsabilité, et d'esquisser du même coup les limites d'un débat relatif à la vie et à la mort. C'est une chose, en effet, [...] de contester que la vie soit un don divin ; c'en est une autre que d'affirmer qu'il est licite de traiter la vie humaine sans aucune considération⁹³.

88. Comme nous le verrons, les unitariens constituent une exception.

89. RAMSEY, « The Morality of Abortion », *op. cit.*, p. 72. Nous traduisons : « the value of a human life is ultimately grounded in the value God is placing on it ».

90. Le théologien protestant Emil Brunner, comme nous le verrons, fait exception.

91. RAMSEY, « The Morality of Abortion », *op. cit.*, p. 73. Nous traduisons : « every human being is a unique, unrepeatable opportunity to praise God. His life is entirely an ordination, a loan, and a stewardship ».

92. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, § 39.

93. Jean-Yves GOFFI, *Penser l'euthanasie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2004, p. 72.

Ces éclaircissements nous permettent déjà, à ce moment de notre recherche, de corriger l'une des erreurs souvent commises quant à la distinction entre sacralité de la vie et qualité de la vie : la sacralité de la vie considère la vie comme un bien ou une valeur intrinsèque, tandis que la qualité de la vie le considère comme un bien ou une valeur extrinsèque. La sacralité de la vie peut, en revanche, à partir de conceptions différentes de l'*Imago Dei*, considérer la vie humaine comme une valeur intrinsèque ou extrinsèque.

1.2.3 LES PRATIQUES CHRÉTIENNES

Le concept de la sacralité de la vie est formellement absent des Écritures et de la théologie chrétienne. Ses apologistes soutiennent, nonobstant, qu'il est indispensable de distinguer, à ce sujet, la théorie de la pratique. Les chrétiens, en d'autres termes, auraient toujours attribué par leurs pratiques une valeur sacrée à la vie humaine. Paradoxalement, ceux qui soutiennent aujourd'hui la même thèse, dans le cadre de la littérature bioéthique, recourent à des distinctions théoriques et sémantiques (tuer/laisser mourir, moyens de traitement ordinaires/extraordinaires...) afin de rendre compatible la pratique médicale moderne avec la doctrine chrétienne.

Selon Amundsen, « le christianisme, en condamnant la contraception, l'avortement, l'infanticide (même de l'enfant malade et déformé), le suicide et (par voie des conséquences) l'euthanasie active, a développé les bases théologiques de la sacralité de la vie humaine⁹⁴ ».

Ces pratiques, selon les apologistes de la sacralité de la vie (et Lecky), ont été dès l'origine du christianisme condamnées en vertu de la valeur que les chrétiens attribuent à la vie humaine. Celle-ci s'est affirmée en opposition aux pratiques païennes, de l'avortement, de l'infanticide et de la mise à mort dans les spectacles des gladiateurs par exemple. Une analyse historique des attitudes chrétiennes à l'égard de ces pratiques peut nous aider à examiner la validité de cette thèse.

LE DÉBUT DE LA VIE HUMAINE : L'AVORTEMENT, L'INFANTICIDE ET L'ABANDON DES ENFANTS

La question de l'avortement est l'un des sujets sur lesquels aujourd'hui, comme autrefois, l'argument de la sacralité de la vie est le plus souvent mobilisé.

Dans l'histoire des Églises chrétiennes, la considération de la vie humaine fœtale n'a toutefois pas toujours été la même. S'il est possible de trouver dans les textes religieux des références à l'avortement, il faut savoir qu'il n'existe aucune unanimité, dans l'histoire du Christianisme, quant à son interdiction absolue, quant à sa signification et quant aux arguments utilisés à son encontre.

94. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1521. Nous traduisons : « Christianity developed a theological basis for the sanctity of human life, condemning contraception, abortion, infanticide (even of the sickly and deformed), suicide, and (by implication) active euthanasia ».

Questions de traduction (Exode 21 : 22-25)

Ces désaccords se manifestent jusque dans les traductions françaises contemporaines du seul passage de l'Ancien Testament relatif à ce sujet (Exode 21 : 22-25) concernant la mort accidentelle de l'enfant (ou du fœtus) à cause d'un tiers :

Et quand des hommes s'empoigneront et heurteront une femme enceinte, *et que l'enfant naîtra sans que malheur arrive*, il faudra indemniser comme l'imposera le mari de la femme et payer par arbitrage. Mais si malheur arrive, tu paieras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure.

Cette citation, provenant de la Traduction Œcuménique de la Bible (2010), diffère de celle proposée par la Nouvelle Bible Segond (2007), version de référence pour les protestants francophones :

Lorsque des hommes se querellent, heurtent une femme enceinte, *et que son enfant sort, sans autre accident*, ils seront condamnés à une amende fixée par le mari de la femme, sur l'avis d'arbitres. Mais s'il y a accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure.

Si la différence entre les deux versions semble n'être qu'une question de virgule — comme nous avons souligné dans les textes —, les significations divergent radicalement. Dans la première version — la Traduction Œcuménique — ce qui importe c'est que l'enfant naisse sans « que malheur arrive ». Si l'enfant survit sans conséquences, le coupable ne doit qu'indemniser le mari. Dans le cas contraire, il doit être puni sur la base de la loi du Talion. Dans la traduction Segond, en revanche, le passage concerne en priorité la condition de la femme. Si la femme survit sans blessures à la sortie de l'enfant (qu'il soit mort ou vivant) sans blessures, le coupable devra payer une amende au mari. Dans le cas contraire, il sera puni, comme dans la Traduction Œcuménique de la Bible, sur la base de la loi du talion.

La Bible de Jérusalem (1998), la plus utilisée par les catholiques français, s'accorde avec la traduction Segond. L'avortement accidentel (ou la fausse couche) semble même ne plus poser de problème :

Si des hommes, en se battant, bousculent une femme enceinte et *que celle-ci avorte, mais sans autre accident*, le coupable paiera l'indemnité imposée par le maître de la femme, il paiera selon la décision des arbitres. Mais s'il y a accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, pied pour pied, brûlure pour brûlure, meurtrissure pour meurtrissure, plaie pour plaie.

La traduction française de la Septante (ou Bible d'Alexandrie), qui provient de la traduction grecque de la Bible hébraïque (plus ancienne), se rapproche à la Traduction Œcuménique, mais avec une nouveauté importante : la distinction entre fœtus formé et fœtus non formé.

Si deux hommes se battent et qu'ils frappent une femme enceinte, *et que son enfant sorte sans être formé*, l'homme sera puni d'une amende ; il donnera selon ce qu'imposera le mari de la femme, avec décision judiciaire. S'il était déjà formé, il donnera vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure.

Ce n'est pas du sort de la femme dont il est question, mais de celui de l'enfant (ou du fœtus). Selon ce passage, seul l'acte du deuxième type doit avoir pour conséquence la condamnation à mort de l'agresseur, le fœtus étant considéré comme un être vivant à part entière. Pour l'acte du premier type, concernant le fœtus non formé, une indemnisation est suffisante pour réparer le dommage causé. Selon certains, cette traduction a été fortement influencée par l'aristotélisme qui conseille l'avortement « avant que <le fœtus> ait reçu la sensibilité c'est-à-dire la vie⁹⁵ », c'est-à-dire jusqu'au quarantième jour de grossesse s'il s'agit d'un garçon et le quatre-vingt-dixième jour lorsqu'il s'agit d'une fille⁹⁶. La distinction de nature entre le fœtus formé et le fœtus non formé persistera longtemps au sein du christianisme et aura, selon certains, des implications relativement à l'opposition à l'avortement.

Les premières traductions latines de la Bible, qui datent des premiers siècles après J.-C. sont, en effet, des traductions de la Septante. Elles sont utilisées par les Pères de l'Église, y compris par Augustin. Plusieurs versions circulent alors. Certaines d'entre elles, plus tardives, introduisent le terme d'avortement⁹⁷.

Une « passion cruelle »

C'est seulement dans le *Didachè* (II^e siècle apr. J.-C.), livre rédigé en grec, et retrouvé en 1875 environ, que l'avortement et l'infanticide intentionnels sont explicitement condamnés :

Tu ne tueras point l'enfant par avortement et tu ne le feras pas mourir après sa naissance
(*Didachè* II : 1)

Les raisons d'une telle opposition ne sont toutefois pas expliquées. Selon de nombreux interprètes, il s'agirait, plutôt que de l'attribution d'une valeur sacrée à la vie fœtale, d'une aversion quant aux plaisirs sexuels extirpés de toute finalité reproductive⁹⁸. Cette répulsion peut être lue comme la conséquence de l'ascétisme qui caractérise les premiers chrétiens, pour lesquels la thématique du péché originel, métaphore du péché de la chair, est centrale. L'avortement cache des relations sexuelles illicites, l'abandon des enfants est le signe que les parents ont commis un acte sexuel sans finalités procréatrices et la stérilisation ou la contraception sont la manifestation de la volonté de la recherche du plaisir de la chair. Ainsi, comme l'admet Drutchas, dans ces cas, « parler d'homicide et d'assassinat semble une manière d'insister sur la gravité de l'acte sexuel non reproductif⁹⁹ ».

À ce propos, on peut remarquer que dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234) il est affirmé que si quelqu'un afin de satisfaire sa luxure, fait quelque chose à un homme ou à une femme ou lui donne à boire quelque chose qui lui empêche d'engendrer ou de

95. ARISTOTE, *Les Politiques*, trad. par Pierre PELLEGRIN, 2^e éd., Paris : Flammarion, 1993, livre VII, ch. 16, 1335-b, p. 508.

96. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, trad. par Janine BERTIER, Paris : Gallimard, 1994, livre VI, ch. 3, p. 391.

97. Pour une analyse des différentes interprétations de ce passage de l'Exode, voir : Roxane HUMBERT-DROZ, « L'Exégèse d'Exode 21,22-25 : les Pères de l'Église et l'avortement », *Mémoire en langue et littérature latines*, Université de Neuchâtel, février 2004, disponible à l'adresse : <http://apologeticum.free.fr/L_exegese_d_Exode_21,22-25> (consulté le 23/11/2015).

98. Voir : Elaine PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York : Random House, 1988.

99. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 38. Nous traduisons : « talk about homicide and murder appears to be used to stress the grievous of non procreative sex ».

concevoir, son geste doit être traité comme un homicide¹⁰⁰ ; l'avortement du fœtus non animé n'est pas pourtant équivalent à un meurtre.

Augustin d'Hippone est considéré comme l'un des plus fervents opposants à l'avortement. Ce dernier est, selon lui, condamnable en soi et en toutes circonstances, même s'il admet la distinction entre fœtus animé et non animé. Dans les deux cas, il s'agit d'une « passion cruelle » :

Quelquefois encore cette passion cruelle ou cette cruauté passionnée n'a pas reculé devant le poison pour assurer sa stérilité ; et s'il lui arrive d'être trompée, elle étouffera jusque dans le sein maternel le fruit conçu et le fera mourir avant qu'il ait vécu ; ou enfin, s'il vivait déjà, elle le tuera avant de le laisser naître¹⁰¹.

Le vocabulaire utilisé par Augustin, la passion, nous suggère que, de la même façon que ses prédécesseurs, il condamne l'acte sexuel. C'est exactement son aversion à la sexualité qui complexifie sa vision de la sacralité de la vie et rend sa reformulation de l'*Imago Dei* inadéquate pour défendre la sacralité de la vie. Si Augustin combat les manichéens, leur dualisme âme-corps et leur conception négative de ce dernier, il partage avec eux une répulsion pour les relations sexuelles. Dans *Les Soliloques*, il ajoute :

Car il n'est rien, je le sens, qui abatte davantage l'essor de l'esprit que les caresses d'une femme et cette union des corps qui est de l'essence du mariage. C'est pourquoi, si c'est un des devoirs du sage, ce que je n'ai point encore examiné, de chercher à avoir des enfants, celui qui s'unit à une femme dans ce seul but me paraît plus digne d'être admiré que d'être imité ; car il y a plus de danger dans cette tentative que de bonheur à y réussir. Aussi je me suis obligé assez justement et assez utilement, je crois, pour la liberté de mon âme, à ne désirer, à ne rechercher, à ne prendre aucune femme¹⁰²

La sexualité est pour Augustin un mal, ou mieux, un mal nécessaire. Cet élément complexifie sa position quant à la valeur qu'on doit attribuer au corps.

Le salut de l'âme fœtale

L'attitude négative à l'égard de la sexualité non procréatrice, et donc de l'avortement, peut être lue en lien avec un autre sujet qui tient au cœur aux premiers chrétiens et contredit l'argument selon lequel l'opposition à l'avortement a pour fondement la sacralité de la vie : *le salut de l'âme fœtale*¹⁰³. Ce souci pour le salut de l'âme fœtale, parfois, va bien au-delà de la défense de la vie physique. Si, grâce au baptême, il existe un espoir de salut de l'âme, le sacrifice d'un enfant ou d'un fœtus malade est autorisé. Drutchas nous offre un exemple révélateur d'une pratique alors courante. Pour les pères de l'Église, en

100. Voir : Maurizio MORI, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, Turin : Einaudi, 2008, p. 13.

101. AUGUSTIN, « Du Mariage et de la Concupiscence », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par M. L'ABBÉ BURLEAUX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1869, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/mariage.htm#_Toc31472427> (consulté le 23/11/2015), ch. XV, § 17.

102. AUGUSTIN, « Les Soliloques », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par Jean-Baptiste RAULX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1864-1872, p. 125-155, disponible à l'adresse : <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/soliloques/index.htm>> (consulté le 23/11/2015), livre I, ch. 10, § 17.

103. Sur ce point voir aussi : LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 23.

effet, il est moralement permis et même bienvenu de baptiser un enfant qui se trouve dans une situation de santé grave dans de l'eau glacée même si, par ce geste, le risque d'abrégé sa vie est considérable. Ce même souci a conduit paradoxalement à des positions pro-avortement. Dans le cas d'une gestation complexe comportant quelque risque d'accoucher d'un enfant mort en attendant le terme naturel de la grossesse, les premiers Pères de l'Église se prononcent en faveur d'un avortement provoqué qui, au moyen d'une césarienne, pouvant garantir le baptême du fœtus qui va mourir quelques heures plus tard. Cette pratique implique souvent le sacrifice de la vie de la mère. Au Moyen Âge, le baptême des fœtus gravement malades devient une obsession telle que certains théologiens commencent à affirmer que c'est une prérogative pour la mère que choisir entre sa vie ou le salut de l'âme de son fœtus si, à cause d'un péché qu'elle n'avait pas confessé ou sur lequel elle ne s'est pas repentie, le salut de son âme est lui aussi en danger¹⁰⁴.

La distinction entre le fœtus animé et le fœtus non animé

Le salut de l'âme du fœtus est directement lié à un autre sujet : *la distinction entre le fœtus animé et le fœtus non animé*. Cette conceptualisation s'origine dans la philosophie aristotélicienne. Selon Aristote, comme nous l'avons vu, l'animation n'est pas contemporaine à la conception. Cette idée est reprise par certains Pères de l'Église, à partir du IV^e siècle, avant de se répandre au sein des communautés chrétiennes. Malgré des interprétations différentes à propos de ses conséquences quant à la légitimité morale de l'avortement, l'analyse de ce sujet nous permet de confirmer que la sacralité de la vie humaine corporelle n'a pas toujours été l'argument au fondement de l'opposition à l'avortement et que ce dernier n'a pas toujours été considéré comme un acte intrinsèquement mauvais ou absolument interdit en toute circonstance.

En 305, le concile d'Elvire en Espagne établit que l'avortement d'une femme adultère doit être puni par l'excommunication perpétuelle. Quelques années plus tard, le concile d'Ancire, en Asie Mineure, limite cette sanction à dix ans. En 848, le concile de Worms déclare que la femme qui avorte avant le terme de la grossesse doit être considérée comme une meurtrière. En 1140 le Décret de Gratien précise toutefois que cela ne concerne que les cas où le fœtus est formé. Cette position est reprise par les papes Alexandre III (1159) et Grégoire IX (1234). Entre le XIV^e et le XVIII^e siècle, à quelques rares exceptions près, l'avortement d'un fœtus inanimé n'est pas considérée comme un homicide (voire toléré). En 1588, le pape Sixtes V ordonne une excommunication pour tous les actes d'avortement et de stérilisation. Cette position est toutefois considérée comme trop extrême par Grégoire XIV qui, en 1591, décide de la bannir et de la limiter au seul cas de fœtus animé¹⁰⁵.

Si certains commentateurs, dont Drutchas, considèrent cette distinction comme permissive, pour Maurizio Mori, en revanche, « le péché d'avortement a toujours été considéré

104. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 39-40.

105. Sur la reconstruction historique voir : MORI, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto, op. cit.*, p. 9-20.

comme très grave, indépendamment du moment de l'animation¹⁰⁶ ». Selon le philosophe italien, il est, en effet, nécessaire de distinguer le plan *théorico-doctrinal* du plan *canonico-pastoral*. Le premier concerne la position doctrinale qui condamne l'avortement, tandis que le second concerne les punitions qu'on doit affliger aux pécheurs. Dans ce cas, plusieurs facteurs doivent être pris en considération : la diffusion et la perception du péché, l'efficacité de la peine et la possibilité d'éviter l'avortement. Ici se trouve le vrai problème. Comme l'affirme Mori,

Toute variation de la quantité de la peine ou de la pénitence prévue en cas d'avortement n'est pas en soi le signe d'un changement du point de vue théorico-doctrinal. [...] La variation des peines peut être une mesure canonico-pastorale répondant aux exigences particulières des communautés chrétiennes¹⁰⁷.

Par delà les interprétations différentes, la brève reconstruction historique présentée plus haut nous révèle que « l'attitude des Églises chrétiennes à l'égard du fœtus humain et de l'avortement n'offre aucune indication quant à l'apparition d'un engagement en faveur de la sacralité de la vie¹⁰⁸ ». Si l'on peut considérer comme le fait Mori que c'est « environ à partir de 450 [que] les chrétiens ont élaboré une position cohérente et claire du point de vue théorico-doctrinal, leur permettant de se distinguer de la culture gréco-romaine¹⁰⁹ », il est important de souligner que ces actes ne sont pas condamnés en raison du caractère sacré de la vie humaine, mais comme « péchés de luxure, d'impureté et contraires au mariage¹¹⁰ ».

Ce n'est qu'en 1869 que la restriction quant au fœtus formé est levée par Pie IX. Selon Mori, la raison d'un tel changement n'est pas à rechercher dans la thèse de l'animation immédiate (dans la mesure où Pie IX était un partisan de la thèse de l'animation retardée), mais dans la naissance de l'obstétrique. La « médicalisation de la grossesse¹¹¹ », accompagnée par des instruments et des techniques nouvelles, a pour conséquence de favoriser la « médicalisation de l'avortement ». C'est ainsi qu'en 1884, Léon XIII considère la craniotomie comme moralement inacceptable. Entre 1895 et 1897, l'avortement médical est dénoncé de façon plus ferme dans les déclarations de l'Église, tandis que la doctrine de l'animation immédiate, bien qu'elle commence à se répandre, n'est pas reconnue comme doctrine officielle de l'Église.

La sacralité de la vie humaine innocente

Ce n'est qu'à partir de 1930 que la critique catholique de l'avortement repose sur la sacralité de la vie humaine innocente (bien que son fondement soit le mariage). L'encyclique

106. *Ibid.*, p. 13. Nous traduisons : « che il peccato d'aborto è sempre stato considerato gravissimo, indipendentemente dall'animazione ».

107. *Ibid.*, p. 12. Nous traduisons : « una variazione relativa alla quantità della pena o penitenza prevista per l'aborto non è di per sé segno di un cambiamento di carattere teorico-dottrinale. [...] La variazione di pena può essere una misura canonico-pastorale che risponde alle specifiche esigenze della comunità cristiana ».

108. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 37. Nous traduisons : « Christian Churches attitude towards the human fetus and abortion gives no indication of even a nascent commitment to the sanctity of life ».

109. MORI, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto, op. cit.*, p. 11. Nous traduisons : « a partire dal 450 d. C. circa i cristiani hanno elaborato una posizione coerente e chiara, che consentiva loro di distinguersi dalla cultura greco-romana ».

110. *Ibid.*, p. 11. Nous traduisons : « peccati di lascivia, impurità e contro il matrimonio ».

111. *Ibid.*, p. 15. Nous traduisons : « medicalizzazione della gravidanza ».

Casti connubii en est un témoignage¹¹². Bien que les désaccords quant au moment de l'animation persistent parmi les théologiens, le devoir d'accueillir toute vie humaine est affirmé. L'embryon (ou le fœtus) doit être considéré comme un être humain à partir du moment de la conception. Le droit à la vie doit lui être appliqué : « Tout être humain, même l'enfant dans le sein de sa mère, tient le droit à la vie immédiatement de Dieu, et non des parents ou de quelque société ou autorité humaine¹¹³ ». La doctrine de l'animation immédiate peut s'avérer un autre argument ultérieur en défense de cette thèse.

LA FIN DE LA VIE : L'ASSASSINAT, LA PEINE CAPITALE, LA LÉGITIME DÉFENSE ET LE SUICIDE

Si, selon l'opinion commune, les Églises se sont toujours opposées à l'assassinat ou à la mise à mort d'un être humain, il faut être conscients que, comme dans le cas de l'avortement, ces pratiques n'ont pas toujours été frappées d'une interdiction absolue allant de soi. Des distinctions terminologiques ont dû être introduites afin de rendre la théorie cohérente avec la pratique. Encore une fois, l'examen de l'histoire de « l'homicide chrétien » démontre que la sacralité de la vie humaine n'était pas au fondement des pratiques chrétiennes.

L'interdiction absolue de tuer un être humain

Le philosophe James Rachels, dans son livre *The End of Life [La Fin de la vie]*¹¹⁴, retrace l'évolution de cette interdiction. Il remarque que pendant les trois premiers siècles du christianisme, il n'existe aucune position officielle quant à la mise à mort d'un être humain. Les différentes communautés sont en majorité pacifistes ou ascétiques. Elles partagent un consensus quant à l'*interdiction absolue de tuer un être humain*. Les pères de l'Église assument eux aussi comme principe que le meurtre des êtres humains est toujours mauvais. Ils tolèrent, voire justifient, le suicide des martyrs ou des femmes mettant fin à leurs jours pour préserver leur virginité face à une menace de viol.

L'interdiction absolue de tuer un être humain innocent

Une fois le christianisme devenu religion d'État (avec l'édit de Thessalonique, en 380) d'un Empire (l'Empire romain) qui considère la mise à mort comme une punition juste, le pacifisme doit être abandonné. Le respect absolu pour la vie devient un respect limité pour qu'il n'y ait pas d'incompatibilité entre le christianisme et la guerre (juste) ou la peine capitale. Des exceptions sont introduites. C'est alors qu'est formulée l'*interdiction absolue de tuer un être humain innocent*, soit un être humain *non-nocens*, qui n'a pas perdu son droit à l'inviolabilité à cause de sa mauvaise conduite. Si son geste constitue un mal ou

112. Nous y reviendrons dans la section III.3.2.

113. PIE XII, *Discorso alle partecipanti al congresso dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 oct. 1951, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511029_ostetriche.html> (consulté le 26/10/2015). Nous traduisons : « ogni essere umano, anche il bambino nel seno materno, ha il diritto alla vita immediatamente da Dio, non dai genitori, nè da qualsiasi società o autorità umana ».

114. RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit.

un danger pour les autres, il n'est plus protégé par l'interdiction de tuer. La doctrine de l'innocence permet ainsi la mise à mort de certains êtres humains — des ennemis à la guerre (d'une guerre qui est considérée comme juste) et des criminels — sans pour autant la permettre dans tous les cas. Le soldat ennemi n'est pas innocent, car il se bat pour une cause qui, vue depuis le camp adverse, le « bon » côté, n'est pas juste et qu'il menace la vie des justes. Le criminel, lui aussi, n'est pas innocent, car il viole les lois de l'état, des lois « justes », en mettant en danger la survivance des « bons citoyens ». Dans la plupart des cas, les ennemis d'une guerre juste ou les criminels sont les hérétiques. Ils sont donc voués à la peine capitale. Cette dernière est considérée comme un avantage spirituel, car par la mort, les hérétiques cessent de vivre dans le péché et en conséquence leur peine dans l'au-delà sera inférieure.

L'interdiction absolue de tuer intentionnellement un être humain innocent

La doctrine de l'intentionnalité permet de répondre à l'obligation de cohérence entre le christianisme et la légitimité morale de tuer un être humain lors d'une guerre juste ou des criminels. Les soldats ou les agents de l'ordre public n'agissent pas, dans ce sens, pour eux-mêmes, mais pour les autres, en vertu du bien commun. Leur intention n'est pas de tuer des êtres humains innocents, mais de défendre l'ordre public et le bien commun. À ce propos Augustin affirme d'ailleurs que la bonté morale n'est pas une propriété des actions, mais une attitude de l'individu qui l'accomplit, « ce n'est donc pas à l'action, mais au motif de l'action, qu'il faut s'attacher. Et c'est là la lumière qui est en nous, parce que c'est là ce qui nous révèle que nous agissons avec une bonne intention¹¹⁵ ». Rachels commente et explique cette distinction :

Supposons qu'en temps de guerre un commandant militaire ordonne à son armée de l'air de bombarder des maisons des civils, afin de punir la population ennemie ou encore de lui porter préjudice. Tout près de là, il y a une usine de munitions et certaines des bombes risqueraient de l'atteindre ; les trajectoires des bombes ne sont pas parfaites. Mais cela ne fait pas partie du plan du commandant qui consiste simplement à tuer des civils. Dans ce cas, la mort de ces derniers est intentionnelle. [...] Supposons, en revanche, que le commandant ordonne de bombarder l'usine de munitions. Le commandant peut se rendre compte que certaines bombes pourraient tomber sur les maisons proches ; leur trajectoire n'est pas totalement précise. Mais la mort des civils ne fait pas partie de son plan. Celle-ci est en l'effet prévu, mais non souhaité. Dans ce cas, les morts ne sont pas intentionnelles¹¹⁶.

115. AUGUSTIN, « Explication du sermon sur la montagne », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par M. L'ABBÉ DEVOILLE, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1867, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/montagne.htm#_Toc38109224> (consulté le 23/11/2015), livre II, ch. XIII, § 46.

116. RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit., p. 15-16. Nous traduisons : « Suppose, in time of war, a military commander orders his air force to bomb the homes of a civilian community—he wants to punish the enemy population, or perhaps to damage morale. There is an ammunition factory nearby, and some of the bombs may fall on it, because the bomb-sights are not perfect; but that is not part of the plan. The plan is just to kill the civilians. In this case, the killing of the civilians is intentional. [...] On the other hand, suppose the planes are sent to bomb the ammunition factory. The commander may realize bombs will fall on nearby houses, because the bomb-sights are not wholly accurate. Nevertheless, the civilian deaths are not part of his plan—they are merely a foreseen but unintended by-product of the plan. In this case the deaths are not intentional ».

Selon la doctrine de l'intentionnalité, la première action est moralement interdite, tandis que la seconde est permise, car, même si dans les deux cas, la conséquence du bombardement a été la même (la mort des civils), l'intention du commandant est différente. La violence est permise si elle est supportée par une bonne intention, garantir l'ordre public et non la mort des êtres humains innocents.

La légitime défense et le principe des actions à double effet

Pour Augustin, la mise à mort d'un être humain par un individu en état de légitime défense est différente de la mise à mort des êtres humains par des soldats ou des agents de l'ordre public :

Je ne suis pas d'avis qu'on puisse tuer un homme pour éviter d'être tué soi-même, à moins par hasard qu'on ne soit soldat ou revêtu d'une fonction publique, de façon qu'on ne frappe pas pour soi-même, mais pour les autres, pour une cité par exemple où l'on réside avec une légitime autorité ¹¹⁷.

La légitime défense n'est pas permise, car celui qui tue un homme le fait uniquement pour ne pas être tué. Son intérêt, à la différence de celui des soldats ou des agents, est personnel, c'est le bien individuel. En outre, et ce faisant, il tient la vie corporelle en haute estime ; alors que la vie de l'âme doit être préférée à la vie du corps.

Thomas d'Aquin (1225-1274), en revanche, interprète l'agression injuste d'un individu par un autre comme analogue à une agression injuste d'un État par des soldats ennemis. L'agresseur individuel injuste, comme les agresseurs d'un État ennemi, ne peut jouir de la protection morale réservée aux innocents.

C'est dans le contexte de la légitime défense que Thomas d'Aquin aurait ¹¹⁸ introduit ce qui deviendra le *Principe des actions à double effet* (PADE) :

Rien n'empêche qu'un même acte ait deux effets, dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de l'objet que l'on a en vue, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention, et demeure, comme nous l'avons dit, accidentel à l'acte. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet : l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il est naturel à un être de se maintenir dans l'existence autant qu'il le peut. Cependant un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne faut, ce sera illicite. Mais si l'on repousse la violence de façon mesurée, la défense sera licite. [...] Et il n'est pas nécessaire au salut que l'on omette cet acte de protection mesurée pour éviter de tuer l'autre ; car on est davantage tenu de veiller à sa propre vie qu'à celle d'autrui ¹¹⁹.

117. AUGUSTIN, « Lettre XLVII. Réponse de Saint Augustin aux questions de Publicola », dans *Œuvres complètes*, éd. établie et trad. par Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1864, disponible à l'adresse : <www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/l047.html> (consulté le 23/11/2015), § 5.

118. Comme le rappelle Jean-Yves Goffi, cette thèse fait débat chez les commentateurs. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, op. cit., p. 74.

119. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., Question 64, art. 5.

Bien qu'il soit illégitime de vouloir tuer un homme pour se défendre, la mise à mort d'un être humain par légitime défense est justifiée si l'intention n'est pas de tuer afin de sauver sa propre vie, mais simplement celle de se défendre. La mort est, en ce sens, un effet non voulu.

Cette conception du XIII^e siècle est, aujourd'hui, souvent invoquée dans des cas de fin de vie lorsque le devoir du médecin de ne pas tuer ou de ne pas abrégé la vie de son patient se trouve en conflit avec son devoir de soulager les souffrances. Le principe des actions à double effet est aussi au fondement de la distinction classique, en bioéthique, entre « tuer » et « laisser mourir » et présent implicitement dans l'article 2 de la loi Léonetti de 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie :

Les professionnels de santé mettent en oeuvre tous les moyens à leur disposition pour assurer à chacun une vie digne jusqu'à la mort. Si le médecin constate qu'il ne peut soulager la souffrance d'une personne, en phase avancée ou terminale d'une affection grave et incurable, quelle qu'en soit la cause, qu'en lui appliquant un traitement qui peut avoir *pour effet secondaire d'abrégé sa vie*¹²⁰, il doit en informer le malade, sans préjudice des dispositions du quatrième alinéa de l'article L. 1111-2, la personne de confiance visée à l'article L. 1111-6, la famille ou, à défaut, un des proches¹²¹.

Selon ce principe¹²², une action qui a un double effet, un bon et un mauvais (qui est prévisible et évitable) est moralement licite si est seulement si les quatre conditions suivantes sont satisfaites :

- condition 1 : il faut que la cause (l'acte posé ou l'omission) soit bonne en elle-même ou, du moins, indifférente ;
- condition 2 : il faut que l'effet bon ne soit pas produit par la médiation de l'effet mauvais ;
- condition 3 : il faut que seul l'effet bon soit cherché, le mauvais n'étant que permis ou toléré ;
- condition 4 : il faut qu'il y ait une raison proportionnée à poser la cause, par exemple un bien positif ou une valeur (personnelle ou générale) qui compense, et au-delà, ce que l'effet mauvais a de négatif¹²³.

Pour le moment, la question de la pertinence du PADE ne nous intéresse pas. Il s'agit de montrer que l'interdiction de ne pas tuer se retrouve à nouveau transformée, elle devient : *il est absolument interdit de tuer intentionnellement un être humain innocent*. Cette position a été d'ailleurs validée par le pape Jean-Paul II : « *je confirme que tuer directement et volontairement un être humain innocent est toujours gravement immoral*¹²⁴ ».

Le suicide

Si, au fil des ans, le martyre continue à être encouragé, le suicide pour des raisons

120. Nous soulignons.

121. *Loi 2005-370 relative aux droits des malades et à la fin de vie*, 22 avril 2005, disponible à l'adresse : <<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240&dateTexte=vig>> (consulté le 11/08/2015). Dans la loi du 2 février 2016, le terme « secondaire » a été retiré.

122. Pour une analyse approfondie du principe et les critiques conséquentialistes, voir : GOFFI, *Penser l'euthanasie*, op. cit., p. 73-81 ; 127-131. Il faut souligner, comme le remarque Goffi, qu'« il existe d'innombrables variations dans la formulation du PADE » (p. 75).

123. *Ibid.*, p. 75-76.

124. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., § 57.

égoïstes est moralement condamné. Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin expriment explicitement cette position. La personne qui veut mettre fin à sa vie est, elle aussi, un être humain innocent. Le commandement « Tu ne tueras point » s'applique. Selon Augustin :

Ce n'est point sans raison que dans les livres saints on ne saurait trouver aucun passage où Dieu nous commande ou nous permette, soit pour éviter quelque mal, soit même pour gagner la vie éternelle, de nous donner volontairement la mort. Au contraire, cela nous est interdit par le précepte : « Tu ne tueras point » [...] Les termes « Tu ne tueras "point" », sont absolus, et que la loi n'y ajoute rien qui les limite ; d'où il suit que la défense est générale, et que celui-là même à qui il est commandé de ne pas tuer ne s'en trouve pas excepté ¹²⁵.

De façon plus sévère, pour Thomas d'Aquin, le suicide est un péché mortel du fait que la vie est un don de Dieu et que nous sommes sa propriété. Seul lui peut décider :

Se donner la mort pour fuir les misères de l'existence présente est donc recourir à un plus grand mal pour en éviter un moindre.

La vie est un don de Dieu accordé à l'homme, et qui demeure toujours soumis a pouvoir de celui qui "fait mourir et qui fait vivre". Aussi quiconque se prive soi-même de la vie pèche contre Dieu, comme celui qui tue l'esclave d'autre pèche contre le maître de cet esclave, ou comme pèche encore celui qui s'arroge le droit de juger une cause qui ne lui est pas confiée ¹²⁶.

Ces arguments (la vie comme don de Dieu et propriété de Dieu) seront repris au XX^e siècle pour décrire la sacralité de la vie en tant que principe chrétien.

Cette aversion relative au suicide n'est toutefois pas fondée sur la sacralité de la vie. Cette restriction est plutôt sociale. Elle sert à limiter le nombre de suicides après le baptême dans l'espoir d'être sauvés et d'accéder ainsi à la vie éternelle ¹²⁷. Un certain zèle pour la mort est, en effet, répandu. Bien que le suicide soit sanctionné, le martyr continue à être considéré comme un acte de foi. La vie corporelle et terrestre n'est pas considérée comme un bien qui doit être préservé. La mort est acceptée avec une certaine tranquillité, le règne de Dieu attend ses fidèles.



Cette histoire de l'évolution de l'interdiction de ne pas tuer empêche de considérer la pratique chrétienne comme source et exemple incontestable du principe de la sacralité de la vie. Plusieurs distinctions ont dû être introduites. Dans la littérature bioéthique, comme nous le verrons dans la troisième partie de ce travail, celles-là constituent la cible principale de ceux qui critiquent l'éthique de la sacralité de la vie.

125. AUGUSTIN, « La Cité de Dieu », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par Émile SAISSET, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1869, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre1.htm#_Toc509729617> (consulté le 23/11/2015), livre I, ch. 20.

126. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, op. cit., Question 64, art. 5.

127. Sur ce point voir : DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 48.

Selon le philosophe Frankena, avec l'introduction de ces distinctions, le christianisme passe d'un principe de respect pour la vie absolu à un principe limité, quoiqu'encore absolu et signifiant. Selon lui, le principe est doublement limité :

1. Car il nie, au moyen du concept d'« innocence », la sacralité de la vie des criminels et des soldats ennemis ;
2. Car il affirme, entre les lignes, au moyen du principe des actions à double effet et de la doctrine de l'intentionnalité, qu'il n'est pas toujours mauvais de « laisser mourir » un innocent ¹²⁸.

Il est intéressant de remarquer qu'à partir des années 1980, la première limitation du principe, l'innocence, commence à être critiquée par les chrétiens les plus conservateurs qui demandent une « éthique cohérente (ou plus compréhensive) de la vie (humaine) ¹²⁹ ». Cette dernière doit défendre et protéger toute vie humaine et s'opposer non seulement à l'avortement et à l'euthanasie, mais aussi à la guerre, à la peine capitale et à la pauvreté.

Si les actes des premiers chrétiens semblent s'accorder, en bonne part, avec l'usage actuel de la sacralité de la vie, les arguments qui les justifient ne sont pas formulés sur la base d'une affirmation du caractère sacré de la vie.

Malgré cela, beaucoup d'auteurs, même laïques, insistent quant au rôle que le christianisme a joué dans l'évolution du concept de la sacralité de la vie. Il devient donc nécessaire, si l'on considère la sacralité de la vie comme un principe ancien, de regarder en deçà du christianisme pour retracer sa provenance.

Les condamnations de l'avortement, de l'infanticide et du suicide sont considérées comme des dénonciations de traditions païennes. Pourtant nous retrouverons la source, ou au moins l'une des sources, de la sacralité de la vie dans cette culture que les chrétiens n'hésitent pas à condamner.

1.3

LES SOURCES « PROTORELIGIEUSES » DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

L'analyse précédente nous a démontré l'impossibilité de considérer le principe de la sacralité de la vie comme un principe d'origine judéo-chrétien. Peut-être faut-il, pour affirmer avec Bayertz que le terme même de sacralité de la vie a une origine religieuse évidente, élargir ce que l'on entend par le terme « religion » ?

Selon le philosophe Mori, ce mot recouvre deux sens distincts. Le premier est relatif à la *religion révélée (ou positive)*. Le judaïsme, le christianisme, la religion musulmane,

128. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 18-19.

129. Le cardinal Joseph Bernardin en est l'un des représentants les plus célèbres. Joseph BELLARDIN, « A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue », dans *Consistent Ethic of Life: Joseph Cardinal Bernardin*, sous la dir. de Thomas FUECHTMANN, New York : Sheed et Ward, 1988.

etc. en sont des exemples. À partir de la révélation de la divinité, il est possible d'établir des normes concernant la vie humaine que les personnes qui partagent la foi religieuse doivent respecter. Le second sens, la *religion naturelle*, est, en revanche, universel. Il s'agit d'un domaine de la réalité (ou si l'on veut, de la nature) qui échappe au pouvoir et à la connaissance de l'homme et qui, en tant que tel, suscite à la fois un sentiment de révérence et un sentiment de crainte¹³⁰ (une « crainte respectueuse » [awe], comme le sociologue Edward Shils l'exprime¹³¹ ou une « révérence » [Ehrfurcht], comme le suggère Albert Schweitzer).

Les êtres humains semblent avoir tendance à attribuer un caractère sacré à des phénomènes et à des processus qu'ils perçoivent comme mystérieux et terribles. La naissance et la mort, surtout humaine, ont toujours fait partie de ce que l'on appelle « le mystère de la vie » et provoqué cette réaction spontanée. Le caractère sacré de la vie, selon cette lecture, serait une expérience anthropologique et précéderait toute religion positive. Le serment d'Hippocrate en serait une manifestation.

1.3.1 LE SERMENT D'HIPPOCRATE

LE PARADIGME HIPPOCRATIQUE ET LA SANTÉ

S'il n'est pas possible de trouver dans la tradition judéo-chrétienne l'origine de la sacralité de la vie, la tradition hippocratique, et plus particulièrement son serment, présentent tous les dehors de la source idéale de l'actuel principe de la sacralité vie humaine. Le lien entre celui-ci et la pratique médicale semble d'emblée instauré. Le mépris pour des pratiques telles que l'avortement, l'euthanasie existerait indépendamment de la religion révélée. Et ce qui importerait, ce serait la vie humaine terrestre et corporelle et non le royaume de Dieu.

Selon certains auteurs, la sacralité de la vie reposerait sur ce que l'on appelle « le paradigme hippocratique » ; expression par laquelle on désigne l'aspect proprement éthique du serment¹³². Ce dernier, supposerait une conception téléologique de la vie humaine (biologique) dont la fin est l'auto-conservation. Le corps est perçu comme une totalité capable de se préserver et de se soigner naturellement et de façon autonome. Ses parties ont des fonctions spécifiques qui déterminent leur nature (par exemple, le cœur a la fonction de pomper le sang). Le travail des parties rend possible le maintien et le fonctionnement du tout. Dans le cas où une ou plusieurs parties se trouvent endommagées, l'organisme a la capacité de se rétablir dans sa totalité. Le médecin Leon Kass, dans le sillage de cette philosophie, soutient que le vrai but de la médecine est la santé, c'est-à-dire « "le bon

130. Voir : Maurizio MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Florence : Le Lettere, 2010, p. 56-57, p. 63.

131. SHILS, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 13.

132. Sur ce point voir : MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, *op. cit.*, p. 62-67. et JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, ch. 4, § 88. Jean-Paul II affirme : « Le serment d'Hippocrate, toujours actuel, [...] demande à tout médecin de s'engager à respecter absolument la vie humaine et son caractère sacré ».

fonctionnement de l'organisme comme un tout" ou encore, "une activité du corps vivant en accord avec ses excellences spécifiques"¹³³». La santé est une norme naturelle et « la nature nous fournit de puissants moyens innés afin de préserver et maintenir le bon fonctionnement de l'organisme comme un tout¹³⁴ ». Le devoir du médecin se réduirait ainsi à favoriser les buts naturels de ce processus, c'est-à-dire la conservation de l'individu et de l'espèce. Sur la base de ces considérations, le principe de la sacralité de la vie se présenterait comme l'interdiction absolue d'interférer avec le finalisme biologique¹³⁵. Cette position permettrait de comprendre les oppositions contemporaines, fondées sur le caractère sacré de la vie humaine, à des pratiques médicales qui visent à « produire » plus de vie (la procréation médicalement assistée, par exemple).

Aujourd'hui, le serment (dans sa version moderne) est utilisé par des médecins s'opposant à toute demande d'euthanasie ou invoquant le droit à l'objection de conscience par rapport au droit à l'avortement pour défendre leur position tout en justifiant de leur intégrité professionnelle. Malgré l'actualité du serment, plusieurs éléments laissent toutefois penser que celui-ci, à l'instar de la tradition judéo-chrétienne, n'exprime pas explicitement l'inviolabilité de la vie humaine et son caractère sacré. Son interprétation est plus complexe de ce que l'on pourrait penser de prime abord. Encore une fois, il est important de replacer le serment dans son contexte de production.

La conception de la vie soutenue par le « paradigme hippocratique » impose au médecin de ne pas interférer avec le finalisme biologique. Il faut toutefois prendre en compte les raisons de cette interdiction. Dans la Grèce antique, la valeur suprême n'est pas la vie humaine, mais la santé. Cette dernière est considérée comme une vertu ou un critère de vertu. L'idée commune, dans l'antiquité, est, comme l'affirme Pierre Pellegrin, que

« les affections de l'âme », c'est-à-dire non seulement ce que nous appelons les sentiments et les états mentaux, mais aussi les traits de caractère, et donc leurs conséquences, les conduites vertueuses ou vicieuses, dépendent uniquement, principalement ou au moins fortement des causes somatiques¹³⁶.

Le virtuose est sain, tandis que le méchant est malade. Socrate soutenant que « méchant, [...] nul ne l'est de son gré¹³⁷ » confirmait le lien entre la méchanceté et la maladie, ou par opposition, entre la vertu et la santé. Les méchants doivent être traités comme des malades. La maladie est définie comme un déséquilibre entre les quatre humeurs

133. Leon R. KASS, « Regarding the End of Medicine and the Pursuit of Health », dans *The Public Interest*, vol. 40, 1975, p. 11-42, p. 29. Nous traduisons : « "the well-working of the organism as a whole", or again, "an activity of the living body in accordance with its specific excellences" ».

134. *Ibid.*, p. 29. Nous traduisons : « nature provides us with powerful inborn means of preserving and maintaining a wellworking wholeness ».

135. Voir : Maurizio MORI, « Life, Concept of », dans *Encyclopedia of Applied Ethics*, sous la dir. de Ruth CHADWICK, 2^e éd., San Diego : Academic Press, 2012, p. 866-876.

136. Pierre PELLEGRIN, « Médecine hippocratique et philosophie », dans *Hippocrate. De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 14-40, p. 15-16.

137. PLATON, « Timée », dans *Ceuvres complètes*, sous la dir. de Léon ROBIN, II, Paris : Gallimard, 1950, p. 431-524, § 86, 87, p. 516.

(le flegme, le sang, la bile jaune et la bile noire). Un excès de bile peut disposer l'être humain à la colère et lui faire éprouver un plaisir pathologique à la violence meurtrière. Le devoir du médecin est de le corriger. La santé est, comme l'affirme Amundsen, « un but en soi, sans elle rien n'[a] de la valeur¹³⁸ ». La santé prime sur la vie, même s'il est évident qu'être en vie est une condition nécessaire pour être en bonne santé. L'importance attribuée à la santé dans la société grecque fait que celle-ci doit non seulement être le but de la médecine, mais caractériser, en outre, le médecin. Dans *Du médecin*, un texte du Corpus hippocratique, on retrouve l'affirmation suivante : « la règle du médecin doit être d'avoir une bonne couleur et de l'embonpoint [...] ; car le vulgaire s'imagine que ceux dont le corps n'est pas ainsi en bon état ne sauraient soigner convenablement les autres¹³⁹ ».

Malgré la valeur prioritaire attribuée à la santé, l'opposition du serment d'Hippocrate à l'avortement et à l'euthanasie (ou au suicide assisté) semble la manifestation claire et évidente de son affirmation du caractère sacré de la vie humaine. Selon Amundsen, toutefois, certaines propositions du serment sont incohérentes, non seulement avec la littérature classique et les pratiques communément décrites, mais aussi avec les préceptes qui prévalent ailleurs dans le Corpus hippocratique¹⁴⁰. Le serment conserve, en réalité, encore une bonne part de mystère.

L'OPPOSITION À L'AVORTEMENT

Je ne remettrai à personne du poison, si on m'en demande, ni ne prendrai initiative d'une pareille suggestion ; semblablement, je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif¹⁴¹

Sur la question de l'avortement, plusieurs interprétations existent. Selon certains, l'avortement aurait toujours été condamné par le serment d'Hippocrate, selon d'autres, ce ne serait pas l'avortement en soi qui serait condamné, mais une certaine méthode d'avortement, pour d'autres encore, l'avortement ne serait interdit que dans certaines circonstances.

Le pessaire abortif et le devoir du médecin

Le serment semble proscrire l'avortement dans tous les cas. Cette interdiction est d'ailleurs formulée successivement à celle de l'euthanasie (ou du suicide assisté). Il faut toutefois être conscients du fait que l'auteur du serment fait explicitement référence à une certaine méthode abortive : le *pessaire abortif*. Il s'agit d'un suppositoire vaginal qui compte parmi ses composants des substances irritantes. Cette méthode peut s'avérer très dangereuse pour la vie de la femme. Son usage peut causer des ulcères, des inflammations ou des fièvres et provoquer la stérilité ou la mort. L'interdiction en question, plutôt que recouvrir

138. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1511. Nous traduisons : « Health was a goal in itself, for without health, nothing else had value ».

139. HIPPOCRATE, « Du médecin », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 87-94, IX, 205, p. 88.

140. Voir : AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1510.

141. HIPPOCRATE, « Serment », *op. cit.*, IV, 631, p. 82

une interdiction absolue à l'avortement, témoigne d'une évidente cohérence avec l'idée de non-malfaisance propre à l'art du médecin, idée qu'exprime la maxime : « être utile ou du moins ne pas nuire¹⁴² ». Dans le Corpus plusieurs méthodes abortives, distinctes des pessaires, sont décrites : drogues orales, mouvements violents, saignées... Cela laisse supposer que les hippocratiques connaissaient diverses pratiques abortives. Selon plusieurs commentateurs, en effet, dans *De la nature de l'enfant*, Hippocrate (ou son auteur) raconte comment il aurait aidé une femme à avorter au moyen de mouvements violents :

Je vais expliquer comment je vis une semence de six jours. Chez une femme de ma connaissance était une baladine fort estimée, qui avait commerce avec les hommes, et qui ne devait pas devenir grosse, afin de ne pas perdre de son prix. Cette baladine avait entendu ce que les femmes disent entre elles, à savoir que, quand une femme conçoit, la semence ne sort pas, mais demeure dedans. Ayant entendu ces dires, elle les comprit et retint. Un jour, elle s'aperçut que la semence ne sortait pas ; elle le dit à sa maîtresse, et le bruit en vint jusqu'à moi. Ainsi informé, je lui ordonnai de sauter de manière que les talons touchassent les fesses ; elle avait déjà sauté sept fois lorsque la semence tomba à terre en faisant du bruit¹⁴³.

Cette histoire ne peut cependant pas être considérée, dans le cadre général de la pensée hippocratique, comme un acte d'avortement : elle relève d'un cas de contraception, car la conception n'a pas eu lieu. Selon les hippocratiques, en effet, celle-ci advient à sept jours du rapport sexuel. La semence de l'homme et de la femme restaient pendant ce temps à l'intérieur du vagin. Si la semence ne sortait pas, il y avait conception.

Le statut du fœtus

La position hippocratique quant au statut du fœtus et aux pratiques de certains médecins du I^{er} et II^e siècle inspirés par le serment, nous laissent penser que l'avortement est permis, ou du moins toléré, dans certaines circonstances. Pour les hippocratiques, en effet, le fœtus n'acquerrait quelque humanité qu'au moment de sa formation, c'est-à-dire quarante jours après la conception. Quoique cette position n'implique pas nécessairement une posture pro-avortement, elle tend à minimiser la gravité de l'acte avant cette période, car il ne peut pas être considéré comme une forme d'homicide. Cette distinction entre fœtus formé et non formé est très importante dans la Grèce antique ; comme nous l'avons vu, elle est reprise dans la Bible des Septante selon laquelle la sanction pour avoir fait avorter une femme doit être différente selon que l'on se trouve dans un cas ou dans un autre.

C'est probablement grâce à Hippocrate et à ses travaux sur l'embryologie que la thèse gradualiste se développe dans l'antiquité. Les interprétations successives du serment attestent, elles aussi, une interdiction *prima facie*, et non absolue, de l'avortement. Pour Scribonius Largus (1ca-50ca), médecin personnel de l'empereur romain Claude, le serment indique une prohibition d'avorter une femme (peu importe le moyen) sauf si sa vie est en danger.

142. *Idem*, « Épidémies », *op. cit.*, VII, 635, p. 367.

143. HIPPOCRATE, « De la nature de l'enfant », dans *Œuvres complètes*, trad. par Émile LITTRÉ, VII, Paris : J. B. Baillière – Librairie de l'Académie Nationale de Médecine, 1851, disponible à l'adresse : <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/natureenfant.htm>> (consulté le 12/08/2014), § 13.

Pour Soranus d'Éphèse, médecin grec du (II^e siècle), il y a trois raisons pour lesquelles une femme peut vouloir avorter : (1) lorsque la grossesse est la conséquence d'un adultère ; (2) pour garder sa propre beauté et (3) pour des raisons de santé. Or, c'est seulement dans le dernier cas que Soranus pratique un tel acte. Sa position quant à l'avortement est, en effet, liée à l'idée selon laquelle le devoir de la médecine est de conserver ce que la nature produit ¹⁴⁴.

Par-delà les querelles d'interprétations, ce qui nous intéresse, c'est de constater que l'opposition à l'avortement n'est jamais justifiée chez les hippocratiques sur la base d'une valeur inhérente ou du caractère sacré de la vie humaine, mais par rapport au moyen de l'avortement, au devoir de la médecine et du médecin et au degré de formation du fœtus.

L'INTERDICTION DE L'EUTHANASIE ET DU SUICIDE ASSISTÉ

Nous affirmions plus tôt que dans le serment, l'apparente interdiction de l'avortement semblait la conséquence de la condamnation (affirmée une ligne plus haut) de l'euthanasie ou du suicide assisté et confirmer, de cette façon, la sacralité de la vie humaine. Maintenant que nous savons ce qu'il en est de l'avortement, qu'en est-il de l'euthanasie et du suicide assisté ?

Certains estiment que le serment interdirait l'euthanasie (et le suicide assisté) dans tous les cas, pour d'autres, qu'il ne s'opposerait qu'à l'euthanasie active (et au suicide assisté), pour d'autres enfin, qu'il n'aborderait pas du tout la question de l'euthanasie (ou du suicide assisté). Il devient ainsi important de lire cette assertion à l'intérieur du Corpus hippocratique.

L'art médical

Dans *De l'art*, l'objet de la médecine est identifié de la façon suivante :

Quant à la médecine [...] je dis que l'objet en est, en général, d'écarter les souffrances des malades et de diminuer la violence des maladies, tout en s'abstenant de toucher à ceux chez qui le mal est le plus fort ; cas placé, comme on doit le savoir, au-dessous des ressources de l'art ¹⁴⁵.

Ce passage semble difficilement s'accorder avec le serment. Il pose, en revanche, un dilemme supplémentaire au médecin. Celui-là, se retrouve exprimé dans la version moderne du serment utilisé par l'Ordre français des médecins et daté de 1996 :

Je ferai tout pour soulager les souffrances. Je ne prolongerai pas abusivement les agonies. Je ne provoquerai jamais la mort délibérément ¹⁴⁶.

144. Voir : AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1514.

145. HIPPOCRATE, « De l'art », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 184–195, VI, 7, p. 186.

146. Bernard HOERNI, « Serment d'Hippocrate - Version moderne », dans *Bulletin de l'Ordre des médecins*, vol. 4, 1996, p. 4, disponible à l'adresse : <<http://www.biusante.parisdescartes.fr/medecine/deontologie.htm>> (consulté le 11/08/2015).

Que faire quand le seul moyen de soulager ou de ne pas prolonger les souffrances est de provoquer la mort ou d'abrégé la vie ?

Si le serment d'Hippocrate, dans sa version originale, semble exclure tout geste actif en vue de terminer la vie, sa version moderne et le passage de *De l'art*, que nous venons de citer, souligne, en revanche, un souci pour les souffrances du malade. Dans *De l'art*, cette inquiétude exclut toute tentative inutile de prolonger la vie. Un bon médecin est capable de reconnaître, grâce à l'observation, la gravité de la situation et d'admettre les limites de son art :

Il doit savoir s'abstenir, ne pas prendre en charge le malade perdu ou considéré comme tel. Ou du moins ne le faire que s'il est dûment averti de l'évolution probable ; en tout cas, ne faire pas du mal, ne pas causer de souffrance inutile, éviter toutes les interventions comportant des risques iatrogènes¹⁴⁷.

Agir autrement signifierait attribuer à la médecine un rôle divin qui n'est pas le sien : « demander à l'art ce qui n'est pas de l'art, ou à la nature ce qui n'est pas de la nature, c'est être ignorant, et l'être d'une ignorance qui tient plus de la folie que du défaut d'instruction¹⁴⁸ ». La médecine doit avant tout être utile. Comme en témoigne Amundsen, la valeur suprême attribuée à la santé a pour conséquence que « les médecins qui prolongent ou qui essaient de prolonger la vie des patients qui ne peuvent pas retrouver la santé, sont considérés comme agissant de façon non éthique¹⁴⁹ ».

Le poison et la réputation du médecin

Selon le médecin Michel Cavey, en revanche, la question de l'euthanasie ne se pose pas dans le serment d'Hippocrate : « ce n'est certainement pas Hippocrate qui interdit l'euthanasie¹⁵⁰ ». Le serment interdit de remettre du poison. Comme dans le cas de l'avortement, c'est le moyen qui semble être interdit et non la fin. Selon Cavey, l'auteur du serment a en vue les activités criminelles et non pas la question de l'euthanasie. Il faut prendre en compte le fait qu'à cette époque, les médecins sont souvent suspectés d'empoisonnement. L'abstention du geste actif visant à mettre fin à la vie du patient pourrait donc être justifiée en tenant en compte de la question de la réputation du médecin et du fait de la non-malfaisance. Le bon médecin est celui dont les patients ont recouvré la santé et ne sont pas morts. Souvent, en effet, c'est le médecin, et non pas la maladie, qui est considérée comme la cause de la mort. Éviter cet acte, ainsi que de prendre en charge les mourants, permet de préserver son propre prestige.

147. Danielle GOUREVITCH, « Hippocrate au cours des siècles », dans *Hippocrate. De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 59–77, p. 70.

148. HIPPOCRATE, « De l'art », *op. cit.*, VI, § 15, p. 189.

149. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1515. Nous traduisons : « physicians who prolonged or attempted to prolong the life of patients who could not ultimately recover their health were generally viewed as acting unethically ».

150. Michel CAVEY, *L'Euthanasie : pour un débat dans la dignité*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 24.

Le fait que le serment interdise ou pas l'euthanasie (ou le suicide assisté) reste une question ouverte. Mais, dans tous les cas, s'il s'y oppose, il ne le fait pas en vertu du caractère sacré de la vie humaine, mais en vertu du caractère suprême attribué à la santé, de la réputation, du rôle de la médecine, du principe de non-malfaisance, etc.



Les condamnations de l'avortement et de l'euthanasie dans le serment ont en commun, comme le remarque Amundsen, le fait « d'être incohérentes avec les valeurs exprimées par la plupart des sources et de ne pas correspondre à la réalité de la pratique médicale antique telle que la décrivent la littérature médicale comme la littérature non spécialisée ¹⁵¹ ».

L'avortement est une pratique commune dans l'antiquité. Elle n'est considérée ni comme un homicide, ni comme une offense aux Dieux, ni comme un crime, puisque le fœtus n'est pas doué d'humanité. C'est seulement si la femme avorte sans le consentement du père ou du mari qu'il est condamnable. Mais cette pratique est loin d'être considérée comme une menace pour la société. Pour Platon et Aristote, au contraire, c'est un moyen de limiter le nombre de naissances ¹⁵².

Le suicide est lui aussi généralement accepté. L'idée qu'une personne puisse mettre fin à ses jours ne pose pas de problèmes et ne rentre pas dans le champ d'intérêt défendu par la loi. Si la personne qui veut commettre le suicide demande l'aide d'un tiers, ce dernier n'est pas condamné pour avoir fourni son assistance. Les sources dans lesquelles le suicide des malades est proscrit sont presque inexistantes. L'assistance au suicide paraît une pratique commune pour les médecins grecs et romains.

Selon l'historien de la médecine Ludwing Edelstein, cette différence entre le serment, le Corpus hippocratique et les pratiques de l'époque, suggère que celui-là n'appartient pas à cette période, mais qu'il est un produit de l'école pythagoricienne du IV^e siècle av. J.-C. Il y aurait, en effet, plusieurs contradictions entre le serment et les pratiques des médecins hippocratiques, tandis que ledit texte s'accorderait avec les coutumes de Pythagore et de ses successeurs ¹⁵³. La provenance de la sacralité de la vie semble alors nous conduire à l'école pythagoricienne. C'est une thèse partagée par beaucoup d'historiens de la médecine et qui, dans la littérature bioéthique, est défendue par Helga Kuhse ¹⁵⁴.

151. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1515. Nous traduisons : « they are inconsistent with the values expressed by the majority of sources and atypical of the realities of ancient medical practice as revealed in most medical and lay literature ».

152. Voir : ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, livre VII, ch. 16, 1335-b ; PLATON, « La République », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Léon ROBIN, I, Paris : Gallimard, 1950, p. 857-1244, livre V, § 461, p. 1034-1035.

153. Ludwig EDELSTEIN, « The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation » (1943), dans *Cross-cultural Perspectives in Medical Ethics*, sous la dir. de Robert M. VEATCH, Sudbury : Jones & Bartlett Publishers, 2000, p. 3-21.

154. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, *op. cit.*

1.3.2 L'ÉCOLE PYTHAGORICIENNE

L'école pythagoricienne semble être la source du serment d'Hippocrate et, par conséquent, du principe de la sacralité de la vie. Cette affirmation comporte deux thèses distinctes qu'il faut analyser séparément. L'une n'implique pas l'autre. Le fait que plusieurs éléments confirment leur paternité du serment n'est pas une raison suffisante pour considérer les pythagoriciens comme les initiateurs du principe de la sacralité de la vie. Au contraire, ces mêmes éléments, soumis à examen et lus à la lumière de la doctrine globale des pythagoriciens, peuvent contredire cette thèse.

L'opposition pythagoricienne stricte et absolue à l'avortement et au suicide constitue sans doute un argument en faveur des deux positions évoquées :

1. Les pythagoriciens sont les auteurs du serment ;
2. Les pythagoriciens affirment la sacralité de la vie humaine.

LES PYTHAGORICIENS, AUTEURS DU SERMENT ?

En faveur de la première hypothèse, on peut évoquer certains éléments répertoriés par Ludwing Edelstein.

Les condamnations de l'avortement et de la mise à mort sont suivies dans le serment par la phrase « je passerai ma vie et j'exercerai mon art dans l'innocence et la pureté ¹⁵⁵ ». Pour Edelstein, si le terme « pureté » [*purity* - ὁσίωσις] peut être considéré comme une qualité qui dérive de la connaissance de son propre art, le terme grec ἁγνότης, qu'il traduit par « sainteté » [*holiness*] plutôt que par « innocence » — à la différence de la traduction française que nous avons utilisée —, il renvoie à un autre « règne de valeur » qui n'appartient pas à ce monde. Pour Edelstein, cela est suspect si l'on veut considérer les hippocratiques comme les auteurs du serment. La religion laisse les médecins libres de décider ce qui est le mieux pour le patient et surtout, les hippocratiques n'ont aucun dogme de l'immortalité de l'âme à respecter. Les pythagoriciens, en revanche, croient dans la transmigration des âmes.

Mais cette interprétation n'est pas sans poser problème. Si l'on traduit le terme « ἁγνότης » par « innocence », cette phrase peut simplement signifier que le médecin ne doit pas connaître le crime. Cette traduction s'accorde mieux avec le contexte de l'époque dans lequel les médecins sont souvent suspectés d'empoisonnement, même si, dans la pratique, ils ne sont quasiment jamais condamnés, car il est difficile de savoir s'ils ont utilisé un poison ou un pessaire.

Le style de vie pythagoricien

Au-delà des problèmes de traduction, Edelstein a toutefois raison d'affirmer que le ser-

155. HIPPOCRATE, « Serment », *op. cit.*, IV, 631, p. 83.

ment manifeste « le style de vie pythagoricien ¹⁵⁶ ». Celui-ci est caractérisé par l'ascétisme dont ses manifestations les plus évidentes sont une attention particulière portée à l'alimentation et le mépris pour les relations sexuelles ¹⁵⁷. Dans le serment, ces soucis sont d'ailleurs exprimés.

À propos de l'alimentation, dans le serment, on retrouve l'affirmation suivante : « je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice ¹⁵⁸ ». Or, bien que le régime constitue, pour les médecins de l'époque, un élément important pour la guérison, son association avec le mal et la justice reste inexplicée. Elle n'est compréhensible que si on la replace dans la doctrine pythagoricienne. Selon cette dernière, en effet, les appétits du corps sont des inclinations de l'âme. Ceux qui répondent aux passions du corps deviennent fainéants, malfaisants, licencieux, etc. L'alimentation joue un rôle essentiel, car elle nourrit et accroît les passions. Elle doit être équilibrée en quantité et en qualité. Le médecin dispose des connaissances permettant qu'elle le soit. La plupart des maladies dépendent, en effet, d'une quantité trop élevée de nourriture qui ne peut pas être bien digérée et qui, par conséquent, détruit le corps et la santé. La médecine peut purifier le corps, car chaque nourriture ingérée provoque une disposition de l'âme. On peut alors, comme le fait Edelstein, paraphraser le serment de la façon suivante : « le médecin doit protéger son patient du mal et de l'injustice qu'il pourrait s'infliger si son régime n'était pas correctement choisi ¹⁵⁹ »

La phrase du serment « dans quelque maison que j'entre, j'y entrerai pour l'utilité de malade, le préservant de tout méfait volontaire et corrompueur, et surtout de la séduction des femmes et des garçons, libres ou esclaves ¹⁶⁰ », en plus de souligner le rôle de la relation entre médecin et patient, insiste sur l'importance de l'abstention sexuelle. La relation thérapeutique doit être caractérisée par la confiance. Le secret est un devoir pour les pythagoriciens lesquels se gardent de révéler leur philosophie à tous et évaluent avec attention chaque individu aspirant à faire partie de leur école. La première partie du serment a comme objet le rapport entre le médecin et son maître.

LES PYTHAGORICIENS AFFIRMENT-ILS LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE ?

Si ces éléments suggèrent que les pythagoriciens sont les auteurs du serment et ce dernier est une manifestation de la sacralité de la vie, il reste à se demander si, pour eux, la vie est réellement sacrée. L'opposition à certains types d'actes n'implique pas forcément une

156. EDELSTEIN, « The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation », *op. cit.*, p. 9. Nous traduisons : « Pythagorean way of life ».

157. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, trad. par Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1999, livre VIII, § 9, p. 948.

158. HIPPOCRATE, « Serment », *op. cit.*, IV, 631, p. 83.

159. EDELSTEIN, « The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation », *op. cit.*, p. 11. Nous traduisons : « the physician must protect his patient from the mischief and injustice which he may inflict upon himself if his diet is not properly chosen ».

160. HIPPOCRATE, « Serment », *op. cit.*, p. 83.

affirmation positive quant à la valeur de la vie humaine. Il faut se demander pourquoi les pythagoriciens condamnent, comme certains le font aujourd'hui à partir du principe de la sacralité de la vie, l'avortement, le suicide, l'euthanasie, etc.

L'avortement

Pour l'avortement, la réponse est simple. Elle relève non seulement de leur ascétisme et de leur refus des relations sexuelles non reproductives, mais aussi du statut qu'ils attribuent au fœtus. Pour eux, le fœtus possède une identité humaine à partir du moment de la conception, la formation du fœtus est complète quarante jours après celle-là¹⁶¹. La semence est considéré comme une goutte de cerveau contenant de la vapeur chaude, qui crée l'âme dès la conception¹⁶². Si le fœtus possède une âme, comme un adulte, il est juste de laisser les Dieux décider de l'avenir de cette âme, et ce même lorsque la mère est en danger¹⁶³. L'ordre des choses divines doit être respecté : « le bébé possède en lui même toutes les "raisons" de la vie et, comme les raisons des choses [...] sont nouées selon les rapports prescrits par l'harmonie, chaque chose survient au moment voulu¹⁶⁴ ».

Le suicide

C'est en vertu de cette raison qu'ils s'opposent aussi au suicide. Pour Edelstein leur position est la suivante : « nous sommes tous des soldats de Dieu, nous avons été assignés à une fonction particulière, c'est se rebeller contre notre créateur que de désert¹⁶⁵ ». Cet argument, comme nous l'avons vu, a été repris par les chrétiens. Dieu a donné une place à l'homme dans le monde. La vie doit alors être respectée. Cette lecture se voit confirmée par Kuhse :

Quelle qu'ait pu être l'importance des pythagoriciens dans l'évolution de l'idée de la sacralité de la vie humaine, il semblerait qu'au moins un aspect de leur position (à savoir la croyance que l'on ne doit pas se suicider parce que Dieu nous a assigné une certaine place) persiste dans la tradition chrétienne la plus influente (catholique comme protestante) qui affirme que nous sommes la propriété de Dieu et que nous ne devons pas quitter volontairement notre place dans la vie¹⁶⁶.

161. Voir : Marie-Claude BERGEAT, « L'Avortement dans l'Antiquité grecque et romaine », mém.de mast., Université d'Ottawa, 2011, disponible à l'adresse : <<http://www.med.uottawa.ca/historyofmedicine/hetenyi/assets/documents/Marie-Claude-Borgeat-avortement.pdf>> (consulté le 12/08/2014), p. 11.

162. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, op. cit., livre VIII, § 28-29, p. 963-964.

163. Voir : BERGEAT, « L'Avortement dans l'Antiquité grecque et romaine », op. cit., p. 23.

164. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, op. cit., livre VIII, § 29, p. 964.

165. Ludwig EDELSTEIN, *Ancient Medicine: Selected Papers*, sous la dir. d'Owsei TEMKIN et Lilian TEMKIN, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1987, p. 6 ; 14 ; KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit., p. 18. Nous traduisons : « we are all soldiers of God, placed in a appointed post of duty, which it is a rebellion against our Maker to desert ».

166. *Ibid.*, p. 18. Nous traduisons : « Whatever the importance of the Pythagoreans in the evolution of the idea of the sanctity of human life, it would seems that at least one strand of their view, namely, the belief that we must not take our own life because God has assigned a certain post to us, is continued in the more influential Christian tradition (both Catholic and Protestant), which holds that we're God's property and must not quit our station in life willfully ». Comme nous l'avons vu, l'argument de la propriété de Dieu — qui dérive de la doctrine de l'*Imago Dei* —, semble être, à l'origine, catholique et non protestant. C'est seulement à partir du début du XX^e siècle que cet argument est repris certains protestants et utilisé comme justification du caractère sacré de la vie humaine.

Le Dieu des pythagoriciens est, en somme, le même Dieu que celui des juifs et des chrétiens.

Cet argument, quoiqu'il confirme la sacralité divine, ne suffit pas à démontrer la sacralité directe de la vie humaine corporelle. En outre, les pythagoriciens croient dans la transmigration des âmes. Pour eux, le corps n'est rien d'autre que le tombeau de l'âme dont cette dernière doit se libérer.

En conclusion, les pythagoriciens semblent être très peu intéressés par la vie humaine du corps. Si comme l'affirme Frankena :

Il est donc clair que le rôle des pythagoriciens s'est avéré mineur, et celui de la tradition judéo-chrétienne majeur, quant à l'évolution dans le sens d'une considération de l'avortement, etc. comme moralement mauvais, il est en revanche moins clair qu'ils aient créé l'idée de la sacralité de la vie humaine corporelle ou de la vie terrestre en soi¹⁶⁷.

Nous reprenons alors sa question : « si ce ne sont pas eux qui l'ont créée, d'où cette idée (que l'on retrouve partout) provient-elle¹⁶⁸ ? »

1.3.3 LES STOÏCIENS

Les stoïciens semblent les seuls, dans l'Antiquité, à s'être intéressés à la vie corporelle humaine en lui attribuant une certaine sacralité. On affirme souvent, certes, qu'ils ne s'opposent pas au suicide. Diogène Laërce rapporte en ce sens qu'« ils disent que le sage s'ôtera lui-même la vie *en un geste de raison*¹⁶⁹, pour sa patrie et pour ses amis, et s'il est soumis à une douleur trop aiguë, à des infirmités ou à des maladies incurables¹⁷⁰ ». Cette position, toutefois, ne saurait être considérée comme une négation de la sacralité de la vie. Nous avons vu, dans le cas d'autres courants philosophiques, que l'opposition à l'avortement et au suicide n'implique pas une affirmation de la sacralité de la vie. La réciproque est vraie. L'acceptation du suicide n'équivaut pas à une négation de la sacralité de la vie humaine corporelle. La position prise quant aux pratiques sus-citées ne permet pas de statuer, par déduction, quant à l'affirmation ou à la négation du principe qui nous intéresse ici. Il s'agit de deux niveaux de discours différents. Il est nécessaire, encore une fois, de replacer les raisons invoquées en faveur de telle ou telle pratique dans le cadre théorique général et le contexte de production d'une doctrine. Dans le cas du stoïcisme, la physique et l'éthique permettent de saisir en quelle mesure il est possible de laisser ouverte la possibilité du suicide, tout en affirmant la sacralité de la vie.

167. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 20. Nous traduisons : « It is, therefore, clear that Pythagoreanism played a small part, and the Judeo-Christian tradition a large one, in the evolution of the view that abortion, etc., are morally wrong, but it is rather less clear that they generated the idea of the sanctity of human bodily or earthly life as such ».

168. *Ibid.*, p. 20. Nous traduisons : « If they did not, where might this idea (if it is around at all) come from ? ».

169. Nous soulignons.

170. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, *op. cit.*, VII, § 130, p. 868.

LA PHYSIQUE ET L'ÉTHIQUE STOÏCIENNE

Selon la physique stoïcienne, les choses du monde relèvent d'un ordre immuable, rationnel, parfait et nécessaire. Ce dernier se fonde sur deux principes, l'un passif et l'autre actif. Diogène Laërce en donne une description : « le principe passif est la substance sans qualité, la matière, tandis que le principe actif est la raison qui agit en elle, Dieu¹⁷¹ ». Ces deux principes ne sont cependant pas séparés, le Dieu des stoïciens n'est pas un demiurge menant une existence séparée. Comme le remarquent Long et Sedley, on ne saurait affirmer qu'il « sème » le monde avant de s'en retirer et de le laisser se développer seul. Il est au contraire omniprésent, « proprement identique à la chaîne causale du destin¹⁷² ». Cette précision donnée, il est possible de bien comprendre la description de Dieu que propose Aétius :

Dieu est intelligent, feu artisan qui procède méthodiquement à la production du monde, embrassant tous les principes séminaux [...], souffle qui parcourt le monde et qui prend différentes appellations selon les variations de la matière à travers laquelle il se déploie¹⁷³.

Il soutient, accroit, conserve et, enfin, détruit pour faire naître à nouveau. Il est la raison séminale du monde. Le *logos* n'est pas un corps simple, il est le principe séminal de chaque corps (*logos spermatikos*)¹⁷⁴.

Reste à préciser la notion, évoquée par Aétius, de chaîne causale du destin. La cause [*aiton*] est une chose qui produit un effet, le « ce par le fait de quoi ». Sextus Empiricus précise :

Toute cause est un corps qui devient pour un autre corps cause de quelque chose d'incorporel. Par exemple, le scalpel est un corps qui devient pour la chair, un autre corps, cause du prédicat incorporel « être coupé »¹⁷⁵.

L'action de Dieu sur la matière en fournit un autre exemple. Ce qui nous intéresse ici est, toutefois, davantage la théorie du destin qui en découle et ses implications en matière de responsabilité morale. Le destin consiste en la série des causes à l'origine de toute chose, de sorte que rien n'arrive qui n'aurait dû arriver. Comme le précise Cicéron,

Le destin dont il s'agit n'est pas celui de la superstition, mais celui de la physique, cause éternelle des choses, pour laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront¹⁷⁶.

Il en découle une unité du monde « qui enveloppe en elle-même toutes les choses qui existent puisqu'il est gouverné par une nature vivante, rationnelle et intelligente¹⁷⁷ ». Le *logos* divin prédispose ainsi téléologiquement la réalité. Chaque chose dans le monde suit

171. *Ibid.*, VII, § 134, p. 869.

172. Anthony A. LONG et David N. SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. par Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN, Paris : Flammarion, 2001, p. 261.

173. Repris dans : *Ibid.*, p. 254.

174. Voir : Brad INWOOD, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 373.

175. Repris dans : LONG et SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, p. 378.

176. Repris dans : *ibid.*, p. 385.

177. Alexandre d'Aphrodise repris dans : *ibid.*, p. 386.

son propre parcours et destin, et puisque le *logos* est le bien, ce destin est Providence.

Mais dans un tel contexte, qu'en est-il de l'action humaine, plus spécifiquement en matière d'éthique ? Diogène Laërce rapporte, en effet, plusieurs métaphores qui attestent que l'éthique est, pour les stoïciens, indissociable de la physique :

Ils comparent la philosophie à un animal, assimilant aux os et aux tendons la logique, aux parties les plus charnues l'éthique, à l'âme la physique. Ou encore à un œuf : l'extérieur est en effet la logique, ce qui vient ensuite l'éthique, la partie la plus intérieure la physique. Ou bien à un champ fertile : la clôture d'enceinte <en> est la logique, le fruit l'éthique, la terre ou les arbres la physique. Ou bien à une ville fortifiée et gouvernée selon la raison.

Aucune partie n'est préférée à une autre, ainsi que le disent certains d'entre eux ; au contraire, ces parties sont mêlées entre elles¹⁷⁸.

La possibilité de l'agir éthique réside d'abord dans le fait que l'être humain est le seul être dans lequel le *logos* se reflète parfaitement. Il est un microcosme, une totalité dans laquelle l'univers entier est reproduit. En chacun, il y a une « étincelle divine ». La vertu consiste alors à vivre de façon conforme à la nature du monde et notamment selon le principe de conservation. Les animaux, pour leur part, tendent à se préserver eux-mêmes en suivant leurs impulsions. Les êtres humains doivent choisir ce qui convient le mieux à leur nature d'êtres rationnels.

Il reste à savoir comment un tel choix est possible alors que tout semble être régi par le destin. Grâce à différentes nuances introduites dans le régime de la causalité¹⁷⁹. De manière générale, le fait que l'homme puisse répondre de ses actions ne relève pas, d'une quelconque indétermination, mais d'une différenciation des facteurs causaux appropriés de sorte que ce qui est « en notre pouvoir » revient « à ce que nous soyons leur cause principale¹⁸⁰ ». Ici commence le chemin de la sagesse, que tout individu doit s'efforcer d'atteindre, et qui mène l'homme à suivre sa raison plutôt que ses impulsions, vices et autres mouvements désordonnés et brutaux. C'est en cela encore que consiste l'autarcie stoïcienne (le gouvernement de soi).

L'ÉTHIQUE STOÏCIENNE ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Certaines conceptions aujourd'hui invoquées en vue de défendre le principe de la sacralité de la vie humaine, ne sont pas sans rappeler différents éléments de la philosophie stoïcienne. Ce lien a même, parfois, été explicitement établi. Prenons l'exemple du théologien protestant Paul Ramsey. Certes, dans sa présentation au *Reed College*, en 1966, il affirme que la sacralité de la vie dépend de la valeur que Dieu lui a donnée ; il confère ainsi une origine religieuse à ce principe¹⁸¹. Mais ce n'est pas sans avoir signalé, quelques années auparavant, dans

178. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, op. cit., livre VII, 40, p. 818.

179. Ces questions sont par exemple discutées dans : INWOOD, *The Cambridge Companion to the Stoics*, op. cit., p. 57 et LONG et SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., p. 485-489.

180. *Ibid.*, p. 489.

181. RAMSEY, « The Morality of Abortion », op. cit.

Basic Christian Ethics [Éthique chrétienne fondamentale], l'apport du stoïcisme à ce même. Il insiste, en particulier sur le concept d'« étincelle divine » :

Les stoïciens anciens parlaient de l'« étincelle divine » présente dans l'homme et grâce à laquelle il prend part au « feu éternel » qui imprègne la nature tout entière. [...] L'idée qu'il y a une étincelle divine en chaque homme [...] a engendré, tout autant si ce n'est plus que le christianisme, notre conception moderne d'une sacralité [*sacredness*] inhérente et naturelle de la personnalité humaine. Les propos les plus actuels sur la fraternité universelle de l'humanité trouvent, justement, leur origine dans la perspective cosmopolite du stoïcisme¹⁸².

L'étincelle divine présente en chacun — idée que le christianisme n'a pas manqué de reprendre et de reformuler dans la doctrine de l'*Imago Dei* — est ce qui permet d'attribuer aux êtres humains une sacralité inhérente, condition de leur égale valeur indépendamment de leur condition physique, sociale et économique. Cette reconnaissance du *logos* pousse à l'amour du prochain, y compris de son ennemi.

L'étincelle divine n'est pas le seul élément qui renvoie au principe contemporain de la sacralité de la vie. L'importance attribuée à la matière met en valeur la vie humaine corporelle et l'ordre nécessaire, parfait, immuable et rationnel enjoint de ne pas interférer sur le finalisme biologique. Or ces deux éléments s'accordent parfaitement avec l'usage contemporain du principe de la sacralité de la vie. Ils en éclaircissent même la compréhension. Mori a, en effet, montré que ledit principe repose davantage sur le refus d'aller à l'encontre du finalisme biologique que sur l'interdiction de tuer à proprement parler¹⁸³. C'est justement ce respect du finalisme qui rend la position des stoïciens sur le suicide cohérente avec le cadre général de leur doctrine et, notamment, leur appel à se conformer à la nature. Rappelons, en effet, que seul le sage peut se suicider, puisque sa raison lui permet de connaître l'ordre nécessaire de la nature. Le suicide se présente alors comme l'acte conclusif du devoir réservé par le destin s'il est un acte rationnellement justifié et non dicté par quelque impulsion. Dans la pensée stoïcienne, la vie n'est pas, à la différence de la sagesse ou de la vertu, un bien absolu. Elle doit être mise sur un même plan que la richesse ou les honneurs. Le sage doit être prêt à la restituer lorsque le destin ou la Providence le lui commande.

La plupart des tenants contemporains de la sacralité de la vie semblent s'accorder, au moins en partie, avec cette thèse. Il suffit, pour en donner un exemple de citer la position du pape Jean-Paul II, l'un des plus fervents apologistes de ce principe : « certes, *la vie du corps dans sa condition terrestre n'est pas un absolu pour le croyant* : il peut lui être demandé de l'abandonner pour un bien supérieur ». Toutefois, quelques lignes plus loin, le pape, à

182. Paul RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, Louisville : Westminster – John Knox Press, 1950, p. 250. Nous traduisons : « The ancient stoics spoke of a "divine spark" within man, by which man shares in the "eternal fire" pervading all Nature. [...] The idea that there is a spark of the divine in every men [...] give rise to our modern conception of the inherent natural sacredness of human personality as much as or more than did Christianity. Just so, most currents formulations of universal brotherhood of mankind have to be traced home to the cosmopolitan outlook of Stoicism ».

183. MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, op. cit., p. 66.

la différence des stoïciens et de leur principe d'autarcie, exclut toute possibilité de choix : « personne ne peut choisir arbitrairement de vivre ou de mourir ; ce choix, en effet, seul le Créateur en est le maître absolu ¹⁸⁴ ».

Les développements ultérieurs concernant l'émergence du débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie, et en l'occurrence sur les significations contemporaines de la première, montreront qu'il est excessif de situer son origine dans le stoïcisme. Il n'en reste pas moins, que ces conceptions présentent un certain air de famille.



À la différence de ce qui est communément admis, la sacralité de la vie ne peut être considérée ni comme une idée relevant de la tradition judéo-chrétienne ni comme une idée issue de la tradition hippocratique. Il est tout aussi difficile aussi de la considérer comme un principe ancien.

Cette recherche nous a montré « les retournements complets, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs ¹⁸⁵ » de cette affirmation incontestée. Analysée dans son contexte de production, chaque traditions identifié comme recelant l'origine, montre n'être pas cohérente avec l'actuel principe de la sacralité de la vie. La recherche de l'origine néglige et rend inaccessible les épisodes de l'histoire. Mais là où elle échoue, la généalogie vient en secours. « Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance », comme nous le dit Foucault, « ne sera [...] jamais partir à la quête de leur "origine", en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire ; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements ¹⁸⁶ ».

Là où la sacralité de la vie s'invente une origine, une cohérence et une identité à l'apparence inaltérable, la recherche de la provenance permet, une fois les erreurs retrouvées, « de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus ¹⁸⁷ ». Il ne s'agit plus de demander à l'histoire de nous livrer un autre récit d'une évolution linéaire du principe de la sacralité de la vie en retraçant son origine ailleurs. Elle ne saurait que nous décevoir encore. Il sera question, désormais, de reconnaître les événements de l'histoire « qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités ¹⁸⁸ » de l'actuel principe de la sacralité de la vie. On y trouvera, en des temps et des lieux différents, des traces et des marques diverses. Certaines d'entre elles persisteront, d'autres disparaîtront, ou se transformeront, combattant ou se liant parfois les unes aux autres. On devra aussi s'attendre « à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre ¹⁸⁹ ».

184. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, § 47.

185. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 152.

186. *Ibid.*, p. 150.

187. *Ibid.*, p. 152.

188. *Ibid.*, p. 150.

189. *Ibid.*, p. 150.

MORT ET (RE)NAISSANCE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

LA PHILOSOPHIE STOÏCIENNE, très influente dans le monde grec et romain, semble la doctrine qui comporte le plus de points communs avec l'actuel principe de la sacralité de la vie humaine. On retrouve dans celui-ci des idées analogues à certains concepts de celle-là (l'étincelle divine, le destin, le panthéisme, la Providence, l'ordre nécessaire...). La position stoïcienne sur le suicide n'en reste pas moins incohérente avec la sacralité de la vie humaine telle qu'on l'entend aujourd'hui. Faut-il en conclure qu'il n'existe aucun lien entre le stoïcisme et le principe qui nous intéresse ? Certes non, mais ce lien ne se donne pas de façon aussi évidente que certains le croient en faisant du premier l'origine du second.

Pour mesurer l'influence du stoïcisme, il faut commencer par considérer l'effacement qu'il connaît avec le développement du christianisme. Ce n'est que vers la fin du Moyen Âge, dans un contexte culturel distinct, que certaines de ses idées, modifiées, émergent à nouveau et se voient croisées avec d'autres perspectives. À cela s'ajoute le fait qu'au Moyen Âge, si les idées stoïciennes sont voilées par le christianisme, d'autres doctrines font florès. C'est le cas du Corpus hippocratique qui jouit d'une réception enthousiaste¹. En réalité, c'est forte d'une telle histoire, d'influences multiples et d'usages divers, qu'apparaît véritablement, dans un contexte donné, à la Renaissance, la sacralité de la vie. Elle se consolide à l'époque des Lumières, d'abord, et au XIX^e siècle, ensuite.

1. Là encore, certains en font l'origine de la sacralité de la vie. Voir : Helga KUHSE, « Sanctity of Life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 19–38, p. 19 ; KHUSHF, « The Sanctity of Life: A Literature Review », *op. cit.*, p. 290.

II.1 LE MOYEN ÂGE ET LE CHANGEMENT DE LA VISION DE LA MORT

II.1.1 LE MÉDECIN HIPPOCRATIQUE ET LE CHRISTIANISME

L'opposition à l'avortement et à la mise à mort, la philanthropie qui doit caractériser le médecin, ainsi que l'absence de toute obligation d'essayer de prolonger la vie sont des éléments qui peuvent s'accorder avec l'esprit des premiers chrétiens, lequel est caractérisé par l'ascétisme et le pacifisme.

Pour les premiers chrétiens, la santé physique est un bien, mais elle n'est pas un bien absolu. C'est la santé spirituelle qui est le bien suprême qu'on doit atteindre. Amundsen, dans son histoire de l'éthique médicale consacrée à cette période (100-500), révèle qu'Hippocrate est souvent décrit comme un modèle éthique pour la pratique médicale. Parfois, on fait de Jésus-Christ un Hippocrate spirituel, « le grand médecin, le vrai médecin, le médecin et le médicament² ». Cette tendance se poursuit au Moyen Âge.

LA « MORT APPRIVOISÉE »

La représentation de la mort à cette époque correspond à cette valeur — la santé spirituelle —, elle explique aussi l'attitude que le médecin doit adopter à son égard. La mort est acceptée. Elle est, comme le montre l'historien Philippe Ariès, « apprivoisée³ ». La mort, au Moyen Âge, est une mort consciente; généralement, le mourant sait qu'il va mourir et il prend des dispositions en conséquence. Elle advient au lit et donne lieu à une cérémonie publique dont les enfants ne sont pas exclus. Autrement dit, elle n'est pas perçue comme un événement dramatique. Une confiance et une croyance fortes dans la promesse de la résurrection existent. C'est pour cette raison que les sépultures sont anonymes, on leur attribue peu d'importance.

L'art hippocratique, selon lequel le médecin doit être capable de reconnaître et de s'abstenir de traiter des cas désespérés, ainsi que la conception de l'*Imago Dei* des premiers Pères de l'Église⁴, pour qui seuls la mort et le dépassement de la vie physique donnent une possibilité d'atteindre une perfection similaire à celle de Dieu, sont conciliables avec cette vision de la mort. Le Moyen Âge, période chrétienne par excellence, est paradoxalement marqué par une absence de la sacralité de la vie humaine corporelle. La sacralité de la vie éternelle occupe sa place. Ce qui l'emporte, à cette époque, ce n'est pas la vie terrestre et matérielle, mais la vie spirituelle et de l'au-delà.

2. AMUNDSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1519. Nous traduisons : « the great physician, the true physician, both the physician and the medication ».

3. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Le Seuil, 1975, p. 17-31.

4. Voir la section I.2.2.

II.1.2 LA TRANSFORMATION DE LA VISION DE LA MORT

Pendant le second Moyen Âge, la vision de la mort change peu à peu. Elle conduit à une transformation qui provoque, lors de la Renaissance, un renversement de la conception de la vie humaine. Un regard nouveau émerge. L'évolution de la perception de la mort renverse les coutumes chrétiennes et facilite une vénération de la vie mortelle.

LA « MORT DE SOI »

Le souci de la « mort de soi⁵ » apparaît vers le XI-XII^e siècles, la mort n'est plus « apprivoisée », elle est désormais individualisée. Selon Ariès, les phénomènes qui témoignent de cette attention nouvelle à la particularité de chaque individu sont à trouver dans le déplacement de la représentation du Jugement dernier à la fin de chaque vie, l'intérêt porté aux images de la décomposition physique et le retour des coutumes funéraires. Si, auparavant, l'on considérait que le Jugement dernier ne pouvait avoir lieu que dans l'au-delà et à la fin des temps (de façon telle que le mourant ignorait son destin *post-mortem*) il advient désormais sur son lit de mort. Au moment de la mort, il voit défiler sa vie tout entière. Son attitude, à cette occasion, donne un sens conclusif et détermine sa vie éternelle. Une bonne mort peut racheter toutes les fautes.

LA « MORT DE TOI »

La Contre-Réforme catholique, en opposition à la Réforme protestante, combat cette croyance. C'est alors, entre la fin du XV^e et le XVIII^e siècles, que la mort prend « un caractère dramatique, une charge d'émotion, qu'elle n'avait pas auparavant⁶ ». Les coutumes funéraires, bien connues dans l'Empire romain, sont à nouveau répandues et le cadavre apparaît dans l'iconographie. Cela atteste une considération renouvelée pour le corps. Ariès, en accord avec la position de l'historien Alberto Tenenti, reconnaît « dans cette horreur de la mort, le signe de l'amour de la vie ("la vie pleine") et du bouleversement du schéma chrétien⁷ ». Le changement de la vision de la mort lors de la Renaissance, signe d'une « déchristianisation » des sociétés occidentales, constitue une autre trace du caractère sacré attribué à la vie humaine corporelle. Les paroles d'Ariès nous le confirment :

L'homme de la fin du Moyen Âge avait une conscience très aiguë qu'il était un mort en sursis, que le sursis était court, que la mort, toujours présente à l'intérieur de lui-même, brisait ses ambitions, empoisonnait ses plaisirs. Et cet homme-là avait une passion de la vie que nous avons peine à comprendre aujourd'hui, peut-être parce que notre vie est devenue plus longue⁸.

Si comme l'affirme Ariès, « dans le miroir de sa propre mort, chaque homme redécouv[r]e le secret de son individualité⁹ », dans cette découverte, il se tourne vers la vie terrestre

5. ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, op. cit., p. 32-45.

6. *Ibid.*, p. 37.

7. *Ibid.*, p. 39.

8. *Ibid.*, p. 40.

9. *Ibid.*, p. 45.

avec un autre regard. La vie éternelle devient une consolation mineure. La mort commence à être perçue comme une rupture tragique. Ariès parle à ce propos de « mort de toi¹⁰ ». La mort est dramatisée : des pleurs sont répandus, la séparation devient intolérable. L'idée de la mort émeut les vivants.

II.1.3 UN DEVOIR NOUVEAU POUR LE MÉDECIN

Dans un tel contexte, le devoir du médecin ainsi que la perception qu'on a de lui et de ses responsabilités vis-à-vis des mourants subissent des transformations. Une tendance croissante à traiter les cas désespérés ou à faire tout ce qui est possible pour retarder la mort apparaît¹¹.

LA PROLONGATION DE LA VIE HUMAINE

Dans son ouvrage de 1623, *De dignitate et augmentis scientiarum* [*De la dignité et de l'accroissement des sciences*], ouvrage consacré à la classification des sciences de l'époque et à ses lacunes, Francis Bacon expose quelles attitudes doivent désormais adopter les médecins et à quels devoirs ils doivent se plier.

Pour Bacon, la médecine est la plus noble des sciences ayant pour objet le corps humain. À ses « offices » classiques (la conservation de la santé et la guérison de la maladie), il en ajoute un troisième : la prolongation de la vie humaine. Il écrit ainsi : « la partie de la médecine que nous avons mise au troisième rang est la prolongation de la vie, partie tout à fait neuve et qui nous manque absolument. C'est sans contredit la plus noble de toutes¹² ».

SOULAGER LES SOUFFRANCES

Dans la partie dédiée à la guérison des maladies, il critique, en outre, les médecins qui, en déclarant une maladie incurable, s'abstiennent de pratiquer leur art et vouent à la mort un si grand nombre d'hommes. L'attitude traditionnellement attribuée au médecin hippocratique est critiquée. Bacon conseille, en revanche, d'entreprendre une classification des maladies dites incurables, « car déclarer incurables ces maladies, cela même est sanctionner par une sorte de loi la négligence et l'incurie ; c'est garantir l'ignorance d'une infamie trop méritée¹³ ».

Dans la même veine, le philosophe anglais désapprouve les médecins qui abandonnent les mourants. Pour lui, en effet, la médecine a aussi le rôle de soulager les souffrances, y compris celles liées aux maladies incurables :

L'office du médecin n'est pas seulement de rétablir la santé, mais aussi d'adoucir les douleurs et les souffrances attachées aux maladies ; et cela non pas seulement en tant

10. *Ibid.*, p. 46-60.

11. AMUNDSSEN, « Medical Ethics, History of: Europe », *op. cit.*, p. 1534-1535.

12. Francis BACON, *De la dignité et de l'accroissement des sciences* (1623), trad. par Francis-Marie RIAUX, I, Paris : Charpentier, 1852, p. 263.

13. *Ibid.*, p. 259.

que cet adoucissement de la douleur, considérée comme symptôme périlleux, contribue et conduit à la convalescence, mais encore afin de procurer au malade, lorsqu'il n'y a plus d'espérance, une mort douce et paisible¹⁴.

Selon Bacon, « aider les agonisants à sortir de ce monde avec plus de douceur et de facilité¹⁵ » est constitutif de l'art médical. Même si c'est dans cet ouvrage qu'on trouve pour la première fois le terme d'« euthanasie¹⁶ », élément qui pourrait contredire notre thèse qu'il présente un des commencements de la sacralité de la vie, il faut remarquer que Bacon lui attribue la signification étymologique de « bonne mort », c'est-à-dire de mort non douloureuse, « douce et paisible ». Le concept explicite de « donner la mort » est, en revanche, absent. Le devoir du médecin est d'éviter une mort douloureuse, mort qui toutefois doit être « naturelle », dans le sens hippocratique du terme, c'est-à-dire, qu'elle doit respecter le finalisme biologique.



Ce changement d'attitude, à la Renaissance, à l'égard de la mort — allant de pair avec une transformation de la médecine et des devoirs du médecin — est le signe d'un intérêt renouvelé pour la vie humaine individuelle, corporelle et matérielle. Ce déplacement d'attention de la mort à la vie ou, si l'on veut, de la vie éternelle à la vie terrestre, ne peut pas être bien compris sans prendre en compte l'esprit de l'époque. C'est une période de grandes découvertes, caractérisée par de nombreuses innovations et surtout par l'essor de la science empirique dont Bacon lui-même peut être considéré comme le père. Ces éléments ont sans doute contribué à l'apparition de nouvelles façons positives de concevoir le monde physique et matériel. Les Lumières vont exalter ce culte de la vie humaine individuelle. L'importance de la vie humaine, individuelle, corporelle et terrestre se consolide aux dépens de la vie humaine spirituelle, immortelle et éternelle.

II.2 LA RENAISSANCE ET LA LUMIÈRE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Une continuité semble exister entre la Renaissance et les Lumières en matière de philosophie, mais aussi de médecine. Il faut tout d'abord remarquer que lors de la Renaissance, philosophie et médecine sont étroitement liées. Les médecins de l'époque sont censés avoir une formation philosophique ; la philosophie (et notamment les théories de la nature) semble fournir à la médecine les principes de son art¹⁷. La médecine du XVI^e siècle présente « des signes avant-coureurs de la science expérimentale », la science des Lumières :

14. *Ibid.*, p. 259.

15. *Ibid.*, p. 260.

16. *Ibid.*, p. 259.

17. Ian MACLEAN, *Le Monde et les Hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris : CNRS éditions, 2006, p. 18.

Une combinaison d'observations, d'expériences et de rationalité, d'où l'embryon d'une méthode hypothético-déductive ; [...] une atténuation de la finalité absolue de la nature [...] ; et dans le domaine de l'histoire naturelle, la pratique [...] d'accumuler les faits et les observations sous des rubriques générales sans chercher à les soumettre à une classification prématurée¹⁸.

Tout comme la science et la médecine, la philosophie des Lumières ne peut pas être lue en faisant abstraction de la période qui précède. C'est la raison pour laquelle, à la différence de la plupart des travaux consacrés à l'époque des Lumières, le philosophe Ernst Cassirer refuse d'opérer une « coupe longitudinale¹⁹ ». Ce mouvement, « loin d'être replié sur soi, est au contraire attaché de mille liens à l'avenir comme au passé²⁰ ».

Dans ces mille liens du passé, il est possible de retrouver l'écho des idées stoïciennes et dans ces mille liens à l'avenir, les traces de l'idée de sacralité de la vie humaine.

Si les idées stoïciennes émergent à nouveau lors de la Renaissance, c'est à la période des Lumières qu'elles ont été reformulées et que le caractère sacré de la vie humaine s'est manifesté. C'est à cette époque, considérée comme antidogmatique par excellence, qu'il est possible, paradoxalement, de retrouver la plupart des éléments qui contribuent à donner une importance nouvelle à la vie humaine individuelle corporelle et à construire l'actuel principe de la sacralité de la vie humaine.

Si la philosophie des Lumières, en terme de contenu de pensée, n'est pas absolument originale ou novatrice, par rapport à la Renaissance, la forme de la pensée philosophique qu'elle met à jour ouvre « un nouvel horizon philosophique », « une vision nouvelle et [...] un destin nouveau du mouvement universel de la pensée philosophique²¹ ». Dans ce mouvement, la « théorie » et la « praxis » sont en étroite connexion²². Les médecins de la Renaissance sont en partie responsables d'un tel lien. C'est exactement dans cette union entre théorie et pratique que la valeur sacrée de la vie humaine a pu s'exprimer :

Le mouvement profond, l'effort principal de la philosophie des Lumières ne se limite pas à accompagner la vie et à la contempler dans le miroir de la réflexion. Elle croit au contraire à la spontanéité originaires de la pensée et loin de la borner à la tâche de commenter après coup et de refléter, elle lui reconnaît le pouvoir et le rôle d'organiser la vie²³.

La vie humaine individuelle et corporelle commence à acquérir une valeur qu'elle n'avait pas auparavant. Les idées stoïciennes émergent à nouveau et se voient renouvelées par la combinaison entre théorie et pratique. L'importance attribuée à la raison et à la nature, à la religion naturelle et aux droits naturels l'ont rendu possible.

18. *Ibid.*, p. 120.

19. Ernst CASSIRER, *La Philosophie des lumières* (1932), trad. par Pierre QUILLET, Paris : Fayard, 1970, p. 34.

20. *Ibid.*, p. 32.

21. *Ibid.*, p. 33.

22. Le lien entre théorie et pratique, ainsi que le rôle de la philosophie, sont très discutés au XVII^e siècle, en particulier au sein du mouvement dit de « philosophie populaire » dont Kant se réclame. Voir à ce sujet : Heiner F. KLEMMER, « La Pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne », trad. par Daniel BARIC et Christian HELMREICH, dans *Revue Germanique Internationale*, n° 6, 1996, p. 139–157, disponible à l'adresse : <<https://rgi.revues.org/589#article-589>> (consulté le 05/05/2016).

23. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, *op. cit.*, p. 34.

II.2.1 RAISON ET NATURE, RELIGION NATURELLE ET DROITS NATURELS

LA RAISON ET LA NATURE

L'esprit du Siècle des Lumières peut être caractérisé par un terme : la raison, « centre moteur commun » ou « force créatrice unique ». La vie humaine dans son dynamisme, dont la pensée est une fonction primordiale, devient la valeur des Lumières :

Le XVIII^e siècle est pénétré de la foi en l'unité et l'immutabilité de la raison. La raison est une et identique pour tout sujet, pour toute nation, toute époque, toute culture. De toutes les variations des dogmes religieux, des maximes et des convictions morales, des idées et des jugements théoriques, se détache un contenu ferme et immuable, consistant, et son unité et sa consistance sont justement l'expression de l'essence propre de la raison²⁴.

La raison, tout comme le *logos* stoïcien, inhérent à tout être humain, est ce qui garantit, au-delà des différences de race, de religion, de culture, etc., l'égalité entre les êtres humains. Aujourd'hui, cette notion (l'égalité) est essentielle dans la discussion bioéthique quant à la sacralité de la vie. Selon les Lumières c'est l'élément physique (élément central de la philosophie stoïcienne), matériel, qui permet d'attribuer toute son importance à la raison. Le point de départ de toute connaissance se trouve dans les faits simples, les phénomènes, et non plus dans une cause première dont tout peut être déduit.

LE MARIAGE ENTRE LA RAISON ET L'EXPÉRIENCE

La Renaissance pose les jalons de cette nouvelle vision du monde. La médecine et la philosophie de l'époque sont révélatrices. Elles se caractérisent par un mariage parfait entre expérience et raison, *connubium*, dont se réclament, sur des diverses modes, aussi bien les rationalistes que les empiristes, médecins comme philosophes.

Les médecins, en refusant l'autorité des théories générales, procèdent à l'accumulation de données sur le monde réel et, au moyen de la raison, procèdent à des inférences. La raison a un pouvoir unificateur et l'idée de nature occupe une place centrale.

Les médecins de la Renaissance sont, en effet, considérés comme les « ministres de la nature » ; leur devoir est de rétablir ou de conserver la santé du corps. Les fonctions du corps expriment l'intention de la nature et incorporent son activité. Les parties du corps sont fonctionnelles et ont une morphologie appropriée en rapport avec la tâche qu'elles doivent accomplir. La santé est définie comme un accord avec la nature ; la maladie comme ce qui est contre nature ou préternaturel (certains états du corps dévient le cours de la nature sans pour autant menacer la santé). Tels sont les présupposés théoriques, hérités de la médecine hippocratique et de la philosophie stoïcienne.

24. *Ibid.*, p. 41.

La pratique, et en particulier l'anatomie, oblige pourtant les médecins à constater l'inexistence d'une morphologie unique du corps et de ses parties. Ils ne renoncent pas pour autant à l'idée d'une nature téléologique plus ou moins régulière et stable. Mais, à la différence de la conception traditionnelle, elle n'est plus perçue comme absolue. Les médecins, après avoir essayé de trouver une explication en termes naturels, sont prêts à admettre que certains états du corps sont surnaturels, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas être expliqués par la relation du patient avec l'état de son propre corps, leurs causes appartiennent au monde céleste (les épidémies ou les « maladies occultes » en constituent les principaux exemples). C'est en cela que consiste l'une des plus importantes différences entre la science de la Renaissance et la science des Lumières. Les médecins de la Renaissance « sont prêts à accepter une version de l'idée de nature qui n'explique pas tous les faits, tandis qu'un des traits saillants de la nouvelle science [...] c'est la prémisse qu'une théorie de la nature doit tout expliquer, y compris les monstres et les phénomènes rarissimes ²⁵ ».

Pour ces médecins « la nature est donc finie et infinie. C'est un principe qui a un dessein, mais que contrarient parfois des forces majeures ²⁶ ». D'où le constat que la nature est à la fois « un producteur actif et autonome » et « un produit soumis à des puissances supérieures ²⁷ », pourtant, « il faut pouvoir avoir prise sur cet objet protéiforme si l'on veut, en bon médecin héritier de la doctrine d'Hippocrate et de Galien, se déclarer son ministre ²⁸ ».

C'est la relation entre nature universelle et particulière, nature infinie et finie, déjà présente chez les stoïciens, qui permet aux médecins de la Renaissance de composer avec le naturel et le surnaturel, de combiner entre elles la nature et la religion. Comme l'exprime Cassirer :

La nature est plus qu'une simple créature ; elle participe à l'être divin originaire puisque la force de l'efficace divine est vivante en elle. [...] La nature est élevée jusqu'à la sphère du divin, elle semble absorbée par son infinité, mais d'autre part, elle représente, justement, l'individualité, l'être propre, l'être singulier des objets. Et c'est exactement sur cette puissance distinctive qui rayonne de chaque chose comme d'un centre de force particulier que repose sa valeur inaliénable, la « dignité » qu'elle revendique dans la totalité de l'être ²⁹.

Cette conception de la nature contribue à donner, au siècle suivant, une force nouvelle à la figure de Jésus-Christ, homme et Dieu, créature et créateur, ainsi qu'au message des Évangiles. C'est dans ce cadre que la position de Lecky, le premier à avoir utilisé l'expression de sacralité de la vie en tant que principe moral et à l'avoir considérée comme une idée chrétienne, peut être lue. Cette idée, si on la rapporte à l'être humain, part de la nature, nous rappelle l'« étincelle divine » des stoïciens et en même temps évoque, comme l'affirme Ramsey, notre conception moderne d'une sacralité naturelle inhérente à la personnalité humaine. Selon lui, cette vision d'une « étincelle divine » est « reprise avec vigueur par les

25. MACLEAN, *Le Monde et les Hommes selon les médecins de la Renaissance*, op. cit., p. 120.

26. *Ibid.*, p. 27.

27. *Ibid.*, p. 25.

28. *Ibid.*, p. 33.

29. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, op. cit., p. 72.

Lumières au XVIII^e siècle et influen[ce] de façon décisive le rationalisme moderne et la pensée démocratique laïque moderne³⁰ ».

Pour les Lumières le divin dans la nature se caractérise par une psychothéologie. La référence au divin sert à justifier une pratique scientifique moderne, mais l'expérience humaine individuelle est centrale. La science de la nature n'est pas seulement une pensée dirigée vers le monde, elle permet aussi la connaissance de soi : « la pensée ne peut se diriger vers le monde des objets extérieurs sans se retourner, du même coup, vers elle-même, cherchant à s'assurer d'un seul et même acte de la vérité de la nature et de sa propre vérité³¹ ». Le « sujet » fondateur devient le garant absolu de la vérité du monde. Cette méthode mariant expérience et raison, qui à la Renaissance est propre à la seule science — la médecine qui est à la fois une science et un art, se caractérise par la certitude de ses préceptes et l'incertitude de sa fin (la conservation ou le rétablissement de la santé) — s'applique, à l'époque des Lumières, à tout domaine de la pensée. Les sciences de la nature sont désormais le modèle de toute discipline, y compris de la religion. Une religion naturelle ne tarde pas à apparaître.

LA RELIGION NATURELLE

L'attitude critique et sceptique à l'égard de la religion apparaît traditionnellement le trait le plus caractéristique de la philosophie des Lumières. Il s'agit en réalité d'un préjugé. Comme l'affirme Cassirer :

Dès qu'on veut rapporter aux faits historiques et concrets cette vue routinière, aussitôt naissent les scrupules et les plus graves réserves. [...] Le XVIII^e siècle ne puise pas ses mobiles intellectuels [...] dans le rejet de la foi, mais dans le nouvel idéal de foi qu'il promeut et la forme nouvelle de religion dans laquelle elle s'incarne³².

Si la religion de Dieu, qui provient d'en haut et de l'extérieur, est rejetée, une nouvelle religiosité, horizontale et intérieure, est fondée. La nouvelle conception des sciences naturelles, le rapport entre Dieu et la nature et entre la nature et l'homme sont les fondements à partir desquels on peut renouveler la religion. Cette rénovation est nécessaire, car tous les problèmes auxquels les Lumières se confrontent — science, connaissance, morale, droit — ont été, par le passé, étroitement liés à la religion et justifiés à partir de l'existence de Dieu.

Cette rénovation de la religion est fille de la Renaissance et de la reprise des stoïciens. Elle s'appuie sur l'idée que « l'essence du divin ne peut être saisie que dans l'ensemble de ses manifestations et que chacune de ses manifestations, en conséquence, possède un sens et une valeur inaliénable et autonome³³ ». Le divin est, en conséquence, aussi présent dans

30. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, op. cit., p. 250. Nous traduisons : « strongly revived during the eighteenth-century Enlightenment, decisively influenced modern rationalism and modern secular democratic thought ».

31. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, op. cit., p. 117.

32. *Ibid.*, p. 154.

33. *Ibid.*, p. 156.

l'être humain. C'est ce qui confère une dignité et une valeur inestimable, ou si l'on veut, un caractère sacré.

Pendant la Renaissance, cette conception devient compatible avec le dogme chrétien, car dans la figure de Jésus-Christ il y a le dépassement de la séparation entre le fini et l'infini, le Dieu et l'homme, le créateur et la créature, le surnaturel et le naturel, le sacré et le profane.

Les Lumières vont plus loin. Tout lien avec les religions positives doit être exclu. Celles-ci ne sont considérées que comme le résultat du dogmatisme et de la superstition, les pires ennemis en d'autres termes. Les cas décrits par les médecins de la Renaissance comme surnaturels deviennent, à l'aube du Siècle des Lumières, des exemples de crédulité et de superstition. L'affaire de la dent d'or retrouvée dans la bouche d'un enfant silésien est la plus connue³⁴. Considéré comme relevant du surnaturel pendant des années, elle devient pour les Lumières une supercherie. Cette histoire est alors utilisée comme avertissement salutaire contre la crédulité.

Mais une « religion humaniste » apparaît et c'est en son sein que la sacralité de la vie trouve sa première expression. L'être humain et la raison sont ses fondements et la garantie de sa vérité. Pour utiliser une belle expression de Cassirer, un pur *éthos* religieux prend la place du *pathos* religieux qui agitait les siècles précédents :

La religion ne doit plus être quelque chose qu'on subit; elle doit jaillir de l'action même et recevoir de l'action ses déterminations essentielles. L'homme ne doit plus être dominé par la religion comme par une force étrangère; il doit l'assumer et la créer lui-même dans sa liberté intérieure. La certitude religieuse n'est plus le don d'une puissance surnaturelle, de la grâce divine, c'est à l'homme seul de s'élever jusqu'à cette certitude et d'y demeurer³⁵.

La « théologie » des Lumières est le produit d'une opération analogue à celle réalisée sur la raison. Elle professe « une religion unique dissimulée sous la diversité des rites et les conflits de représentation et d'opinion » ou une « conscience religieuse vraiment universelle³⁶ ». C'est la « religion naturelle », terre natale de toute religion, dont la vérité ne peut qu'être prouvée de l'intérieur, à partir de l'être humain et de sa raison. Comme nous le verrons, certaines interprétations modernes de la sacralité de la vie (notamment celles d'Albert Schweitzer et du sociologue Edward Shils) reprendront cette idée en considérant la sacralité de la vie comme une « expérience interne » de tout être humain, une « métaphysique

34. Voir : Bernard de FONTANELLE, *Histoire des oracles* (1686), Londres : Paul & Isaak Vaillant, 1721, p. 147-148. « En 1593, le bruit courut que les dents étant tombées à un enfant de Silésie, âgé de sept ans, il lui en était venu une d'or, à la place d'une de ses grosses dents. Horstius, professeur en médecine dans l'université de Helmstad, écrivit en 1595 l'histoire de cette dent, et prétendit qu'elle était en partie naturelle, en partie miraculeuse, et qu'elle avait été envoyée de Dieu à cet enfant pour consoler les chrétiens affligés par les Turcs. Figurez-vous quelle consolation, et quel rapport de cette dent aux chrétiens ni aux Turcs. En la même année, afin que cette dent d'or ne manquât pas d'historiens, Rullandus en écrivit encore l'histoire. Deux ans après, Ingolstetetus, autre savant, écrivit contre le sentiment que Rullandus avait de la dent d'or, et Rullandus fait aussitôt une belle et docte réplique. Un autre grand homme nommé Libavius ramasse tout ce qui avait été dit de la dent, et y ajoute son sentiment particulier. Il ne manquait autre chose à tant de beaux ouvrages, sinon qu'il fût vrai que la dent était d'or. Quand un orfèvre l'eut examinée, il se trouva que c'était une feuille d'or appliquée avec beaucoup d'adresse; mais on commença par faire des livres, et puis on consulta l'orfèvre ».

35. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, op. cit., p. 179.

36. *Ibid.*, p. 179-180.

naturelle protoreligieuse³⁷ ».

Les Lumières n'ont éliminé ni le sacré ni la religion, elles ont juste déplacé son objet de la transcendance à l'immanence, de Dieu à l'être humain, de l'extérieur à l'intérieur. Cette époque a, en effet, trop confiance en la puissance de la raison pour ne pas lui faire occuper la place omniprésente et première auparavant réservée à la religion positive. C'est ainsi que « de façon ironique, la culture des Lumières, elle qui insistait sur l'élimination des anciennes restrictions et des anciens tabous de la religion et de la vie séculière, s'affairait à ériger les siens propres³⁸ ». Cassirer, lui aussi, souligne ce paradoxe. Dans la lutte menée, dans tous les domaines, contre la coutume, la tradition et l'autorité, la philosophie des Lumières a, en réalité, instauré « les fondations définitives de son édifice. Ces fondations elles-mêmes sont immuables et inébranlables, aussi anciennes que l'humanité elle-même³⁹ ». L'humanisme de la Renaissance est sa muse inspiratrice ; mais la philosophie des Lumières ne veut pas rester pensée pure, elle veut devenir action. Pour garantir aux êtres humains l'espace où ils peuvent réaliser, au moyen de la raison, leur nature, toutes les conditions matérielles doivent être prises en compte. Le concept de « religion naturelle » a besoin d'un contenu. Le discours des droits semble le plus opportun.

Ce n'est pas un hasard si dans la littérature bioéthique la terminologie de « droit à la vie » est souvent utilisée comme synonyme de « sacralité de la vie » ou comme un argument pour renforcer celle-ci en tant que principe éthique.

LES DROITS NATURELS

Dans cette perspective, le concept ancien de « droits naturels » doit être restauré. Si le Moyen Âge emprunte déjà au stoïcisme l'idée d'un droit naturel (qui s'inscrit dans le principe d'ordre de l'univers — le *logos*), pour la scolastique, et principalement pour Thomas d'Acquin, la loi naturelle n'est pas autonome, elle dépend de la loi divine. Dans l'esprit des Lumières, ce droit ne peut plus renvoyer ni à la doctrine théocratique ni à l'absolutisme étatique, il doit passer avant toute puissance, divine ou humaine, et en être indépendant. La raison elle-même lui donne son contenu et définit ses limites. Le terme de « nature » désigne alors l'origine et la fondation des vérités. Elle ne doit plus être considérée au sens descriptif d'une nature matérielle, mais au sens normatif. Les philosophes John Locke et Emmanuel Kant ont joué un rôle important quant à ce changement de signification de la nature.

37. SHILS, « The Sanctity of Life », *op. cit.*

38. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 62. Nous traduisons : « ironically, the very Enlightenment culture that was adamant about eliminating old strictures and taboos in religious and secular life was busy setting up some of its own ».

39. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, *op. cit.*, p. 239.

II.2.2 JOHN LOCKE ET LE DROIT À LA VIE

L'ouvrage de 1690 du philosophe John Locke, *Two treatises of Government* [*Traité du gouvernement civil*], peut être considéré comme la source d'inspiration des droits naturels. Son contexte d'apparition est la période qui succède à la première Révolution anglaise (1641-1649) et à la Glorieuse Révolution (1688-1689). Ces dernières ont combattu l'absolutisme de la famille Stuart. L'ouvrage, d'abord publié de façon anonyme, comprend, comme l'indique son titre original, deux traités. Le premier, la *pars destruens*, est une critique du droit divin [*jure divino*], argument sur lequel repose notamment la justification du pouvoir monarchique, absolutiste et héréditaire du philosophe Robert Filmer. Le second, la *pars construens*, se propose de donner des principes meilleurs au fondement du gouvernement civil. L'état de nature, c'est-à-dire la façon dont les hommes vivent naturellement avant toute forme de gouvernement, doit être pris en compte à cette fin. Pour Locke, les êtres humains ont, avant toute structure sociale ou politique, des droits inaliénables ontologiques et individuels. Les caractéristiques principales de l'état de nature sont la liberté, l'égalité et la fraternité :

C'est un état de parfaite liberté, un état dans lequel, sans demander de permission à personne, et sans dépendre de la volonté d'aucun autre homme, ils peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes, comme ils jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature. Cet état est aussi un état d'égalité; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre. Car il est très évident que des créatures d'une même espèce et d'un même ordre, qui sont nées sans distinction, qui ont part aux mêmes avantages de la nature, qui ont les mêmes facultés, doivent pareillement être égales entre elles sans nulle subordination ou sujétion [...] c'est cette égalité, où sont les hommes naturellement [...] qu[i] fait le fondement de l'obligation [...] de s'aimer mutuellement⁴⁰.

LA LIBERTÉ ET LES DROITS NATURELS

Malgré l'importance accordée à la liberté, Locke précise que cette dernière « n'est nullement un état de licence : [...] [l'homme] n'a pas la liberté et le droit de se détruire lui-même⁴¹ ». Cela serait contraire aux lois de nature et à la raison. Or, c'est justement cette dernière qui fixe les bornes de la liberté. Le « droit à la vie », ou mieux le devoir de conserver sa propre vie, est fondamental pour pouvoir atteindre les autres biens.

Si l'homme est libre, pourquoi n'a pas-t-il le droit de décider du devenir de son propre corps et de sa propre personne? La réponse de Locke est un écho à l'école pythagoricienne :

Les hommes étant tous l'ouvrage d'un ouvrier tout-puissant et infiniment sage, les serviteurs d'un souverain maître, placés dans le monde par lui et pour ses intérêts, ils lui appartiennent en propre, et son ouvrage doit durer autant qu'il lui plaît, non autant

40. John LOCKE, *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. par David MAZEL, 1795, disponible à l'adresse : <http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traité_du_gouvernement/traité_du_gouv_civil.pdf> (consulté le 11/09/2014), ch. 2, § 4-5, p. 17-18.

41. *Ibid.*, ch. 2, § 6, p. 18.

qu'il plaît à un autre. [...] Chacun donc est obligé de se conserver lui-même, et de ne quitter point volontairement son poste pour parler ainsi⁴².

L'existence d'un ouvrier tout-puissant créateur du *cosmos* et garant de son ordre est au fondement de la loi naturelle et de sa compréhension au moyen de la raison. Le droit naturel est rattaché à la nature des choses conformément à la volonté de l'ouvrier tout-puissant qu'exprime la loi naturelle. Cette dernière, malgré la référence à l'ouvrier tout-puissant (ou Dieu), n'est pas une vérité religieuse, mais une vérité éthique comprise par la raison. Tous les êtres humains sont tenus de se soumettre et d'obéir aux enseignements de la loi naturelle. Cet enseignement consiste en la conservation de sa propre vie et en la non-nuisance à la vie d'autrui et de ce qui est nécessaire à la conservation, c'est-à-dire la santé, la liberté, et les biens⁴³.

L'état de nature risque toutefois de se transformer en un état de guerre. Toute loi doit, en effet, se donner les moyens d'être effectivement observée et la loi de nature a donné le droit à chacun de punir la violation de ses lois. Chaque homme a donc le pouvoir de faire exécuter les lois de nature et d'en punir les infractions. Cela implique que les hommes sont juges et parties, que l'impartialité, en conséquence, n'existe plus. Un homme, par exemple, peut en tuer un autre s'il le considère coupable d'avoir violé les lois de nature.

Le gouvernement civil est le remède contre les inconvénients de cet état, c'est-à-dire contre le fait que chacun soit juge, partie et même exécuteur de la peine. La société civile émerge lorsque les gens « ont renoncé [au] pouvoir exécutif des lois de la nature, et l'[ont] remis au public⁴⁴ ». Son rôle est de faire cesser les différends et de punir tout ce qui est contraire aux lois naturelles. Sa raison d'être est d'assurer les droits naturels : le droit à la vie, à la liberté et à la jouissance des biens (ou à la propriété privée). Le droit à la liberté et le droit à la propriété sont nécessaires pour garantir la conservation (ou le droit à la vie).

La liberté naturelle, comme nous l'avons vu, ne consiste pas à faire tout ce qu'on l'on veut, mais « à n'être soumis à aucunes autres lois, qu'à celles de la nature⁴⁵ ». Il ensuit que « cette liberté par laquelle l'on n'est point assujetti à un pouvoir arbitraire et absolu est si nécessaire, et est unie si étroitement avec la conservation de l'homme, qu'elle n'en peut être séparée que par ce qui détruit en même temps sa conservation et sa vie⁴⁶ ». C'est un argument fort contre l'esclavage (aussi bien volontaire qu'involontaire), car ce dernier se révèle contraire à la loi de nature et au devoir de conserver sa propre vie :

Or, un homme n'ayant point de pouvoir sur sa propre vie, ne peut, par aucun traité, ni par son propre consentement, se rendre esclave de qui que ce soit, ni se soumettre au pouvoir absolu et arbitraire d'un autre, qui lui ôte la vie quand il lui plaira. Personne

42. *Ibid.*, ch. 2, § 6, p. 18-19.

43. *Ibid.*, ch. 2, § 6, p. 18.

44. *Ibid.*, ch. 7, § 89, p. 159.

45. *Ibid.*, ch. 4, § 22, p. 29.

46. *Ibid.*, ch. 4, § 22-23, p. 29-30.

ne peut donner plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même ; et celui qui ne peut s'ôter la vie, ne peut, sans doute, communiquer à un autre aucun droit sur elle ⁴⁷.

La vie de l'esclave est constamment mise en danger, car elle est soumise à la volonté du maître. L'esclavage fait donc partie de l'état de guerre. Au lieu d'ôter la vie de quelqu'un qu'on considère coupable de ne pas avoir respecté les lois de nature, on l'emploie à son propre service. Le maître garde un pouvoir arbitraire sur sa vie et sur sa mort.

LE DROIT À LA VIE ET LE DROIT À LA PROPRIÉTÉ

La propriété, elle aussi, est indispensable à la conservation de la vie. Droit à la vie et droit à la propriété sont indissociables. C'est dans ce cadre conceptuel et philosophique que nous pouvons inscrire les positions de Hillis et de Schweitzer évoquées auparavant ⁴⁸. La propriété permet, au moyen de l'appropriation des biens de la nature, la subsistance et la satisfaction des besoins des êtres humains.

Dans le quatrième chapitre du *Traité*, Locke se propose d'argumenter contre l'idée répandue selon laquelle la propriété privée serait en contradiction avec le texte biblique. Ce dernier, selon l'interprétation classique affirmerait que Dieu aurait donné la terre en commun à l'humanité. Mais, selon Locke, si la nature est originairement propriété commune, chaque homme reste toutefois propriétaire de sa personne et de son propre travail : « Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention ⁴⁹ » à l'exception des lois de nature.

Remarquons que Locke utilise ici le terme de « personne » plutôt que celui d'« homme ». Dans *l'Essai sur l'entendement humain*, publié à la même époque, Locke opère une distinction entre les deux termes. Celle-ci est souvent reprise dans la littérature bioéthique contemporaine et utilisée, en particulier, par les partisans de l'éthique de la qualité de la vie comme une référence et un argument en faveur de la conception fonctionnaliste de la personne ⁵⁰. Le philosophe anglais ne peut pas, toutefois, être considéré comme une des sources de l'éthique de la qualité de la vie. Sa position quant au suicide et le renvoi à un être tout puissant l'interdisent. Si l'on cherche une autorité pour défendre l'éthique de la qualité de la vie, ce n'est pas à Locke qu'il faut s'adresser. Locke, nonobstant, est souvent mentionné comme étant à l'origine de la séparation mentionnée. Il considère, en effet, que l'idée que nous avons de l'« homme » est établie par la simple observation et que c'est « celle d'un être animé de telle forme déterminée ⁵¹ » :

47. *Ibid.*, ch. 4, § 23, p. 30.

48. Voir : I.1.2.

49. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, § 27, ch. 4, p. 32.

50. Voir : Peter SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, Oxford : Oxford University Press, 1995, p. 162.

51. John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain* (1690), trad. par Jean-Michel VIENNE, Paris : Vrin, 2001, II, ch. 27, § 8, p. 518.

Je peux être sûr que, voyant une créature de même forme et de même constitution que lui, chacun l'appellerait encore *homme* même s'il n'avait pas plus de raison qu'un *chat* ou qu'un *perroquet*; et quiconque entendrait un *chat* ou un *perroquet* discourir, raisonner et philosopher ne l'appellerait pas autrement que *chat* ou *perroquet*⁵².

Tandis que le mot « personne » :

[tient lieu de l'expression] *un être pensant, intelligent, qui a raison et réflexion de soi-même comme soi-même, comme la même chose qui pense en différents temps et lieux*; ce qu'il fait uniquement par la conscience qui est inséparable de la pensée, et qui lui est à mon sens essentielle (car il est impossible à quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit)⁵³.

La capacité de la conscience à se percevoir en des lieux et temps différents comme la même chose est constituante de l'identité personnelle. Elle est « appropriante », dans le sens où elle permet de reconnaître des actions et des pensées comme les siennes. C'est la conscience qui permet de justifier la propriété de sa propre personne. C'est elle qui fonde la propriété de soi et de son corps, car il s'agit d'un corps particulier qui se présente à la conscience au moyen de ses actions. La personne est conçue comme un rapport de soi à soi en tant que propriété. La propriété des choses est donc une extension de la propriété de la personne; le travail de son corps et par conséquent les fruits de son travail lui appartiennent. Locke fournit plusieurs exemples en faveur de sa thèse :

Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne, ou de pommes qu'il cueille sur des arbres, dans un bois, se les approprie certainement par là. On ne saurait contester que ce dont il se nourrit, en cette occasion, ne lui appartienne légitimement. [...] Il est visible qu'il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs; il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous, n'y a mis; et, par ce moyen, ils deviennent son bien particulier⁵⁴.

Cet acte d'appropriation n'a pas besoin du consentement des autres; en l'attente de ce dernier, l'homme en question aurait sinon pu mourir de faim et aller à l'encontre des lois de nature et du droit à la vie. La mise en commun des biens par Dieu, en outre, n'aurait aucune utilité si pour pouvoir en profiter on devait attendre l'approbation des autres.

Locke pose toutefois des limites à l'appropriation des choses et, encore une fois, elles dépendent directement de la raison :

La raison nous dit que la propriété des biens acquis par le travail doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et les commodités de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres⁵⁵.

Si un individu cueille plus de pommes que ce que lui et sa famille peuvent consommer, les pommes pourriront. Son geste est alors illégitime, irrationnel et contraire avec la création de Dieu, car « Dieu n'a rien fait et créé pour l'homme, qu'on doive laisser corrompre et

52. *Ibid.*, II, ch. 27, § 8, p. 518.

53. *Ibid.*, II, ch. 27, § 9, p. 521.

54. *Idem*, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., ch. 5, § 28, p. 32.

55. *Ibid.*, ch. 5, § 31, p. 33.

rendre inutile⁵⁶ ». Locke élargit son discours de la propriété privée des produits de la terre à la propriété privée des terres. Le travail reste le fondement moral.

Cet exemple des fruits qu'on cueille sur un arbre, comme nous l'avons vu, a été repris par Schweitzer. Pour lui, rappelons-le, ce n'est plus la raison, mais l'éthique du respect de la vie et le concept de responsabilité individuelle qui posent les bornes de l'appropriation des choses et de la propriété privée. La conception lockéenne de cette dernière est implicitement critiquée. Dans la pensée du médecin de Lambaréné, c'est l'individu qui décide s'il veut laisser ses biens à disposition de la communauté. Cette décision n'est pas le résultat d'un calcul rationnel, mais d'une éthique qui prend en considération l'existence des autres. Pour Schweitzer, en effet, « c'est seulement quand, selon l'évaluation courante, nous devenons moins raisonnables, que l'esprit éthique s'épanouit et nous permet de résoudre des problèmes qui jusque-là étaient insolubles⁵⁷ ».

Dans la pensée de Locke, comme dans celle de Schweitzer et de Hillis, la propriété n'est pas une question séparable de la conservation de la vie, du respect pour la vie ou de la sacralité de la vie. Mais si pour Schweitzer la révérence pour la vie (et la responsabilité qu'elle implique) doit primer sur la propriété et guider la distribution des biens, pour Locke et Hillis, la conservation de la vie et la propriété privée semblent avoir le même poids. La propriété des biens a le même caractère inviolable que la personne humaine. Pour Locke, l'infraction de la propriété privée, droit naturel indispensable à la conservation, peut, parfois, justifier la mise à mort du coupable de la part du pouvoir politique : « J'entends donc par pouvoir politique le droit de faire des lois, sanctionnées ou par la peine de mort ou, *a fortiori*, par des peines moins graves, afin de réglementer et de protéger la propriété⁵⁸ ». La propriété privée semble alors un droit aussi sacré que la vie.

Le monde intellectuel étasunien a été très influencé par cette pensée. Nous pouvons alors mieux comprendre la position de Hillis, lorsqu'il affirme, en 1921, que le commandement de ne pas voler est équivalent au commandement de ne pas tuer et lorsqu'il soutient que « les fondateurs de la République [des États-Unis] [...] ont compris que la civilisation était basée sur la sacralité de la vie et la sécurité de la propriété⁵⁹ ». La théorie des droits naturels a inspiré en 1776 la déclaration d'Indépendance des États-Unis⁶⁰ et, plus tard, en 1789 la Déclaration française des droits de l'Homme et du citoyen. Pour la première, en vertu des « lois de la nature et du Dieu de la nature » certaines vérités doivent être tenues pour évidentes : « tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de

56. *Ibid.*, ch. 5, § 31, p. 33.

57. SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique*, *op. cit.*, p. 182.

58. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, ch. 1, § 3, p. 16.

59. HILLIS, *The Better America Lectures*, *op. cit.*, p. 58. Dans : KHUSHF, « The Sanctity of Life: A Literature Review », *op. cit.*, p. 295.

60. Voir : *La Déclaration d'Indépendance*, trad. par GOUVERNEMENT DES ÉTATS-UNIS, disponible à l'adresse : <<http://olivier.hamam.free.fr/imports/bases/usa-onu/1776-usa-decl-indep.htm>> (consulté le 28/04/2014) : « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur ».

certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur⁶¹ ». La Déclaration française reconnaît et déclare quant à elle : « en présence et sous les auspices de l'Être suprême », « les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme⁶² » (soit la liberté, la propriété, la sécurité et la résistance à l'oppression). Si chez Locke et dans la déclaration des États-Unis la référence à Dieu est encore présente de façon explicite et étroitement liée à la nature et à son rôle normatif, dans la Déclaration française, l'Être suprême n'est plus la cause première des droits naturels, il se limite à en être le garant ou l'œil extérieur. C'est l'homme qui pose ces droits. Les droits naturels relèvent désormais d'un principe intérieur à tout homme : la raison. Entre les deux déclarations, on assiste ainsi à une transformation de la signification et de la portée du concept de droit naturel.

II.2.3 EMMANUEL KANT ET LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Emmanuel Kant est l'un des philosophes ayant inauguré une façon nouvelle de considérer la religion naturelle et les droits naturels. Ceux-ci ne peuvent pas être compris sans faire référence à sa philosophie pratique dont l'exigence a toujours été celle de créer un lien entre la théorie et la pratique, et ce dès le début de son projet de trouver le fondement ou un principe suprême de la moralité. En cela, il reflète bien l'esprit des Lumières. Comme le commente Luc Langlois dans l'introduction de la traduction française des cours d'éthique que Kant donne à l'Université de Königsberg entre 1775 - 1780,

La problème auquel [Kant] est confronté et qui ne le quittera plus par la suite peut d'ores et déjà être précisé. Il s'agit pour lui d'exhiber un principe de la moralité qui soit pratique par lui-même, c'est-à-dire qui entretienne une relation directe avec la volonté et se communique à elle de manière à pouvoir être le seul fondement de son agir⁶³.

Si les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), avec ses impératifs, et la *Métaphysique des mœurs* (1795) peuvent être considérées comme l'aboutissement de la philosophie morale kantienne, les *Leçons d'éthique* en constituent le canevas. Tout est ici déjà esquissé ou suggéré : le concept d'impératif catégorique, le caractère formel du principe moral, les linéaments de la conception de l'autonomie de la volonté, les devoirs concrets de la volonté libre, etc.

Dans ses leçons d'éthique, Kant parle explicitement d'un « quelque chose de sacré » et d'une « inviolabilité » de « l'humanité en notre personne⁶⁴ ». Dans la littérature bioéthique contemporaine, cette phrase, la deuxième et la troisième formulation de l'impératif catégorique — « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi*

61. *Ibid.*

62. *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), disponible à l'adresse : <<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>> (consulté le 11/06/2015).

63. Luc LANGLOIS, « Les Leçons d'éthique et la "découverte" de la raison pratique » (1924), dans Emmanuel KANT, *Leçons d'éthique*, sous la dir. de Paul MENZER, trad. par Luc LANGLOIS, Paris : Librairie Générale Française, 1997, p. 5-65, p. 10.

64. Emmanuel KANT, *Leçons d'éthique* (1924), sous la dir. de Paul MENZER, trad. par Luc LANGLOIS, Paris : Librairie Générale Française, 1997, p. 273, « l'humanité en notre personne est inviolable il y a quelque chose de sacré qu'il nous est confié ».

universelle de nature⁶⁵ » et « Agis de telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme un moyen⁶⁶ » — dont on trouve déjà une esquisse dans ses cours, sont souvent convoquées pour s'opposer aussi bien à l'avortement qu'à l'euthanasie. Kant est d'ailleurs souvent utilisé pour fournir un support non théologique ou séculier à la sacralité de la vie humaine⁶⁷. On remarque toutefois que, trop souvent, ces références sont isolées de la philosophie kantienne ; ce qui peut donner lieu à des usages impropres. Comme le souligne Anne-Marie Roviello, en effet, « les nombreuses références à Kant dans la littérature bioéthique ne vont pas sans sollicitations [et relèvent d'] une méconnaissance quelquefois importante de l'éthique kantienne, trop souvent réduite à l'impératif catégorique superficiellement compris⁶⁸ ». En ce qui concerne la troisième formulation de l'impératif catégorique, il existe une tendance très diffusée, consistant à omettre l'expression « en même temps », de sorte que l'on considère que la personne ne peut jamais être utilisée en tant que moyen. En revanche, si l'on considère l'impératif dans sa formulation originale, la personne peut être utilisée en tant que moyen si elle est à la fois le moyen et la fin.

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE KANTIENNE

La conception kantienne des droits naturels doit être examinée dans le contexte de sa philosophie pratique. Cette dernière est définie par Kant comme la « science des lois objectives du libre arbitre, une philosophie portant sur la nécessité objective des actions libres ou du devoir, c'est-à-dire de toutes les bonnes actions possibles⁶⁹ ». La philosophie pratique s'adresse en ce sens à l'homme. Cependant, Kant ajoute deux conditions : il ne suffit pas d'être seulement homme, mais il faut posséder son libre arbitre et être raisonnable.

L'objet d'étude de la philosophie pratique est la conduite, son rôle est celui de fournir des règles pour le bon usage du libre arbitre. Ces règles doivent être objectives, c'est-à-dire indépendantes des contenus particuliers, car la philosophie pratique, à la différence de l'anthropologie, a le devoir d'indiquer comment les êtres raisonnables devraient se conduire et non pas de décrire comment ceux-ci se comportent effectivement. L'expression de ces règles doit prendre la forme d'impératifs qui doivent déterminer objectivement le libre arbitre. Leur forme doit être analogue à celle des lois de la nature : la loi morale doit prétendre à la même régularité, la même nécessité et la même universalité que la loi de la nature. C'est là que se retrouve la signification de la deuxième formulation de l'impératif catégorique (« agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en

65. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. par Victor DELBOS, Vrin, 1987, p. 95.

66. *Ibid.*, p. 105.

67. BARANZKE, « Sanctity-of-Life — A Bioethical Principle for a Right to Life? », *op. cit.* ; Peter SUBER, *Against the Sanctity of Life*, disponible à l'adresse : <<http://www.earlham.edu/~peters/writing/sanctity.htm>> (consulté le 29/02/2012) ; DONAGAN, *The Theory of Morality*, *op. cit.*

68. Anne-Marie ROVIELLO, « Kantienne (éthique) », dans *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 509.

69. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 73.

loi universelle de nature »). La nature au sens formel n'a rien à voir avec la nature au sens matériel⁷⁰. À la différence de Locke, la moralité kantienne n'a pas trait au contenu normatif de la nature ou des lois naturelles en elles-mêmes, mais à leur forme. L'anthropologie ou l'étude de la nature humaine reste toutefois indispensable à la philosophie pratique. Elle lui sert à déterminer si les êtres humains sont capables d'accomplir ce que les lois du libre arbitre leur demandent. Sans connaissance de l'anthropologie, la philosophie pratique risque de rester lettre morte, une simple idée spéculative. Le fondement de la morale néanmoins ne peut pas être dérivé de principes empiriques. Ces derniers, internes ou externes, qu'ils fassent appel aux sens et aux sentiments (physiques ou moraux) ou aux traditions et à la jurisprudence, ne peuvent qu'être contingents, aléatoires et changeants. Autrement dit, ils se révèlent incapables de donner à la morale un caractère nécessaire et universel. Le principe de la morale doit être rationnel ou intellectuel. Kant exclut qu'il puisse s'agir d'un principe intellectuel externe, c'est-à-dire d'un principe dont les actions dépendent d'une volonté extérieure. C'est le cas, par exemple, de la volonté divine. Si la volonté divine était le principe de la moralité, il faudrait d'abord que tous les hommes aient une connaissance de Dieu avant de pouvoir en dériver un devoir. Ils seraient incapables de comprendre pourquoi Dieu a interdit une action plutôt qu'une autre ou encore leur action serait motivée par la crainte et non par l'intention d'entreprendre une action bonne en soi. Mais bien que la volonté divine ne puisse pas être le principe de la moralité, elle s'accorde parfaitement avec la loi morale. Elle est garante d'une action juste. Comme Kant le souligne à plusieurs reprises, une action n'est pas mauvaise parce que Dieu l'a interdite, mais Dieu l'a interdite parce qu'il s'agit d'une action mauvaise en soi. La religion n'est pas le fondement de la morale, mais c'est la morale qui doit être le fondement de toute religion. La vraie religion n'est rien d'autre que « la moralité appliquée à Dieu ; elle est la morale appliquée à la théologie⁷¹ ».

Le primat de la loi rationnelle objective est affirmé par le philosophe de Königsberg : le principe de la morale doit être dérivé d'un principe intellectuel interne. Il ne s'agit pas, toutefois, de se mettre à la recherche d'un principe ontologique qui définirait la nature humaine, que l'on pourrait connaître au moyen de la logique et qui déterminerait l'obligation morale. Un tel rationalisme se résume pour Kant à une série de tautologies ; il est spéculatif et inutile pour diriger effectivement la conduite humaine. Le rationalisme dogmatique doit être réformé. Le principe de la moralité (un principe intellectuel et interne) « doit être cherché dans l'action elle-même par la seule raison pure⁷² ». Il s'agit alors de tisser un lien entre la pratique et la théorie, l'action et la raison. La moralité n'est, en effet, pour Kant rien d'autre que « l'accord des actions avec la loi universellement valide du libre arbitre. Elle exprime la relation de nos actions à cette règle universelle⁷³ ». Cette règle

70. À ce propos, voir : DESCAMPS, *Le Sacre de l'espèce humaine : le droit au risque de la bioéthique*, op. cit., p. 344.

71. KANT, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 177.

72. *Ibid.*, p. 126.

73. *Ibid.*, p. 127.

doit valoir pour chacun en tout temps et en tout lieu. Elle réside dans l'entendement. La promesse en est un exemple classique :

Ne pas tenir à sa promesse est contraire à la morale, car si chacun agissait ainsi à son gré, pour satisfaire sa sensibilité, toutes les promesses seraient inutiles. Mais je peux juger la chose du point de vue de l'entendement, pour déterminer s'il s'agit là d'une règle universelle. Je réalise alors que tout comme je souhaite que chacun tienne ses promesses envers moi, je dois tenir les miennes envers chacun. Mon action s'accorde alors avec la règle universelle de tout arbitre en général⁷⁴.

LE DROIT NATUREL ET LA LIBERTÉ

Le libre arbitre [*liberum arbitrium*] joue un rôle fondamental dans la philosophie kantienne. C'est lui qui permet de distinguer les êtres humains des animaux. Ces derniers n'ont qu'un arbitre brut [*arbitrium brutum*], c'est-à-dire qu'ils se laissent « nécessiter *per stimulos*⁷⁵ ». Bien qu'ils puissent se servir de leur force selon leur arbitre, ils ne sont pas libres, leurs actions sont contraintes subjectivement par les divers stimuli sensibles. Un chien lorsqu'il a faim et qu'il a de la nourriture face à lui est incapable de se retenir de manger. Seul l'homme est libre car, à la différence de l'animal, il peut résister à l'impulsion sensible, il se laisse contraindre objectivement « *per motiva*⁷⁶ ». L'action n'est contrainte qu'à partir des motifs issus de la raison : « il est en effet possible de s'abstenir d'une action en dépit de toutes les impulsions de la sensibilité, et c'est là justement la nature du *liberum arbitrium*⁷⁷ ». La nécessité, comme le commente Langlois, « n'est pas contraire à l'*arbitrium liberum*, mais [...] elle est l'expression même de la liberté humaine⁷⁸ ». Pour Kant, la liberté est « le suprême degré de la vie, la propriété qui sert de condition nécessaire et de fondement à toutes les perfections », « la valeur intrinsèque du monde, le *summum bonum*⁷⁹ ». Elle est « en rapport avec un arbitre qui n'est pas nécessité dans ses actions⁸⁰ », mais « la liberté qui n'est pas restreinte par des règles qui fixent les conditions de son usage est la chose la plus terrible qui puisse être⁸¹ ».

Le droit naturel se résume à la liberté. Dans la *Doctrine du droit*, Kant écrit qu'« il n'y a qu'un seul droit inné », « ce droit unique, originaire, que chacun possède par cela seul qu'il est homme, c'est la liberté⁸² ». Tout comme la moralité, le droit naturel repose sur des principes *a priori*, il est pur et rationnel. Il ne repose ni sur la conformité de la nature des choses avec la volonté divine, comme c'était le cas pour Locke, ni sur des principes rationnels inscrits dans la nature humaine. Il trouve son fondement exclusivement dans le

74. *Ibid.*, p. 127.

75. *Ibid.*, p. 108.

76. *Ibid.*, p. 108.

77. *Ibid.*, p. 108.

78. LANGLOIS, « Les Leçons d'éthique et la "découverte" de la raison pratique », *op. cit.*, p. 42.

79. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 233.

80. *Ibid.*, p. 233.

81. *Ibid.*, p. 233.

82. Emmanuel KANT, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1795), trad. par Jules BARNI, Paris : Durand, 1853, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6571553h/f261.item.r=unique%20droit%20originaire.zoom>> (consulté le 21/11/2015), p. 55.

caractère pur et *a priori* des principes rationnels universels. Si la liberté est la condition de l'humanité, celle-là peut toutefois se retourner contre elle-même et devenir « le fondement des vices les plus effroyables⁸³ ». Comme chez Locke, la liberté ne doit pas être entendue au sens d'un état de licence. Si l'homme, au nom de ladite liberté, se contente de suivre ses inclinations, il n'est plus un homme, mais un animal. Il se réduit lui-même à l'état de chose dont chacun peut disposer. La liberté doit ainsi être contrainte par des motifs issus de la raison. Pour avoir un caractère moral, elle doit avoir le même caractère de régularité que la nature et, tout comme celle-ci, elle doit répondre à une loi. Ce n'est pas le contenu de la nature qui est normatif, mais sa forme. La différence consiste dans le fait que l'individu se donne sa propre loi, laquelle réside dans son entendement. L'accord de la libre conduite avec les fins essentielles de l'humanité est la règle au nom de laquelle la liberté doit être restreinte.

LES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME ET LA CONSERVATION DE LA VIE

Les devoirs envers soi-même permettent de restreindre la liberté par rapport aux inclinations et d'agir en accord avec la fin essentielle de l'humanité :

Celui qui assujettit sa personne à ses inclinations agit contrairement à la fin essentielle de la moralité, car en tant qu'être libre il ne doit pas être soumis à ses inclinations, mais doit déterminer celles-ci par sa liberté. S'il est libre, il doit donc avoir une règle, et cette règle est la fin essentielle de l'humanité⁸⁴.

Ces devoirs envers soi-même représentent « la condition suprême et le principe de toute moralité, car c'est la valeur de la personne qui fait la valeur morale⁸⁵ ».

Bien que Kant considère les droits des autres hommes (et donc les devoirs envers les autres) comme sacrés, inviolables, intangibles⁸⁶ et fondamentaux pour la vie morale, il les tient toutefois pour inférieurs aux devoirs envers soi-même. L'observance de ces derniers est la condition nécessaire à l'observance des premiers. Il est impossible, pour un homme, de respecter les devoirs envers les autres s'il contrevient aux devoirs envers soi-même. En méprisant sa personne, c'est l'humanité qu'il méprise. Leur transgression « enlève toute valeur à l'homme », celui-ci perd sa « valeur intrinsèque⁸⁷ ». C'est seulement en respectant les devoirs qu'il a envers soi-même que l'homme peut continuer à être libre ou, autrement dit, à réellement être homme. Sa valeur intrinsèque est dépendante du respect de la loi morale et non de la vie en elle-même. C'est en vertu de cette valeur intrinsèque que les hommes ont par nature l'impulsion (ou l'inclinaison) [*Triebe*] à être respectés⁸⁸. À la différence de l'amour, le respect ne doit être motivé ni par l'utilité, ni par l'avantage, ni par quelques qualités qui provoquent l'admiration ; seule la reconnaissance de la valeur intrinsèque doit le susciter. Cette valeur, remarquons-le, dépend pourtant de la possession

83. *Idem*, *Leçons d'éthique*, op. cit., p. 236.

84. *Ibid.*, p. 234.

85. *Ibid.*, p. 232.

86. *Ibid.*, p. 331, « il n'y a rien de plus sacré en ce monde que les droits des autres hommes. Ceux-ci sont inviolables et intangibles ».

87. *Ibid.*, p. 228.

88. *Ibid.*, p. 320.

d'une certaine qualité : la rationalité qui, comme nous l'avons vu, implique la possession du libre arbitre. Ceci devient évident dans le paragraphe consacré aux devoirs envers le corps en rapport avec la vie.

LES DEVOIRS ENVERS LE CORPS EN RAPPORT AVEC LA VIE

Kant se demande si nous avons le droit de disposer de notre vie. Sa réponse est la suivante :

Si le corps n'était pas une condition de la vie, mais ne représentait qu'un état contingent de la vie de sorte que nous pourrions au choix nous en défaire [sans tort pour cette dernière], et si nous pouvions sortir de notre corps et entrer dans un autre comme on quitte un pays pour pénétrer dans un autre, alors ce corps serait assujéti à notre libre arbitre et nous pourrions en disposer comme nous le voulons⁸⁹.

À partir de cette citation, on comprend que le terme « vie » ne peut pas être réduit, pour Kant, à la vie biologique. La vie a sa source dans la conscience et dans la liberté. C'est en vertu de ces deux attributs que l'homme peut se dire digne, et ce non pas sur la base d'une nature humaine ontologique⁹⁰. Le dualisme ou le concept fonctionnaliste de personne est toutefois nié, car le corps est fondamental pour une telle compréhension de la vie. Quelques lignes plus bas, en effet, Kant précise que « le seul concept que nous avons d'elle est celui d'une vie par l'intermédiaire du corps, en lequel seul notre usage de la liberté est possible⁹¹ ».

L'unité du corps et de la personne est affirmée : l'homme ne peut pas disposer de sa vie, car elle est entièrement liée à la condition du corps. Le corps constitue une partie intégrante de l'être humain et il ne peut pas être utilisé pour détruire la vie. Toutefois, afin de préserver la personne, il est possible de disposer de son corps. Il en résulte que la conservation de la vie biologique est un devoir pour l'homme, mais ce n'est pas elle qui lui confère sa valeur. Elle est la condition nécessaire, mais pas suffisante de la loi morale. Ce n'est que le bon usage de la liberté qui confère sa véritable valeur à la vie : « le principe de l'action libre en lui est de telle sorte qu'il lui fait tenir la vie elle-même, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps, en piètre estime⁹² ».

LE SUICIDE

C'est en raison de la règle de la liberté et non de la valeur intrinsèque de la vie biologique humaine que le suicide doit être condamné. Il est la plus grave offense qu'on puisse faire au devoir qu'on a envers soi-même. Il est, dans les termes de Kant, une « abomination intrinsèque⁹³ ». Le suicide est à la fois une contradiction de la liberté et une négation de l'humanité. L'homme utilise sa liberté pour s'en priver et, en se réduisant au rang de cadavre, il se sert de lui-même comme d'un moyen. Il se transforme ainsi en une chose dont

89. *Ibid.*, p. 268.

90. Voir : LANGLOIS, « Les Leçons d'éthique et la "découverte" de la raison pratique », *op. cit.*, p. 58.

91. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 268.

92. *Ibid.*, p. 278.

93. *Ibid.*, p. 231.

l'on peut disposer. Cette argumentation fait écho à la troisième formulation de l'impératif catégorique que nous avons évoquée plus haut. Afin de ne pas nier l'humanité, il faut traiter sa propre personne, comme celle de l'autre, « *toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen* ». Le respect de la vie humaine est renforcé par l'impératif catégorique et le « suicide philosophique stoïcien » est critiqué.

Si pour Kant le suicide est un acte absolument condamnable, il en donne toutefois une définition restreinte : toute mise à mort de soi-même ne constitue pas un suicide. Lorsque dans la littérature bioéthique contemporaine on convoque la position kantienne sur le suicide comme un argument pouvant être utilisé contre le suicide assisté et l'euthanasie, il s'agit d'un usage impropre. Remarquons tout d'abord que le passage du suicide au suicide assisté (ou à l'euthanasie) est problématique, et cela indépendamment de la philosophie kantienne. Le second cas implique un « appel à la solidarité d'autrui » ; dans le premier cas, « l'individu rompt les liens qui l'attachent au groupe ». Le suicide assisté (ou l'euthanasie) est « un acte qui engage deux personnes, le patient et le médecin ⁹⁴ ». Quant au suicide kantien, il consiste dans l'*intention* de se détruire soi-même. Le sacrifice de la vie lorsqu'un homme est devenu incapable de vivre honorablement (c'est-à-dire conformément à sa dignité d'être libre et aux devoirs envers lui-même) ne relève pas d'une telle dénomination. Dans ce cas, non seulement il ne s'agit pas d'un suicide, mais l'homme a, en outre, l'obligation de sacrifier sa vie au nom de la moralité :

L'observation de la moralité est de loin supérieure à la vie. Il est préférable de sacrifier sa vie que de perdre sa moralité. Il n'est pas nécessaire de vivre, mais il est nécessaire que l'homme, aussi longtemps qu'il est en vie, vive honorablement. Celui qui ne vit pas honorablement n'est pas du tout digne de vivre ⁹⁵.

Nous pouvons désormais mieux comprendre, la phrase si souvent citée dans la littérature bioéthique contemporaine en vue de défendre la sacralité de la vie humaine dans sa version séculière et au sein de laquelle on retrouve le terme de « sacré ⁹⁶ ». Ce qui est inviolable ou sacré n'est pas la vie biologique, mais la personne, définie par la possession de la liberté et de la rationalité, dont la conscience est le substrat matériel. Cela devient clair lorsqu'au sujet du soin apporté à sa vie, Kant affirme que « la haute estime de la vie physique est en elle-même très lâche ⁹⁷ ». Si la vie morale, c'est-à-dire « l'accord avec la dignité de l'humanité ⁹⁸ », n'est plus possible, la vie physique n'a aucune valeur et il est préférable de la sacrifier. Cette position Kant la réaffirme quelques lignes plus tard :

Dans tous les cas où l'honneur de son humanité est en jeu, l'homme a l'obligation de sacrifier sa vie [...]. Si un homme ne peut conserver sa vie autrement qu'en déshonorant son humanité, il doit donc plutôt sacrifier son existence, car bien qu'il mette alors sa vie animale en danger, du moins a-t-il le sentiment qu'aussi longtemps qu'il aura vécu, il aura vécu honorablement. Il ne s'agit pas tant pour lui de vivre longtemps (car ici

94. Voir à ce propos : GAILLE, « Le Retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », *op. cit.*, p. 146-147.

95. KANT, *Leçons d'éthique*, *op. cit.*, p. 278.

96. *Ibid.*, p. 273.

97. *Ibid.*, p. 279.

98. *Ibid.*, p. 280.

ce n'est pas sa vie qu'il perd, mais uniquement la prolongation de ses années, la nature ayant déjà statué qu'il devra mourir à un moment donné) que de vivre honorablement aussi longtemps qu'il vit : s'il ne peut plus vivre de la sorte, il ne peut plus vivre du tout, car sa vie morale est terminée. La vie morale est parvenue à sa fin quand elle n'est plus en accord avec la dignité de l'humanité⁹⁹.

Comme chez Locke, l'opposition au suicide ne repose pas sur la doctrine chrétienne, mais sur ce qu'on pourrait appeler la sacralité de la vie de la personnalité individuelle. Si l'explication kantienne de l'opposition au suicide se veut indépendante de toute considération religieuse, elle n'en estime pas moins que la religion permet de dissiper les doutes. À la fin du paragraphe dédié au suicide, Kant le rappelle. Il ne fait cependant pas appel à quelque religion positive, mais à la religion naturelle (ou au *logos* stoïcien). En accord avec la vision téléologique de la vie, il affirme que « nous avons été placés en ce monde pour certains buts et pour une certaine destination¹⁰⁰ » et, faisant écho à Locke et aux pythagoriciens, il désigne la place des hommes dans le monde : « les hommes sont dans ce monde comme des sentinelles qui ne peuvent pas abandonner leur poste sans en avoir été relevés par une main bienveillante. Dieu est notre propriétaire, et nous sommes sa propriété¹⁰¹ ». Kant apporte toutefois une précision qui marque une différence avec les positions de ses prédécesseurs : Dieu interdit le suicide puisqu'il s'agit d'un acte abominable qui « dégrade la valeur intérieure de l'homme et la rabaisse en dessous de celle de l'animalité¹⁰² ». C'est en vertu de l'humanité et non au nom de Dieu que le suicide doit être condamné.



Dans la philosophie kantienne, l'homme, en tant que libre et être de raison, occupe une place centrale qui nous permet d'affirmer que ce philosophe a contribué à solidifier « la foi des Lumières » en la raison et à esquiver, sans toutefois l'effacer, la référence à Dieu — au moins au Dieu des religions positives. Si Dieu reste le garant de la moralité, la conclusion de la morale ou l'achèvement de l'idée de perfection morale, il n'est plus le fondement ou la source de la morale. Selon Drutchas, « la philosophie de Kant a fait beaucoup pour renforcer les convictions des Lumières quant à la valeur ultime et à la sacralité de la vie humaine¹⁰³ ». Si nous pouvons nous accorder avec cette thèse, il nous semble opportun de préciser que la vie que Kant sacralise est la vie « humaine personnelle individuelle » et non la « vie humaine corporelle ou biologique ». À cette conclusion, le concept stoïcien d'étincelle divine était déjà parvenu, bien que de façon différente. Dans la philosophie de Kant aussi, l'être humain est la mesure de toute chose. Les conditions matérielles doivent toutefois être prises en considération. La vie biologique, comme pour Locke, est la condition d'autres biens, et *in primis* de la vie personnelle. Cette dernière est indissociable de la vie

99. *Ibid.*, p. 279-280.

100. *Ibid.*, p. 276.

101. *Ibid.*, p. 277.

102. *Ibid.*, p. 277.

103. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 63. Nous traduisons : « Kant's philosophy did much to consolidate Enlightenment convictions about the ultimate worth and sacredness of human life ».

biologique, de sorte qu'il est possible d'affirmer la sacralité de la vie humaine dans son unité en tant qu'âme et corps. La raison pour laquelle ce philosophe est repris comme une figure d'autorité afin de fournir un soutien rationnel à la sacralité de la vie dans son acception biologique devient alors compréhensible. Il n'est pas inutile de souligner, toutefois, que Kant précise que lorsque la vie morale est impossible, l'être humain perd toute sa valeur et qu'il devrait sacrifier sa vie physique. Cet argument, très peu évoqué dans la littérature bioéthique contemporaine, peut se révéler un danger pour la sacralité de la vie, si par cette dernière on entend la vie biologique.

II.3 LES MANIFESTATIONS DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

Au XIX^e siècle, les conceptions des Lumières se diffusent de plus en plus. L'idée d'un gouvernement civil fondé sur des bases autonomes et séculières se répand. La place de l'homme au sein de la société ne dépend plus de la règle divine, mais du contrat social. Celui-ci a lieu lorsque les hommes acceptent de limiter leur liberté de nature afin de faire perdurer la société. Le discours des droits naturels inaliénables de l'homme reflète l'esprit de l'époque ; son présupposé est une certaine confiance dans le progrès humain et la perfectibilité morale. L'esprit humaniste s'exprime, aussi bien aux États-Unis qu'en Europe, dans les mouvements abolitionnistes qui s'opposent à la peine de mort, à l'avortement ou à l'esclavage. Ceux-ci peuvent être considérés comme des manifestations du caractère sacré de la vie humaine individuelle corporelle.

II.3.1 LA RÉFORME DE LA PRISON, L'ESCLAVAGE ET LA PEINE CAPITALE

Aux États-Unis, le caractère sacré attribué à la vie humaine s'exprime surtout par le souci de mettre fin à la traite des esclaves et de réformer la prison afin qu'elle devienne un lieu de réhabilitation plutôt que de punition. En Europe, le caractère sacré de la vie se manifeste principalement dans les mouvements visant à abolir la peine capitale. D'un côté et de l'autre de l'Atlantique, on refuse donc que l'« innocence » soit une condition pour attribuer à la vie humaine un caractère sacré. Cette position s'oppose à la conception chrétienne de la sacralité de la vie selon laquelle seule la vie humaine innocente est sacrée. Pour comprendre cette double manifestation de la sacralité de la vie aux États-Unis et en Europe il faut s'intéresser aux différentes influences théoriques sur le vieux et le nouveau continent.

Comme nous l'avons vu, une source de la déclaration américaine a été la pensée lockéenne. La vie, la liberté et la recherche du bonheur sont des « droits sacrés inaliénables ». La liberté et la propriété, en outre, sont nécessaires pour la conservation de la vie. Lorsqu'elles sont mises en danger, la vie entière de l'être humain est menacée. Le gouvernement civil a donc le droit de sanctionner par la mort (droit existant encore, de nos jours dans plusieurs États) la transgression des lois de nature.

La pensée européenne, en revanche, est plus sensible à certains éléments de la pensée kantienne. L'humanité telle qu'elle s'exprime dans l'individu ou dans sa propre personne doit être tenue dans la plus haute estime. Kant, nonobstant, reste critique à l'égard de l'abolition de la peine capitale au nom de la primauté de la sûreté de l'État. La philosophie politique kantienne n'est pas indépendante de sa philosophie morale. Pour Kant, la vie physique n'est pas une valeur en soi, elle n'est que la condition de la vie morale. Si cette dernière n'est plus possible, la vie physique n'a plus aucune importance.

La diffusion et la traduction en plusieurs langues de l'ouvrage de Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene* [*Des délits et des peines*] (1764) est le point de départ de la défense pratique de la sacralité de la vie. La critique de Beccaria est dégagée de tout modèle religieux. Elle considère la peine capitale comme une « absurdité », car « les lois, qui sont l'expression de la volonté publique, qui détestent et punissent l'homicide, en commettent un elles-mêmes, et pour éloigner les citoyens de l'assassinat, elles ordonnent un assassinat public¹⁰⁴ ». En 1791, même Maximilien Robespierre, en reprenant les arguments de Beccaria, prend position pour l'abolition de la peine de mort. Lors de la Constituante du 30 mai, il affirme :

L'homme n'est plus pour l'homme un objet si sacré ; on a une idée moins grande de sa dignité quand l'autorité publique se joue de sa vie. L'idée du meurtre inspire bien moins d'effroi, lorsque la loi même en donne l'exemple et le spectacle ; l'horreur du crime diminue dès qu'elle ne le punit plus que par un autre crime. Gardez-vous bien de confondre l'efficacité des peines avec l'excès de la sévérité : l'un est absolument opposé à l'autre. Tout seconde les lois modérées ; tout conspire contre les lois cruelles¹⁰⁵.

Pour Kant, en cohérence avec sa philosophie morale, cet argument n'est rien d'autre que « sophisme et pure chicane¹⁰⁶ », un « faux sentiment d'humanité¹⁰⁷ ».

Au-delà de la critique kantienne ce qui nous intéresse ici, c'est que la condamnation logique et éthique de la peine capitale a pour contrepartie une exaltation ou une manifestation de la sacralité de la vie humaine biologique, plutôt que de la vie humaine personnelle ou morale, à la différence de ce que Kant affirme.

Beccaria s'intéresse « aux sentiments de chacun sur la peine de mort¹⁰⁸ » et il trouve la réponse dans la figure détestée du bourreau, « exécuteur innocent de la volonté publique¹⁰⁹ », que tout le monde méprise. Les motivations profondes de cette aversion résident dans une

104. Cesare BECCARIA, *Dei delitti e delle pene* (1764), sous la dir. de Renato FABIETTI, Milan, Einaudi, 1973, p. 74. Nous traduisons : « le leggi, che sono l'espressione della pubblica volontà, che detestano e puniscono l'omicidio, ne commettono uno esse medesime, e, per allontanare i cittadini dall'assassinio, ordinino un pubblico assassinio ».

105. Maximilien ROBESPIERRE, « Sur l'abolition de la peine de mort » (1791), dans *Œuvres*, sous la dir. d'Auguste VERMOREL, F. Cournol, 1867, p. 212–216, disponible à l'adresse : <https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_de_Robespierre/Sur_l%27abolition_de_la_peine_de_mort> (consulté le 20/08/2016).

106. KANT, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, op. cit., p. 204.

107. *Ibid.*, p. 203.

108. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, op. cit., p. 74. Nous traduisons : « i sentimenti di ciascuno sulla pena di morte ».

109. *Ibid.*, p. 74. Nous traduisons : « innocente esecutore della pubblica volontà ».

croissance gravée au fond du cœur de tout homme : « personne, à l'exception de la nécessité seule, n'a de droits légitimes sur la vie des hommes. Elle seule avec son sceptre de fer supporte tout l'univers ¹¹⁰ ». En d'autres termes, les hommes savent et ont toujours su que le seul pouvoir auquel leur vie est soumise est celui des lois de nature. La vie de chaque être humain est sacrée ; sa destruction est une injustice. Au XIX^e siècle, la demande d'abolition de la peine capitale devient un « postulat libéral ¹¹¹ ». La sacralité de la vie humaine devient un élément central de la culture occidentale.

II.3.2 LA CRIMINALISATION DE L'AVORTEMENT

La criminalisation de l'avortement constitue un autre terrain sur lequel on assiste à une défense pratique de la sacralité de la vie. Si en France, l'avortement est considéré comme un crime à partir de 1810 avec le Code Napoléon, aux États-Unis, ce n'est qu'à partir des années 1860 que des campagnes intenses pour sa pénalisation commencent. Il est intéressant de remarquer que comme dans le cas de la peine capitale, la défense de la sacralité de la vie n'est pas une initiative des chrétiens.

EN FRANCE

En France, les arguments en faveur de la criminalisation de l'avortement relèvent principalement de deux facteurs qui n'ont rien, ou bien peu, à voir avec la sacralité de la vie.

Le premier réside dans la détermination de la capacité de la femme mariée, incapable juridiquement et propriété du mari, selon le *Code civil des Français* de 1804 ¹¹². Le second relève d'une politique démographique d'expansion voulue par l'empereur. À la différence des États-Unis et des positions catholiques officielles contemporaines, l'avortement ne rentre pas alors dans la catégorie des « meurtres et autres crimes capitaux, menaces d'attentats contre les personnes ¹¹³ » (meurtre, assassinat, parricide, infanticide, empoisonnement), mais dans celle de « blessures et coups volontaires non qualifiés de meurtre ¹¹⁴ ». La peine prévue n'est pas la mort, mais la réclusion (pour la femme ou quiconque ayant procuré l'avortement avec ou sans le consentement de la femme) ou les travaux forcés « à temps » (entre cinq à vingt ans) pour les médecins, les chirurgiens, les pharmaciens et autres officiers de santé ayant indiqué ou administré des moyens abortifs ¹¹⁵. La peine infligée aux officiers de santé est plus lourde de celle infligée aux femmes. La réclusion est une

110. *Ibid.*, p. 74. Nous traduisons : « non essere la vita propria in potestà di alcuno fuori che della necessità, che col suo scettro di ferro regge l'universo ».

111. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 69. Nous traduisons : « liberal postulate ».

112. *Code civil des français*, Paris : Imprimerie de la République, 1804, disponible à l'adresse : <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb339642859>> (consulté le 30/11/2015), art. 1124-1125, p. 273.

113. *Code pénal de l'Empire Français*, Paris : Prieur – Merlin – Belin, 1810, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57837660/f10.item.r=blessures%20et%20coups%20volontaires.zoom>> (consulté le 15/06/2015), p. 45.

114. *Ibid.*, p. 45.

115. *Ibid.*, art. 317, p. 48.

peine moins grave que les travaux forcés¹¹⁶. Cela atteste non seulement d'un crime plus grave, mais aussi d'une certaine reconnaissance du statut des officiers de santé de leur responsabilité morale. En France, contrairement aux États-Unis, ce n'est pourtant pas au nom de la sacralité de la vie que l'avortement était puni ou interdit.

AUX ÉTATS-UNIS

De l'autre côté de l'Atlantique, ce sont les médecins qui s'engagent dans la lutte contre l'avortement, se référant, au moins en partie, au caractère sacré de la vie humaine. L'Association des médecins américains [*American Medical Association* (AMA)] en est un des représentants le plus combatifs. Dès 1854, elle s'engage dans une campagne législative anti-avortement. La loi protégeant la vie humaine doit s'étendre au moment de la conception et l'avortement doit être considéré comme équivalent à l'homicide¹¹⁷.

En 1859, l'AMA délivre un document condamnant l'avortement et demandant sa criminalisation. Ses bases ont été posées deux ans auparavant dans un rapport relatif à la mortalité infantile. L'avortement y est défini comme un « crime épouvantable¹¹⁸ » en raison du danger pour la vie de la femme et du « caractère sacré de la relation familiale¹¹⁹ ». Pour les médecins, il s'agit de combattre l'ignorance populaire et une législation défectueuse. L'une croit que le fœtus n'est vivant qu'à partir de l'animation, l'autre à partir du moment où l'enfant, avant la naissance, peut avoir une existence indépendante. Pour les médecins ces visions ne sont rien d'autre que le résultat de « dogmes médicaux, inexplorés et [désormais] détruits¹²⁰ ». Leur devoir est de réparer ces erreurs et d'affirmer « la sacralité de la vie foetale¹²¹ » ainsi que de « prévenir toute destruction inutile et injustifiable de la vie humaine¹²² ». La défense de l'avortement est, à leurs yeux, « non scientifique, injuste, inhumaine [...], contre nature¹²³ ».

Cette campagne anti-avortement s'inscrit dans une époque où l'on assiste à une explosion des connaissances gynécologiques et où la croyance et la confiance dans le progrès et dans la science ne permettent pas seulement une émancipation du religieux, mais changent aussi la perception de la profession médicale en lui donnant un pouvoir remarquable. Le rôle qui appartenait auparavant au prêtre est désormais une prérogative du médecin auquel

116. Voir : *Ibid.*, art. 7, p. 2.

117. Pour une histoire de la politique américaine quant à l'avortement, voir : John MOHR, *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy*, Oxford : Oxford University Press, 1978.

118. AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, « Report on Infant Mortality in Large Cities », dans *Transactions of the American Medical Association*, n° 10, 1857, p. 93–107, disponible à l'adresse : <http://horatiostorer.net/AMA_vs_Abortion.html> (consulté le 30/11/2015). Nous traduisons : « ghastly crime ».

119. *Ibid.* Nous traduisons : « sacredness of the family relation ».

120. AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, « Report on Criminal Abortion », dans *Transactions of the American Medical Association*, n° 12, 1859, p. 75–78, disponible à l'adresse : <http://horatiostorer.net/AMA_vs_Abortion.html> (consulté le 31/08/2012). Nous traduisons : « mistaken and exploded medical dogmas ».

121. *Ibid.* Nous traduisons : « the sanctity of foetal life ».

122. *Ibid.* Nous traduisons : « to prevent such unnecessary and unjustifiable destruction of human life ».

123. *Ibid.* Nous traduisons : « unscientific, unjust, inhuman [...] unnatural ».

incombe un rôle de guide moral.

Selon Daniel Callahan, « à partir de la fin du XIX^e siècle, la médecine est devenu graduellement l'un des disciples les plus enthousiastes de l'idée du progrès de l'époque des Lumières¹²⁴ ». Progrès et sacralité de la vie commencent à se voir liés. Il n'est plus suffisant d'affirmer théoriquement la valeur de la vie, grâce aux avancées médicales et aux découvertes scientifiques, il devient possible de la démontrer. Comme le remarque Callahan, « la portée du progrès ne comprend que l'augmentation des connaissances et des compétences technologiques. Il imprègne aussi les buts que nous attribuons à la médecine, la signification que nous donnons à la santé et les façons dont les vies humaines doivent être menées¹²⁵ ».

Dans l'opposition médicale à l'avortement, ce phénomène est évident. Auparavant pratiqué par des obstétriciennes, les médecins se l'approprient et en font une question morale. Selon Drutchas, « plus qu'aucune autre profession, la médecine est devenue — dans l'esprit de l'humanisme libéral — un agent pour l'affirmation de la sacralité de la vie¹²⁶ ». Le rôle des médecins devient celui d'éduquer les femmes aux vraies lois de la nature et au respect du finalisme naturel. Dans leurs campagnes anti-avortement, les médecins, imprégnés de l'esprit humaniste de l'époque, ne condamnent pas les femmes qui avortent comme si elles commettaient un mal, mais (comme les stoïciens selon lesquels le mal est une privation de connaissance), ils leur reprochent d'ignorer les lois de la nature. À cause de la doctrine de l'animation, elles croient que le fœtus n'est pas vivant et que, par conséquent, l'avortement est légitime d'un point de vue moral. Il est du devoir des médecins de combattre cette croyance, en tant que « gardiens physiques des femmes; [...] de leur progéniture dans l'utérus. C'est une question de vie ou de mort. La vie ou la mort de milliers de personnes [...] dépend, presque totalement, de nous¹²⁷ ».

Cette critique de l'avortement de la part de la profession médicale est cohérente avec l'esprit humaniste et libéral qui vise à réduire la cruauté et à faire croître l'importance de la vie humaine corporelle et biologique. Elle permet, en outre, aux médecins d'acquérir un meilleur statut et plus d'influence sociale. La campagne anti-avortement est alors laïque, les Églises n'y participent pas.

124. Daniel CALLAHAN, *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, New York : Simon & Schuster, 1993, p. 61. Nous traduisons : « medicine gradually became by the end of the nineteenth century one of the most enthusiastic acolytes of the Enlightenment idea of progress ».

125. *Ibid.*, p. 61. Nous traduisons : « the scope of the progress includes not only increased knowledge and technological skills. It permeates as well our notions of the ends of medicine, the meaning of health, and the ways in which human lives can be led ».

126. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 70. Nous traduisons : « more than any other modern profession, medicine become — in the spirit of liberal humanism — an agent for the affirmation of the sanctity of life ».

127. AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, « Report on Criminal Abortion », *op. cit.* Nous traduisons : « The case is here of life or death—the life or death of thousands—[...] it depends, almost wholly, upon ourselves ».

C'est dans le changement de la vision de la mort et de la médecine, dans la philosophie des Lumières (indissociable de la philosophie et de la vision du monde des médecins de la Renaissance) que l'on peut trouver les provenances de la sacralité de la vie.

Dans la philosophie kantienne (comme dans celle des Lumières) l'idée de sacralité de la vie dénote une façon d'agir plutôt qu'une propriété de la vie. S'il est donc clair que la philosophie des Lumières n'a pas découvert les droits naturels ou inaliénables, c'est toutefois elle qui, en remplaçant une cause extérieure (Dieu) par une intérieure (la raison), passe de la théorie à la pratique. Pour Cassirer, la Révolution française en est le témoignage :

C'est bien elle [la philosophie des Lumières] qui, la première a fait de cette doctrine un véritable évangile moral, qui l'a embrassée avec passion et proclamée avec enthousiasme. Et en la proclamant de cette manière, elle l'a véritablement insérée dans la vie politique réelle, lui conférant cette puissance de choc, cette force explosive qu'elle a manifesté aux jours de la Révolution française¹²⁸.

Dans ce passage de la théorie à la pratique, le caractère sacré de la vie humaine individuelle et corporelle trouve, au siècle suivant, ses expressions. Liberté, égalité, droits naturels inaliénables, propriété, droit à la vie, etc. sont les mots-clés de l'époque ; les luttes pour l'abolition de la peine capitale, de l'esclavage et de l'avortement ses manifestations.

La défense de la vie humaine corporelle est alors une priorité et l'humanisme atteint son apogée. Dans ces luttes pour mettre la sacralité de la vie humaine au centre de la culture occidentale, le christianisme (et en particulier le catholicisme) est le grand absent. Ce ne qu'à partir de la fin du XIX^e siècle que les chrétiens, non orthodoxes d'abord et les orthodoxes ensuite, commencent à adopter certaines idées humanistes et à partager un langage commun avec ces derniers. La raison, la liberté, l'égalité, les droits naturels sont devenus des thèmes auxquels on ne peut plus renoncer. Les chrétiens, et en particulier les catholiques, alors qu'ils ont été les plus fervents opposants à la culture qui les a formulés et qui leur a attribué une telle importance, sont obligés de s'en servir.

128. CASSIRER, *La Philosophie des lumières*, op. cit., p. 253.

L'ESPRIT CHRÉTIEN RENCONTRE L'ESPRIT HUMANISTE

L'ESPRIT DES LUMIÈRES contribue à inscrire, au sein de la culture occidentale, une préoccupation pour la vie humaine, dans sa condition terrestre et matérielle. Cette préoccupation est difficilement conciliable avec le christianisme pour qui la vie éternelle est sa priorité. Au sortir d'une Première Guerre mondiale au bilan humain désastreux, l'attention portée à la vie humaine s'impose comme rempart nécessaire contre de telles atrocités. Tout le monde, les croyants comme les non croyants, les chrétiens comme les libéraux, les catholiques comme les protestants, s'accorde sur son adoption. La vie humaine corporelle doit être tenue en la plus haute estime. L'homicide devient un délit grave.

La rencontre entre l'esprit humaniste, issu des Lumières¹, et l'esprit chrétien n'est toutefois ni immédiate, ni aisée. Elle s'impose cependant. Face au terrain gagné par l'esprit des Lumières, et au changement de paradigme qu'il implique (de l'au-delà à l'en deçà), le christianisme doit faire un choix. Trois options sont possibles :

1. L'ignorer en continuant à affirmer la primauté de la vie éternelle.
2. S'adapter en adoptant certaines de ses idées, son langage et ses manifestations populaires.
3. Reformuler sa propre doctrine théologique.

Du XIX^e siècle au XX^e siècle ces trois options sont mises à l'épreuve.

1. Il n'est pas notre intention d'identifier les Lumières avec l'humanisme. Comme l'affirme Foucault, l'*Aufklärung* est un « événement ou un ensemble d'événements et de processus historiques complexes, qui se sont situés à un certain moment du développement des sociétés européennes », tandis que l'humanisme est « un thème ou plutôt un ensemble de thèmes qui ont réapparu à plusieurs reprises à travers le temps, dans les sociétés européennes. Ces thèmes, toujours liés à des jugements de valeur, ont toujours beaucoup varié dans leur contenu, ainsi que dans les valeurs qu'ils ont retenues » (FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1391). Au cours de notre travail, nous verrons qu'il n'y a pas qu'un humanisme. Nous rencontrerons un humanisme chrétien et, plus tard, un humanisme confiant à l'égard de la science et un autre méfiant.

LA NAISSANCE D'UN CHRISTIANISME HUMANISTE NON ORTHODOXE : LES UNITARIENS AMÉRICAINS

Au milieu du XIX^e siècle, le christianisme orthodoxe² choisit d'ignorer l'humanisme. L'esprit des Lumières cependant ne laisse pas tous les chrétiens indifférents. Un « christianisme humaniste » naît aux États-Unis avec le mouvement américain des unitariens du XIX^e siècle. Les idées des Lumières et le christianisme y sont conciliés.

L'unitarisme surgit au début du XVIII^e siècle en Amérique du Nord au sein des Églises congrégationalistes³ avant de se séparer de ces dernières en 1819. Cette appellation d'unitarisme, employée dans un sens péjoratif avant d'être revendiquée, exprime le trait caractéristique du mouvement : l'affirmation de l'unité de Dieu. Les unitariens refusent le trinitarisme, dogme qui, depuis le concile de Calcédoine (en 451), fait partie intégrante de la doctrine officielle du christianisme. Celui-ci soutient l'existence d'un Dieu en trois personnes distinctes — le Père, le Fils et l'Esprit — mais participant d'une même essence divine. Pour l'unitarisme, en revanche, Dieu est unique et indivisible. Ce monothéisme strict a, dans le mouvement américain, des implications importantes qui sont révélatrices d'une appropriation des idées des Lumières et d'une manifestation du caractère sacré de la vie humaine. La question de l'unité de Dieu a des conséquences quant au rôle de la raison, de la nature humaine, de son action et de sa responsabilité. Les textes fondateurs du mouvement, « *Unitarian Christianity* [Le christianisme unitarien]⁴ » et « *Likeness to God* [La Ressemblance avec Dieu]⁵ » de William Ellery Channing, en sont représentatifs.

III.1.1 LE RÔLE DE LA RAISON

Si pour les chrétiens orthodoxes, la Bible suffit à elle seule à fournir les fondements de la connaissance religieuse, pour les unitariens, la raison, élément indissociable des Lumières, est nécessaire à la religion : « l'existence et la véracité de Dieu ainsi que l'origine divine du christianisme sont des conclusions de la raison. Elles doivent être accueillies ou rejetées par elle⁶ ». La raison est indispensable pour la compréhension des Écritures. La Bible est, dans les termes de Channing, « un livre écrit par les êtres humains, dans le langage des êtres humains⁷ ». Il s'ensuit que « sa signification doit [...] être cherchée de la

2. Par le terme « orthodoxe » nous entendons la conformité et l'obéissance à la doctrine enseignée officiellement.

3. Les églises congrégationalistes sont des églises protestantes de tradition réformée. Elles se caractérisent par l'autonomie et l'indépendance complète de chaque paroisse.

4. William Ellery CHANNING, *Unitarian Christianity*, 1819, disponible à l'adresse : <http://www.transcendentalists.com/unitarian_christianity.htm> (consulté le 02/01/2015).

5. William Ellery CHANNING, *Likeness to God*, 1828, disponible à l'adresse : <<http://www.americanunitarian.org/likeness.htm>> (consulté le 02/01/2015).

6. *Idem*, *Unitarian Christianity*, *op. cit.* Nous traduisons : « the existence and veracity of God, and the divine original of Christianity, are conclusions of reason, and must stand or fall with it ».

7. *Ibid.* Nous traduisons : « a book written for men, in the language of men ».

même manière qu'elle est recherchée pour les autres livres⁸ », c'est-à-dire au moyen d'un « exercice constant de la raison⁹ ». Il s'agit alors de « comparer, [de] déduire, [de] regarder de la lettre à l'esprit, [de] chercher dans la nature du sujet et dans le but de l'écrivain, sa signification réelle¹⁰ ». La Bible ne doit pas être suivie à la lettre, mais doit être interprétée au moyen de la raison. La raison est essentielle à la Révélation. La Bible s'adresse aux êtres humains en tant qu'êtres rationnels. Dieu les a dotés d'une nature rationnelle afin qu'ils s'en servent pour repérer les vérités du livre sacré et de la Révélation.

III.1.2 L'IDÉE DE DIEU, JÉSUS-CHRIST ET LA DIVINITÉ DE LA NATURE HUMAINE

L'unité de Dieu est la première vérité qui en découle ; l'idée de l'existence de trois personnes égales et infinies de la figure de Dieu est, en effet, incompréhensible, illogique et irrationnelle. Jésus-Christ est l'être humain le plus proche de Dieu, son fils, ou encore son principal prophète, mais il n'est pas Dieu ; il est un être humain à part entière. Cela montre à la différence de l'affirmation du calvinisme que la nature humaine n'est pas dépravée ou corrompue, mais capable de distinguer entre le bien et le mal. Tous les êtres humains ont, en leur nature et conscience, une étincelle divine qui leur donne la capacité de ressembler à Dieu. Toutes les vertus sont contenues dans la nature humaine, ce qui lui confère une dignité inhérente ou un caractère sacré intrinsèque. De leur for intérieur, les êtres humains tirent les attributs qu'ils adjugent par la suite au Créateur. L'idée de Dieu n'est rien d'autre que « l'idée de notre nature spirituelle, purifiée et élargie à l'infini. [...] Dieu est un autre terme pour désigner l'intelligence humaine élevée au-dessus de toutes les erreurs et les imperfections et étendue à la connaissance de toute vérité¹¹ ». C'est en ce sens qu'en faisant écho aux stoïciens, Channing parle de « divinité de la nature humaine ». Le devoir de la religion consiste alors à développer ces capacités inhérentes à la nature humaine afin de ressembler le plus possible à l'Être Suprême. Channing précise toutefois que la ressemblance à Dieu n'implique pas de cesser d'être homme. La personnalité humaine est la valeur suprême :

[La] ressemblance ne consiste pas en des talents extraordinaires ou miraculeux, des suppléments d'âme surnaturels ou quoi que ce soit d'étranger à notre constitution originelle, mais dans nos facultés essentielles déployées par un effort vigoureux et consciencieux dans les circonstances ordinaires auxquelles Dieu nous a assignées. Pour ressembler à notre Créateur, nous ne devons pas fuir de la société pour nous plonger dans la contemplation et la prière solitaire¹².

8. *Ibid.* Nous traduisons : « its meaning is to be sought in the same manner as that of other books ».

9. *Ibid.* Nous traduisons : « constant exercise of reason ».

10. *Ibid.* Nous traduisons : « to compare, to infer, to look beyond the letter to the spirit, to seek in the nature of the subject, and the main of the writer, his true meaning ».

11. *Idem, Likeness to God, op. cit.* Nous traduisons : « the idea of ours spiritual nature, purified and enlarged to infinity [...]. God is another name for human intelligence raised above all errors and imperfections, and extended to all possible truth ».

12. *Ibid.* Nous traduisons : « his likeness does not consist in extraordinary or miraculous gifts, in supernatural additions to the soul, or in any thing foreign to our original constitution; but in our essential faculties, unfolded by vigorous and conscientious exertion in the ordinary circumstances assigned by God. To resemble our Creator,

Dieu nous a, en effet, immiscé dans les relations sociales et cela implique d'agir dans le monde. La doctrine de la prédestination ou de l'élection est ici fortement critiquée : elle « fait des êtres humains des machines¹³ ». Dieu, au contraire, a fait les êtres humains libres et responsables de leurs actions. Jésus-Christ, avec sa bienveillance et sa philanthropie, en est un modèle exemplaire pour la vie de chacun. Ce n'est pas sa mort (considérée par les chrétiens orthodoxes comme ayant une fonction réparatrice pour les péchés humains) qui doit être vénérée, mais sa vie, dont la mission a été celle de ramener l'homme à la vertu et à la sainteté. La moralité, la charité et la responsabilité chrétiennes rendent nécessaire l'action. C'est dans ce contexte que Channing en vient à une critique de l'esclavage, pratique qui viole les droits humains sacrés, inséparables de la nature humaine. Ces droits sacrés lui appartiennent puisqu'il est un être moral, capable de distinctions morales et sujet à obligations morales.



Malgré leur séparation de l'orthodoxie chrétienne, les unitariens contribuent à tisser un premier lien entre les idées des Lumières et le christianisme.

La philosophie des Lumières, avec son humanisme, va aussi progressivement conquérir à la fois la société civile et le christianisme plus orthodoxe. La nouvelle sensibilité à l'égard de la vie humaine, matérielle et terrestre, est considérée par certains comme le signe d'une déchristianisation des sociétés occidentales. Mais, pour d'autres, elle est un retour à l'évangile et à son esprit ouvert et tolérant. Telle est position de Lecky.

III.2 UN LANGAGE COMMUN POUR L'HUMANISME ET LE CATHOLICISME

Si l'idée de la sacralité de la vie humaine se voit mise au centre de la culture occidentale, comme en témoignent les réformes pour l'abolition de l'esclavage, de la peine capitale, de l'avortement ainsi que le souci pour les droits naturels et humains, ce n'est pas du fait des chrétiens, mais plutôt parce qu'un esprit humaniste s'impose peu à peu sur le christianisme, y compris sur le catholicisme. Ce dernier se trouve forcé de réagir pour des raisons qui ne sont pas éthiques ou religieuses, mais stratégiques et politiques. Le christianisme saisit alors que s'il n'adapte pas ses propres principes et valeurs, l'humanisme risque de le supplanter. Le christianisme reprend certaines des idées humanistes, ainsi que son langage et ses manifestations populaires, mais en leur attribuant des significations différentes et en critiquant, au moins initialement, la culture dans laquelle ils ont fait leur apparition : la culture libérale et humaniste.

we need not fly from society, and entrance ourselves in lonely contemplation and prayer ».

13. *Idem, Unitarian Christianity, op. cit.* Nous traduisons : « make men machines ».

L'Église catholique romaine introduit un discours sur la raison, la liberté, les droits naturels et la dignité de la vie humaine. L'opposition à l'esclavage puis à l'avortement n'est pas encore officielle. Leur objectif étant de manière plus ou moins explicite de ne pas s'identifier ou de ne pas se mélanger avec l'idéologie libérale.

Les éléments que nous fournissons ci-dessous constituent les fondements de l'idée chrétienne de la sacralité de la vie humaine. La rencontre agitée entre le christianisme, et plus particulièrement le catholicisme, et les idées humanistes issues des Lumières en marque le commencement.

III.2.1 PIE IX, LE RÔLE DE LA RAISON ET L'INFAILLIBILITÉ PAPALE

Le 8 décembre 1869, le pape Pie IX ouvre le concile Vatican I dans un contexte où l'Église catholique est en train de perdre ses pouvoirs temporels.

Apparemment, le principal objectif du pape est d'obtenir, très rapidement, la confirmation des thèses avancées quelques années auparavant dans le *Syllabus*, qui porte en sous-titre : « Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très Saint-Père le pape Pie IX¹⁴ ». Le pape y condamne les « erreurs du temps » : le libéralisme, la liberté d'opinion, la liberté de culte ainsi que la séparation entre l'Église et l'État. L'intérêt politique est évident. Ces « erreurs » sont le fruit du combat des Lumières.

L'une des idées les plus importantes et les plus célèbres du concile est l'*infaillibilité pontificale*, formulée dans la constitution dogmatique *Pastor Æternus*¹⁵. Elle est votée à l'unanimité. Il faut toutefois mentionner le départ précipité des évêques français et allemands, en raison de l'éclat imminent de la guerre franco-prussienne. Il faut, en outre, évoquer le fait que certains évêques ont préféré s'abstenir et quitter Rome plutôt que de voter contre l'infaillibilité papale.

L'autre constitution dogmatique issue du concile, *Dei Filius, sur la foi catholique* s'intéresse au rôle de la raison humaine. À première vue, les deux sujets traités dans les constitutions — l'infaillibilité pontificale et le rôle de la raison humaine — peuvent paraître en contradiction l'un avec l'autre. Toutefois, comme nous le verrons, les arguments avancés en leur faveur, révèlent d'avantage d'une complémentarité.

14. PIE IX, *Syllabus : Résumé renfermant les principales erreurs de notre temps*, 8 déc. 1864, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/pixsyllabus.htm>> (consulté le 28/02/2015).

15. PIE IX, *Pastor Æternus*, 18 juil. 1870, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/vipastoraeternus.htm>> (consulté le 14/08/2015).

LA COMPATIBILITÉ ENTRE LA RAISON HUMAINE ET LA RÉVÉLATION

Dans une période influencée par l'esprit des Lumières, où la « raison » est le mot d'ordre et la religion révélée et la foi des ennemis à combattre, le pape choisit de jouer la carte de la conciliation et de la relation mutuelle.

Dans le sillage de la tradition thomiste, le chapitre II de la *Dei Filius* admet pour connaître Dieu deux voies possibles : la raison et la Révélation. La première est la voie naturelle : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées¹⁶ ». La seconde est la voie surnaturelle : « Dieu parle¹⁷ ». Elle concerne les « choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine¹⁸ ». Le chapitre IV revient sur la relation entre la foi et la raison et précise que, bien qu'elles constituent deux ordres de connaissances distincts, certains « mystères cachés en Dieu¹⁹ » restent impénétrables à la raison naturelle, « car les mystères divins surpassent tellement par leur nature l'intelligence créée²⁰ ». La séparation entre créature et créé, naturel et surnaturel est maintenue et la distinction entre raison et foi semble n'être qu'une question de degré.

Bien que reconnaissant la primauté de la foi sur la raison, la Constitution soutient qu'aucun « véritable désaccord²¹ » n'est possible entre les deux termes. La foi et la raison se prêtent, au contraire, un « mutuel secours²² ». La raison peut, en effet, démontrer les fondements de la foi, tandis que la foi prémunit la raison contre ses erreurs. C'est Dieu qui d'une part « révèle les mystères et communique la foi²³ » et qui d'autre part « a répandu dans l'esprit humain la lumière de la raison²⁴ ». Dieu est la source unificatrice et unique aussi bien de la raison que de la foi. Pour les Lumières, rappelons-le, ce rôle unificateur ne peut appartenir qu'à la raison.

LA CONDAMNATION DU RATIONALISME ET DU MATÉRIALISME

Cette reconnaissance ou cette attention portée à la raison témoigne de l'esprit du temps, mais elle n'implique pas l'adhésion du pape, et plus généralement de l'Église catholique romaine aux idées des Lumières. Le rationalisme et le naturalisme sont fortement condamnés dès les premières lignes du *Dei Filius* :

[la doctrine du rationalisme ou du naturalisme] s'attaquant par tous les moyens à la religion chrétienne, parce qu'elle est une institution surnaturelle, s'efforce avec une

16. PIE IX, *Dei Filius : sur la foi catholique*, 24 avr. 1870, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/videlifilius.htm>> (consulté le 16/02/2015), ch. 2.

17. *Ibid.*, ch. 2.

18. *Ibid.*, ch. 2.

19. *Ibid.*, ch. 2.

20. *Ibid.*, ch. 4.

21. *Ibid.*, ch. 4.

22. *Ibid.*, ch. 4.

23. *Ibid.*, ch. 4.

24. *Idem*, *Pastor Æternus*, op. cit., ch. 4.

grande ardeur d'établir le règne de ce qu'on appelle la raison pure et la nature²⁵.

Pour leur faute — poursuit le pape — « l'esprit d'un grand nombre est tombé dans l'abîme du panthéisme, du matérialisme et de l'athéisme²⁶ ». Kant est implicitement critiqué. À l'origine du rationalisme et du naturalisme se trouvent les « hérésies proscrites par les Pères de Trente²⁷ » et les « sectes multiples²⁸ ». Celles-ci se sont développées à la suite du concile de Trente (1545-1563). Les « choses de la religion étant laissées [...] au jugement privé²⁹ », elles ont commencé à perdre leur foi en Jésus-Christ et à méconnaître le caractère divin de la Sainte Bible. Celle-ci, jusqu'à là considérée comme source unique et seul juge de la doctrine chrétienne, c'est trouvée assimilée « aux fables mystiques³⁰ ». La critique adressée aux protestants et aux unitariens à propos de leur conception de l'autonomie et de la liberté est ici tacite. L'argument naturaliste est encore loin de servir de soutien aux positions de l'Église catholique romaine.

Il est clair, en outre, que ce n'est pas à la raison, au sens où l'entendent les Lumières, que la Constitution pastorale fait référence, mais à la « droite raison³¹ », c'est-à-dire à la raison qui est conforme aux fondements de la foi. L'apparente contradiction entre la foi et la raison vient, en effet, d'une mauvaise compréhension de ce qu'est la raison, c'est-à-dire lorsque « les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés suivant l'esprit de l'Église³² » ou lorsque « les écarts d'opinion sont pris pour des jugements de la raison³³ ». Et l'Église est la seule capable d'en juger. Elle « tient [...] de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique³⁴ ». Ainsi « doit-on toujours retenir le sens des dogmes sacrés que la sainte Mère Église a déterminé une fois pour toutes, et ne jamais s'en écarter sous prétexte et au nom d'une intelligence supérieure de ces dogmes³⁵ ». Autrement dit, et comme le soutient la Constitution *Pastor Æternus*, il n'est pas possible, au nom de la raison, de contredire les vérités de la Révélation, telles qu'elles ont été interprétées et établies par l'Église ou, mieux encore, confirmées par la personne du pape. Raison humaine et infailibilité papale peuvent être conciliées dans le sens où le pape est le juge de la « droite raison ».

Si l'Église catholique romaine reconnaît l'importance de la raison humaine, elle critique néanmoins fortement la culture qui lui a attribué une telle importance et relègue la raison dans les limites de la religion. Rien qui soit en relation avec la vie de l'être humain ne peut être considéré comme sacré. Seuls les dogmes de l'Église, confirmés par la figure du pape,

25. *Idem, Dei Filius : sur la foi catholique, op. cit.*, Introduction.

26. *Ibid.*, Introduction.

27. *Ibid.*, Introduction.

28. *Ibid.*, Introduction.

29. *Ibid.*, Introduction.

30. *Ibid.*, Introduction.

31. *Ibid.*, Introduction.

32. *Ibid.*, ch. 4.

33. *Ibid.*, ch. 4.

34. *Ibid.*, ch. 4.

35. *Ibid.*, Introduction.

méritent le qualitatif de sacré.

Le 20 octobre 1870, le concile Vatican I est suspendu *sine dia*. Le 4 septembre, le Second Empire français, protecteur du territoire pontifical, subit à Sedan une grave défaite lors de la guerre franco-prussienne. Le 20 septembre, le gouvernement de Florence envahit Rome. L'intention du Pape est de reprendre le concile le plus tôt possible. Il ne sera jamais repris. Il sera formellement fermé en 1960 par Jean XXIII afin de pouvoir ouvrir le concile Vatican II.

III.2.2 LÉON XIII : LA LIBERTÉ, LA DIGNITÉ DE L'HOMME ET LES DROITS NATURELS

LA LIBERTÉ ET LA CRITIQUE DES LIBÉRAUX

En 1888, la liberté est l'autre sujet cher aux Lumières et aux humanistes qui est traité. Le pape Léon XIII lui consacre une encyclique, *Libertas præstantissimum*. La liberté — écrit le pape — est un « bien excellent de la nature et apanage exclusif des êtres doués d'intelligence ou raison³⁶ ». Mais son usage pose problème. De façon très similaire à Kant, le pape relie la raison à la liberté et soutient que cette dernière peut être source des plus grands maux comme des plus grands biens. L'Église, contrairement à un présupposé répandu, n'est pas un adversaire de la liberté. Selon le pape, cette fausse idée commune prend sa source dans une conception perverse et altérée de la liberté. Par « cette altération même de sa notion, ou par l'extension exagérée qu'on lui donne, on en vient à l'appliquer à bien des choses dans lesquelles l'homme, à en juger d'après la saine raison, ne saurait être libre³⁷ ». Le pape précise, dans le sillage de Locke et de Kant, que « la liberté digne de ce nom ne consiste pas à faire tout ce qui nous plaît », mais que :

La liberté humaine suppose la nécessité d'obéir à une règle suprême et éternelle ; et cette règle n'est autre que l'autorité de Dieu nous imposant ses commandements ou ses défenses ; autorité souverainement juste, qui, loin de détruire ou de diminuer en aucune sorte la liberté des hommes, ne fait que la protéger et l'amener à sa perfection, car la vraie perfection de tout être, c'est de poursuivre et d'atteindre sa fin : or, la fin suprême vers laquelle doit aspirer la liberté humaine, c'est Dieu³⁸.

À la différence de la liberté kantienne qui se fonde sur l'obéissance à des lois que l'on s'est données à soi-même, la liberté catholique consiste en l'obéissance à des commandements et à des lois données par Dieu. La loi naturelle lockéenne et la loi de la raison kantienne ont été remplacées par la loi divine. Pécher ne peut pas être considéré comme une liberté. Au contraire, c'est une servitude.

36. LÉON XIII, *Libertas Præstantissimum*, 20 juin 1888, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html> (consulté le 16/02/2015).

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

La critique des libéraux est à nouveau explicite. Ils sont la cible polémique de toute l'encyclique au point d'être comparés au diable :

À l'exemple de Lucifer, [...] entendent par le nom de liberté ce qui n'est qu'une pure et absurde licence. Tels sont ceux qui appartiennent à cette école si répandue et si puissante et qui, empruntant leur nom au mot de liberté, veulent être appelés Libéraux³⁹.

Ils appliquent le rationalisme et le naturalisme philosophique — critiqués auparavant par le pape Pie IX — à l'ordre moral et civil. Au nom de la domination de la raison humaine, ils excluent Dieu de la communauté et de la société et donnent la primauté à l'individu. Pour Pie IX, cela justifie l'anathème :

Si quelqu'un dit que les sciences humaines doivent être traitées avec une telle liberté que l'on puisse tenir pour vraies leurs assertions, quand même elles seraient contraires à la doctrine révélée ; et que l'Église ne peut les proscrire ; qu'il soit anathème⁴⁰.

Léon XIII, de façon moins autoritaire et plus pédagogique, affirme qu'« une pareille doctrine apporte le plus grand dommage tant à l'individu qu'à la société⁴¹ », car le bien et le mal y dépendent uniquement des opinions subjectives. L'autonomie individuelle ne mène à rien d'autre qu'au relativisme et à l'impossibilité de connaître le vrai bien, lequel est extérieur à l'homme. Le relativisme a ici une connotation négative et c'est dans ce même esprit, qu'aujourd'hui, l'éthique de la qualité de la vie est accusée d'amener au relativisme moral, entendu comme subjectivisme et impliquant, en conséquence, l'absence de moralité⁴².

En opposition aux libéraux, le pape critique, comme son prédécesseur, « les diverses sortes de libertés que l'on donne comme des conquêtes de notre époque⁴³ » et en particulier, la liberté de culte (ou la liberté de conscience et de culte), qui est désormais devenue à la fois une liberté morale de la conscience individuelle, une liberté sociale et un droit civil reconnu par l'État. L'idée d'un État athée est fortement critiquée, car incapable d'agir en direction du bien, au même titre qu'un individu, ne faisant pas référence à Dieu, est incapable de connaître le vrai bien (il est immoral).

Si la raison et la liberté sont affirmées et deviennent des notions importantes pour le christianisme aussi, elles doivent être comprises dans le cadre d'une perspective théocentrique et hiérarchique.

LA QUESTION SOCIALE

Trois ans plus tard, en 1891, pour la première fois, l'Église catholique romaine prend une position explicite sur la question sociale. L'encyclique *Rerum Novarum* en est la première

39. *Ibid.*

40. PIE IX, *Dei Filius : sur la foi catholique*, *op. cit.*

41. LÉON XIII, *Libertas Præstantissimum*, *op. cit.*

42. À ce propos voir : MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, *op. cit.*, p. 69, « L'etica della qualità della vita e l'accusa di relativismo ».

43. PIE IX, *Dei Filius : sur la foi catholique*, *op. cit.*

manifestation⁴⁴. Elle marque le début de ce qui est aujourd'hui appelé la doctrine sociale de l'Église. Bien que le pape Léon XIII rappelle que « Dieu [...] nous a [...] faits [...] pour les choses célestes et éternelles [et qu'] Il nous a donné cette terre, non point comme une demeure fixe, mais comme un lieu d'exil⁴⁵ », il souligne le souci de l'Église pour la vie terrestre : « qu'on ne pense pas que l'Église se laisse tellement absorber par le soin des âmes qu'elle néglige ce qui se rapporte à la vie terrestre et mortelle⁴⁶ ». Il s'agit d'une nouveauté remarquable pour l'Église et une trace importante pour l'idée chrétienne de la sacralité la vie humaine.

Cette première encyclique sociale est dédiée à la condition des ouvriers et aux rapports qu'ils entretiennent avec les patrons. Nous sommes en pleine Révolution industrielle, d'où le titre « les choses nouvelles ». Le pape est ici très critique à l'égard des théories socialistes qui professent l'athéisme et la lutte des classes. Il leur oppose le droit inviolable à la propriété privée — droit naturel affirmé par Locke. Le pape prend aussi position, quoique de façon moins marquée, contre le capitalisme et libéralisme économique. Ils sont responsables de la misère ouvrière.

Les droits naturels

Léon XIII propose une voie intermédiaire entre les deux positions : une coopération entre les classes qui ne devient possible qu'à la lumière de l'enseignement chrétien. Pour ce faire, il utilise la métaphore aujourd'hui classique entre le corps humain et le corps social. La nature en est le plus petit dénominateur commun. C'est elle qui détermine les fonctions des parties en vue du bien du tout :

Dans le corps humain, les membres malgré leur diversité s'adaptent merveilleusement l'un à l'autre, de façon à former un tout exactement proportionné et que l'on pourrait appeler symétrique. Ainsi, dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre : il ne peut y avoir de capital sans travail, ni de travail sans capital. La concorde engendre l'ordre et la beauté. Au contraire, d'un conflit perpétuel il ne peut résulter que la confusion des luttes sauvages. Or, pour dirimer ce conflit et couper le mal dans sa racine, les institutions chrétiennes ont à leur disposition des moyens admirables et variés⁴⁷.

La métaphore ne va pas de soi. Elle n'est d'ailleurs possible que parce qu'elle s'appuie sur une terminologie davantage propre à l'économie politique qu'à sa critique socialiste. La perspective de la lutte des classes apparaît dès lors qu'on considère le capital et le travail non plus en tant que simples facteurs de production, mais à travers la marchandisation de la force de travail que réalise l'employé en échange du salaire. Cet échange relève de l'exploitation dans la mesure où la valeur créée par le travailleur salariée est supérieure au salaire qu'il reçoit. Il y a donc une sur-valeur, ou plus-value qui se transforme en profit avec

44. LÉON XIII, *Rerum Novarum*, 15 mai 1891, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (consulté le 13/01/2015).

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

la vente du produit, profit qui « profite » au seul capitaliste, au propriétaire des moyens de production⁴⁸. Cette asymétrie radicale interdit pour la critique socialiste, de considérer qu'il est possible de « dirimer » le conflit qui oppose prolétaires et capitalistes autrement qu'en supprimant ces catégories, c'est-à-dire en socialisant les moyens de production. Il faut préciser, enfin, que ledit conflit est historique. Le pape, pour sa part, néglige absolument cette dimension et fait appel à la nature.

La nature, auparavant méprisée, est désormais garante de l'ordre et des équilibres. L'appel fréquent aux droits naturels en est le témoignage. Remarquons que le pape ne parle pas de « droits de l'Homme » mais de « droits naturels ». La différence n'est pas simplement d'ordre sémantique, mais elle concerne le fondement des droits. Dans le premier cas, c'est l'homme qui décide et établit les droits, dans le second cas, en revanche, la source des droits est la nature. Les droits sont donnés et établis de l'extérieur et ils sont appliqués à l'homme. L'idée de « droits humains » a, en effet, été introduite par les philosophes des Lumières et a inspiré le *Bill of Rights* en Angleterre (1689), la déclaration d'Indépendance aux États-Unis (1776) et la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen en France (1789). Pendant plusieurs années tout discours sur les droits humains est considéré par l'Église comme une menace. Les droits naturels, en revanche, peuvent trouver leur fondement théologique chez Thomas d'Aquin. Léon XIII pense ainsi le droit à la propriété privée, le droit à la vie et à la protection de son existence, le droit au travail et le droit au mariage. Ces droits ont déjà été affirmés par Locke. Léon XIII peut donc être considéré à tous égards comme le pape de la loi naturelle. C'est grâce à lui que le lien entre loi naturelle et loi divine, entre raison et foi, est instauré au sein de la pensée catholique. Cet argument pèse lourd sur l'histoire de la bioéthique et sur la justification du caractère sacré de la vie humaine.

La dignité de l'homme

Le point de départ des droits naturels est la « dignité de l'homme » — expression qui aujourd'hui est souvent utilisée comme un synonyme de la « sacralité de la vie » et dont Kant représente la source séculière et philosophique. Elle est le principe à partir duquel il est possible résoudre la question sociale et elle est, en même temps, inséparable de la philosophie des Lumières. Mais, à la différence de ce qu'affirme le philosophe de Königsberg et les Lumières, la dignité de l'homme n'est pour le pape pas immanente, mais transcendante : l'homme est digne puisqu'il a été créé à l'image est à la ressemblance de Dieu et non parce qu'il est un être rationnel (quoique la rationalité appartient à l'image de Dieu). Cette idée — *l'Imago Dei* — va devenir un argument en faveur de la version chrétienne de la sacralité de la vie humaine. Dans le discours bioéthique, elle va être reprise d'abord par le protestant Ramsey⁴⁹.

48. On en trouve une expression canonique dans : Karl MARX, *Salaires, prix et profits* (1865), trad. par Charles LONGUET, Genève : Entremonde, 2010, p. 53-57

49. RAMSEY, « The Morality of Abortion », *op. cit.*

Les droits, constituant la dignité, c'est-à-dire le droit à la vie, à la liberté et à la propriété, sont des droits auxquels les êtres humains ne peuvent pas renoncer, puisqu'ils constituent l'image et la ressemblance de Dieu. Image de Dieu, dignité humaine et droits naturels sont inséparables :

Il n'est permis à personne de violer impunément cette dignité de l'homme que Dieu lui-même traite avec un grand respect ni d'entraver la marche de l'homme vers cette perfection qui correspond à la vie éternelle et céleste. Bien plus, il n'est même pas loisible à l'homme, sous ce rapport, de déroger spontanément à la dignité de sa nature, ou de vouloir l'asservissement de son âme. Il ne s'agit pas en effet de droit dont il ait la libre disposition, mais de devoirs envers Dieu qu'il doit religieusement remplir⁵⁰.

Le respect des droits constituant la dignité est fondamental pour gagner la vie éternelle et céleste.

Nous nous trouvons ici face à un paradoxe : la vie corporelle doit être préservée pour rejoindre une fin — la perfection — qui n'est possible qu'après la mort corporelle. Le dualisme entre vie terrestre et vie éternelle, entre âme et corps, est maintenu. La dignité (et donc l'image de Dieu) réside dans l'âme : « c'est l'âme qui porte gravée en elle-même l'image et la ressemblance de Dieu⁵¹ ». Le corps n'est qu'un moyen pour atteindre la perfection de l'âme : « la vie du corps en effet, quelque précieuse et désirable qu'elle soit, n'est pas le but dernier de notre existence. Elle est une voie et un moyen pour arriver, par la connaissance du vrai et l'amour du bien, à la perfection de la vie de l'âme⁵² ». Le salut éternel reste la perspective ; la vie matérielle, terrestre et corporelle n'est que le moyen pour le rejoindre. Cet argument fait écho à la position kantienne selon laquelle la vie du corps est nécessaire pour atteindre la perfectibilité morale ainsi qu'aux positions des premiers pères chrétiens ou d'Augustin sur *l'Imago Dei*.

L'opposition à l'esclavage et l'égalité

C'est sur la base de cet argument — le corps comme moyen pour la perfection de l'âme — que le christianisme commence à soutenir la cause de l'abolition de l'esclavage. Rappelons qu'en France ce dernier est aboli dès 1848, alors qu'en 1866 le pape Pie IX le justifie dans les termes suivants :

L'esclavage, en lui-même, est dans sa nature essentielle pas du tout contraire au droit naturel et divin, et il peut y avoir plusieurs raisons justes d'esclavage, et celles-ci se réfèrent à des théologiens approuvés... Il n'est pas contraire au droit naturel et divin pour un esclave, qu'il soit vendu, acheté, échangé ou donné⁵³.

L'esclavage, auparavant considéré comme cohérent avec le droit naturel, lui est désormais contraire. Dans l'encyclique *Rerum Novarum* on en trouve une condamnation de la part du pape : « quant aux riches et aux patrons, ils ne doivent point traiter l'ouvrier en esclave ; il est juste qu'ils respectent en lui la dignité de l'homme, relevée encore par celle du

50. LÉON XIII, *Rerum Novarum*, *op. cit.*

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. Cité par : Jean MPISI, *Les Papes et l'Esclavage des noirs : le pardon de Jean-Paul II*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 85.

chrétien⁵⁴ ». Si l'ouvrier est chrétien, c'est une raison majeure pour ne pas le traiter en esclave. La dignité qui réside dans l'âme constitue le fondement de l'égalité entre tous les hommes : « À ce point de vue, tous les hommes sont égaux ; point de différences entre riches et pauvres, maîtres et serviteurs, princes et sujets : ils n'ont tous qu'un même Seigneur⁵⁵ ». Il s'agit là d'un autre argument mobilisé aujourd'hui en défense de la sacralité de la vie : l'égalité entre les hommes. Cette égalité dérive de l'*Imago Dei*.

Pie X, le successeur de Léon XIII poursuit la cause pour l'abolition de l'esclavage en s'élevant contre le sort réservé aux Indiens Amérique du Sud. Il affaiblit le *Non-expedit*, c'est-à-dire l'interdiction pour les catholiques italiens de participer à la vie politique et simplifie le catéchisme pour le rendre compréhensible à tous.



À la fin du XIX^e siècle, la raison, la liberté, la dignité de l'homme et les droits naturels sont des termes qui appartiennent, malgré des significations différentes, aussi bien au discours humaniste libéral qu'au discours chrétien catholique. Ces termes ont posé les fondements de l'affirmation chrétienne de la sacralité de la vie. C'est toutefois le discours humaniste libéral qui introduit cette expression. Albert Schweitzer peut être considéré comme l'un de ses inspirateurs. Les deux conflits mondiaux vont rendre nécessaire la protection de l'individu. Les chrétiens, catholiques comme protestants, réagissent face à ces discours et se les approprient.

III.3 LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE ET LE SOUCI COMMUN POUR LA VIE

III.3.1 ALBERT SCHWEITZER ET LE RESPECT DE LA VIE

Albert Schweitzer, pasteur luthérien avant de devenir médecin, est l'une des figures qui a joué l'un des rôles les plus importants pour l'implantation de l'idée de la sacralité de la vie dans la culture occidentale. Bien qu'il soit connu pour l'expression « *Ehrfurcht vor dem Leben* » (traduite en français par « respect de la vie », « révérence pour la vie » ou encore par « crainte respectueuse (ou révérencielle) devant la vie »), les termes de « sacré », de « dignité », de « crainte » de « respect » et de « révérence » sont utilisés dans ses écrits de façon interchangeable.

Dans la littérature bioéthique, la nécessité de distinguer entre le respect de la vie et la sacralité de la vie est souvent soutenue. L'une concerne toute forme de vie, tandis que

54. LÉON XIII, *Rerum Novarum*, *op. cit.*

55. *Ibid.*

l'autre ne concerne que la vie humaine⁵⁶. Nous allons vérifier la validité de cette thèse à l'intérieur de la réflexion schweitzerienne.

Dans la pensée de Schweitzer on retrouve l'écho des idées des Lumières. Il leur associe une réflexion sur la vie et, à travers sa pratique de médecin, l'humanisme qui caractérise l'esprit de son époque. En 1912, il abandonne sa veste de pasteur et de professeur à l'université de théologie de Strasbourg pour se consacrer à « un service purement humain⁵⁷ ». Depuis plusieurs années, il est parvenu à la conclusion qu'il n'a pas le droit d'accepter le bonheur de sa vie comme une chose allant de soi, mais qu'il doit donner quelque chose en retour. C'est dans cette optique qu'en 1905 il postule à la Société des Missions Évangéliques de Paris pour partir au Congo comme missionnaire. Sa demande est refusée à cause de ses critiques du christianisme liées à ses convictions théologiques libérales. Il commence alors des études de médecine. Il est curieux de savoir si « une Société des Missions pouvait se reconnaître le droit de refuser un médecin aux indigènes malheureux de son territoire, parce qu'à son sens il n'[est] pas théologiquement orthodoxe⁵⁸ ».

En 1913, Schweitzer part pour Lambaréné, au Gabon, en faisant la promesse (stipulée dans un contrat à l'initiative de la Société des Missions) de n'être qu'un médecin et non un prêcheur.

LE COURS D'ADIEU À L'UNIVERSITÉ

Son cours d'adieu à l'Université, donné en février 1912, est, comme le soutient Jean-Paul Sorg, spécialiste des études schweitzeriennes, « un condensé de la pensée schweitzerienne, philosophique et religieuse, éthique et mystique⁵⁹ » et, nous ajoutons, un condensé des idées des Lumières.

Le phénomène de la vie

Son objet d'étude est une interrogation quant aux rapports entre la religion et les sciences humaines et naturelles. Schweitzer considère que seule une réflexion approfondie au sujet du *phénomène de la vie* peut faire espérer leur conciliation. Les sciences (humaines comme naturelles), indépendamment de leurs applications techniques et de leurs évolutions, représentent, selon les termes utilisés par Sorg, « un irréversible progrès intellectuel dans l'histoire de l'humanité, le progrès des "Lumières"⁶⁰ ». La religion, quant à elle, doit reconnaître les « vérités » de la science ; elle ne peut pas s'enfermer dans des conceptions anciennes, préscientifiques, mythologiques et irrationnelles du monde.

56. C'est, par exemple, la position de Helga Kuhse. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit., p. 3.

57. Albert SCHWEITZER, *Ma Vie et ma pensée* (1931), Paris : Albin Michel, 1960, p. 94.

58. *Ibid.*, p. 109.

59. Jean-Paul SORG, « Introduction » (1912), dans Albert SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie. Cours donnés à l'université de Strasbourg*, Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer, 2012, p. 9–67, p. 9.

60. *Ibid.*, p. 34.

Malgré cela, Schweitzer reconnaît qu'au sujet de la vie, la connaissance objective du phénomène, acquise par description, n'est pas suffisante : « ce que nous pouvons savoir de la vie, nous le tirons finalement, par analogie, du fond de notre expérience intérieure⁶¹ ». Cet argument sera invoqué trente ans plus tard par le sociologue Edward Shils à propos de la sacralité de la vie. À côté de la connaissance objective, nous devons faire une place à la connaissance subjective qui la dépasse et l'approfondit : « ce qu'est la vie, nous le savons seulement à partir d'une connaissance intérieure du phénomène de notre propre vie et nous transposons cette connaissance sur d'autres êtres, en supposant qu'il y a en eux une vie semblable à la nôtre⁶² ». Cette argumentation fait écho à l'idée de Dieu des unitariens américains. C'est à partir de leur nature intérieure et individuelle qu'ils dérivent les attributs que par la suite ils confèrent à Dieu. Dans cette représentation subjective de la vie, nous retrouvons une *volonté de vie* que nous attribuons aux autres êtres. Cette représentation subjective est à la fois rationnelle, car elle vient à l'esprit de quiconque réfléchit au phénomène de la vie, et religieuse, car elle dépasse la connaissance objective.

La religion élémentaire et la liberté

La représentation subjective est constituante de ce que Schweitzer, dans le sillage de la « religion naturelle » des Lumières, appelle la « religion élémentaire » et qu'il distingue des « religions historiques », c'est-à-dire des religions « historiquement établies ou élaborées et ainsi chargées de constructions théoriques, de systèmes spéculatifs exposés comme des dogmes sacrés, articles à la fois de sciences et de croyance⁶³ ».

La religion élémentaire, en revanche, « appartient à la liberté humaine et qui sourd [...] de la pensée pure, de la raison pure, potentiellement commune ou universelle⁶⁴ ». Comme ses prédécesseurs du XVIII^e siècle, Schweitzer a confiance en la pensée humaine et en l'univocité de la raison, ou mieux de la réflexion : « de chaque réflexion authentique sur la vie et le but de la vie naît une religiosité élémentaire, qui d'une façon ou d'une autre correspond aux impératifs et aux principes de la religion éthique⁶⁵ ». La religion élémentaire schweitzerienne est un *éthos* religieux, c'est elle qui nous dévoile des normes de comportement. L'influence kantienne est très présente dans la réflexion et dans le langage de Schweitzer. Il connaît bien Kant et sa pensée, en particulier son traitement de la religion. D'ailleurs, il a consacré sa thèse de doctorat en philosophie à ce sujet.

Pour Schweitzer, toute réflexion approfondie sur la vie (et par conséquent, la possibilité de parvenir à la religiosité élémentaire) se confronte à des grandes difficultés. Elle oblige à aborder des « sujets de scandale⁶⁶ » : la finitude, la contingence et la dépendance biologique de la vie. Dans leur tentative de consoler les âmes, les religions historiques contournent ces

61. Albert SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg* (1912), trad. par Jean-Paul SORG, Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer, 2012, p. 74.

62. *Ibid.*, p. 74.

63. SORG, « Introduction », *op. cit.*, p. 40.

64. *Ibid.*, p. 40.

65. SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg*, *op. cit.*, p. 94.

66. *Ibid.*, p. 78.

sujets. Elles imaginent l'existence d'un monde de l'au-delà éternel qui remplacera le monde contingent. Mais, ce faisant, elles nient toute forme de rationalité et écrasent, par leurs dogmes, la religion élémentaire. Elles empêchent ainsi le progrès éthique de l'humanité. Et le progrès, comme l'éthique, peut se résumer à un mot : la liberté. Le point de départ de Schweitzer s'apparente à celui des stoïciens et de Kant : la résignation, c'est-à-dire la conscience de la finitude et de la contingence. Ces dernières ne doivent cependant pas aboutir à une négation de la volonté de vie, mais, au contraire, à un rapport actif avec le monde. Schweitzer explique cette idée au moyen d'une métaphore :

La pure volonté de vie n'est pas nécessairement écrasée par les contingences, mais s'appuie sur elles, un peu comme les blocs de glace qui entourent un navire polaire ne le font pas craquer sous leur pression, mais au contraire le dégagent en le soulevant un peu et ainsi le font avancer au-dessous de la glace⁶⁷.

L'homme ne devient libre qu'en rencontrant des obstacles. Le progrès consiste en leur élimination ou leur dépassement. Pour l'être humain, le progrès « s'accomplit au sein de la civilisation et consiste en une libération par rapport à la nature⁶⁸ ». Encore une fois, ce discours fait écho aux idées kantienne. Toute forme de progrès est une forme de maîtrise de la nature, de libération par rapport au monde naturel et « le développement de la civilisation veut que l'homme ne soit plus simplement soumis à la nature, mais qu'il puisse agir sur elle, agir sur l'univers⁶⁹ ».

La critique au christianisme

Lors de la dernière heure de cours, Schweitzer critique les États et les Églises, incapables de réaliser les fins éthiques. L'éthique consiste en un « acte de liberté par lequel un sujet sort du cercle de son individualité pour entrer dans celui de l'humanité⁷⁰ ». Les États et les Églises pensent, en revanche, à leurs fins propres : l'un à la puissance politique et l'autre à cultiver sa propre mémoire historique. Pour Schweitzer c'est le signe de « la faillite de l'État moderne⁷¹ ».

Dans sa leçon, on trouve aussi une critique indirecte du christianisme, ruine de la civilisation, de la science, de la religion et de l'éthique qu'il attribue à l'historien :

L'historien confirme et précise : le christianisme, au cours de son histoire, a d'abord ruiné la civilisation antique, puis il a créé le Moyen Âge, ensuite liquidé la Renaissance et il est en train de détruire les États modernes, la civilisation moderne, il va encore rendre illégitime notre science ! Mais il ruine également la religion même, il empêche la formation et le règne de la religion élémentaire qui émergerait de l'âme de chaque homme si elle n'était livrée qu'à elle-même ; il la recouvre des connaissances et de visions historiques donc qu'il proclame qu'elles constituent l'unique religion. Et plus : il ruine encore l'éthique, en affirmant haut et fort qu'elle n'est possible qu'en liaison avec ces visions du monde en vérités dépassées, et il nous laisse, pour nous débrouiller dans

67. *Ibid.*, p. 88.

68. *Ibid.*, p. 82.

69. *Ibid.*, p. 88-89.

70. *Ibid.*, p. 98.

71. *Ibid.*, p. 112.

le monde contemporain, qu'une morale étreiquée qui ne parvient plus à nous convaincre qu'une éthique véritable est en même temps une religion véritable⁷².

Schweitzer oppose le christianisme au stoïcisme au sein duquel éthique et religion étaient indissociables : « la civilisation de l'antiquité avait atteint un degré de développement spirituel supérieur au nôtre, parce qu'elle n'eut pas à se débattre contre une Église⁷³ ». Cette critique n'implique pas une négation du message de Jésus. Mais ce dernier perd son impact et sa crédibilité puisque les hommes le perçoivent à travers la représentation qu'en donne l'Église. Pour proclamer le message évangélique dans notre monde, pour le rendre vivant et agissant, un langage différent et laïque doit être inventé.

Le respect de la vie

C'est dans ce contexte, imprégné par les idées des Lumières et associé à une réflexion sur le phénomène de la vie, que Schweitzer prononce pour la première fois l'expression de « respect de la vie » :

Ce qu'est la vie demeure pour nous non seulement une énigme, mais un mystère — nous n'en savons quelque chose que par intuition et sommes infiniment éloignés de pouvoir créer artificiellement de la vie à partir des forces physiques que nous maîtrisons. De là le *respect pour la vie*⁷⁴, un sentiment qu'il arrive même au matérialiste le plus convaincu d'éprouver lorsqu'il évite d'écraser un ver de terre sur la chaussée ou d'arracher sans raison une fleur. Et ce respect est la note fondamentale de toute civilisation — en lui réside la grandeur de la civilisation hindoue⁷⁵.

La perspective de pouvoir créer artificiellement la vie n'est que science-fiction à l'époque où il donne ses cours. La vie humaine est considérée comme un mystère. C'est seulement avec la prise de conscience de la finitude et du mystère du phénomène de la vie, (de la conscience, comme il le dira plus tard, d'être une « vie qui veut vivre, entouré de vie qui veut vivre⁷⁶ ») que naît l'idée ou le sentiment second du respect devant la vie. C'est un principe de la raison et un produit de la réflexion. Celui qui est touché par cette « volonté de vie » éprouve une crainte respectueuse face à elle. La vie devient pour lui quelque chose de sacré. Le terme allemand de *Ehrfurcht* [respect] arrive à bien rendre compte de ces deux sentiments primaires et immédiats : l'un négatif – la crainte [*Furcht*] — et l'autre positif — la vénération [*Verehrung*]. Le respect devant la vie, devant ce qui dépasse notre connaissance, devient un signe de civilisation qui s'oppose à barbarie. Cette expression, formulée au début de son cours, reste toutefois secondaire à ce moment de sa réflexion.

72. *Ibid.*, p. 128-129.

73. *Ibid.*, p. 128-129.

74. Nous soulignons.

75. SCHWEITZER, *Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg, op. cit.*, p. 72. Nous soulignons.

76. *Idem, La Civilisation et l'Éthique, op. cit.*, p. 165.

LA RÉFLEXION À LAMBARÉNÉ

Le respect de la vie, une éthique nouvelle

C'est seulement trois ans plus tard, en 1915, lorsque Schweitzer est médecin à Lambaré, que cette formule commence à occuper un rôle central dans sa philosophie et dans sa vision du monde. Le premier conflit mondial n'est pas pour rien dans cette affaire. Pour Schweitzer, la guerre est le « symptôme » évident (et non la cause) de la crise morale que la civilisation européenne est en train de traverser depuis plusieurs années. L'inégalité entre le progrès d'ordre matériel, scientifique et technique et le progrès d'ordre éthique et spirituel en est la principale raison. Si à partir de la Renaissance et jusqu'au début du XIX^e siècle, ces deux forces — la science et l'éthique — sont à l'œuvre, les énergies éthiques s'affaiblissent au cours des années. L'erreur de l'époque est de « croire que la civilisation consiste surtout dans des réussites d'ordre scientifique et technique et qu'elle peut s'en tirer sans éthique ou avec un minimum d'éthique⁷⁷ ». Si les sciences et les techniques ne sont pas accompagnées d'éthique, le résultat ne peut s'avérer que funeste. La violence technologique de la Première Guerre mondiale en constitue un témoignage : un seul homme, par une nouvelle invention, peut tuer des centaines d'hommes. Malgré toute l'importance qu'il faut accorder aux conquêtes de la science et de la technique, seule une humanité tendant vers des fins éthiques est capable de profiter des bienfaits du progrès matériel et de maîtriser ses dangers. L'effondrement de la civilisation s'est produit parce que l'éthique a été abandonnée.

La religion et le christianisme n'ont pas été capables de lui faire face. Le christianisme n'a fait que propager ses conceptions en perdant de vue l'éthique. C'est seulement une fois que l'éthique redeviendra l'affaire des hommes que la civilisation sera à nouveau possible. De là découle la nécessité de fonder une éthique nouvelle ou une philosophie sur des bases rationnelles pour trouver le remède salvateur. Schweitzer se considère en ce sens comme un rénovateur : « Je veux être le pionnier d'une nouvelle Renaissance. Je veux lancer la foi en une humanité nouvelle comme une torche qui éclaire nos temps obscurs⁷⁸ ». Il considère son époque comme un « nouveau Moyen Âge⁷⁹ » ; il devient nécessaire de s'émanciper en reprenant le travail à l'endroit où le dix-huitième siècle l'a abandonné. Il est nécessaire de rester « fidèles aux grandes idées humanitaires du XVIII^e siècle et [de chercher] à les traduire dans la pensée de notre temps et à les réaliser⁸⁰ ».

L'éthique du respect de la vie peut en être la clef. La conviction la plus immédiate et la plus compréhensible de la conscience en est le point de départ : « Je suis vie qui veut vivre,

77. Albert SCHWEITZER, « Verfall und Wiederaufbau der Kultur » (1923), dans *Albert Schweitzer : une anthologie*, éd. établie et trad. par Charles R. JOY, Paris : Payot, 1952, p. 70.

78. Albert SCHWEITZER, *Out of My Life and Thought: An Autobiography* (1933), trad. par Antje Bultmann LEMKE, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998, p. XI. Nous traduisons : « I want to be the pioneer of a new Renaissance. I want to throw faith in a new humanity like a burning torch into dark times ».

79. *Idem*, « Verfall und Wiederaufbau der Kultur », *op. cit.*, p. 79.

80. Albert SCHWEITZER, « Goethe » (1928), dans *Albert Schweitzer : une anthologie*, éd. établie et trad. par Charles R. JOY, Paris : Payot, 1952, p. 92.

entouré de vie qui veut vivre⁸¹ ». L'éthique consiste à respecter tout vouloir-vivre comme l'on respecte le sien propre. Le principe fondamental de la morale qui doit s'imposer à la pensée est : « le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie ; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver⁸² ». L'éthique demande de préserver, de promouvoir et d'aider la vie à atteindre son destin le plus haut :

Étant en possession d'un critère absolu d'éthique, nous ne nous laissons plus imposer les principes de simple utilitarisme ou même d'opportunisme vulgaire comme possédant une valeur éthique. [...] Tous les principes, les courants d'opinion et les idéaux qui apparaissent autour de nous, nous le mesurerons avec une pédanterie splendide à l'aide de l'étalon de *l'éthique absolue du respect de la vie*⁸³. Nous n'accepterons pour valables que ceux qui s'accordent avec les principes d'humanité. Nous remettrons en honneur les égards pour la vie et le bonheur de l'individu. Nous proclamerons de nouveau, haut et fort, les *droits sacrés de l'homme*, non pas ceux que les hommes politiques au pouvoir portent aux nues dans les banquets et foulent aux pieds dans leurs agissements, mais les droits vrais. Nous réclamerons la justice, non pas la justice scolastique élaborée par des autorités à courte vue, ni celle que des démagogues de toutes couleurs s'égosillent à revendiquer, mais celle qui s'inspire de la valeur de chaque existence humaine. Le fondement du droit est l'esprit d'humanité⁸⁴.

L'éthique du respect de la vie, une éthique absolue, doit remplacer une éthique utilitariste.

Si, dans la littérature bioéthique, il est souvent admis qu'il faut distinguer le respect de la vie schweitzerien de la sacralité de la vie, car l'objet du premier est l'ensemble des formes de vie, tandis que l'objet de la seconde n'est que la vie humaine, la citation ci-dessus montre l'intérêt que Schweitzer porte à la vie et à l'existence humaine. Le discours des droits sacrés de l'homme en est l'illustration. Dès 1912, alors que sa pensée est centrée sur l'atteinte d'une vie supérieure, il désigne l'être humain par l'expression « l'être le plus élevé de la création⁸⁵ ». C'est la raison pour laquelle, il considère que l'« échec de la philosophie hindoue » tient à l'incapacité de surmonter la tension entre, d'une part, « le sentiment que toute vie est sacrée⁸⁶ » et, d'autre part, « la nécessité [...] qui en des circonstances variées nous incombe de sacrifier d'autres êtres à la cause de l'humanité⁸⁷ ». Si le « respect de la vie » signifie que toute vie doit être respectée, la destruction de la vie n'est pas incompatible avec l'éthique quand on se trouve dans l'exigence de conserver « l'être le plus élevé de la création ». Dans cet acte, l'être humain assume néanmoins la responsabilité du tout. Il a la conscience que « chaque être vivant est irremplaçable dans la chaîne de la vie⁸⁸ ». Comme le résume Sorg : « Respect, en principe, pour toute vie⁸⁹ ». La pensée de Schweitzer est alors fortement influencée par le darwinisme, et plus spécifiquement par l'idée d'une évolution des formes inférieures aux formes supérieures de la vie.

81. *Idem, La Civilisation et l'Éthique, op. cit.*, p. 165.

82. *Ibid.*, p. 166.

83. Nous soulignons.

84. SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique, op. cit.*, p. 192.

85. *Idem, Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg, op. cit.*, p. 73.

86. *Ibid.*, p. 73.

87. *Ibid.*, p. 73.

88. *Ibid.*, p. 72.

89. SORG, « Introduction », *op. cit.*, p. 56.

À partir de 1923, il critique cette conception et exclut toute hiérarchie entre les formes de vie. Avec la guerre, le respect de la vie devient central pour son éthique. Il n'utilise plus l'expression « l'être le plus élevé de la création », mais il adopte une position égalitaire des différentes formes de vie qu'il cherche à mettre en pratique dans l'hôpital qu'il fonde en 1924 à Lambaréné. Il considère désormais toute vie comme sacrée. Toute forme de vie, qu'elle soit humaine, végétale ou animale, doit être respectée :

Un homme n'est réellement éthique que lorsqu'il obéit au devoir impérieux d'apporter son assistance à toute vie ayant besoin de son aide, et qu'il craint de lui être dommageable. Il ne se demande pas dans quelle mesure telle ou telle vie mérite la sympathie par sa valeur propre, ni jusqu'à quel point elle est capable d'éprouver de la sensibilité. *C'est la vie en tant que telle qui est sacrée pour lui*⁹⁰.

Ce mouvement de pensée peut être envisagé comme une extension de son humanisme. Le respect schweitzerien pour la vie peut être considéré comme un autre commencement ou une autre provenance de l'actuel principe de la sacralité de la vie.



Le succès des écrits de Schweitzer ainsi que sa célébrité (plus grande aux États-Unis qu'en France) expliquent probablement en partie la raison pour laquelle la sacralité de la vie est devenue une devise populaire et une expression familière.

La Première Guerre mondiale conduit à poser comme centrale la protection de l'individu au sein de la société. C'est dans ce même souci que les chrétiens, catholiques comme protestants, commencent à adopter la rhétorique de la sacralité de la vie. Comme le soutient Drutchas « la sacralité de la vie était une idée (ou notion) libérale à laquelle les protestants conservateurs ou néo-orthodoxes, comme leurs homologues catholiques romains, ont eu de plus en plus mal à résister⁹¹ ».

III.3.2 PIE XI ET LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE INNOCENTE

Pour le catholicisme aussi, la Première Guerre mondiale est déterminante relativement à l'introduction dans sa doctrine de l'idée de la sacralité de la vie. L'attention est déplacée du spirituel au matériel, de l'au-delà à l'ici-bas.

En 1922, dans sa première encyclique intitulée *Ubi arcano Dei consilio*⁹², le pape Pie XI remarque que, malgré la fin de la Guerre, une véritable paix n'a pas encore été retrouvée. Dans le sillage du pape Léon XIII, il exhorte les catholiques à participer à la vie sociale et

90. SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique*, op. cit., p. 167.

91. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 93. Nous traduisons : « sanctity of life was a liberal idea or notion that conservative and neo-ortodox Protestants, like their Roman Catholic counterparts, found increasingly difficult to resist ».

92. PIE XI, *Ubi arcano Dei consilio*, 21 déc. 1922, disponible à l'adresse : <w2.vatican.va/.../hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html> (consulté le 28/02/2015).

politique. Rappelons qu'en 1868, au moyen du *Non-expedit* (expression qui signifie « ne convient pas »), le pape Pie IX a interdit aux catholiques italiens toute activité politique et sociale : la vie spirituelle exclue la vie temporelle. Désormais, participer à la vie politique devient nécessaire. À l'occasion des quarante ans de *Rerum Novarum*, la première encyclique sociale de Léon XIII, le pape décide d'en écrire une deuxième en réponse à la Grande Dépression : *Quadragesimo anno*⁹³. Le monde terrestre, la vie humaine doivent être tenus en la plus haute estime possible. La voie ouverte par Léon XIII est poursuivie et élargie. La condamnation du communisme et du socialisme restent toujours sans appel.

Afin d'accentuer le respect de la vie et de renforcer le lien entre l'Église et la société, le christianisme commence par s'approprier une terminologie qui n'est pas la sienne. C'est dans l'encyclique *Casti connubii*⁹⁴ de 1930, la première encyclique consacrée entièrement au mariage chrétien, que le pape Pie XI associe, pour la première fois dans des textes catholiques officiels, l'adjectif « sacré » à la vie humaine innocente, adulte et foetale. Malgré une terminologie commune, la tentative de distinguer la position de l'Église et la position libérale est explicite.

DE LA SACRALITÉ DU MARIAGE À LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE INNOCENTE

Le premier but de l'encyclique est, en effet, de s'opposer aux penseurs libéraux pour lesquels le mariage n'est rien d'autre qu'un contrat social que l'on peut révoquer au moyen du divorce. Le pape critique alors un thème qui est très cher à ses contemporains et qui semble justifier le divorce : la « fausse liberté de la raison humaine que l'on appelle autonomie⁹⁵ ». La sacralité de la vie est défendue théologiquement et sur la base de préceptes traditionnels de la doctrine catholique. Pour ce premier usage, le pape choisit l'argument de l'indissociabilité entre la sexualité et la procréation. Pour la première fois, « la sacralité de la vie » est utilisée avec une connotation explicitement religieuse et en lien avec des questions médicales. Il faut cependant, attendre une vingtaine d'années pour que cet usage se diffuse au sein du catholicisme.

Le « sacré » devient un adjectif qualifiant la vie humaine innocente, adulte comme foetale. C'est dans un passage relatif à la question de l'avortement en cas de danger pour la vie de la femme (ou, si l'on veut utiliser la terminologie du pape, « l'attentat à la vie de l'enfant dans le sein de sa mère⁹⁶ », ou encore « l'indication médicale ou thérapeutique⁹⁷ ») que l'idée de « sacré » est convoquée. Le pape s'oppose à l'avortement, même en cas de risque pour la vie et la santé de la femme, au nom du sixième commandement biblique — « tu ne

93. PIE XI, *Quadragesimo Anno*, 15 mai 1931, disponible à l'adresse : <<http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/117-quadragesimo-anno>> (consulté le 28/02/2015).

94. PIE XI, *Casti Connubii*, 31 déc. 1930, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_fr.html> (consulté le 26/01/2013).

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*

tueras pas ! » (c'est d'ailleurs un argument mobilisé aujourd'hui en faveur de la sacralité de la vie) :

Nous ressentons de [la] pitié pour la mère que l'accomplissement du devoir naturel expose à de graves périls pour sa santé, voire pour sa vie même : mais quelle cause pourrait jamais suffire à excuser en aucune façon le meurtre direct d'un innocent ? Car c'est de cela qu'il s'agit ici. Que la mort soit donnée à la mère, ou qu'elle soit donnée à l'enfant, on va contre le précepte de Dieu et contre la voix de la nature : « Tu ne tueras pas ! » *La vie de l'un et de l'autre est chose pareillement sacrée*⁹⁸ ; personne, pas même les pouvoirs publics, ne pourra jamais avoir le droit d'y attenter⁹⁹.

Le pape critique les arguments de ceux qui essayent de justifier l'avortement au nom de la légitime défense ou de l'urgence — doctrines traditionnellement acceptées par l'Église catholique romaine :

C'est sans l'ombre de raison qu'on fera dériver ce droit du *ius gladii*, qui ne vaut que contre les coupables ; il est absolument vain aussi d'alléguer ici le droit de se défendre jusqu'au sang contre un injuste agresseur, car qui pourrait donner ce nom d'injuste agresseur à un enfant innocent ? : il n'y a pas non plus ici ce qu'on appelle le « droit de nécessité extrême », qui puisse arriver jusqu'au meurtre direct d'un innocent. Pour protéger par conséquent et sauvegarder chacune des deux vies, celle de la mère et celle de l'enfant, les médecins probes et habiles font de louables efforts : par contre, ils se montreraient fort indignes de leur noble profession médicale, ceux qui, sous l'apparence de remèdes, ou poussés par une fausse compassion, se livreraient à des interventions meurtrières¹⁰⁰.

Autrement dit, le fœtus ne peut pas être considéré comme un « injuste agresseur¹⁰¹ ». Remarquons cependant que la valeur sacrée de sa vie ne réside pas dans la vie en elle-même, mais dans le fait que le fœtus (comme l'adulte qui lui-même a été un fœtus) est le fruit de la relation matrimoniale. Le mariage, comme l'avait affirmé Léon XIII dans les encycliques *Rerum Novarum* et *Arcanum Divinæ* est un « droit naturel et primordial¹⁰² » sacré, puisque, comme la famille, il s'agit d'une institution divine :

Le mariage a Dieu pour auteur. Il a été dès le principe comme une figure de l'Incarnation du verbe de Dieu. Il y a par cela même en lui quelque chose de sacré et de religieux, qui n'est pas surajouté, mais inné, qu'il ne doit pas aux hommes, mais qu'il tient de la nature¹⁰³.

Le caractère sacré du mariage semble inné ou ontologique ; tandis que la valeur sacrée du fœtus est dérivée de la sacralité du mariage. Selon Pie XI, en effet, la nature procréatrice du mariage et ses produits demandent un respect absolu.

Le message de cette encyclique peut être lu en relation avec ses messages sociaux. La Première Guerre mondiale a, en effet, entraîné une baisse drastique de la population et

98. Nous soulignons.

99. PIE XI, *Casti Connubii*, *op. cit.*

100. *Ibid.*

101. Cet argument est examiné par : Baruch BRODY, « Abortion and the Sanctity of Human Life », dans *American Philosophical Quarterly*, vol. 10, n° 2, 1973, p. 133–140. Nous y reviendrons.

102. LÉON XIII, *Rerum Novarum*, *op. cit.* ; LÉON XIII, *Arcanum Divinæ*, 10 fév. 1880, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html> (consulté le 17/02/2015).

103. *Idem*, *Arcanum Divinæ*, *op. cit.*

de la natalité. Dans un contexte de reconstruction, la contraception et l'avortement sont perçus par l'Église comme un signe d'égoïsme et d'individualisme. Le caractère sacré et divin du mariage passe ainsi au caractère sacré, mais non divin, de la vie humaine innocente.

Si les protestants ne semblent pas alors disposés à considérer la sacralité du mariage et, en conséquence, la sacralité de la vie fœtale, le souci pour la défense de la personne humaine et pour le respect de la vie sont chez eux des thèmes récurrents. Eux aussi, dans les mêmes années, adoptent, avec des justifications qui leur sont propres, la rhétorique de la sacralité de la vie humaine. Les théologiens protestants suisses Emil Brunner et Karl Barth en sont les plus représentatifs. Par leurs analyses, ils contribuent à renforcer le lien entre le christianisme et l'humanisme et à fournir des justifications en faveur d'une conceptualisation théologique de la sacralité de la vie. À la fin du XX^e siècle, leurs argumentations seront reprises et adaptées par certains théologiens protestants, comme Paul Ramsey et par les papes Jean XXIII et Jean-Paul II afin d'affirmer l'origine chrétienne du principe qui nous intéresse.

III.3.3 EMIL BRUNNER : L'*IMAGO DEI* RECONSIDÉRÉ ET LA VIE HUMAINE COMME DON ET PROPRIÉTÉ DE DIEU

Souvent, la position d'Emil Brunner (1889-1966) est décrite comme un « humanisme théocentrique ¹⁰⁴ ». Le théologien cherche une alternative protestante à la culture libérale de son époque centrée sur l'autonomie et l'individualisme. Dans *The divine Imperative* [*L'Imperatif Divin*] de 1932, il aboutit à une position qui défend le respect de la personne humaine à l'intérieur d'une perspective chrétienne théocentrique. Il parle lui-même d'un « humanisme chrétien » qu'il ne manque pas de différencier de « l'humanisme rationnel (ou idéaliste) ¹⁰⁵ ».

REFORMULER L'*IMAGO DEI*

Son point de départ est une reformulation de la doctrine de l'*Imago Dei*. Comme nous l'avons vu, à l'exception du cas de Calvin, l'*Imago Dei* n'a pas le premier rôle dans la théologie protestante. La persistance de l'image de Dieu dans l'être humain est niée par les réformateurs. Brunner reconnaît qu'une partie « matérielle » de cette image, représentant l'être authentique, a été perdue à cause d'une « révolte » de l'être humain contre Dieu et de l'incapacité de celui-là à accepter son statut de créature. Les êtres humains restent cependant des candidats au salut et à la sanctification, car persiste en l'homme l'image divine, au moins dans un sens « formel ». Autrement dit, les êtres humains sont capables d'entendre l'appel divin à la repentance et d'y répondre en reconnaissant leur soumission à Dieu. À la différence d'Augustin, Brunner ne croit pas que la permanence de l'image

104. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 94. Nous traduisons : « theocentric humanism ».

105. EMIL BRUNNER, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics* (1932), trad. par Olive WYON, 2^e éd., Cambridge : The Lutterworth Press, 2002, p. 191-193.

de Dieu dans les êtres humains leur confère une vertu, une valeur intrinsèque, ou une dignité inhérente. Cette position constitue un point de départ alternatif à l'affirmation de la sacralité de la vie humaine.

LA VIE HUMAINE COMME DON ET PROPRIÉTÉ DE DIEU

Bien que Brunner reconnaisse lui aussi, que la vie humaine est un don de Dieu (en reprenant ainsi une terminologie propre aux catholiques), il considère qu'elle n'acquiert de valeur que dans l'instauration d'une relation avec Dieu. Celle-ci se manifeste dans la relation avec les autres êtres humains. Si la vie humaine est une valeur ultime ou suprême, elle n'est pas une valeur en soi ou absolue. Elle possède une valeur seulement parce qu'elle est un don de Dieu. « Affirmer notre existence comme étant donnée par Dieu », soutient Brunner, « ne peut que signifier que nous reconnaissons notre existence comme une propriété de Dieu ¹⁰⁶ ». Nous devons alors dédier notre vie à Dieu et être ses serviteurs. Dieu cependant ne demande pas ce service pour lui, mais pour l'humanité. C'est en cela que consiste « la signification de l'écriture du terme "sanctifier" : sanctifier la vie signifie la respecter et l'utiliser comme une possession de Dieu ¹⁰⁷ ». La vie humaine est sacrée parce qu'elle est une propriété de Dieu ; sa valeur est donc extrinsèque.

L'INDISPONIBILITÉ DE LA VIE HUMAINE

Cette position n'implique pas un « devoir inconditionnel ¹⁰⁸ » de préserver la vie à tout prix. Du fait que nous n'avons pas le droit de disposer de nos vies, en tant que don et propriété de Dieu, nous n'avons pas non plus le droit de considérer la vie ou sa préservation comme un absolu. L'indisponibilité de la vie va alors dans les deux sens : nous n'avons ni le droit d'y mettre fin ni le droit de la préserver à tout prix. Comme l'explique clairement Brunner : « l'auto-préservation est toujours conditionnée par la règle que nous devons préserver nos vies, si c'est possible, sans enfreindre les commandements de Dieu ¹⁰⁹ ». L'existence dont parle Brunner ne se confond pas simplement avec la vie biologique. Elle recouvre aussi ce qu'on pourrait appeler la vie individuelle ou en termes actuels, la vie biographique ou personnelle. La personne ou l'individu, élément central de la pensée libérale et de l'humanisme du XX^e siècle, revêt aussi un rôle important dans la pensée brunnerienne. Elle s'articule toutefois à une perspective théocentrique.

106. *Ibid.*, p. 172. Nous traduisons : « to affirm our existence as God-given can mean nothing less than the recognition of our existence as God's property ».

107. *Ibid.*, p. 173. Nous traduisons : « the Scriptural meaning of the word "to sanctify". To sanctify life means to regard it and use it's as a possession of God ».

108. *Ibid.*, p. 171. Nous traduisons : « unconditional duty ».

109. *Ibid.*, p. 171. Nous traduisons : « Self-preservation is always conditioned by the rule that we may only preserve our lives if this is possible without breaking the commandments of God ».

UN HUMANISME THÉOCENTRIQUE

Si Brunner exprime des préoccupations humanistes, il essaye toutefois de rester le plus fidèle possible à la vision chrétienne orthodoxe. C'est Dieu, en effet, qui veut et nous donne notre individualité : « Dieu ne veut pas seulement notre existence, il nous veut aussi comme nous sommes¹¹⁰ ». Nous ne pouvons donc pas renoncer à notre individualité, car cela signifie ignorer que Dieu est le créateur. Notre devoir consiste alors à affirmer notre existence individuelle comme un tout, telle qu'elle est parvenue à nous en tant que don de Dieu — corps et esprit —, située dans un lieu précis et à un moment précis. Cette idée, comme nous l'avons vu, est déjà défendue par les unitariens américains. Dans la foi nous devenons une « création nouvelle », mais cette dernière ne devient réelle qu'au moyen de la mort du « vieil homme ». Et celle-là ne se réalise que par une négation ou un sacrifice du soi, c'est-à-dire d'un passage du moi au toi. Autrement dit, c'est seulement dans la relation avec les autres que le soi rejoint son accomplissement total : « la nouvelle vie, en tant que don et demande, est la vie dans la communauté. Seulement grâce à la vie en communauté le vieux soi meurt en tant que vie centrée sur le soi¹¹¹ ». C'est dans cette relation avec les autres que consistent la vie personnelle et la signification éthique de l'image de Dieu. Je suis une personne seulement en relation à un Tu. Finalement, être serviteur de Dieu ne signifie rien d'autre qu'être au service de l'humanité. La vie de l'autre doit être considérée comme sacrée, car elle est, comme notre vie, voulue et créée par Dieu¹¹². Notre devoir est celui de l'aimer dans sa totalité, non seulement dans sa personne, mais aussi dans son existence biologique, car Dieu veut cet homme dans ces circonstances particulières.

Malgré des similitudes, la pensée de Brunner ne se confond pas avec l'humanisme de son époque. L'auteur l'explique bien. Pour l'humanisme chrétien, en effet, le but de la vie personnelle n'est pas à retrouver en elle-même, mais en Dieu. L'être humain et l'humanité ne sont pas définis en termes de personne individuelle, mais en les termes de la communauté. L'humanisme rationnel ou idéaliste, en revanche, est autonome et individualiste. Pour Brunner son erreur principale consiste à se fonder sur une idée abstraite d'humanité, sur une nature universelle de l'être humain qui est difficile à identifier. Kant est ici la cible implicite de ces critiques. L'humanisme chrétien, lui, aime l'individu concret dans ses circonstances particulières et dans sa totalité, conscient que l'être humain ne se limite pas à ses facultés rationnelles.

110. *Ibid.*, p. 172. Nous traduisons : « does not only will our existence, but He wants us as we are ».

111. *Ibid.*, p. 176. Nous traduisons : « The new life, as gift and as demand, is the life in community. And, on the other hand: only through life in community does the old self die, as a life centered in self ».

112. *Ibid.*, p. 209. Nous traduisons : « Since the will of God his the basis of his life, because he is the work of God and the property of God, his life should be sacred to us ».

III.3.4 KARL BARTH : LE RESPECT (OU LA SACRALITÉ) POUR LA VIE ET LA VIE COMME PRÊT DE DIEU

Karl Barth (1886-1968), lui non plus, ne peut pas ignorer la culture de son temps. Bien qu'il critique avec un *Nein!*¹¹³ franc la reformulation de l'*Imago Dei* brunnerienne (l'argument au fondement du caractère sacré de la vie humaine et de l'humanisme chrétien), il parvient aux mêmes conclusions. Il affirme la sacralité de la vie et l'idéologie humaniste (théocentrique) plus ou moins explicitement. Pour Barth, en effet, dans le sillage des réformateurs, les êtres humains ont perdu l'image de Dieu suite au péché originel et à la chute du Jardin d'Eden. La sacralité de la vie ne peut pas alors être fondée à partir de celle-ci.

LES INFLUENCES SCHWEITZERIENNES

Si la position de Barth quant à la vie humaine ne peut pas avoir été influencée par la théologie de Brunner, au moins en ce qui concerne ses fondements, elle révèle, dans sa première formulation et terminologie, une certaine parenté avec la philosophie humaniste et naturaliste d'Albert Schweitzer. Cette dernière est décrite par Brunner comme une éthique « sentimentale et enfin inhumaine¹¹⁴ », car il l'interprète (un peu à raison et un peu à tort, comme nous l'avons vu) comme mettant sur le même plan la vie humaine et celle des autres êtres. Barth considère en revanche que « ce serait un peu facile de critiquer cette doctrine en montrant qu'elle est impraticable, ou d'en sourire comme relevant d'une sentimentalité bien alsacienne¹¹⁵ ». La vie professionnelle de Schweitzer, devenu médecin et non vétérinaire, le montre clairement : le traitement de la question du respect de la vie, étendue à la vie végétale et animale, est propédeutique au traitement du problème de la vie humaine. Barth regarde avec admiration l'éthique du médecin de Lambaréné au point d'en reprendre, lors de ses cours d'éthique de 1928 et de 1930 et plus tard dans sa *Dogmatique*, la terminologie et certaines de ses argumentations, mais, soulignons-le, à l'intérieur d'une perspective théocentrique. Ainsi se justifie le rejet de certains présupposés, et notamment de la métaphysique naturelle et du mysticisme.

LE COMMANDEMENT DE LA VIE

Le point de départ de la position de Barth sur la vie humaine est le suivant : « l'homme est la créature de Dieu¹¹⁶ » La « volonté de vivre » schweitzerienne devient la volonté et le commandement de Dieu : « en voulant quelque chose de moi, Dieu me commande de

113. Karl BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munich : Kaiser, 1934.

114. BRUNNER, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics*, op. cit., p. 195. Nous traduisons : « sentimental and finally inhuman ».

115. Karl BARTH, *Éthique I : cours donnés à Münster au semestre d'été en 1928, répétés à Bonn durant le semestre d'été 1930* (1973), sous la dir. de Dietrich BRAUN, trad. par Philibert SECRETAN, Paris : Presses Universitaires de France, 1998, p. 175.

116. *Ibid.*, p. 146.

vivre¹¹⁷ ». Le fait que le commandement de la vie soit compris comme le commandement du Créateur permet, déjà à un niveau intuitif, d'introduire le concept de la vie d'un autre. Envisager le vouloir-vivre comme un aspect de ce qui est commandé par le Seigneur permet une relativisation de sa propre vie et, en conséquence, une reconnaissance de la vie d'un autre, la vie de Dieu d'abord, ensuite la vie de ceux qui partagent une même relation avec lui (créatures non humaines comprises). Pour Barth, en effet, « une éthique sérieusement préoccupée du commandement de Dieu, et qui le connaît effectivement comme commandement du Dieu créateur, va effectivement devoir élargir ses préoccupations¹¹⁸ ». Elle doit impliquer, comme pour Schweitzer, le concept de responsabilité. Le respect de la vie n'est rien d'autre qu'un respect pour la vie *créée* par Dieu. Mais comme Barth le précise « vie créée signifie placée, quant à vivre ou à mourir, entièrement placée dans les mains de Dieu¹¹⁹ ».

On remarque alors la différence avec le respect de la vie schweitzerien. Pour le médecin alsacien, ce n'est qu'à partir de son propre vouloir-vivre, par analogie, que l'on peut attribuer un vouloir-vivre aux autres êtres. C'est en vertu de ce vouloir-vivre présumé que toute vie doit être respectée. Le vouloir-vivre schweitzerien n'est envisagé qu'en rapport avec la composante physique de la vie, tandis que pour Barth « la volonté de vivre doit [...] être comprise comme volonté de vivre de la *physis* et de la *psyche*¹²⁰ ». Dans la pensée de Barth, respecter la vie n'équivaut pas à la préserver à tout prix. La « volonté de vivre » et le « respect de la vie » sont utilisés comme des moyens d'affirmer la souveraineté du Seigneur. Si pour Schweitzer, en effet, « le bien, c'est de maintenir et de favoriser la vie ; le mal, c'est de détruire la vie et de l'entraver¹²¹ », pour Barth, « on ne peut pas dire que le oui à la vie soit bon en soi [...]. Accepter la vie par obéissance au Créateur peut signifier que l'on sacrifie sa vie, qu'on ne se soustrait pas à la mort ; que par omission ou par action on hâte ou provoque sa mort¹²² ». Autrement dit, il est possible que la mort puisse mieux servir le commandement divin du respect de la vie :

Il peut donc se faire que nous ayons non seulement la permission, mais la *mission* d'être les auteurs du sacrifice que la créature tout entière, y compris nous-mêmes, doit à son Créateur dans son existence temporelle. Il se peut que notre volonté de vivre, dans l'une quelconques de ses composantes, doive être l'instrument de ce sacrifice. Comme à l'inverse le monde tout entier, du tigre du Bengale jusqu'aux populations de bactéries, semble rempli de cette volonté de vivre qui fait de nous des victimes¹²³.

Tu ne commettras pas d'assassinat (d'être humain)

Malgré la référence aux créatures non humaines et au concept de responsabilité, Barth

117. *Ibid.*, p. 153.

118. *Ibid.*, p. 175.

119. *Ibid.*, p. 177.

120. *Ibid.*, p. 155.

121. SCHWEITZER, *La Civilisation et l'Éthique*, op. cit., p. 166.

122. BARTH, *Éthique I : cours donnés à Münster au semestre d'été en 1928, répétés à Bonn durant le semestre d'été 1930*, op. cit., p. 156.

123. *Ibid.*, p. 177.

admet que le commandement « tu ne tueras pas » ou mieux, selon sa pensée, « tu ne commettras pas d'assassinat », s'adresse à l'homme pour protéger l'homme de l'homme et qu'en conséquence seul l'homme, en vertu de sa vie psychique et de la possibilité de la connaître, peut prétendre être un objet de respect véritable de la part des autres hommes :

La vie réelle, insuppressible, de l'autre n'est pas à chercher dans la vie des animaux et des plantes — que l'aspect occulte de sa qualité psychique rend difficile à discerner et à reconnaître comme une *vie*, difficile à traiter autrement que comme un objet, fut-ce l'objet de notre respect. La vie de l'autre homme est *vie* ; non simplement *vie non mienne*, mais *vie* irréductible à la qualité d'objet, et de ce fait *vie* à l'image de la vie de Dieu. Elle nous place en toute circonstance *d'abord*, et elle seule *rigoureusement*, devant le fait d'une autre vie à respecter au nom du Créateur ; devant l'exigence qu'une autre vie fait valoir face à face – si proches que nous soyons des autres vies créés – sur un pied d'égalité. Elle me place devant une exigence, celle d'être considéré comme un objet de respect, de pitié et de commisération et elle place ma propre vie, y compris ma volonté de vivre, dans une relation de responsabilité réciproque quant à la promotion ou à l'inhibition de la vie que chacun de nous représente de fait pour l'autre ¹²⁴.

La distinction kantienne entre les hommes et les choses est maintenue.

Enfin, Barth, à l'instar de Brunner, semble affirmer, quoique de façon moins explicite, qu'il faut préserver la vie. À cet égard, remarquons que Barth considère avec suspicion les actes qui constituent une mise à mort d'un être humain, actes moralement justifiés par l'Église catholique romaine : la légitime défense, la guerre, la peine de mort. Pour Barth, il est nécessaire de « réexaminer les idées reçues d'une morale traditionnelle et de se demander si cette *ultima ratio* est soutenable ¹²⁵ ». Bien que la mort puisse servir le commandement divin de la vie, il faut avoir, dans les situations où elle est ainsi mise en jeu, la certitude que la mort n'est pas le résultat d'une négligence ou d'une décision arbitraire humaine. Le respect de la vie à tout prix risque autrement de s'assimiler en idolâtrie bien éloignée du commandement de Dieu. Dans cette partie dédiée aux cas où l'homme pourrait avoir éventuellement le droit de tuer un autre homme, Barth souligne qu'il y a des questions plus actuelles qui posent des problèmes majeurs : la contraception artificielle ou l'élimination médicale d'individus humains irrémédiablement déficients (mentalement ou physiquement). Le manque de temps l'oblige à remettre à plus tard cette discussion.

LA PROTECTION DE LA VIE, LA LIBERTÉ DE VIVRE ET LA VIE COMME PRÊT DE DIEU

Ce n'est que vingt ans plus tard, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, que Barth consacre un chapitre de sa *Dogmatique* à ces sujets. Intitulé « La Protection de la vie », celui-ci s'inscrit dans « La Liberté de vivre » et s'insère dans la quatrième partie, volume III, « La Doctrine de la création ». Ici sont traitées les questions du suicide, de l'avortement et de l'euthanasie. À cette époque, Barth introduit, à côté de la terminologie du « respect de la vie », celle de la « sacralité de la vie ». « Le commandement de vivre » de *l'Éthique* se transforme, dans la *Dogmatique*, en « La Liberté de vivre ».

124. *Ibid.*, p. 179.

125. *Ibid.*, p. 180.

À la différence de ce que l'on pourrait penser de prime abord, le « commandement » et la « liberté » ne sont pas des termes opposés. Leur plus petit dénominateur commun est la notion de la vie comme prêt de Dieu — terminologie proprement protestante. Dans l'*Éthique*, Barth évoque déjà cette idée et précise que le commandement de la vie inclut la liberté : « la vie qui m'est prêtée participe du concept de liberté. Elle y participe, car la liberté originaire, soumise à aucune condition, l'aséité, est le propre de Dieu ; elle ne nous est prêtée que par bonté¹²⁶ ». Mais ce n'est que dans « La liberté de vivre » que la notion de vie comme prêt de Dieu occupe une place centrale. Cette idée lui sert à s'opposer aux conceptions modernes et séculières de l'autonomie et de la liberté individuelles qui excluent Dieu. Pour Barth, c'est, au contraire, la Parole de Dieu qui nous permet de nous reconnaître autonomes, c'est-à-dire comme distincts de Dieu, et singuliers, c'est-à-dire comme distincts des autres êtres, car la parole de Dieu s'adresse à l'être humain dans sa singularité. L'être humain peut donc se savoir individu du fait de sa participation à l'individualité de Dieu.

La critique aux humanistes non chrétiens

La cible polémique de ce texte est évidente : les humanistes non chrétiens. Il critique ouvertement ceux qui invoquent l'autonomie et la liberté indépendamment de Dieu, ceux qui posent comme fondement du respect de la vie la métaphysique naturelle, la loi de nature ou la religion naturelle. Contre les premiers, dont Schweitzer fait aussi partie, Barth affirme que « ce n'est pas [la vie] qui crée le respect. Il est notoire qu'elle ne le fait pas ! Mais c'est le commandement de Dieu qui crée le respect de la vie¹²⁷ ». Contre les seconds, les partisans de loi naturelle ou de la religion naturelle, il considère que :

Les assurances que nous donne l'humanisme non chrétien sur la valeur de la vie humaine, fondée dans un prétendu commandement de la nature et de la raison, sont sans doute agréables à entendre. Mais, avec ce fondement même, elles sont étrangement "en l'air", et il est évident qu'à partir de la nature et de la raison, on peut justifier aussi et toujours tout autre chose encore que le respect de l'homme¹²⁸.

Cette critique est similaire à celle de Brunner : les humanistes non chrétiens, lorsqu'ils parlent de « vie humaine », ne considèrent pas l'individu dans sa réalité et dans sa totalité. Ils se limitent à prendre en compte soit son existence intellectuelle soit son existence matérielle. Pour Barth :

On reste ici en pleine ambiguïté : en disant "homme", "humanité", "dignité humaine", etc., on ne pense pas, en réalité pas à l'homme lui-même, mais on nourrit toute sorte d'idées sur le progrès ou sur certains objectifs auxquels l'homme, considéré comme un simple instrument, peut être à chaque moment sacrifié¹²⁹.

Barth invoque l'Incarnation à la place de la raison ou de la nature. Il s'étonne que la théologie chrétienne n'ait pas pris en compte sa valeur éthique¹³⁰. C'est dans la naissance de Jésus que réside la vraie signification du commandement du respect de la vie. À la différence

126. *Ibid.*, p. 153.

127. *Idem*, *Dogmatique : la doctrine de la création, le commandement de Dieu, le Créateur*, op. cit., p. 18.

128. *Ibid.*, p. 19.

129. *Ibid.*, p. 19.

130. Le concile Vatican II, et Jean-Paul II en particulier, prêteront attention à la valeur éthique de l'Incarnation.

des positions fondées sur la loi naturelle, l'incarnation montre l'inséparabilité de l'union entre l'esprit et le corps. C'est l'individu dans sa totalité et dans sa condition réelle qui doit être respecté.

La sacralité de la vie (dérivée)

Malgré la critique des humanistes et de ceux qui adoptent la rhétorique de la loi naturelle (qu'ils soient laïques ou chrétiens), il est intéressant de remarquer que dans sa *Dogmatique*, Barth intègre une terminologie qui leur est familière : la sacralité de la vie.

Chaque homme sait au fond, tantôt d'une manière très obscure et très faible, tantôt d'une manière très claire et très forte qu'il est en réalité destiné et enclin à respecter la vie humaine. [...] Également à cet égard, l'homme a été créé bon, et non pas mauvais. Il sait en définitive fort bien que la vie de son semblable est sainte [sacrée] et protégée, qu'en un mot, il ne doit pas commettre de meurtre¹³¹.

Cette citation révèle d'autres similitudes avec la pensée de Brunner. Pour Barth aussi, finalement, malgré la chute, les êtres humains ont conservé leur capacité à comprendre le commandement de Dieu. C'est ce dernier qui proclame que la vie humaine est sacrée et qu'en conséquence elle doit être respectée. Les êtres humains ont conscience que la vie humaine est sacrée, c'est la raison pour laquelle ils cherchent toujours à se justifier lorsqu'ils transgressent cet interdit.

L'introduction de la terminologie de sacralité de la vie n'implique pas de considérer la vie humaine comme un bien absolu. La sacralité de la vie humaine, elle aussi, doit être considérée dans le contexte des objectifs que Dieu a pour notre vie et notre mort. Comme pour Brunner, la préservation de la vie n'est pas un devoir inconditionnel. Si la vie ne doit pas être violée, c'est en vertu du fait qu'elle provient de Dieu et qu'elle a été créée pour ses propres fins, plutôt que pour celles des hommes. Comme pour Brunner, et peut-être auparavant pour Calvin, le caractère sacré de la vie n'est pas intrinsèque à la vie de l'être humain. Ce n'est qu'une valeur extrinsèque. La vie a une valeur seulement parce qu'elle provient de Dieu. Le théologien Ramsey s'inspire directement de Barth pour sa conceptualisation transcendantale-relationnelle de la sacralité de la vie. Il transforme les affirmations barthiennes quant au respect et à la protection de la vie en une rhétorique développée et organique de la sacralité de la vie humaine chrétienne¹³².

Les positions de Barth et de Brunner peuvent, en dernière analyse, être décrites dans les termes utilisés par le philosophe William Frankena, d'un « respect de la vie dérivé »

131. BARTH, *Dogmatique : la doctrine de la création, le commandement de Dieu, le Créateur*, op. cit., p. 99. Une meilleure traduction est le terme de « sacré ». Dans la version originale, le terme allemand utilisé est « *Heilig* ». Ce dernier reflète le langage contemporain du débat bioéthique : *Heligkeit des Lebens* (sacralité de la vie). La traduction anglaise utilise le terme de « *sacred* » et non pas celui de « *holy* ». Karl BARTH, *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation* (1951), trad. par Geoffrey W. BROMILEY, 20^e éd., III-4, Londres – New York : Bloomsbury Academic, 2010, p. 87.

132. Nous y reviendrons : section IV.3.1.

ou d'une « sacralité de la vie dérivée »¹³³. La vie humaine n'est pas une valeur en soi, sa qualité dérive de l'extérieur, en l'occurrence de Dieu. Ce n'est pas le fait d'être vie qui lui confère la sacralité, mais l'un de ses attributs : le fait d'être en relation avec Dieu. Comme l'écrit Frankena, selon cette perspective :

La vie humaine corporelle doit être respectée (ou est sacrée) non pour ce qu'elle est, mais en raison d'autres éléments qui la concernent — comme le fait qu'elle est accompagnée par la conscience, qu'elle est une condition de notre perfection intellectuelle ou morale, ou *que Dieu l'aime ou lui accorde de la valeur*¹³⁴. Dans cette perspective, la sacralité de la vie humaine, qu'elle soit absolue ou présumée, est un principe éthique dérivé, fondé sur un principe antérieur qui a pour effet le fait que nous devrions respecter la conscience, rechercher la perfection, ou *aimer ce que Dieu aime*¹³⁵.

Dans la pensée de Frankena, cette position implique la vision selon laquelle les actes qui visent à mettre fin ou à abrégé la vie humaine corporelle ne sont mauvais qu'à première vue (*prima facie*). Dans la pensée de Barth, cette idée d'une sacralité de la vie dérivée est confirmée dans la discussion des thèmes tels que le suicide, l'avortement et l'euthanasie. Il est toujours nécessaire de prendre en compte les cas exceptionnels. Pour Barth, en effet, dans la pratique, le respect de la vie ou la sacralité de la vie, expressions qu'il utilise désormais comme synonymes, peuvent assumer des « formes très insolites et paradoxales »¹³⁶. Si, le sacrifice de sa propre vie peut être considéré comme une réponse au commandement de Dieu, Barth se demande « Comment l'immolation de la vie d'autrui peut-elle entrer en ligne de compte en tant qu'action juste et commandée ? L'homme, juge de la vie et de la mort de ses semblables ? Quelle prise en considération de la sainteté [sacralité] de la vie humaine »¹³⁷.

L'avortement

Concernant l'avortement, Barth est explicite quant au fait qu'il s'agit d'un meurtre. Le fœtus est, pour lui, un être humain. Cette décision implique la responsabilité de tous ceux qui sont concernés indirectement ou directement : mère, père, médecins, proches, tiers ... Même si le fœtus n'a pas une vie indépendante, il s'agit d'un être humain et pas d'une chose ou simplement d'une partie du corps de la mère. Le fœtus est donné par Dieu, et c'est à lui qu'il appartient. Mais, selon Barth, on ne peut pas se contenter de la position « sinistrement respectable »¹³⁸ de l'Église catholique romaine, qui, comme annoncé dans l'encyclique *Casti Connubii*, condamne en toutes circonstances l'avortement et refuse toujours la demande des femmes, même lorsque la gestation met en péril leur vie et leur santé. Pour Barth cette

133. Voir : FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*

134. Nous soulignons.

135. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 10. Nous traduisons : « human bodily life is to be respected (or has a sanctity) not because of what it is but because of others facts about it — such as that it is accompanied by consciousness, is a condition of intellectual or moral perfection, or is loved or valued by God. In this [...] view, the sanctity of human life, whether absolute or presumptive, is a derivative ethical principle, based on a prior principle to the effect that we should respect consciousness, seek perfection, or love what God loves ».

136. BARTH, *Dogmatique : la doctrine de la création, le commandement de Dieu, le Créateur*, *op. cit.*, p. 23.

137. *Ibid.*, p. 98.

138. *Ibid.*, p. 102.

posture est inutile : « le "non" abstrait prononcé autrefois et qui, aujourd'hui encore, est la seule contribution de l'Église romaine en la matière, est trop morne et stérile pour faire espérer qu'il en sortira une aide efficace ¹³⁹ ».

Même s'il reconnaît que l'avortement est toujours une épouvantable violation de la sacralité de la vie, il considère que la seule chose qui puisse aider est « la force d'une attitude toute neuve et principale de respect vis-à-vis du mystère de toute vie humaine ¹⁴⁰ ». Il s'oppose ainsi aux interdictions absolues et aux condamnations légales, ecclésiastiques ou étatiques incapables de donner un support réel aux situations concrètes. Pour Barth, les églises devraient encourager le respect de la vie, mais, en même temps, elles devraient toujours rappeler le message de l'Évangile : la grâce et le pardon de Dieu. C'est dans ce contexte que Barth rappelle, à nouveau, que « la vie humaine, comme celle de l'enfant encore à naître, n'est pas une valeur absolue ; elle peut donc être protégée par le commandement, mais uniquement dans les limites de la volonté de Celui qui le donne ¹⁴¹ ». Cette vie n'a pas à être préservée en toute circonstance. Des cas exceptionnels, « des situations où la suppression d'une vie en gestation n'est pas un meurtre, mais est ordonnée ¹⁴² » existent. Ces cas doivent, toutefois, être le résultat d'un choix fondé non pas sur des raisons égoïstes, mais sur une réflexion approfondie et collective où toutes les possibilités pour éviter l'avortement ont été évaluées. Ces situations se présentent, par exemple, lorsqu'il s'agit de choisir entre la vie de l'enfant à naître et celle de la mère. Dans ce cas, le commandement de Dieu nous dit : « chaque fois qu'il s'agit de choisir entre la vie ou la santé de la mère et la vie de l'enfant à naître, la suppression de celle-ci peut être permise et prescrite ; dès lors, la décision humaine pourra toujours [...] être prise dans ce sens ¹⁴³ ». Barth n'évoque ni d'autres cas-limites ni les conditions dans lesquelles la vie et la santé de la femme sont menacées. Il risquerait sinon de défendre des thèses trop larges ou trop étroites du point de vue de l'éthique théologique : « c'est pourquoi, il doit nous suffire d'en rester à l'indication générale du seul point de vue que nous avons donné ¹⁴⁴ ».

L'euthanasie

En ce qui concerne la question de l'euthanasie, la réflexion se révèle plus complexe. Ici, l'enjeu n'est pas le choix entre une vie ou une autre, comme c'est le cas pour l'interruption de grossesse. Il est difficile alors de le justifier au nom du commandement de Dieu.

Barth distingue deux significations du terme « euthanasie ». La première ne peut jamais être justifiée : elle correspond au droit d'une société de mettre à mort les infirmes incurables, les fous, les imbéciles, les déformés et les personnes qui, par nature ou par

139. *Ibid.*, p. 103.

140. *Ibid.*, p. 103.

141. *Ibid.*, p. 106.

142. *Ibid.*, p. 107.

143. *Ibid.*, p. 108.

144. *Ibid.*, p. 108.

accident, sont complètement immobilisés ou handicapés. Il s'agit là d'une usurpation à la souveraineté de Dieu. La valeur d'une telle vie « est un mystère, le mystère de Dieu ¹⁴⁵ ». La deuxième signification du terme « euthanasie » est celle qui suscite des problèmes d'éthique médicale. Elle peut, en revanche, être justifiée en tant que cas-limite. Il s'agit, au nom de la bienfaisance que l'on doit au patient ou à ses proches qui le voient souffrir à cause d'une maladie incurable et avancée, de mettre fin à la vie temporelle d'une personne dans le but d'abrèger ses souffrances psychiques ou physiques.

Si, en apparence, Barth semble critique quant au fait de tuer aussi bien directement qu'indirectement (ou si l'on reprend les distinctions actuelles, activement ou passivement), par action ou par omission (c'est-à-dire, dans ce dernier cas, « en négligeant d'utiliser les stimulants capables de prolonger la vie d'une manière tout artificielle ¹⁴⁶ »), il invite à la réflexion et, en particulier, à se poser la question de savoir si le fait de prolonger la vie artificiellement ne consiste pas lui aussi en une sorte d'usurpation humaine.

Barth n'approfondit pas le sujet. Il affirme toutefois qu'« il convient de voir encore comment évolueront les choses dans ce domaine, pour pouvoir se faire une opinion générale un peu claire. Mais il n'est pas impossible qu'apparaisse, malgré tout, également ici une sorte de cas-limite. Il ne s'agirait nullement alors d'une "euthanasie" arbitraire, mais bien du respect auquel a droit comme telle même une vie qui s'éteint ¹⁴⁷ ».



À partir de la fin du XIX^e siècle, les chrétiens commencent à s'appropriier certains éléments de l'idéologie humaniste, tout en essayant de s'en distinguer de façon plus ou moins explicite. C'est le temps des compromis entre le message humaniste moderne et celui, traditionnel, de la vie éternelle et du péché.

L'introduction initiale de la terminologie de la sacralité de la vie en est un moyen. Avant le XX^e siècle, cette notion est très peu présente au sein de la théologie chrétienne. Comme le remarque, en 1921, Williard L. Sperry, cette mise en conformité avec l'humanisme n'est pas sans conséquence pour le christianisme. Les thèmes traditionnels du péché et du repentir ont été abandonnés en faveur d'une anthropologie plus optimiste :

Aucun aspect du protestantisme libéral moderne ne contraste plus nettement avec le christianisme historique dans sa globalité que son indifférence à l'état d'esprit initial de l'expérience chrétienne. Peu importe le siècle passé ou les écrits sur lesquels on se penche, la vie chrétienne commence, de façon uniforme, dans les générations

145. *Ibid.*, p. 110

146. *Ibid.*, p. 114.

147. *Ibid.*, p. 114.

précédentes, comme un effort pour débarrasser les épaules courbées de la conscience humaine de son lourd fardeau de péchés et de culpabilités ¹⁴⁸.

En d'autres termes, Sperry constate que les Églises chrétiennes ont déplacé leur préoccupation du spirituel au matériel, de l'au-delà à l'en deçà ¹⁴⁹. Si la sacralité de la vie paraît ambiguë par rapport à l'enseignement chrétien sur la valeur de la vie humaine corporelle, Pie XI, Brunner et Barth, pendant l'entre-deux-guerres, posent les jalons d'un usage chrétien de l'expression, en fournissant des arguments solides en sa faveur. La mobilisation et l'adaptation de certains concepts anciens de l'anthropologie chrétienne — la loi naturelle, l'*Imago Dei* et la vie comme don (ou dépôt sacré) et propriété de Dieu — permettent, dans les années suivantes, une légitimation de son usage au sein de la théologie chrétienne. Ces trois théologiens ont contribué au renforcement d'une tendance sacralisante, aussi bien à l'intérieur de la culture libérale qu'au sein des Églises chrétiennes.

148. Willard L. SPERRY, *The Disciplines of Liberty: the Faith and Conduct of the Christian Freeman*, New Heaven – Londres : Yale University Press – Oxford University Press, 1921, p. 59. Nous traduisons : « There is no point at which modern liberal Protestantism stands in sharper contrast to historic Christianity as a whole than in its indifference to this initial mood of Christian experience. It does not matter where we turn, in what past century or to what type of record, the Christian life uniformly began, in the generations gone, as an effort to roll away the heavy burden of sin and guilt from the bowed shoulders of the human conscience ».

149. Voir : DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 92.

LA SACRALITÉ DE LA VIE : UNE ÉTHIQUE CONSENSUELLE POUR DÉFENDRE LA VIE HUMAINE

C'EST N'EST QU'AU LENDEMAIN DE LA SECONDE GUERRE MONDIALE que l'usage de l'expression « sacralité de la vie » trouve une diffusion ample, aussi bien chez les chrétiens (d'abord chez les protestants puis chez les catholiques) que chez les laïcs. À cette époque, Barth introduit à côté de la terminologie du « respect de la vie » celle de « sacralité de la vie ». À des problèmes similaires à ceux de la Première Guerre mondiale, on apporte les mêmes réponses : la nécessité d'une éthique nouvelle en défense de la vie (humaine).

C'est sans l'ombre d'un doute dans le concile Vatican II que culmine la tentative de médiation entre l'esprit des Lumières et l'esprit chrétien, dans le monde religieux chrétien. Avec la Conférence de Portland, dans le domaine intellectuel, la sacralité de la vie humaine se voit unanimement affirmée.

IV.1 LA SECONDE GUERRE MONDIALE ET L'AFFIRMATION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

IV.1.1 LA SACRALITÉ DE LA VIE COMME CONDAMNATION DU NAZISME

Si la Première Guerre mondiale pousse Schweitzer à mettre le respect de la vie au cœur de sa pensée, à la suite de la Seconde Guerre mondiale, c'est le concept de sacralité de la vie (humaine) qui pénètre la culture occidentale, et en particulier le monde anglophone.

En 1958, Hannah Arendt, considère la croyance en la sacralité de la vie comme caractéristique de l'époque moderne :

Si la vie s'est imposée à l'époque moderne comme ultime point de repère, si elle demeure le souverain bien de la société moderne, c'est que le renversement moderne s'est opéré dans le contexte d'une société chrétienne dont la croyance fondamentale au

caractère sacré de la vie [*sacredness of life*¹] a survécu, absolument intacte, après la laïcisation et le déclin général de la foi chrétienne².

Quelques pages plus tard, elle ajoute :

Quoi qu'il en soit, l'époque moderne ne cessa d'admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l'homme le souverain bien ; dans ses révisions et ses critiques les plus audacieuses, les plus révolutionnaires, des croyances ou conceptions traditionnelles. [...] Si éloquents et si lucides qui fussent les penseurs modernes dans leurs attaques contre la tradition, la primauté de la vie avait acquis à leurs jeux un statut de vérité axiomatique, et elle le conserve même dans notre monde actuel qui a déjà commencé à dépasser toute l'époque moderne³.

Comme le remarque Hillel Charles Gray, « l'époque nazie a conduit à des affirmations appuyées de la valeur intrinsèque de la vie humaine de plus en plus souvent exprimées dans les termes de la sacralité de la vie⁴ ».

Dès années cinquante, beaucoup d'auteurs commencent à utiliser l'expression « sacralité de la vie » ou « respect de la vie », alors synonymes. Le discours sur la sacralité de la vie reflète une condamnation morale du mépris des nazis à l'égard de la vie humaine, et en particulier des vies « indésirables » à travers notamment le programme Aktion T4. Ce principe semble ainsi approprié pour affronter des questions telles que l'avortement et l'euthanasie. Et comme la sacralité de la vie marque une opposition aux atrocités nazies, aucune controverse ne peut exister.

À la fin des années cinquante, la peur d'un « holocauste technologique » émerge aussi. La confiance excessive en la raison, la technologie et le progrès sont en train de mettre en péril la société et l'humanité. Les « technosciences » sont considérées comme potentiellement déshumanisantes. Les crimes que les nazis ont commis contre l'humanité au nom de l'idéologie, les scientifiques peuvent les réaliser au nom du progrès. Comme cela avait été le cas pour Schweitzer, il devient à nouveau nécessaire de défendre et de préserver la vie humaine contre une technologie abusive, les excès d'une raison instrumentale et d'une éthique utilitariste. La notion de responsabilité devient centrale.

Le christianisme se sent incapable d'atteindre ce but tout seul. Depuis quelques années, la théologie a perdu de son attrait sur la société. L'Église n'est plus considérée comme un guide moral. Une alliance et une ouverture avec la société civile sont indispensables. La distinction entre humanisme chrétien et humanisme non chrétien, que Pie XII, Barth et Brunner ont essayé de tenir, devient de plus en plus floue.

1. Nous reproduisons l'expression anglaise originale : Hannah ARENDT, *The Human Condition* (1958), 2^e éd., Chicago : The University of Chicago Press, 1998, p. 314.

2. Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. par Georges FRAIDER, Paris : Calmann-Lévy, 1983, p. 391.

3. *Ibid.*, p. 396.

4. Hillel Charles GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, Cambridge : ProQuest LLC, 2009, p. 129. Nous traduisons : « the Nazi era prompted emphatic affirmations of the intrinsic value of human life, increasingly articulated in the terms of the sanctity of life ».

IV.1.2 LES PROTESTANTS ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Le théologien Karl Barth a sans doute joué un rôle important dans l'intégration du langage de la sacralité de la vie, d'abord au sein du discours protestant, et par la suite, comme nous le verrons, au sein du discours catholique (auquel, comme Brunner, il fournit des arguments). Si, dans un premier temps, Barth utilise la terminologie schweitzerienne de révérence pour la vie, après la Seconde Guerre mondiale il intègre celle de sacralité de la vie et l'adopte pour traiter ces questions de l'avortement et de l'euthanasie. Les théologiens protestants poursuivent son travail.

LA SACRALITÉ DE LA VIE (OU LE RESPECT DE LA VIE) ET L'EUTHANASIE

En 1948, Willard L. Sperry (1882-1954), pasteur et doyen de la *Harvard Divinity School*, penseur qui se situe au carrefour des idées protestantes libérales et du calvinisme, mobilise la révérence pour la vie schweitzerienne contre l'euthanasie. Dans un article intitulé « *Moral Problems in the Practice of Medicine with Analogies drawn from the Profession of the Ministry* [Problèmes moraux de l'exercice de la médecine avec des analogies tirées de la profession du ministère]⁵ » montre que le travail du médecin et celui du pasteur supposent tous les deux un sentiment du caractère sacré de la vie. Ce texte témoigne du rôle important que Schweitzer quant à l'implantation du principe de la sacralité de la vie dans la littérature biomédicale.

Quelques années plus tard, en 1951, le ministre presbytérien⁶ américain John Sutherland Bonnell (1889-1992) publie « *The Sanctity of Human Life* [La sacralité de la vie humaine] » au sujet de l'euthanasie. La sacralité de la vie est pour lui une interdiction absolue et évidente de tuer un être humain innocent. L'euthanasie doit être interdite, car il s'agit d'un assaut contre la sacralité de la vie, croyance fondamentale du christianisme : « le christianisme n'a jamais cessé d'insister sur la sacralité de la vie humaine et la valeur de la personne, même la plus humble et modeste, y compris les personnes mentalement ou physiquement faibles⁷ ».

Cette affirmation, ainsi que la position de Sperry, son collègue à Harvard, fait réagir le théologien épiscopal Joseph Fletcher (1905-1991). Il considère, contre Bonnell, que le christianisme le plus orthodoxe n'a jamais considéré la vie biologique comme sacrée en

5. Willard L. SPERRY, « Moral Problems in the Practice of Medicine », dans *The New England Journal of Medicine*, vol. 239, n° 26, 1948, p. 985-990.

6. Le presbytérianisme apparaît avec Calvin. Ce dernier, comme nous l'avons vu, aurait été le seul théologien à affirmer, à certaines occasions, le caractère sacré de la vie humaine. Le presbytérianisme refuse l'épiscopalisme (gouvernement de l'Église par les évêques) et le congrégationalisme (autonomie des paroisses sans instance supérieure à celles-ci). Le pouvoir est confié à des assemblées élues (synodes) composées des laïcs et de pasteurs. Voir : Jean-Louis KLEIN, *Presbytériens*, disponible à l'adresse : <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/presbyteriens/>> (consulté le 24/07/2016).

7. BONNELL, « The Sanctity of Human Life », *op. cit.*, p. 201. Nous traduisons : « Christianity has never ceased to emphasize the sanctity of human life and the value of the individual, even the humblest and lowliest, including the afflicted in mind and body ».

soi :

L'idée [...] selon laquelle la vie physiologique est sacro-sainte est une forme de vitalisme⁸ ou de philosophie naturaliste, elle n'est pas chrétienne. On la retrouve dans certaines religions orientales, comme l'hindouisme ou le jansénisme, mais elle est absente de la Bible, de l'éthique ou de la théologie chrétienne⁹.

L'origine religieuse de la sacralité de la vie n'est toutefois pas remise en doute par les deux auteurs. Les désaccords sont relatifs à la tradition religieuse de référence¹⁰. Pour Bonnell, la sacralité de la vie est une idée présente dans le christianisme et elle ne concerne que la vie humaine (innocente) seule. Pour Fletcher, en revanche, qui pense la sacralité de la vie à travers le prisme de considérations plus similaires à celles de Schweitzer (lequel, rappelons-le, dans ses derniers écrits, considère toute vie comme sacrée), il s'agit d'une notion hindouiste, elle n'est pas chrétienne, pas même biblique. Si tel était le cas, il faudrait interdire le martyre ou l'héroïsme entre autres pratiques¹¹. La sacralité de la vie ne peut pas donc être utilisée par les chrétiens comme un argument pour s'opposer à l'euthanasie.

À l'époque, il est question de savoir si la sacralité de la vie humaine (biologique) est une idée chrétienne. Dix ans plus tard, la question qui occupe le débat de la bioéthique porte sur quelle sorte de vie humaine doit être considérée comme sacrée : la vie humaine biologique ou la vie humaine personnelle ? Le parcours intellectuel du théologien protestant Ramsey est intéressant si on le replace dans ce contexte. Il affirme que rien dans l'être humain ne peut être considéré comme sacré¹². Une dizaine d'années plus tard, il développe une conception alternative de la sacralité de la vie humaine (extrinsèque relationnelle)¹³.

IV.1.3 LE CATHOLICISME ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Ce n'est qu'à partir des années soixante que la terminologie « sacralité de la vie » est réintroduite dans le discours catholique officiel. Jusqu'alors l'expression est absente des textes catholiques d'éthique médicale et des enseignements du catéchisme.

8. Le terme « vitalisme » est ici utilisé comme synonyme de naturalisme éthique ou de réductionnisme biologique. Remarquons pourtant que, généralement, l'expression « vitalisme » désigne une théorie épistémologique, plutôt qu'éthique. Celle-là s'oppose à une réduction scientifique anti-téléologique. Le « vitalisme » est, en effet, défini, au sens étroit, comme la doctrine de l'École de Montpellier, « doctrine d'après laquelle il existe en chaque chose un "principe vital", distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, et gouvernant les phénomènes de la vie ». Au sens large, ce terme désigne « toute doctrine admettant que les phénomènes de la vie possèdent des caractères *sui generis*, par lesquels ils diffèrent radicalement des phénomènes physiques et chimiques, et manifestent ainsi l'existence d'une "forme vitale" irréductible aux forces de la matière inerte ». Voir : André LALANDE, « Vitalisme », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e éd., Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 1214.

9. Joseph FLETCHER, « Euthanasia: Our right to Die », dans *Pastoral Psychology*, vol. 1, n° 3, 1950, p. 9–12, p. 10. Nous traduisons : « This idea [...] that physiological life is sacrosanct, it is a form of vitalism or naturalistic philosophy; it is not Christian. It is found in some Eastern religions, such as Hinduism and Jainism, but not in the Bible, or in Christian ethics and theology ».

10. Nous examinerons le débat entre Bonnell et Fletcher dans la section VI.2.3.

11. Voir : FLETCHER, « The Right to Die », *op. cit.*, p. 64.

12. RAMSEY, *Basic Christian Ethics*, *op. cit.*

13. *Idem*, « The Morality of Abortion », *op. cit.* Nous examinerons la position de Ramsey dans la section IV.3.1

Si certains actes comme l'euthanasie et l'avortement sont considérés comme immoraux, ce n'est pas en vertu de la sacralité de la vie en soi, mais du caractère sacré du mariage ou sur la base de la distinction entre moyens de traitements ordinaires et extraordinaires ou du principe des actions à double effet. Certains auteurs, opposés à la vision de l'Église catholique romaine, commencent toutefois à associer l'expression de sacralité de la vie humaine au Magistère de l'Église. C'est le cas du juriste anglais Glanville Williams et de Joseph Fletcher. En 1961, la sacralité de la vie est réaffirmée par le pape Jean XXIII.

L'ENCYCLIQUE SOCIALE *MATER ET MAGISTRA* ET LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

En 1961, le pape Jean XXIII s'aperçoit que l'Église elle-même a en partie déplacé son attention de la vie éternelle à la vie terrestre et que cela pourrait apparaître à certains catholiques comme éloigné de l'enseignement traditionnel de l'Église.

Dans l'encyclique *Mater Magistra*¹⁴, la troisième encyclique sociale, le pape écrit :

Bien que le rôle de la sainte Église soit d'abord de sanctifier les âmes et de les faire participer au bien de l'ordre surnaturel, elle est cependant soucieuse des exigences de la vie quotidienne des hommes, en ce qui regarde leur subsistance et leurs conditions de vie, mais aussi la prospérité et la civilisation dans ses multiples aspects et aux différentes époques¹⁵.

En reprenant les encycliques sociales de ses prédécesseurs, le pape développe les enseignements de l'Église quant au problème social en relation aux problèmes de son temps : la situation du tiers-monde, la rémunération des travailleurs ou encore les problèmes démographiques. Son objectif est de trouver une solution à la question sociale, d'une façon plus appropriée à l'époque.

Le respect des lois de la vie

Dans une partie consacrée à la question démographique en relation avec le développement économique, le pape soutient la nécessité de respecter les « lois de la vie¹⁶ » :

Il Nous faut proclamer solennellement que la vie humaine doit être transmise par la famille fondée sur le mariage, un et indissoluble, élevé pour les chrétiens à la dignité de sacrement. La transmission de la vie humaine est confiée par la nature à un acte personnel et conscient, et comme tel soumis aux lois très sages de Dieu, lois inviolables et immuables, que tous doivent reconnaître et observer. On ne peut donc pas employer des moyens, suivre des méthodes qui seraient illicites dans la transmission de la vie des plantes et des animaux¹⁷.

La nature est le moyen par lequel Dieu confie à l'individu humain la transmission de la vie, mais celle-là doit répondre aux lois divines.

Après la référence au mariage chrétien, l'affirmation de la sacralité de la vie est introduite : « La vie humaine est sacrée, puisque, dès son origine, elle requiert l'action créatrice de

14. JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, 15 mai 1961, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html> (consulté le 02/03/2015).

15. *Ibid.*, Introduction.

16. *Ibid.*, III partie.

17. *Ibid.*, III partie.

Dieu¹⁸ ». Sans Dieu, il n'y aurait pas de vie humaine. Pour cette raison la vie humaine est sacrée et les êtres humains doivent observer ses lois. Leur désobéissance ne nuit pas au seul individu, mais à la société tout entière : « Celui qui viole ses lois offense la divine Majesté, se dégrade et avec soi l'humanité, affaiblit en outre la communauté dont il est membre¹⁹ ».

La dignité sacrée de la personne

Dans l'encyclique, on lit : « les êtres humains sont et doivent être fondement, but et sujets de toutes les institutions où se manifeste la vie sociale²⁰ », c'est le principe de « la dignité sacrée de la personne²¹ ». À partir de cette dignité sacrée de la personne, il est possible de fonder des normes communes reconnaissables non seulement par les chrétiens, mais aussi par les non-chrétiens. La conformité avec la nature en établit la justesse :

Le Magistère de l'Église, avec la collaboration de prêtres et de laïcs avertis, a mis au point, spécialement en ce dernier siècle, une doctrine sociale. Celle-ci indique clairement les voies sûres pour rétablir les rapports de la vie sociale selon des normes universelles en conformité avec la nature et les divers milieux d'ordre temporel, comme aussi avec les caractéristiques de la société contemporaine ; normes qui, par la suite, peuvent être acceptées par tous²².

À partir du caractère sacré du mariage chrétien selon Léon XIII, en passant par le caractère sacré du produit du mariage (le fœtus ou la vie humaine innocente selon Pie XI), on en arrive, avec Jean XXIII, à la sacralité de la vie humaine. Cette dernière est indispensable pour garantir l'ordre social.

Remarquons d'ailleurs que les trois papes qui ont écrit des encycliques sociales sont ceux qui ont adopté, d'une façon ou d'une autre, le langage de la sacralité de la vie. Considérer le monde plutôt que le seul ciel implique l'usage d'un langage commun. Cette encyclique sociale, à la différence de celles de Léon XIII ou de Pie XI, ne se donne pas comme une critique ou une condamnation des non-chrétiens et des non-catholiques. Au contraire, elle prône une attitude d'ouverture reposant sur une valeur reconnue par les chrétiens et les non-chrétiens : la dignité sacrée de la personne humaine.



Dans le contexte de l'après-guerre, le souci chrétien devient horizontal ; le salut éternel laisse place au salut immanent. Il devient désormais nécessaire de défendre l'homme de l'inhumanité de l'homme. Les Églises, alors qu'elles étaient avant préoccupées par le destin éternel de l'âme humaine, s'intéressent désormais en priorité à la vie humaine terrestre. Du théocentrisme on passe progressivement à une sorte d'anthropocentrisme. C'est dans ce

18. *Ibid.*, III partie.

19. *Ibid.*, III partie.

20. *Ibid.*, III partie.

21. *Ibid.*, IV partie.

22. *Ibid.*, IV partie.

cadre que s'inscrit l'affirmation chrétienne de la sacralité de la vie. À cette période, comme le remarque justement Engelhardt, l'expression de sacralité de la vie commence à acquérir une signification de plus en plus religieuse²³. Les chrétiens commencent à affirmer l'origine religieuse de la sacralité de la vie.

IV.2 LE CONCILE VATICAN II

IV.2.1 LA CONCILIATION ENTRE LES CHRÉTIENS ET LES NON-CHRÉTIENS

Dans cet esprit d'ouverture au monde, le 11 octobre 1962, le pape inaugure le concile Vatican II auquel participent aussi des représentants des Églises protestantes et orthodoxes. L'Église catholique romaine veut réaffirmer l'autorité des Écritures et l'unité entre les chrétiens, se renouveler, se moderniser et instaurer un dialogue avec la société contemporaine afin de construire un engagement commun pour la paix, la justice, les libertés fondamentales et la science.

Le discours d'ouverture est éclairant sur ces objectifs :

Par le concile, en tenant compte des erreurs, des besoins et des possibilités de notre époque, ce magistère sera présenté aujourd'hui d'une façon extraordinaire à tous les hommes qui vivent sur la terre. [...] Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est l'adhésion de tous, dans un amour renouvelé, dans la paix et la sérénité, à toute la doctrine chrétienne²⁴.

Le langage utilisé est bien différent de celui de Vatican I. Le but de ce dernier était « d'enseigner et de défendre la vérité catholique et de réprover les doctrines perverses²⁵ ». Vatican II vise, au contraire, à une ouverture et à une écoute au monde contemporain.

Une conciliation entre chrétiens et non-chrétiens semble possible au nom de « la dignité et la perfection de la personne humaine » : « les hommes sont de plus en plus convaincus que la dignité et la perfection de la personne humaine sont des valeurs très importantes qui exigent de rudes efforts²⁶ ».

Ces buts sont réaffirmés l'année suivante par la lettre encyclique *Pacem in terris*²⁷ où, pour la première fois, le pape ne s'adresse pas seulement aux croyants, mais à « tous les hommes de bonne volonté » en vue de la paix, de la vérité, de la justice, de la charité et de la liberté. Il explique que les « conflits entre les peuples ne doivent être pas réglés par le recours aux armes mais par la négociation²⁸ ». La volonté de réconciliation entre l'Église et

23. Voir : Tristram H. ENGELHARDT, « Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care? », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 201–220, p. 204.

24. JEAN XXIII, *Discours d'ouverture du Concile Vatican II*, 11 oct. 1962, disponible à l'adresse : <http://www.sarthe.catholique.fr/IMG/pdf/Discours_de_Jean_XXIII.pdf> (consulté le 02/03/2015)

25. PIE IX, *Dei Filius : sur la foi catholique*, op. cit., Introduction.

26. JEAN XXIII, *Discours d'ouverture du Concile Vatican II*, op. cit.

27. JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, 11 avr. 1963, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html> (consulté le 02/03/2015)

28. *Ibid.*, part. III, § 126. Ce message est réaffirmé dans : PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 7 déc. 1965, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_

le monde est désormais claire et explicite.

LES DROITS DE L'HOMME

Dans cette encyclique, la volonté de réconciliation s'exprime dans la langue des droits, de la dignité de la personne — source des droits — et des devoirs nécessaires pour la respecter. Cette approche peut sembler similaire à celle adoptée par Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum Novarum*, qui parlait aussi des droits. Mais cette fois, le pape parle de droits de l'Homme (et non plus des droits naturels) et salue la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948. Leur respect est, selon le pape, la conséquence de la compréhension du message chrétien.

L'encyclique explique que « tout être humain a droit à la vie, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires et suffisants pour une existence décente²⁹ » et que « le droit à la vie entraîne le devoir de la conserver³⁰ ».

Remarquons que dans cette encyclique la terminologie utilisée est celle de la « dignité de la vie humaine » plutôt de celle de la « sacralité de la vie humaine ». Cela n'est pas étonnant si l'on tient compte de l'influence de la Déclaration universelle des droits de l'Homme dans les pays européens et de la volonté explicite, de la part de l'Église, de s'adresser aussi aux non-croyants. Le terme « sacré », généralement associé dans le langage commun à la religion et s'opposant au terme de « profane », aurait pu constituer un obstacle à ce dessein.

LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Dans cette encyclique on trouve une nouveauté importante : une première affirmation positive quant à la liberté religieuse. Chacun a « le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie publique et privée³¹ ». Si, pour les papes Léon XIII et Pie IX, la liberté religieuse est une fausse liberté, elle devient un postulat fondamental de l'Église catholique romaine.

Elle se voit réaffirmée par le successeur de Jean XXIII, Paul VI dans une des déclarations les plus importantes du concile, *Dignitatis Humanæ*³². Tous les pays doivent reconnaître la liberté religieuse comme un droit civil. La dignité humaine se trouve à son fondement. Elle est présentée comme valeur reconnue par tous, croyants comme non-croyants :

Ce concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque

council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html> (consulté le 03/03/2015), Conclusion, ch. 92, § 4.

29. JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, op. cit., ch. 1, § 11.

30. *Ibid.*, ch. 1, § 29.

31. *Ibid.*, partie I, § 14.

32. PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanæ*, 7 déc. 1965, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanæ_fr.html> (consulté le 03/03/2015).

pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil³³.

Les pouvoirs publics ne peuvent pas imposer aux citoyens de professer ou de rejeter une religion, car ce serait agir contre « les droits sacrés de la personne³⁴ ». Ici, l'adjectif « sacré » apparaît deux fois. Ce qui est sacré n'est pas la vie humaine (laquelle est digne) mais les droits de la personne, de la famille, des peuples et la liberté d'action de l'Église³⁵.

Cette attention à la liberté religieuse peut être considérée comme une tentative évidente pour s'adapter à un monde contemporain, caractérisé par le pluralisme religieux.

IV.2.2 LA CONSTITUTION PASTORALE *GAUDIUM ET SPES*

LES SIGNES DES TEMPS

La constitution pastorale *Gaudium et Spes*³⁶, votée le dernier jour du concile, reprend à Jean XXIII l'idée de « signes des temps³⁷ ». Pour ce dernier, les traits caractéristiques de son époque — la promotion économique et sociale des classes laborieuses, l'entrée des femmes dans la vie publique et l'émancipation des peuples colonisés— ont permis la propagation de « l'égalité naturelle de tous les hommes³⁸ » et sont les signes de la présence de Dieu dans l'histoire des hommes.

La *Gaudium et Spes* (dont le sous-titre est « sur l'Église dans le monde de ce temps ») rappelle que :

l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future³⁹.

Le rôle de l'Église n'est plus celui de gardienne de la foi, mais de guide dans l'histoire des hommes, non-croyants compris. Le changement est important : le message de l'Église chrétienne ne doit plus être considéré comme anhistorique, immuable et transcendant, mais comme historique, changeant et immanent à la vie actuelle, corporelle, spirituelle, terrestre et sociale des êtres humains. Pour cette raison la *Gaudium et Spes* s'adresse « non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes⁴⁰ »

33. *Ibid.*, ch. 1, § 2.

34. *Ibid.*, ch. 1, § 6.

35. *Ibid.*, ch. 1, § 6 ; ch. 2, § 13.

36. *Idem*, *Gaudium et Spes*, *op. cit.*

37. JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, *op. cit.*, partie III.

38. *Ibid.*, partie III, § 44.

39. PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, *op. cit.*, Exposé préliminaire, ch. 4, § 1.

40. *Ibid.*, note 1.

Le motif de cette Constitution est le même que celui qui préside, quelques mois plus tard, à l'organisation de la Conférence de Portland au sujet de la sacralité de la vie. La multiplicité des découvertes et les développements des techniques inquiètent et angoissent l'homme contemporain, lequel se trouve désorienté au milieu de tant de possibilités nouvelles. L'Église prétend sauver l'homme :

C'est en effet l'homme qu'il s'agit de sauver, la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, l'homme considéré dans son unité et sa totalité, l'homme, corps et âme, cœur et conscience, pensée et volonté, qui constituera l'axe de tout notre exposé⁴¹.

L'être humain, en tant que corps et âme, en est le sujet central. Il ne peut pas être détaché du monde dans lequel il vit. Le respect et la dignité de la personne humaine sont au centre du message chrétien. La personne est inséparable de son corps. Lorsqu'on parle de « dignité de la personne humaine » ce n'est pas à certaines qualités qu'on fait référence, mais à sa vie tout entière, dans son immanence.

Le but du document semble celui d'un dépassement des dualismes traditionnels : corps/âme, *ecclesia ad intra/ecclesia ad extra*, Église/monde, matière/esprit, foi/morale. Cela n'est possible que par la reprise d'un sujet qui pendant les cinq siècles précédents est resté marginal dans la position théologique de l'Église : la « théologie de la création ». C'est dans ce contexte que l'*Imago Dei* acquiert une importance renouvelée. Les questions du péché et de la rédemption, auparavant centrales, sont désormais mises à l'écart. L'homme ne doit plus être considéré comme un faible pécheur que seule la grâce — qu'il ne mérite pas — peut sauver ; il est désormais une œuvre de Dieu. Créateur et créature, surnaturel et naturel, bien que différents, peuvent se rencontrer et s'unir dans l'expérience concrète. Cette rencontre est nécessaire si l'Église veut être présente dans le monde contemporain. Séparer la nature du surnaturel risque d'introduire une séparation entre la réalité mondaine (politique, sociale, etc.) et la réalité religieuse et spirituelle des personnes.

PROLÉGOMÈNES DE L'IDÉE CHRÉTIENNE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

Malgré l'absence de l'expression « sacralité de la vie », dans le premier chapitre de la *Gaudium Spes* (consacrée à la dignité de la personne humaine) on retrouve tous les éléments qui vont permettre de formuler la conception chrétienne de la sacralité de la vie. La dignité joue ici le rôle que tiendra plus tard la sacralité de la vie :

L'être humain est digne puisqu'il est créé à l'« image de Dieu ». Cela implique :

1. L'égalité entre tous les hommes :

Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale⁴².

41. *Ibid.*, Avant-propos, 3, § 1.

42. *Ibid.*, part. I, ch. 2, 29, § 1.

2. L'amour du prochain :

Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu [...] et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même. À cause de cela l'amour de Dieu et du prochain est le premier et le plus grand commandement. L'Écriture, pour sa part, enseigne que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain : « ...tout autre commandement se résume en cette parole : tu aimeras le prochain comme toi-même [...] »⁴³.

La notion de personne est inséparable de son caractère social.

Le respect de la personne humaine ou de l'homme devient, comme chez les humanistes non chrétiens, et dans le sillage de l'esprit des Lumières, la valeur centrale :

Le concile insiste sur le respect de l'homme : que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme « un autre lui-même », tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement⁴⁴.

De là découle, comme pour les humanistes, « la nécessité de dépasser une éthique individualiste » (GS, 30) afin que tout homme devienne un être responsable et participatif.

Remarquons l'absence de la distinction suivante : respecter la personne humaine ou sa dignité équivaut à respecter sa vie biologique. Avoir été créé à l'image de Dieu implique le respect de la vie humaine tout entière, âme et corps, pour la sienne et pour celles des autres. C'est pour cette raison que le corps ou la vie biologique doivent être tenus en plus haute estime :

Il est [...] interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais, au contraire, il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour. Toutefois, blessé par le péché, il ressent en lui les révoltes du corps. C'est donc la dignité même de l'homme qui exige de lui qu'il glorifie Dieu dans son corps, sans le laisser asservir aux mauvais penchants de son cœur⁴⁵.

La conséquence normative du respect de la personne humaine ou de sa dignité est l'interdiction des actes qui ont à voir aussi bien avec la vie physique que la vie psychique de la personne ou de l'être humain (deux termes qui, pour l'Église catholique romaine, s'avèrent synonymes) :

Tout ce qui s'oppose à la vie elle-même, comme toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et même le suicide délibéré ; tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, la torture physique ou morale, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, les emprisonnements arbitraires, les déportations, l'esclavage, la prostitution, le commerce des femmes et des jeunes ; ou encore les conditions de travail dégradantes qui réduisent les travailleurs au rang de purs instruments de rapport, sans égard pour leur personnalité libre et responsable : toutes ces pratiques et d'autres analogues sont, en vérité, infâmes. Tandis qu'elles corrompent la civilisation, elles déshonorent ceux qui s'y livrent plus encore que ceux qui les subissent et insultent gravement à l'honneur du Créateur⁴⁶.

Ces actes sont une offense au Créateur. Ils dégradent la civilisation, ceux qui les subissent et plus encore ceux qui les pratiquent.

43. *Ibid.*, part. I, ch. 2, 24, § 1-2.

44. *Ibid.*, part. I ch. 2, 27, § 1.

45. *Ibid.*, part. I ch. 1, 14, §1.

46. *Ibid.*, part. I ch. 2, 27, § 3.

LE RESPECT DE LA VIE (OU LA SACRALITÉ DU MARIAGE)

Ce n'est que dans la deuxième partie (consacrée « à quelques problèmes plus urgents ») que l'expression « respect de la vie » fait son apparition. Mais aucune nouveauté n'est introduite. Ladite expression n'est utilisée qu'en relation avec la question du mariage et de la famille (comme l'expression de « sacralité de la vie » dans les textes précédents de l'Église catholique). C'est dans ce contexte, en effet, qu'après avoir rappelé « la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage⁴⁷ » (« lien sacré⁴⁸ », car « Dieu lui-même est l'auteur du mariage⁴⁹ ») et son caractère fondamental (pour « la continuité du genre humain, pour le progrès personnel et le sort éternel de chacun des membres de la famille, pour la dignité, la stabilité, la paix et la prospérité de la famille et de la société humaine tout entière⁵⁰ »), il est affirmé que :

Dieu, maître de la vie, a confié aux hommes le noble ministère de la vie, et [que] l'homme doit s'en acquitter d'une manière digne de lui. La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception : l'avortement et l'infanticide sont des crimes abominables⁵¹.

La raison en est, comme chez Augustin, non pas le caractère sacré de la vie humaine, mais la moralité sexuelle. Le passage suivant le montre bien :

La sexualité propre à l'homme, comme le pouvoir humain d'engendrer, l'emportent merveilleusement sur ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie ; il s'ensuit que les actes spécifiques de la vie conjugale, accomplis selon l'authentique dignité humaine, doivent être eux-mêmes entourés d'un grand respect. Lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie, la moralité du comportement ne dépend donc pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs ; mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme ; chose impossible si la vertu de chasteté conjugale n'est pas pratiquée d'un cœur loyal. En ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Église, fidèles à ces principes, d'emprunter des voies que le Magistère, dans l'explication de la loi divine, désapprouve⁵².

Malgré sa volonté d'ouverture au monde, la sexualité reste un sujet sur lequel l'Église est intransigeante.

Bien que dans cette constitution pastorale l'adjectif « sacré » ne concerne que le mariage et non pas la vie (pour laquelle on porte plutôt du respect), on retrouve ici les arguments habituellement utilisés en faveur de l'affirmation chrétienne de la sacralité de la vie : *l'Imago Dei*, l'amour du prochain, l'égalité entre les hommes, l'interdiction de tuer un être humain innocent, la nature.

47. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 47, § 3.

48. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 48, § 1.

49. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 48, § 1.

50. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 48, § 1.

51. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 51, § 3.

52. *Ibid.*, part. II, ch. 1, 51, § 3.

L'alliance entre les humanistes chrétiens et non chrétiens, la réconciliation entre l'Église et le monde, semble accomplie, du moins théoriquement, par le concile et en particulier par cette constitution pastorale. Les critiques qui s'ensuivent tendent à confirmer cette hypothèse.

VERS L'ANTHROPOCENTRISME

La Constitution qui nous intéresse ici se voit vite tancée de sociologique, de descriptive, de peu théologique, voire d'un pot-pourri d'idées sans argumentations. Pour certains, elle est trop optimiste. Mais cela reflète l'esprit du temps. Pour d'autres, elle est anthropocentrique. Mgr Brunero Gherardini, un conservateur, va dans ce sens. Par le terme d'« anthropocentrisme », il entend :

La conception qui voit l'homme au centre de l'univers, comme valeur fondamentale et point de confluence de tout ce qui existe. Il s'agit d'une conception [...] reposant sur la maxime de Protagoras selon laquelle l'homme est la mesure de toute chose. C'est à partir de celle-ci que s'est récemment développée une théorie philosophique connue sous le nom d'humanisme. [...] Elle considère l'homme non seulement comme la mesure, mais aussi comme la valeur fondamentale de l'univers entier⁵³.

Et pour Gherardini cela ne fait aucun doute. L'anthropocentrisme de la *Gaudium Spes* est le fruit de son arrière-plan philosophique, l'humanisme :

Je n'ai aucun élément me permettant d'affirmer ni même de suspecter les auteurs de *Gaudium Spes* et les Pères du concile d'avoir, au cours de la rédaction, de la discussion et du vote d'un tel document, tous eu la ferme intention d'ancrer le Magistère dans ladite théorie [l'humanisme]. De ce fait, toutefois, ce lien est indéniable. Avant même d'être élevé à une hauteur vertigineuse, l'être humain constitue le prisme et l'objet du document entier⁵⁴.

La *Gaudium Spes* pose, en tout cas, ainsi les fondements de la construction chrétienne de la sacralité de la vie.



Si dans son livre, Drutchas ne prend pas en compte la période du concile Vatican II, signe tangible de l'alliance entre humanistes chrétiens et non chrétiens, ses mots sont révélateurs du changement qui s'est accompli au sein de l'Église :

53. Bruno GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, Turin : Lindau, 2012, p. 185. Nous traduisons : « la concezione che vede l'uomo al centro dell'universo, come valore di fondo e punto di confluenza di tutto ciò che esiste. Si tratta d'una concezione [...] dipende[n]te dalla massima protagorea per la quale l'uomo è la misura di tutte le cose. È la massima dalla quale s'è ultimamente sviluppata una teoria filosofica, nota come Umanesimo. [...] Essa assume l'uomo non solo come misura, ma anche come valore di fondo dell'intero universo ».

54. *Ibid.*, p. 189. Nous traduisons : « Non ho elementi per dire, e nemmeno per sospettare, che gli estensori di *Gaudium Spes* ed i Padri conciliari, nel redigere discutere e votar un tale documento, avessero tutti la ferma intenzione d'ancorar il magistero conciliare alla detta teoria. Di fatto, però, la dipendenza è innegabile. Ancor prima d'esser innalzato ad altezze vertiginose, l'uomo è costituito come punto focale ed oggetto dell'intero documento ».

Autrefois préoccupés par le destin éternel de l'âme humaine, ces Églises chrétiennes, traditionnelles et conservatrices, révélaient un attachement émotionnel sous-jacent à l'idéologie libérale, celle-là même qu'ils critiquaient. Au lieu de se débarrasser de la culture libérale et de mettre la défaite de son idéologie sur le compte de son insuffisance et du caractère éphémère des toutes les visions du monde temporelles qui ne sont pas fondées sur un évangile éternel, les églises chrétiennes ont commencé à essayer de réformer et de sauver la culture et l'idéologie libérales — ou ce qu'il en restait. Selon eux, [...] une affirmation de la sacralité de la vie était le meilleur espoir pour ce faire ⁵⁵.

Dans cette ouverture au monde terrestre, certains théologiens commencent à adopter un langage et des thématiques qui s'adaptent mieux à la société. Vatican II a ouvert la voie à la recherche d'une éthique consensuelle défendant la vie humaine. La sacralité de la vie humaine s'impose dans cette perspective.

IV.3 RETOUR SUR LA CONFÉRENCE DE PORTLAND

À partir du milieu des années soixante, on assiste à une prolifération d'articles et de livres sur la sacralité de la vie. Les auteurs sont aussi bien des protestants, que des catholiques ou des laïcs. Certains événements récents (les bombes sur Hiroshima et Nagasaki, les armes nucléaires, la guerre froide, la guerre du Vietnam, les nouvelles découvertes sur l'ADN, les possibilités de manipulations génétiques) ont créé une cause commune : une nouvelle éthique en défense de la vie humaine devient nécessaire. La valeur de la vie humaine devient une question de plus en plus politique. Tout élément destructif est perçu comme non naturel et comme le résultat d'une crise morale et sociale. La société libérale est elle-même mise en cause.

Encore une fois, l'ennemi réel à combattre n'est pas le progrès technologique et scientifique en soi, mais une attitude utilitariste à l'égard de la vie humaine. Cette dernière semble encouragée par la science et par la technique.

La réponse est alors (comme pour Schweitzer) de proposer des concepts nouveaux, capables de remplacer les anciens, devenus inadéquats. Les préoccupations qui ont poussé Schweitzer à élaborer son éthique du respect de la vie réapparaissent. Engelhardt le confirme : « l'une des raisons importantes de l'intérêt pour le principe de la sacralité de la vie dans la littérature bioéthique est la refonte des préoccupations concernant la révérence pour la vie telle qu'Albert Schweitzer l'avait formulée ⁵⁶ ».

55. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 107. Nous traduisons : « Once preoccupied with the eternal destiny on the human soul, these mainstream and conservative Christian churches were revealing an underlying emotional attachment to the ideology of the very liberal culture they were critiquing. Rather than dispense with liberal culture and chalk up the demise of its ideology to the insufficiency and impermanence of all temporal worldviews that are not grounded in an eternal gospel, the Christian churches became engaged in trying to reform and save liberal culture and ideology — or whatever was left of it. In their views [...] a Christian affirmation of the sanctity of life was the last best hope for doing so ».

56. ENGELHARDT, « Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care? », *op. cit.*, p. 217 n. 3. Nous traduisons : « a significant source for the interest in the principle of sanctity of life in the bioethics literature comes from a recasting of concerns regarding reverence for life as articulated by Albert Schweitzer ».

La sacralité de la vie se présente comme la réponse et la solution à ce problème. Elle peut être le postulat commun à toute religion et à tout être humain, le point d'accord entre catholiques, protestants, juifs, laïques, etc.

Le concile Vatican II clos, son message de conciliation et de médiation est encore vivant. Le respect de la vie humaine est un souci commun, de même que la critique d'une éthique individualiste et utilitariste dans un monde qui a subi « une mutation profonde » à cause des sciences et des techniques.

La conférence de Portland de 1966 en est le témoignage. C'est là que la sacralité de la vie est affirmée à voix haute aussi bien par des chrétiens, protestants comme catholiques, que par des juifs et des laïcs.

Daniel Labby, dans son discours d'ouverture, affirme qu'« au vu des incroyables pouvoirs de la science, la question parallèle de la moralité de l'usage de ces pouvoirs devrait être posée en premier : le développement de la pensée morale a-t-il été à la hauteur de l'explosion de la connaissance scientifique ?⁵⁷ ». Edward Shils, qui lui succède, en prenant comme exemples l'Allemagne nazie et les bombardements américains sur Hiroshima et Nagasaki, se pose la question suivante : « Comment la race humaine, telle que nous la connaissons, avec toutes ses convenances, peut-elle être protégée de la cruauté meurtrière et manipulatrice de certains de ses membres et de la curiosité passionnée et du génie scientifique et technologique de certains autres ?⁵⁸ ».

Si certains, tels que le théologien protestant Paul Ramsey et le juriste catholique Norman St. John Stevas, affirment que la sacralité de la vie est davantage défendable en tant que position chrétienne, d'autres, comme Shils ou Abraham Kaplan, s'efforcent de conceptualiser ce principe indépendamment des religions positives. La religion naturelle est de retour.

IV.3.1 L'INTERPRÉTATION RELIGIEUSE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

PAUL RAMSEY ET LA SACRALITÉ EXTRINSÈQUE DE LA VIE HUMAINE

Pour le théologien protestant Paul Ramsey, il n'y a pas de doute : seule une perspective religieuse peut fournir une base solide pour soutenir la sacralité de la vie. Ce point de vue ne se soucie pas de savoir quand la vie humaine commence (ou termine) pour pouvoir lui accorder une sacralité ou des droits. Toutes les spéculations théologiques, philosophiques, juridiques et scientifiques qui retracent le moment où la vie commence sont relativement insignifiantes.

57. LABBY et SHILS, *Life or Death: Ethics and Options*, *op. cit.*, p. IX. Nous traduisons : « In view of the spectacular powers of science, the parallel question of morality in the employment of these powers might be raised first. Has the growth of moral thought been consistent with the explosion of scientific knowledge ? ».

58. SHILS, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 6. Nous traduisons : « How is the human race as have we know it, with all its decencies, to be protected from the murderous and manipulative wickedness of some of its members and from the passionate curiosity and the scientific and technological genius of others? ».

Ramsey se consacre plus particulièrement, ici, à la question de l'avortement. Cette question, d'ailleurs, n'arrête pas d'être reprise tout au long de la Conférence. Quelques mois auparavant, le photographe Lennart Nilsson a publié dans la presse des photos d'embryons humains qui ont frappé l'opinion publique⁵⁹. C'est le moment idéal pour développer une formulation de la sacralité de la vie qui prend aussi en compte le fœtus.

La sacralité de la vie ne doit pas être conceptualisée comme quelque chose d'inhérent à l'être humain, mais comme quelque chose qui « englobe » l'être humain indépendamment de son développement, de ses capacités ou de ses pouvoirs. Les êtres humains n'ont pas de mérites en eux mêmes, mais du fait qu'ils ont été créés par Dieu et qu'ils continuent à garder une relation avec lui.

L'*Imago Dei*, dans sa formulation protestante, est reprise en soutien du caractère sacré de la vie humaine. La valeur de la vie humaine est alors fondée sur la valeur que Dieu a placée en elle, elle est extrinsèque, de sorte que « chaque être humain est une opportunité unique et inégalable de glorifier Dieu. Sa vie est entièrement une ordination, un prêt et une administration⁶⁰ ». Pour Ramsey, il n'y a donc pas de distinction à faire entre la valeur d'un fœtus (qu'il soit animé ou inanimé), d'un enfant, d'un adulte ou d'un vieillard. Leurs vies sont également sacrées, en vertu de leur relation avec Dieu.

Si, comme Ramsey lui-même l'admet, sa réflexion est un développement et une reprise de la pensée du théologien protestant Karl Barth⁶¹, ce dont la terminologie du « prêt » témoigne bien, l'examen de la question de l'avortement instaure une certaine distance entre les deux théologiens protestants et rapproche Ramsey de la position du Magistère de l'Église catholique romaine. Pour ce dernier, l'interdiction à l'avortement est absolue, tandis que pour Barth, dans certains cas, l'avortement peut être permis.

NORMAN ST. JOHN-STEVAS, LA SACRALITÉ DE LA VIE FONDEMENT DE LA LOI

Dans le sillage de Ramsey, le juriste conservateur anglais Norman St. John-Stevas soutient que seule l'affirmation de la sacralité de la vie, telle qu'elle est interprétée par la doctrine chrétienne, peut modérer « la tyrannie des techniques scientifiques⁶² ». Ce n'est qu'en reconnaissant l'être humain comme n'étant pas le maître absolu de son propre destin que l'humanité peut être préservée.

59. Lennart NILSSON, *Fetus Shown Inside Amniotic Sac on Cover - "Drama of Life Before Birth"* [Photos], 30 avril 1965.

60. RAMSEY, « The Morality of Abortion », *op. cit.*, p. 73. Publiée auparavant dans Paul RAMSEY, « The Sanctity of Life: In the First of It », dans *Dublin Review*, vol. 511, 1967, p. 1–21. Nous traduisons : « every human being is a unique, unrepeatable opportunity to praise God. His life is entirely an ordination, a loan, and a stewardship ».

61. *Ibid.*, p. 75.

62. Norman ST. JOHN-STEVAS, « Law and the Moral Consensus », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 40–58, p. 58. Nous traduisons : « the tyranny of scientific techniques ».

Bien que la sacralité de la vie soit un concept religieux, il ne doit pas être abandonné par les sociétés sécularisées. St. John-Stevas s'inscrit ici en opposition avec ce que Glanville Williams, un autre juriste libéral anglais, a affirmé quelques années auparavant. Dans *The Sanctity of Life and the Criminal Law* [La Sacralité de la vie et la loi criminelle]⁶³, Williams soutient que la loi criminelle anglo-américaine relative aux sujets de l'avortement, du suicide, de l'infanticide, de l'euthanasie, etc. doit être révisée. À la différence de l'homicide, ces pratiques ne peuvent pas être interdites au nom de la sécurité publique. Leur interdiction ne peut être justifiée qu'à partir d'un point de vue théologique, en particulier catholique romain. Son seul fondement philosophique est la loi de nature.

Pour John-Stevas, au contraire, si la sacralité de la vie a été introduite dans la législation de plusieurs pays, c'est parce qu'elle est le reflet de la morale commune. La sacralité de la vie est présupposée par chaque branche de la loi : « la loi suppose la valeur de la vie humaine comme un fait. Elle n'essaie pas de l'expliquer⁶⁴ ». La loi permet de préserver le consensus moral de la société. La sacralité de la vie est ce qui, historiquement, a permis d'affirmer, au moins de façon théorique, la liberté, l'égalité et la fraternité entre les hommes. Ces idées sont explicites dans la déclaration d'Indépendance des États-Unis.

IV.3.2 L'INTERPRÉTATION SÉCULIÈRE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

EDWARD SHILS ET LA SACRALITÉ INTRINSÈQUE DE LA VIE HUMAINE

Le sociologue Edward Shils, débute ainsi sa contribution :

Pour les personnes qui ne sont pas des meurtriers, des responsables de camps de concentration ou qui n'ont pas de fantasmes sadiques, l'inviolabilité de la vie semble être quelque chose de si évident qu'une enquête à son propos ne peut apparaître qu'absurde⁶⁵.

Ce qui apparaît évident semble toutefois problématique du fait d'une « conjonction de circonstances⁶⁶ ». Or, lorsque quelque chose, auparavant « absurde », devient « problématique », c'est le signe d'un changement profond.

La crise de la religion chrétienne constitue, pour le sociologue, un aspect de cette modification. La croyance en la création de l'être humain à l'image et à la ressemblance de Dieu et en l'appartenance à un destin cosmique divin ont perdu de leur attrait. Si l'être humain n'est plus considéré comme une créature divine et appartenant à un dessein divin, le jugement quant à l'interdiction de certaines pratiques perd de son poids normatif. La vie

63. WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, *op. cit.* Nous examinerons sa position en VI.3.1.

64. ST.JOHN-STEVAS, « Law and the Moral Consensus », *op. cit.*, p. 45. Nous traduisons : « The law assumes the value of human life as a fact: it does not seek to explain it ».

65. SHILS, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 2. Nous traduisons : « to persons who are not murderers, concentration camp administrators, or dreamers of sadistic fantasies, the inviolability of human life seems to be so self-evident that it might appear pointless to inquire into it ».

66. *Ibid.*, p. 2. Nous traduisons : « conjunction of circumstances ».

peut alors être sujette à tout type de transformation. La vie humaine semble ainsi perdre la justification de son caractère sacré :

S'il n'y a ni Dieu, ni création, ni rédemption, pourquoi la vie humaine devrait-elle être considérée avec plus de révérence que les vies des animaux sauvages ou domestiques que nous chassons ou élevons et mangeons, ou des animaux de compagnie que nous chérissons ?⁶⁷

Le déclin de la croyance chrétienne s'est accompagné d'une confiance croissante dans les sciences biomédicales. Elles ont rendu possible le fait d'intervenir sur les processus biologiques, sur le cours de la vie individuelle et générationnelle, en donnant à ceux qui disposent de ces pouvoirs, l'opportunité de modifier la nature humaine. Il est, en conséquence, encore plus difficile de comprendre pourquoi la vie humaine devrait être considérée comme sacrée.

Nonobstant, à la question « la vie humaine est-elle réellement sacrée ? », Shils répond : « elle l'est, bien évidemment⁶⁸ ».

Mais l'appel au christianisme n'est pas nécessaire pour affirmer la sacralité de la vie humaine, sa racine est plus profonde. Malgré l'affirmation de la sacralité de la vie, Shils a une considération négative du rôle des religions positives, et en particulier du christianisme. Comme Schweitzer, il considère que celles-là sont incapables de trouver des solutions adéquates. Le christianisme ne peut plus être un guide. Shils souligne, en outre, le fait que l'Allemagne nazie n'était pas déchristianisée et qu'elle a cependant participé au meurtre de milliers de personnes.

Le fondement ou la justification de la sacralité de la vie ne doit pas être recherché dans les religions positives, mais dans la nature ou dans la religion naturelle. La sacralité de la vie est une expérience interne à l'être humain. Ses origines sont antérieures à la culture chrétienne :

[La vie] n'est pas considérée comme sacrée parce qu'elle est la manifestation d'un créateur transcendant à l'origine de la vie ; la vie est considérée comme sacrée parce qu'elle est la vie. L'idée de la sacralité est engendrée par l'expérience primordiale d'être en vie, par les sensations élémentaires de la vitalité et par la peur élémentaire de sa fin. L'homme éprouve une crainte respectueuse [*awe*] devant sa propre vitalité, la vitalité de sa descendance et celle de son espèce⁶⁹.

Malgré la différence sémantique, il est intéressant de remarquer qu'à un niveau conceptuel, la sacralité de la vie proposée par le sociologue n'est pas très différente du respect de la

67. *Ibid.*, p. 3-4. Nous traduisons : « If there is no God, no divine creation, no immortality of soul, no redemption, why should man's life be regarded with any more reverence than we regard the lives of wild and domestic animals which we hunt or breed and eat, or pets which we cherish? ».

68. *Ibid.*, p. 19. Nous traduisons : « it is, self-evidently ».

69. *Ibid.*, p. 12-13. Nous traduisons : « It is believed to be sacred not because it is a manifestation of transcendent creator from whom life comes: it is believed to be sacred because it is life. The idea of sacredness is generated by the primordial experience of being alive, of experiencing the elemental sensation of vitality and the elemental fear of its extinction. Man stands in awe before his own vitality, the vitality of his lineage and of his species ».

vie schweitzerien. Les concepts corollaires de crainte et de vénération sont aussi présents dans sa pensée. Schweitzer recourt à l'allemand « *Ehrfurcht* », le sociologue se sert de l'anglais « *awe* ». En français, les deux termes peuvent être traduits par l'expression « crainte respectueuse ». C'est à partir de cette sensation, de cette expérience intérieure devant la nature et la vie que Schweitzer tire l'idée du respect de la vie et Shils l'idée de sacralité de la vie : « le sens de crainte respectueuse est l'attribution et donc la reconnaissance de la sacralité de la vie⁷⁰ ». Comme pour Schweitzer, c'est logique. Le mystère de la vie, la sensation de crainte et de vénération que nous éprouvons devant la vie est la prémisse, l'idée de sacralité de la vie ou de respect de la vie la conséquence. Cette expérience n'a rien à voir avec les religions positives ; elle est une « métaphysique naturelle protoreligieuse » ou une « religion élémentaire » pour reprendre les termes de Schweitzer. Pour Shils, en effet, « la doctrine chrétienne a été capable de maintenir sa longue prospérité et de devenir si efficace parce-qu'elle a été capable de se conformer pendant des siècles à une plus profonde "métaphysique naturelle" protoreligieuse⁷¹ ».

Shils, remarquons-le, ne différencie pas « l'expérience de la sacralité de la vie » de « la sacralité de la vie en soi ». Cette distinction entre les concepts permettrait de comprendre les raisons pour lesquelles certains êtres humains agissent contre le caractère sacré de la vie. L'expérience de sa propre vitalité n'implique pas l'attribution d'un caractère sacré à la vie d'autrui. Pour Shils, en revanche, la cause des agissements de certains individus contre la sacralité de la vie réside dans les différences de sensibilités des individus quant à la perception ou à l'expérience de la sacralité. Il considère, en outre, qu'il existe une variation de degrés au sein de la sacralité de la vie humaine, qui va de la vie de l'espèce à la vie de l'individu. Lorsqu'on parle de sacralité de la vie, trois formes de vie humaine sont différenciables :

1. La vie de l'espèce [*lineage*],
2. La vie de l'organisme humain,
3. La vie individuelle de l'être humain.

Ces trois formes de vie humaine ont des implications diverses quant à la considération morale de certaines pratiques.

Shils est conscient des ambiguïtés, des contradictions et des tensions internes à l'idée de sacralité de la vie. Mais ce n'est pas, pour lui, une raison suffisante pour l'abandonner. Bien que ce principe ne puisse pas fournir des réponses claires aux cas concrets, il fournit, néanmoins :

Le seul fondement ultime pour la protection de la part de l'opinion publique et professionnelle, de la part de la législation et des tribunaux, contre le sadisme dans ses formes

70. *Ibid.*, p. 12. Nous traduisons : « the sense of awe is the attribution and therefore the acknowledgement of sanctity ».

71. *Ibid.*, p. 9. Nous traduisons : « the Christian doctrine was enabled to maintain its long prosperity and to become effective because it was able to conform for do many centuries to a deeper protoreligious "natural metaphysics" ».

les plus cruelles et brutales ou dans sa forme plus raffinée d'une curiosité prétendument "scientifique"⁷².

C'est l'usage que l'on fait de la science qui est encore en question. L'affirmation du caractère sacré de la vie humaine est indispensable, sans elle on risque le pire : « sans une profonde affirmation de la sacralité de la vie [...] comme principe fondamental guidant la vie en société, nous serions irrémédiablement destinés à la dérive⁷³ ».

ABRAHAM KAPLAN, LA SACRALITÉ DE LA VIE ET LE CONSENSUS MORAL OPÉRATIONNEL

Dans le discours de fermeture de la conférence de Portland, le philosophe Abraham Kaplan⁷⁴, — qui se définit comme un « positiviste de formation, d'inclinaison pragmatiste, de tempérament mystique, démocrate en pratique ; [de] confession juive, éduqué par des catholiques, protestant habituel ; né en Europe, élevé dans le Midwest, endurci dans l'Est puis adouci [...] en Californie⁷⁵ » — affirme que bien que le terme « sacralité » semble avoir une connotation religieuse, sa signification ne peut pas être expliquée par la seule doctrine religieuse. Elle est dépendante de l'interprétation et de l'application de la théorie aux situations concrètes. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas un consensus quant à la théorie éthique (qu'elle soit religieuse, politique, métaphysique, etc.), mais un consensus moral opérationnel. On ne peut le trouver que dans le principe de la sacralité de la vie, car si la vie n'était pas sacrée, rien d'autre ne pourrait l'être.

La Conférence de Portland se termine sur un consensus quant à la sacralité de la vie en tant qu'éthique commune pour prendre la défense de la vie humaine. Le message est clair : si un élément de la sacralité de la vie s'écroule, tout risque de s'effondrer.

IV.3.3 DANIEL CALLAHAN, LA SACRALITÉ DE LA VIE ET LE CONSENSUS MORAL

Trois ans plus tard, le philosophe catholique libéral Daniel Callahan réitère la conclusion à laquelle est parvenue la Conférence de Portland.

Il réaffirme que si la technologisation de la médecine semble avoir permis une multitude

72. *Ibid.*, p. 37. Nous traduisons : « Nonetheless, it provides the only ultimate foundation for the protection by the public and professional opinion and by legislatures and courts against sadism in its more crude and brutal forms, or in the more refined form of allegedly "scientific" curiosity ».

73. *Ibid.*, p. 37. Nous traduisons : « Without a widespread affirmation of the sanctity of life [...] as a basic and guiding principle of social life, we will be hopelessly adrift ».

74. Abraham KAPLAN, « Social Ethics and the Sanctity of Life: A Summary », dans, *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 152–167

75. LABBY et SHILS, *Life or Death: Ethics and Options*, *op. cit.*, p. XXIII. Nous traduisons : « I [am] by training a positivist, by inclination a pragmatist, in temperament a mystic, in practice a Democrat: my faith Jewish, educated by Catholics, an habitual protestant; born in Europe, raised in the Midwest, hardened in the East, and softened [...] in California ».

d'alternatives et de choix, elle-même a ouvert la porte à de « possibles abus⁷⁶ ». Plusieurs spécialistes se trouvent directement impliqués dans des décisions de vie et de mort des individus. Or, les codes professionnels et les lois sont insuffisants pour répondre à une telle situation. Il en découle la nécessité d'une éthique commune pour protéger la vie humaine. Sur ce point, la société occidentale a la chance de ne pas devoir partir de rien :

Fort heureusement, avec le principe de "la sacralité de la vie" la culture occidentale (ainsi qu'une bonne partie de la culture orientale) possède une base fondamentale pour se rapprocher d'un consensus moral [...] C'est sur la base de ce principe que les règles morales ont été édifiées, les droits de l'Homme revendiqués et protégés et des priorités culturelles, politiques et sociales établies⁷⁷.

Quoique Callahan reconnaisse que le terme « sacralité » ait une connotation religieuse qui pourrait ne pas être bien accueillie par les non-religieux, il ne trouve pas de meilleur principe : « la fréquence de l'usage du principe [de la sacralité de la vie] dans les discussions éthiques, même par des non religieux, atteste son utilité, du moins comme point de départ⁷⁸ ». L'auteur précise que l'expression « dignité humaine » pourrait être plus appropriée. Mais si le but est d'obtenir un consensus moral, il est préférable de conserver l'expression qui a le plus de résonance. La dignité de la personne est un concept plus européen, tandis que la sacralité de la vie semble présumée par la Constitution américaine.

LA CRITIQUE DE LA COMPRÉHENSION CHRÉTIENNE ET SÉCULIÈRE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

La compréhension chrétienne de ce principe reste à son sens impropre à obtenir un consensus moral, car seuls les croyants peuvent l'accepter. Selon cette posture — défendue par Ramsey et St. John-Stevas — la valeur de la vie humaine est posée par Dieu. En vertu de cela, tous les êtres humains reçoivent la même valeur et ne peuvent pas disposer de leur vie selon leur gré. Callahan remarque qu'en affirmant que Dieu est le maître de la vie et de la mort, le christianisme n'a rien fait d'autre qu'encourager une passivité morale là où la responsabilité humaine et l'action sont nécessaires. En soutenant que les règles morales sont données par Dieu, les hommes ont abdiqué leur responsabilité et ont délégué à Dieu le soin et la protection de la vie humaine.

L'expérience humaine montre toutefois que Dieu n'intervient pas directement et immédiatement dans les processus biologiques de la vie et de la mort. La théologie chrétienne a toujours garanti aux êtres humains une certaine liberté scientifique, morale et technologique afin de poursuivre ce qu'ils considèrent comme nécessaire pour leur propre sécurité, leur progrès et leur dignité. Ce n'est rien d'autre qu'« une reconnaissance tacite

76. CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 183. Nous traduisons : « possibilities of abuse ».

77. *Ibid.*, p. 184-185. Nous traduisons : « Fortunately, in the principle of "the sanctity of life", western culture (and much of eastern culture as well) possesses one fundamental basis for an approach to moral consensus [...]. On the basis of this principle, moral rules have been framed, human rights claimed and defended, and cultural, political, and social priorities established ».

78. *Ibid.*, p. 185. Nous traduisons : « the frequency of the use of the principle in ethical discussions, even by the non-religious, testifies to its continuing utility, at least as a point of departure ».

que c'est l'être humain qui est responsable pour l'être humain⁷⁹ ». Il s'agit alors de tirer les conséquences logiques de ce constat et de les appliquer aussi aux interventions directes sur la vie humaine :

L'être humain est responsable de tout ce qui a affaire à l'être humain, y compris le contrôle de la vie et de la mort [...] La contraception, l'avortement, l'euthanasie, l'expérimentation médicale et la prolongation de la vie humaine sont tous des problèmes qui relèvent *pleinement* du domaine des règles et des jugements humains⁸⁰.

Ce n'est que dans la reconnaissance du fait que « toutes les règles morales sont des artefacts humains⁸¹ » que le principe de la sacralité de la vie se trouve le mieux protégé. Il implique, en effet, la responsabilité humaine. Un concept qui occupe déjà une place centrale chez Schweitzer.

Cette critique de la compréhension chrétienne de la sacralité de la vie (qui comme nous le verrons, s'inscrit dans un contexte précis de contestation à l'égard de l'encyclique *Humanae Vitae* de 1968, laquelle réaffirme l'immoralité de la contraception) n'implique pas une adhésion à la perspective de Shils. Les deux compréhensions du principe de la sacralité de la vie — chrétienne et expérimentale ou externe et interne — se trouvent dans une impasse, voire en un cercle vicieux.

Si la première a l'avantage de ne pas laisser l'évaluation de la vie humaine à la subjectivité et à la discrétion des individus (puisque sa valeur est donnée de l'extérieur par Dieu), sa principale limite est de ne pouvoir être acceptée que par des croyants.

La deuxième position, bien qu'elle arrive à surmonter ce problème, relègue, en revanche, le fondement de la sacralité de la vie à une expérience interne. Il semble difficile alors d'éprouver la sacralité de la vie d'autrui ou de considérer les autres vies comme sacrées.

Ces deux interprétations risquent de mettre en péril le principe de la sacralité de la vie comme fondement du consensus moral. Il s'agit de deux interprétations du monde différentes.

UN PRINCIPE CONSENSUEL

Pour Callahan, le désaccord sur la question du fondement n'est pas important. Ce qui compte c'est la volonté des deux parties d'en faire un principe premier et fondamental à partir duquel il devient possible de mettre à l'épreuve les règles morales. Sa fonction est procédurale. Cela justifie son indétermination, ses ambiguïtés et son caractère abstrait⁸².

79. *Ibid.*, p. 215. Nous traduisons : « a tacit recognition that it is man who is responsible for man ».

80. *Ibid.*, p. 215. Nous traduisons : « man is responsible for everything to do with man, including control over life and death [...] Contraception, abortion, euthanasia, medical experimentation, and the prolongation of human life are all problems which fall *totally* within the sphere of human rules and judgments ».

81. *Ibid.*, p. 214. Nous traduisons : « all moral rules are human artifacts ».

82. Pour appuyer sa thèse, Callahan reprend l'analyse du philosophe Henry D. Aiken. En distinguant quatre niveaux du discours moral (1. Expressif vocatif ; 2. Moral ; 3. Éthique ; 4. Post-éthique), Aiken essaye de démontrer la valeur et l'utilité des principes abstraits. Ces derniers font partie du niveau éthique (comme le principe de la sacralité de la vie). On atteint ce niveau une fois que les individus décident de réexaminer le code moral entier de leur communauté d'appartenance. Les principes permettent de subordonner les préférences personnelles et de faire abstraction des inclinations ou des intérêts. Henry D. AIKEN, « The Levels of Moral Discourse », dans

Le principe n'est toutefois pas dépourvu de sens. Lorsqu'on prononce l'expression « sacralité de la vie » on sait *grosso modo* ce qu'on veut exprimer. La sacralité de la vie « essaye de dire *le plus* que l'on peut dire sur la valeur de la vie. [...] Elle dit que la vie doit être affirmée, adorée et respectée⁸³ ». Ce sont les règles qui donnent un contenu au principe et les règles doivent être données par les êtres humains.

Si à un niveau théorique la position de Callahan est attractive, à un niveau pratique, elle n'apporte aucune contribution et n'offre aucune solution aux cas concrets et aux problèmes réels. Le principe reste obscur. Le problème réside justement dans la signification et dans la conceptualisation du caractère sacré de la vie humaine. Ce dernier est présenté comme un concept « plurivoque » (ou « *umbrella* » comme l'expriment efficacement les anglophones) recouvrant une multitude de significations et de justifications profondément différentes. Il est difficile de comprendre ce qui est prescrit et pour quelle raison la sacralité de la vie est tout ce que l'on peut dire quant à la valeur de la vie.

La perspective de Callahan implique à la fois la protection de la vie biologique et la protection de la vie biographique. Au cours des années qui suivront, des nombreux écrits seront publiés pour la remettre en cause et montrer que ces deux exigences sont inconciliables. Aujourd'hui, cette distinction apparaît même discriminatoire dans le débat entre sacralité et qualité de la vie.

Malgré ces critiques, valables *a posteriori*, la position de Callahan reste importante pour comprendre le contexte d'apparition de la sacralité de la vie au sein de la bioéthique. Elle confirme l'esprit de conciliation, plutôt que d'opposition, prévalant dans ces années, ainsi que l'urgence à apporter des réponses éthiques à la crise que la société occidentale est en train de traverser et à la question du progrès technologique.

Même si « consensus » n'est pas synonyme de « cohérence », la sacralité de la vie paraît le principe sur lequel tout le monde (pas seulement les chrétiens ni même les croyants) peut s'accorder. La Conférence de Portland en est l'expression la plus concrète.



La recherche de la provenance, ou mieux des provenances, de la sacralité de la vie nous a permis, une fois les erreurs démasquées et les représentations communes déconstruites, de retrouver les fragments divers, les événements multiples et les marques hétérogènes qui ont permis de composer cette idée en des temps et des lieux différents. Les provenances multiples que nous avons retracées restent toutefois incapables d'expliquer les raisons

Ethics, vol. 62, n° 4, 1952, p. 235-248.

83. CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 199. Nous traduisons : « is trying to say the *most* that can be said about the value of life. [...] It says life is to be affirmed, cherished, and respected ».

pour lesquelles la sacralité de la vie est aujourd'hui considérée comme un principe ancien, relevant de la tradition hippocratique et de la religion chrétienne et associée, en particulier, au Magistère de l'Église catholique romaine.

Pouvions-nous penser qu'il en soit autrement ? Foucault nous avait prévenus : la recherche de la provenance « ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même⁸⁴ ». À la fin de ce chapitre consacré à la provenance de l'idée de la sacralité de la vie, on peut affirmer que cette dernière n'était pas une idée chrétienne ou avancée par les chrétiens, mais qu'elle est devenue une idée chrétienne. Son devenir, ne fut pas le résultat d'un changement de paradigme ou d'une révolution copernicienne, mais d'une appropriation lente, s'étendant sur plusieurs siècles, d'éléments multiples et hétérogènes qui n'appartenaient pas à l'origine au christianisme.

Pour comprendre quand et comment la sacralité de la vie est devenue une idée chrétienne, nous devons tourner notre regard vers l'émergence du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Nous découvrirons que l'héritage qui nous est transmis par la provenance « n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie », mais plutôt « un ensemble de failles, de couches hétérogènes qui le rendent instable, et, de l'intérieur ou d'un dessous, menacent le fragile héritier⁸⁵ ».

Il est toutefois d'abord nécessaire d'enquêter les conditions d'apparition. Il s'agit désormais de relire les provenances de la sacralité de la vie au sein des combats dans lesquels elle a été mobilisée et des discours qui s'y sont opposés.

84. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 152.

85. *Ibid.*, p. 155.

Deuxième partie

Les conditions d'apparition du débat

SI L'ON VEUT RETRACER L'ÉMERGENCE, ou le point de surgissement du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie, ainsi que les multiples configurations contemporaines de leur opposition (bioéthique catholique contre bioéthique laïque, conservateurs contre progressistes, disponibilité de la vie contre indisponibilité de la vie, républicains contre démocrates, etc.) on ne peut s'en tenir au point final.

La généalogie, contrairement à l'histoire, permet de retracer les conditions d'apparition des antagonismes contemporains. Elle permet de repérer différentes luttes qui ont eu lieu bien avant la naissance de la bioéthique dont l'importance demeure fondamentale pour comprendre les contours du conflit entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Il devient alors important de retracer les conditions d'apparition, les luttes et les transformations que, quoique sous des formes et dans des terminologies diverses, ce débat a subi. Les apparitions différentes que l'on repérera ne sont pas « les figures successives d'une même signification », mais « autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques⁸⁶ ». Elles permettront de comprendre comment ce débat, central au sein de la bioéthique, a pris forme.

86. *Ibid.*, p. 158.

DE L'APPARITION DE L'EXPRESSION « SACRALITÉ DE LA VIE » AU PREMIER DÉBAT SUR L'EUTHANASIE

LE XIX SIÈCLE, comme nous l'a révélé la recherche de la provenance, ou des provenances, a été marqué par un intérêt renouvelé pour la vie humaine individuelle. Dans le sillage de la Renaissance et des Lumières, la vie humaine corporelle et terrestre acquiert une importance qu'elle n'a pas auparavant. La raison, l'autonomie, la liberté, la propriété ou encore la dignité deviennent les mots-clés de l'époque. Il est difficile d'y renoncer, même pour les catholiques romains qui jusqu'alors les récuse. Cette reprise a toutefois lieu en attribuant aux dits mots des significations différentes.

Cet esprit humaniste régnant, on assiste, aussi bien aux États-Unis qu'en Europe, à l'apparition de mouvements pour l'abolition de l'esclavage, de la peine de mort, de l'avortement et, plus tard, de la vivisection¹. Ces derniers, soulignons-le, sont à l'initiative des libéraux humanistes et des protestants et non des catholiques.

C'est dans ce contexte que l'expression de « sacralité de la vie » apparaît en tant que principe moral et commence à être de plus en plus utilisée, en particulier dans les pays anglophones. En quelques années, elle devient, comme a pu l'écrire Gray, « un lieu commun du libéralisme² » auquel les chrétiens (d'abord les non-orthodoxes) ne restent pas indifférents.

Au cours de l'année qui voit la fermeture de Vatican I, la question de l'euthanasie fait

1. C'est en 1874, en Angleterre, que l'on assiste à la naissance du premier mouvement antivivisectionniste. Il ne faut pas négliger le rôle de l'ouvrage de Charles Darwin, *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la Préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, publié à Londres en 1859.

2. GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakha*, *op. cit.*, p. 131. Nous traduisons : « trope for liberalism ».

débat et oppose le discours catholique traditionnel et le discours protestant libéral de la sacralité de la vie au discours libéral de l'autonomie, ou plus tard de la sacralité de la vie qualifiée.

V.1 LE DISCOURS HUMANISTE ET LIBÉRAL DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

V.1.1 LA SACRALITÉ DE LA VIE ET L'AMOUR DU PROCHAIN

En 1869, l'expression « sacralité de la vie » fait sa première apparition en tant que principe moral. Pour l'historien irlandais et protestant Lecky — un libéral modéré —, il s'agit, comme nous l'avons vu, d'une idée chrétienne. Il considère que le christianisme promeut la sacralité de la vie et ce faisant il a influencé la pénétration d'un « sentiment fraternel et philanthropique au sein de l'humanité³ ». C'est le commandement positif du Nouveau Testament, l'amour du prochain, qui est pertinent pour considérer le caractère sacré de la vie humaine.

Les changements quant au traitement des esclaves et à la charité en sont, pour l'historien, les premiers effets. Certes, on peut considérer que l'esprit chrétien est différent de la volonté de la hiérarchie de ses Églises. Si le début du siècle a vu naître une critique de l'esclavage de la part d'un christianisme protestant non orthodoxe (avec les unitariens américains notamment) en raison de l'amour du prochain, ce n'est qu'à la fin du siècle que l'Église catholique romaine commence à soutenir cette cause⁴. Bien que, dans l'histoire, le christianisme ne se soit pas opposé à l'esclavage, selon Lecky, il aurait cependant contribué à son abolition en attribuant une dignité morale au caractère servile. Les cérémonies en sont un témoignage. Toute distinction sociale est abolie (en tout cas symboliquement) ; il n'existe pas de place réservée aux riches ou aux pauvres, aux patrons ou aux esclaves. Des maîtres auraient, en outre, libéré leurs esclaves « pour le bien de leur âme⁵ ».

La lecture de Lecky est sans-doute influencée par l'esprit humaniste du temps, un esprit qui n'a pas laissé indifférents les chrétiens et en particulier les unitariens. Ce n'est pas un hasard si l'argument qui prime dans ce courant est celui de l'amour pour son prochain.

V.1.2 LA SACRALITÉ DE LA VIE ET LA PEINE DE MORT

L'expression « sacralité de la vie » est notamment utilisée en référence à l'assassinat et à la peine capitale. La presse de l'époque le montre bien.

3. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 61. Nous traduisons : « fraternal and philanthropic sentiment among mankind ».

4. Voir : III.2.2

5. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 70. Nous traduisons : « for the benefit of the soul ».

Dans un article du 28 mars 1874 du *Chicago Daily Tribune* consacré à la défense de la peine de mort dans l'Illinois, on peut lire :

Les sensationnalistes tels que Bovee parlent de la sacralité de la vie humaine comme d'un motif pour abolir la peine capitale. Mais la plus haute sacralité que la loi puisse établir consiste à proclamer que la vie humaine est tellement sacrée que quiconque la détruit délibérément doit mourir⁶.

Si, dans cet esprit humaniste, la sacralité de la vie est défendue par ceux qui veulent l'abolition de la peine de mort au nom du bien individuel — et le démocrate et unitarien Marvin H. Bovee (1827-1888) (auteur en 1869 de *Christ and the Gallows or Reasons for the Abolition of Capital Punishment*⁷ [*Le Christ et le gibet ou les raisons pour l'abolition de la peine capitale*]), auquel le passage ci-dessus fait référence, en a fait sa cause politique — elle peut se retourner contre elle-même.

Pour l'auteur (anonyme) de l'article paru dans un journal sympathisant du parti républicain, la peine de mort doit être maintenue dans la loi au nom du bien commun. Elle est la plus haute manifestation du caractère sacré de la vie humaine⁸. Cet argument fait écho aussi bien à la position lockéenne exprimée dans le *Traité du gouvernement civil*, qu'à la position kantienne et à l'argument chrétien catholique de l'innocence. Le droit à la vie, droit naturel lockéen et droit inaliénable affirmé par la déclaration d'Indépendance des États-Unis, doit être garanti tant que le sujet ne viole pas le droit d'autrui à la vie ; il devient alors *nocens* et exclu de la protection que la sacralité ou le droit à la vie semble impliquer.

Il est intéressant de remarquer que l'expression de sacralité de la vie peut recouvrir des finalités différentes et être utilisée dans des camps politiques opposés — les démocrates et les républicains ici. Dans ce cas, la sacralité de la vie peut permettre à la fois une critique et une justification de la peine de mort. Le même scénario se répète aujourd'hui, dans le contexte français, avec l'expression de « dignité » en relation à la question de l'euthanasie⁹.

6. ANONYME, « Capital Punishment in Illinois », dans *Chicago Daily Tribune*, 28 Mars 1874, p. 6, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1874/03/28/page/6/article/capital-punishment-in-illinois>> (consulté le 23/09/2015). Nous traduisons : « Sensationalists like Bovee talk about the sanctity of human life of a reason for abolishing capital punishment. The very highest sanctity that the law can set up is to proclaim that human life is so sacred that whoever deliberately destroys it shall die ».

7. Marvin H. Bovee, *Christ and the Gallows: Or, Reasons for the Abolition of Capital Punishment*, New York: Masonic Publishing Company, 1869. Le chapitre IV est intitulée « *The Sacredness of Human Life* ».

8. À distance de plus de deux siècles, une position similaire continue à être évoquée. Voir : Michael D. BRADBURY, « The Death Penalty Is an Affirmation of the Sanctity of Life », dans *Los Angeles Times*, 24 septembre 2000, disponible à l'adresse : <<http://articles.latimes.com/2000/sep/24/opinion/op-25950>> (consulté le 23/09/2015). En conclusion de l'article, l'auteur affirme : « The death penalty is a necessary tool that reaffirms the sanctity of human life while assuring that convicted killers will never again prey upon others ».

9. Voir : COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE, *Fin de vie, autonomie de la personne, volonté de mourir*, op. cit.

V.1.3 LA SACRALITÉ DE LA VIE ET L'EUTHANASIE

Les libéraux humanistes, et en particulier les protestants libéraux, sont ceux qui font un usage majoritaire de l'expression « sacralité de la vie ». Ils en viennent à l'utiliser pour s'opposer aussi à l'euthanasie. Cela n'a rien d'étonnant. Cette question peut être lue comme une continuation, dans le même esprit d'amour, des mouvements pour abolir la peine de mort et la vivisection. Les deux sujets — la peine de mort et la vivisection — sont souvent rapprochés de l'euthanasie, car ils évoquent le fait de donner la mort à un autre être vivant.

Dans un article contre l'euthanasie de 1870 du *The Saturday Review* — un journal anglais de tendance libérale —, on peut lire : « il est de prime importance d'inculquer la considération pour la sacralité de la vie humaine. La réticence à prendre une vie humaine est, en effet, souvent poussée à l'extrême par les opposants à la peine capitale ¹⁰ ».

C'est dans le même ouvrage de Lecky, quoique dans des tomes différents, qu'apparaissent pour la première fois, en 1869, l'expression « sacralité de la vie ¹¹ » (comme principe moral chrétien) et le terme « euthanasie ¹² » (dans son acception contemporaine). Kerby J. Anderson, spécialiste d'éthique chrétienne et de la Bible, l'atteste ¹³. Cependant aucun lien explicite entre les deux notions n'apparaît.

Une corrélation implicite existe toutefois concernant le traitement de la question du suicide. Lecky soutient, en effet, que l'un des plus grands services rendus à l'humanité par le christianisme — inventeur et promoteur, selon ses dires, de l'idée de la sacralité de la vie — a été « d'affirmer, de façon définitive et dogmatique, l'immoralité de tout type de destruction de la vie humaine ¹⁴ ». L'euthanasie rentre bien dans cette catégorie.

Remarquons, en outre, que lorsque Lecky examine la question du suicide volontaire et, plus particulièrement, la conception qui voit dans celui-là un « soulagement légitime aux souffrances intolérables ¹⁵ », il le qualifie explicitement d'« euthanasie ». Il s'agit d'« une abréviation des douleurs de la maladie ¹⁶ » rendue possible par la mort.

Dans le deuxième volume, Lecky revient sur la question du suicide et sur l'opposition chrétienne à son propos. Il la considère comme une extension du principe de sacralité de la

10. Cité dans : ANONYME, « Euthanasia », dans *The Popular Science Monthly*, n° 3, 1873, p. 90–96, disponible à l'adresse : <https://en.wikisource.org/wiki/Popular_Science_Monthly/Volume_3/May_1873/Euthanasia> (consulté le 26/09/2015). Nous traduisons : « It is of primary importance to inculcate a regard for the sanctity of human life. The reluctance to take life is indeed often pushed to an extreme by the opponents of capital punishments ».

11. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 13.

12. William E. H. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), 3^e éd., I, New York : Appleton & Company, 1921, p. 77 ; 103.

13. Kerby J. ANDERSON, « Euthanasia: A Biblical Appraisal », dans *Bibliotheca Sacra*, vol. 144, n° 574, 1987, p. 208–217, p. 208.

14. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 20. Nous traduisons : « it is definitely and dogmatically asserted the sinfulness of all destruction of human life ».

15. *Idem*, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, op. cit., p. 103. Nous traduisons : « suicide as the legitimate relief from intolerable suffering ».

16. *Ibid.*, p. 103. Nous traduisons : « an abridgment of the pangs of disease ».

vie se fondant sur l'équivalence qui est faite entre le suicide et l'homicide :

[les théologiens chrétiens] ont porté leur doctrine de la sacralité de la vie humaine à un point tel qu'ils soutenaient de façon dogmatique qu'un homme qui détruit sa propre vie a commis un crime, d'espèce et de gravité similaire, à celui perpétré par un assassin quelconque¹⁷.

La vision positive que le christianisme attribue à la douleur et à la souffrance a sans doute apporté sa contribution quant à l'équivalence exposée ci-dessus¹⁸. Mais ce qui nous intéresse à ce moment de notre recherche c'est le lien implicite entre la sacralité de la vie et l'euthanasie, dont le nœud est le suicide.



L'historien irlandais peut ainsi être considéré comme le précurseur de l'affirmation que la sacralité de la vie est un principe moral (et chrétien) et de la signification contemporaine du terme euthanasie et en conséquence des débats qui verront le jour. L'un d'entre eux éclate un an plus tard. Lecky anticipe les termes dans lesquels il va se poser :

Aujourd'hui, la découverte des anesthésiques a ouvert un champ dont l'importance est inestimable. Elle a aussi montré qu'il était vraiment possible, dans certaines conditions physiques, de gouverner, à partir d'indications externes, le cours entier des sentiments et des émotions. Cette possibilité pourrait contribuer encore plus au soulagement de la souffrance et peut-être [amener] à cette euthanasie que Bacon présentait aux médecins comme la fin de leur art¹⁹.

V.2

LA NAISSANCE DU PREMIER DÉBAT MODERNE SUR L'EUTHANASIE

Au cours de l'année qui voit la fermeture du concile Vatican I (1870), la question de l'euthanasie fait débat. Elle met au jour un antagonisme nouveau. Les catholiques, bien que faisant partie des opposants, n'utilisent pas la rhétorique de la sacralité de la vie. C'est plutôt le fait des libéraux, protestants ou non, qui, auparavant, avaient pris part aux mouvements contre la peine de mort, contre l'esclavage et contre l'avortement au nom de

17. *Idem*, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, *op. cit.*, p. 45. Nous traduisons : « They carried their doctrine of the sanctity of human life to such a point that they maintained dogmatically that a man who destroys his own life has committed a crime similar both in kind and magnitude to that of an ordinary murderer ».

18. Dans l'Encyclopédie catholique de 1913, l'« amour de la souffrance » est considéré comme une des conditions pour atteindre la sacralité. L'euthanasie et le suicide (en conséquence) sont condamnés en son nom. Voir : George JOYCE, « Sanctity (Mark of the Church) » (1912), dans *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN et al., XIII, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/13428b.htm>> (consulté le 10/10/2015), page 202 du présent travail.

19. LECKY, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, *op. cit.*, p. 77. Nous traduisons : « The discovery of anesthetics has in our own day opened out a field of inestimable importance, and the proved possibility, under certain physical conditions, of governing by external suggestions the whole current of the feelings and emotions, may possibly contribute yet further to the alleviation of suffering, and perhaps to that euthanasia which Bacon proposed to physicians as an end of their art ».

l'importance qui doit être attribuée à la vie humaine corporelle.

Dans la dénonciation de l'euthanasie, certains libéraux se retrouvent aux côtés des catholiques. Même si le discours de la sacralité de la vie défend la même position que le discours catholique, celui-ci se distingue et cherche de garder une certaine distance avec celui-là. Au lieu de la sacralité de la vie, les arguments théologiques traditionnels sont invoqués (illégitimité du suicide, tu ne tueras point, etc.). Les critiques faites en ces années par Pie XI et Léon XIII au libéralisme, au naturalisme, au rationalisme, à la liberté d'opinion, à la liberté de culte ainsi qu'à la séparation de l'Église et de l'État²⁰ rendent impossible une véritable alliance, malgré une cause commune. C'est pour cette raison que les libéraux en faveur de l'euthanasie décident de ne pas utiliser l'expression. Ils préférèrent faire appel à l'autonomie ou à l'autodétermination. Une quarantaine d'années plus tard, ils se laroprient en lui attribuant une signification renouvelée, compatible avec l'euthanasie.

V.2.1 LA PROPOSITION DE SAMUEL WILLIAMS

En 1870, Samuel Williams, un enseignant anglais, ouvre, par son discours à un petit club de philosophie de tendance libérale dont il fait partie — le *Speculative Club* de Birmingham —, le débat moderne sur l'euthanasie.

Certes, la question n'est pas inédite. Pensons à *L'Utopie* de Thomas More²¹ ou aux réflexions de Francis Bacon²² introduisant le terme ou encore aux positions attaquant l'interdiction du suicide (et le livre de Lecky le montre bien) souvent interprétées, par la littérature bioéthique, comme des postures pro-euthanasie.

Toutes ces discussions se limitent, pourtant, à ne mettre en jeu que des postures théoriques sans répercussions concrètes sur la pratique médicale. Pour More, il s'agit, en effet, d'une position offerte par son « utopie » et pour Bacon d'une « mort non douloureuse », l'idée de « donner la mort » n'est pas présente dans son ouvrage²³.

AIDER LA MORT À SURVENIR

Le développement de l'anesthésie (et en particulier l'apparition de l'éther et la morphine) change la donne. Les médecins ont désormais les moyens de donner la mort sans souffrances. Au milieu des années 1860, certains d'entre eux, commencent à suggérer d'utiliser les anesthésiques pour soulager les douleurs de la mort. Williams, à la différence de ces médecins et de la signification donnée par Lecky au terme « euthanasie », propose d'utiliser les anesthésiques, non seulement pour soulager les souffrances des mourants, mais aussi pour mettre fin à leurs vies. Sa proposition est la suivante :

Dans tous les cas de maladie incurable et douloureuse, il faudrait considérer qu'administrer du chloroforme (ou n'importe quel autre anesthésique qui, dans l'avenir, supplantera le

20. Les positions de Pie XI et Léon XIII ont été examinées dans la section III.2.

21. THOMAS MORE, *L'Utopie* (1516), trad. par Victor STOUVENAL, Paris : Librio, 1997, p. 91.

22. BACON, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, op. cit., p. 259.

23. Voir : II.1.3.

*chloroforme) afin de détruire aussitôt la conscience et offrir à celui qui souffre une mort rapide et indolore est, dès lors que le patient le désire, un devoir du soignant. Toutes les précautions nécessaires doivent être prises afin de prévenir tout abus possible d'un tel devoir. Tous les moyens doivent être employés afin d'établir, sans que quelque doute ou question soit possible à ce sujet, que le remède a été octroyé à la demande expresse du patient*²⁴.

À la différence de ce que l'on soutient souvent aujourd'hui, le débat au sujet l'euthanasie n'est pas né à partir des développements techniques au sein du domaine médical, permettant de prolonger la vie, mais à partir des possibilités pharmacologiques offrant l'opportunité de réduire les douleurs et de provoquer rapidement une mort indolore.

Avec la proposition de l'enseignant anglais, on assiste, comme le commente Ian Dowbiggin, à « une nouvelle définition de l'euthanasie²⁵ », qui coïncide avec notre conception contemporaine : non plus soulager les douleurs de la mort, mais aider la mort à survenir. La différence avec la peine de mort ou la vivisection est évidente : l'attention consacrée à « la volonté explicite du patient » ou à la demande explicite de ce dernier le manifeste bien.

LA SACRALITÉ DE LA VIE, UN « LIEU COMMUN » SANS FONDEMENT

Dès les premières pages de son texte, Williams anticipe les critiques possibles que sa proposition pourrait rencontrer. Pour lui, il ne s'agit que de « lieux communs²⁶ » sans fondement.

Le premier d'entre tous est la sacralité de la vie. Il est suivi de la « folie », de la « lâcheté » du suicide, et du rappel à la volonté de Dieu et au non-abandon de l'obligation de ne pas désertier la place que le créateur nous a attribué²⁷. Ces « lieux communs » sont tous présents dans l'ouvrage de Lecky consacré à l'histoire de la morale européenne. On pourrait les qualifier de « morale de sens commun » .

La sacralité de la vie

Williams a des doutes quant au fait que la vie humaine ait en soi une quelconque sacralité. Seul son possesseur peut la considérer sacrée. Pour la nature, en effet, la vie humaine n'a pas plus de valeur que la vie des autres êtres. Même pour un homme, lorsque ses propres intérêts sont en jeu, la vie d'un autre homme ne recouvre pas un caractère sacré. Ce n'est qu'à partir de la reconnaissance de la sacralité de sa propre vie que l'on peut arriver à

24. Samuel D. WILLIAMS, « Euthanasia », dans *Essays by Members of the Birmingham Speculative Club*, Londres : Williams & Norgate, 1870, p. 210–237, p. 212. Nous traduisons : « *That in all cases of hopeless and painful illness, it should be the recognized duty of the medical attendant, whenever so desired by the patient, to administer chloroform or such other anaesthetic as may by-and-by supersede chloroform – so as to destroy consciousness at once, and put the sufferer to a quick and painless death; all needful precautions being adopted to prevent any possible abuse of such duty; and means being taken to establish, beyond the possibility of doubt or question, that the remedy was applied at the express wish of the patient* ».

25. Ian DOWBIGGIN, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*, Maryland : Rowman & Littlefield, 2007, p. 49. Nous traduisons : « A new definition of euthanasia ».

26. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 214. Nous traduisons : « commonplaces ».

27. Comme nous l'avons vu, il s'agit de l'argument pythagoricien, souvent repris dans les débats bioéthiques contemporains sur la sacralité de la vie (voir : page 86).

attribuer, par analogie ou par une « action réflexe », une sacralité à la vie des autres êtres humains. Cet argument est repris un siècle plus tard par Schweitzer et Shills.

Williams remarque cependant que les sentiments nationaux et politiques de l'Europe de son temps comme les intérêts matériels sont en train d'effacer ce « mouvement réflexe » nous portant à respecter la vie des autres êtres humains. Dans ce contexte, « il est difficile de comprendre la signification du terme "sacré", lorsqu'il est appliqué à [la vie] ²⁸ ». Deux siècles plus tard, la situation reste inchangée : le sens qui doit être attribué à la sacralité de la vie demeure obscur.

Pour l'auteur d'« Euthanasie », la « sacralité de la vie » ne peut avoir que deux significations normatives possibles :

1. Le devoir d'utiliser sa propre vie de façon noble ;
2. Le devoir de ne pas interférer dans la vie de celui qui la possède.

Si l'on utilise la terminologie kantienne, la première signification coïncide avec les devoirs qu'on a envers soi-même et la seconde avec les devoirs que l'on a envers les autres. Dans ce dernier cas, la sacralité est une propriété de la vie. Williams considère cependant qu'invoquer la sacralité dans une des deux acceptions possibles ne fait aucun sens relativement à la question de l'euthanasie : un usage noble de la vie est impossible si tout ce qui reste d'elle se réduit aux douleurs et la sacralité de la vie, en tant que propriété, n'est pas violée s'il y a consentement de celui qui la possède.

La critique de Williams repose sur une interprétation de la sacralité de la vie pour laquelle la vie (au sens biologique) est considérée comme ayant une valeur infinie au sens mathématique. Cette interprétation est soutenue au sein de la bioéthique par le rabbin Immanuel Jakobovits ²⁹. Certains commentateurs, dont Jean-Yves Goffi, ont qualifié cette position de « radicale » ³⁰ montrant par là tout le paradoxe d'une telle posture. La valeur de la vie humaine étant infinie, et l'infini étant indivisible, il s'ensuit que toute fraction de la vie doit être considérée comme ayant une valeur infinie indépendamment de son état de santé et du temps que lui reste à vivre. Les derniers moments de l'être humain, quoiqu'agonisants, ont la même valeur que ses moments de vie les plus heureux. En pratique, cela comporte, par exemple, l'impossibilité d'administrer à un malade terminal des analgésiques qui sont susceptibles d'abrégier la durée de sa vie.

Laisser mourir, faire mourir

Williams décèle une hypocrisie dans l'opposition à l'euthanasie fondée sur le caractère sacré [*sacredness*] de la vie humaine :

28. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 215. Nous traduisons : « It is hard to understand the meaning of the word "sacred" when applied to it ».

29. Immanuel JAKOBOVITS, « Ethical Problems Regarding the Termination of Life », dans *Jewish Values in Bioethics*, sous la dir. de Meier LEVI, New York : Human Sciences Press, 1986, p. 84-95.

30. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 65-68.

Le simple soignant que révolterait la seule idée de mener droit à la mort un patient souffrant désespérément, même si le patient l'implorait de le faire, n'aurait aucun scrupule à procurer un soulagement temporaire à l'aide d'opiacés ou autres anesthésiques, même s'il était, ce faisant, absolument certain d'abrèger la vie du patient. Supposons, par exemple, qu'un patient donné serait certain de plonger dans un mois entier d'horribles souffrances s'il était laissé à lui-même et à la nature, mais que l'intensité de ses souffrances pourrait être apaisée par des médicaments, lesquels, cependant, précipiteraient d'une semaine ce que nous savons inévitable. Il y aurait peu de soignants (à supposer qu'il y en ait) qui hésiteraient à donner ces médicaments et il y aurait peu de patients de proches ou d'amis de patient (à supposer qu'il y en ait) qui hésiteraient à demander que lesdits médicaments soient octroyés. S'il en était ainsi, que deviendrait la sacralité de la vie ? Il resterait au mourant, dans le premier cas, un mois à vivre ; le personnel médical l'aurait sciemment et délibérément privé d'une semaine de ce mois, lui et sa capacité à consentir à cette privation. Qu'y avait-il dans cette semaine à vivre de moins sacré que dans les autres trois semaines ? N'est-il pas évident qu'une fois que vous brisez une seule fois le caractère sacré de la vie [*sacredness of life*], si vous écoutez ne serait-ce qu'un peu sa durée, le même raisonnement qui justifie qu'on l'écourte d'une minute justifie qu'on l'écourte d'une heure, d'un mois, d'une année et que, par suite, tout appel à l'inviolabilité de la vie est vain ? Vous l'avez déjà violée, et à juste titre. Et le même raisonnement qui justifie ce que vous avez déjà fait justifiera quelque autre violation. Il faut donc rejeter l'objection fondée sur la sacralité de la vie³¹.

Dans le passage cité ci-dessus, Williams anticipe la distinction entre « laisser mourir » et « tuer (ou faire mourir) » ou « euthanasie passive » (indirecte) et « euthanasie active » (directe).

C'est en 1884, quatorze ans plus tard, que cette distinction est explicitement proposée dans un éditorial du *Boston Medical and Surgical Journal* — l'actuel *New England Journal of Medicine*³². Si dans celui-ci on parle d'« euthanasie permissive³³ », la permission ne concerne que l'« euthanasie passive ». Quelques lignes plus loin une distinction entre la logique (ou la raison) et les sentiments (ou les sensations) ou, si l'on veut, entre la théorie et la pratique est introduite : « il est peut-être plus difficile, d'un point de vue logique, de justifier une tentative d'euthanasie passive plutôt qu'active. Mais la première est certainement beaucoup moins abjecte pour nos sentiments³⁴ ».

31. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 216-217. Nous traduisons : « The very medical attendant who would revolt from the bare idea of putting a hopelessly suffering patient to death out right, though the patient implored him to do so, would feel no scruple in giving temporary relief by opiates, or other anesthetics, even though he were absolutely sure that he was shortening the patient's life by their use. Suppose, for instance, that a given patient were certain to drag on through a whole month of hideous suffering, if left to himself and nature, but that the intensity of his sufferings could be allayed by drugs, which, nevertheless, would hasten the known inevitable end by a week :—There are few, if any, medical men who would hesitate to give the drugs; few, if any, patients, or patient's relations or friends, who would hesitate to ask that they should be given. And if this be so, what becomes of the sacredness of life? The dying man had, by the supposition, a month more of life in him; his medical attendant knowingly and deliberately deprives him of a week of that month, he and his consenting to the deprivation: what was there in this one week of the dying man's remnant of life less sacred than in the other three weeks of it? Is it not clear that if you once break in upon life's sacredness, if you curtail its duration by never so little, the same reasoning that justifies a minute's shortening of it, will justify an hour's, a day's, a week's, a month's, a year's; and that all subsequent appeal to the inviolability of life is vain? You have already violated it, and rightly violated it; and the same reasoning which justifies what you have already done, will justify further violation. The objection, then, based on the sacredness of life may be dismissed ».

32. ANONYME, « Editorials », dans *The Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 110, n° 1, 1884, p. 18-21.

33. *Ibid.*, p. 19. Nous traduisons : « Permissive Euthanasia ».

34. *Ibid.*, p. 20. Nous traduisons : « Perhaps logically it is difficult to justify a passive more than an active

Un peu plus de deux siècles plus tard, cet argument est encore souvent évoqué par les soignants. La distinction entre « euthanasie passive » et « euthanasie active » demeure, elle aussi, très controversée aussi bien dans la littérature que dans la pratique ou dans la législation. Par le terme « euthanasie active » (« tuer » ou « faire mourir ») on entend, généralement, le fait d'abrégé volontairement et directement (ou activement) la vie du patient, tandis que l'on fait correspondre à l'adjectif « passif » (ou à l'expression « laisser mourir ») l'arrêt (ou la non-mise en place³⁵) des traitements permettant de soutenir la vie ou de soulager les douleurs au moyen de médicaments ayant pour effet (non souhaité) d'abrégé la vie. L'euthanasie passive ainsi définie repose aujourd'hui sur le principe des actions à double effet³⁶. Le fait que la mort soit l'effet prévu, mais non souhaité, est la raison déterminante servant à justifier la permissibilité morale de l'administration de morphiniques ou l'interruption des traitements de soutien vital. Pour certains, cette distinction n'aurait pas de sens, pour d'autres elle serait fondamentale en pratique, pour d'autres enfin le terme « euthanasie » ne devrait faire référence qu'à l'euthanasie active et se voir gommé dans les cas d'interruption (ou de non mise en place) des traitements. Dans tous les cas, on ne peut que s'accorder avec le docteur Véronique Fournier lorsqu'elle parle de « porosité des définitions sémantiques³⁷ ». Une porosité déjà présente dans le premier débat sur l'euthanasie.

Il est toutefois possible d'entrevoir des différences dans l'usage et la signification de cette distinction entre le débat de 1870 et son analogue contemporain. Dans le premier cas, la différence entre « euthanasie passive » et « euthanasie active » est souvent évoquée par ceux qui s'opposent à l'euthanasie active, comme témoigne le *Boston Medical and Surgical Journal* et comme le commente le bioéthicien Ezekiel J. Emanuel dans son article consacré à l'histoire du débat sur l'euthanasie aux États-Unis et en Angleterre³⁸.

Aujourd'hui, en revanche, cette distinction est invoquée par les défenseurs de l'euthanasie afin de démontrer l'équivalence morale ou la continuité entre les deux pratiques. Ceux qui s'y opposent ne parlent d'euthanasie qu'en cas d'injection létale par distinction avec l'interruption des traitements vitaux³⁹. Une autre différence remarquable est l'absence, dans le débat du XIX^e siècle, d'une référence explicite à l'intention, concept clé dans le débat français contemporain. La théologie catholique, par sa prise de position contre l'euthanasie directe, va contribuer, dans les années 1950, à combler ce manque sans pour autant faire

attempt at euthanasia; but certainly it is much less abhorrent to our feelings ».

35. Pour certains, il y a une distinction morale entre l'arrêt ou la non-mise en place des traitements de soutien de vie. Dans la pratique, la non-mise en place est acceptée plus facilement que l'arrêt, car ce dernier est considéré comme un acte d'euthanasie (passive).

36. Nous avons esquissé ce principe dans I.2.3.

37. Véronique FOURNIER, *Puisqu'il faut bien mourir : histoires de vie, histoires de mort, itinéraires d'une réflexion*, Paris : La Découverte, 2015, p. 224.

38. Ezekiel J. EMANUEL, « The History of the Euthanasia Debate in the United States and Britain », dans *Death and Dying: A Reader*, sous la dir. de Thomas Anthony SHANNON, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 99–119, p. 108.

39. La philosophe Marta Spranzi distingue, en ce sens, une « thèse de la continuité » et une « thèse de la discontinuité ». Marta SPRANZI, *Peut-on distinguer euthanasie active et euthanasie passive ?*, 24 avril 2004, disponible à l'adresse : <<http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-distinguer-euthanasie.html>> (consulté le 07/10/2015).

référence à la sacralité de la vie. Enfin, remarquons que le principe des actions à double effet ne fait alors pas encore partie des arguments avancés en faveur de l'euthanasie passive et contre l'euthanasie active.

Pour Williams il n'y a pas de différences entre administrer des médicaments, dont l'on sait qu'ils raccourcissent la vie dans le but de soulager les souffrances (euthanasie passive) et donner des médicaments dans le but de mettre fin à la vie d'un patient (euthanasie active). Cette indistinction ne repose pas sur l'intention, mais sur le fait que les deux pratiques constituent une violation du caractère sacré de la vie humaine. Pour respecter la sacralité de la vie, le fait d'octroyer des médicaments soulageant les douleurs, mais abrégeant la vie, devrait être lui aussi interdit. Inversement, une fois la sacralité de la vie ainsi violée, il n'y a aucune raison pour interdire l'euthanasie (active et directe) en son nom. Autrement dit, une fois qu'un élément de la sacralité de la vie est brisé, cette dernière tout entière semble s'écouler. L'objection à l'euthanasie fondée sur la sacralité de la vie est un non-sens. Remarquons, enfin, que Williams n'attribue à l'expression « sacralité de la vie » aucune signification religieuse.

LES « LIEUX COMMUNS » RELEVANT DE LA RELIGION

D'autres lieux communs (la volonté de Dieu ou la place attribuée par Dieu à l'homme et la répulsion provoquée par le suicide) relèvent d'une vision religieuse (positive ou naturelle). Aujourd'hui ces arguments sont souvent invoqués en faveur de la version chrétienne (en particulier catholique) de la sacralité de la vie et contre l'euthanasie.

Williams considère le premier argument —la volonté de Dieu— comme dépourvu de signification et inapplicable : il est impossible de savoir en quoi consiste la volonté de Dieu et ainsi de l'appliquer. C'est seulement lorsqu'une situation est inévitable qu'on se soumet et qu'on doit se soumettre. Dans toute autre situation, l'homme doit suivre sa propre volonté et faire ses propres choix. La phrase « la volonté de Dieu » n'exprime rien d'autre que « le devoir de supporter sans se plaindre ce qui doit nécessairement être supporté ⁴⁰ » ou autrement dit la « résignation de l'irréremédiable ⁴¹ ». Pour tout ce qui connaît remède, la tentative de remédier est noble. Les souffrances de la mort sont remédiables, elles peuvent être évitées ; la mort, en revanche, est inévitable.

À propos du suicide, Williams précise qu'il y en existe différentes sortes. Son essai ne concerne que le cas où la vie (où ce qui reste d'elle) est accompagnée par des souffrances insupportables. Dans ce cas, le médecin est autorisé à y mettre fin. Il remarque, en outre, que l'interdiction du suicide n'a pas de fondements chrétiens ⁴² : « le sentiment populaire contre

40. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 218. Nous traduisons : « the duty of bearing uncomplainingly what ever has necessarily to be borne ».

41. *Ibid.*, p. 219. Nous traduisons : « resignation to the irremediable ».

42. Cette affirmation n'est pas sans rappeler la question du suicide chrétien que nous avons traité à la

le suicide n'a pas d'origine logique, religieuse ou encore morale. Il est tout simplement le résultat de la discipline ecclésiastique, non chrétienne, et il est un des héritages [...] de l'Église catholique romaine⁴³ ».

UNE DIFFUSION INATTENDUE

De façon inattendue le discours de Williams reçoit une large diffusion. Pendant trois ans, il est republié, recensé ou commenté par des revues scientifiques ainsi que par la presse anglaise et américaine. Il provoque des acclamations, mais surtout des critiques⁴⁴. C'est ainsi qu'émerge le débat moderne sur l'euthanasie⁴⁵. Le terme « euthanasie » commence à subir des changements dans sa connotation ainsi que dans la valeur morale qu'on lui attribue. La « douce mort » grecque se transforme, pour ses contempteurs en « assassinat » et pour ses défenseurs en « meurtre par compassion [*mercy killing*] » ou « aide active à mourir ».

Les arguments et les oppositions avancés aujourd'hui sur le sujet sont déjà esquissés dans le texte de Williams et dans les commentaires qu'il appelle.

Comme le remarque Emanuel, les arguments en faveur d'une légalisation de l'euthanasie portent sur le droit à l'autodétermination ; sur le fait qu'en rapport au soulagement de la douleur, l'euthanasie apporte plus de bien que de mal ; qu'il n'y a pas de distinction entre l'euthanasie active et l'interruption des traitements médicaux en soutien de la vie et, enfin, qu'une législation n'implique pas nécessairement de conséquences délétères. Les arguments à l'encontre de l'euthanasie se fondent plus spécifiquement sur ce dernier point. Dans la littérature bioéthique on parle souvent de l'argument de la « pente glissante (ou savonneuse) » ou de la « pente fatale »⁴⁶ [*slippery slope*]. Il peut être formulé dans les termes suivants :

À la lumière de tous les précédents connus, si l'on commence par lever une interdiction absolue en accédant à la demande de mise à mort des malades en fin de vie dont les souffrances sont devenues insupportables, on a toutes les chances d'initier causalement un processus qui conduira à une situation inacceptable où sera mis à mort quiconque sera jugé socialement, racialement ou économiquement inapte⁴⁷.

Aujourd'hui, l'argument de la « pente glissante » est très répandu et, en général, il est mis en

page 76 du présent travail.

43. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 221. Nous traduisons : « The popular feeling against suicide has no logical, or religious, or even moral root; it is simply the fruit of ecclesiastical, not Christian, discipline; and is one of the legacies [...] of the Roman Catholic Church ».

44. Voir : ANONYME, « Euthanasia », dans *The Spectator*, n° 40, 1871, p. 314–315 ; ANONYME, « Our Criminals », dans *The Saturday Review*, n° 34, 1872, p. 43–44 ; ANONYME, « The Euthanasia », dans *Medical and Surgical Reporter*, n° 29, 1873, p. 122–123.

45. Pour une histoire de l'euthanasie voir : DOWBIGGIN, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*, *op. cit.* ; EMANUEL, « The History of the Euthanasia Debate in the United States and Britain », *op. cit.* ; Nick D.A. KEMP, *Merciful Release: The History of the British Euthanasia Movement*, Manchester : Manchester University Press, 2002.

46. Nous utilisons les deux expressions comme synonymes. Remarquons pourtant que les termes « glissante » ou « savonneuse » n'impliquent pas une catastrophe finale.

47. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 29. Goffi précise qu'il existe deux versions de l'argument de la pente fatale, l'une logique et l'autre psychologique (p. 32-33).

lien avec les atrocités nazies⁴⁸. Selon Gaille, il est ainsi « susceptible d'exercer un effet de censure à l'égard de toute tentative de clarification conceptuelle et d'évaluation critique⁴⁹ ». Le fait que l'argument de la pente glissante soit utilisé dès le XIX^e siècle atteste, en effet, de la faiblesse d'une telle association. À cette époque on estime pourtant qu'une législation sur l'euthanasie ne peut qu'amener à des abus. La légalisation de l'euthanasie volontaire pour les malades en fin de vie risque de se transformer en euthanasie non volontaire et involontaire⁵⁰ et d'établir ainsi une tolérance quant à la mise à mort des êtres humains vulnérables (personnes âgées, handicapées, etc.). La médecine n'étant pas une science exacte, le risque est grand de faire mourir des personnes qui peuvent récupérer un état de santé. La légalisation sur l'euthanasie est, en outre, accusée de conduire à des pressions sur les patients susceptibles d'y avoir recours en vue de soulager les proches. Enfin, l'euthanasie est suspectée d'amoindrir la confiance des patients en leurs médecins et de briser ce qu'on nomme aujourd'hui « l'intégrité médicale » (le rôle du médecin est de soigner, pas de tuer)⁵¹.

On ne peut que constater que les débats contemporains n'offrent rien de réellement nouveau sur ce point. Les distinctions entre euthanasie active et euthanasie passive, tuer et faire mourir, les thématiques de l'intention, de la sacralité de la vie, de la dignité de la vie ou de la qualité de la vie sont implicitement présentes dans le premier débat moderne sur l'euthanasie. Ce qui change c'est la hiérarchie entre les arguments et la priorité donnée à tel ou tel argument sur tel autre dans un contexte déterminé.

Malgré lui, Williams renforce le lien entre euthanasie et sacralité de la vie.

En 1873, le *Chicago Daily Tribune* — journal du parti républicain — publie, en opposition aux suggestions de l'enseignant anglais, un article intitulé « La Sacralité de la vie [*The Sanctity of Life*] ». Les propos de Williams sont considérées comme relevant d'« une théorie au sein des sciences sociales⁵² », comme une position théorique éloignée de la pratique. Ils sont décrits comme « froidement barbares⁵³ » : « des personnes souffrant de maladies incurables pourraient être conduites à la mort, en douceur, par leurs amis, comme souvent on tue un animal pour que ses tortures ne soient pas prolongées⁵⁴ ».

L'opposition à l'euthanasie au nom du caractère sacré de la vie humaine est instaurée : « Pour se débarrasser de cette entreprise brutale dans son intégralité, tout ce qui fait la

48. Voir à ce propos : *Ibid.*, p. 29-42 ; GAILLE, *La Valeur de la vie*, *op. cit.*, p. 23-28 ; 41-45.

49. *Ibid.*, p. 26.

50. L'euthanasie non volontaire concerne les individus incapables de donner leur consentement. L'euthanasie involontaire consiste à mettre fin à la vie d'un individu contre sa volonté.

51. EMANUEL, « The History of the Euthanasia Debate in the United States and Britain », *op. cit.*, p. 106-109.

52. ANONYME, « The Sanctity of Life », dans *Chicago Daily Tribune*, 29 mar. 1873, p. 8, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1873/03/09/page/8/article/the-sanctity-of-life>> (consulté le 23/09/2015). Nous traduisons : « a theory in social sciences ».

53. *Ibid.* Nous traduisons : « barbarous propositions ».

54. *Ibid.* Nous traduisons : « that persons suffering with incurable diseases should be gently and put to death by their friends, just as an animal is often killed that his tortures may not be prolonged ».

leçon à la sacralité [*sanctity*] de la vie doit être sévèrement critiqué⁵⁵ ».

V.2.2 LES DISCOURS LIBÉRAUX (DE LA SACRALITÉ DE LA VIE ET DE L'AUTONOMIE) ET LE DISCOURS CATHOLIQUE (TRADITIONNEL)

Ce débat sur l'euthanasie provoque des changements profonds quant à l'usage de la sacralité de la vie. Auparavant, l'expression était principalement utilisée par les libéraux humanistes, en particulier protestants, dans les campagnes contre la peine capitale et la vivisection, ainsi que par les médecins humanistes américains opposés à l'avortement. La discussion américaine concernant la peine capitale témoigne du fait que la sacralité de la vie peut se retourner contre ceux qui la défendent. Si, initialement, l'opposition à l'euthanasie au nom du caractère sacré de la vie ne semble rien d'autre que le prolongement de ces mouvements humanistes libéraux, le débat qui s'instaure à partir de 1870 change la donne.

Les libéraux, y compris protestants, se trouvent partagés en pro- et anti-euthanasie. Si ces derniers continuent à invoquer la sacralité de la vie pour condamner l'euthanasie, les premiers rejettent peu à peu cette terminologie au nom d'autres discours tels que l'autonomie et le libéralisme. Ces valeurs peuvent bien s'accorder avec certaines formes de protestantisme.

Le discours de Williams rend bien compte de ce nouveau langage :

L'objection [...] fondée sur la sacralité de la vie peut être écartée : la vie est faite pour qu'on l'utilise et elle doit être utilisée et sacrifiée librement aussi bien que l'on cherche par là à obtenir le bien ou à éviter le mal⁵⁶.

La liberté, l'autonomie, ainsi que le consentement sont ses principes.

Cette scission entre les libéraux protestants n'est pas sans explication : elle est une conséquence de la difficulté à concilier les valeurs différentes qui caractérisent l'époque. La valeur attribuée à l'autonomie peut, dans certaines circonstances — et c'est le cas de l'euthanasie et du suicide — mal s'accorder avec la valeur attribuée à la vie humaine corporelle et terrestre. Il s'agit alors d'établir une hiérarchie de valeurs et de s'y tenir.

À côté des libéraux protestants qui condamnent l'euthanasie au nom de la sacralité de la vie se trouve le discours catholique. À la différence de ce qu'on pourrait penser de prime abord, à la période qui nous intéresse ici, l'opposition catholique à l'euthanasie ne repose pas sur la sacralité de la vie ; d'autres principes appartenant à l'éthique médicale catholique — éthique qui est alors la plus avancée dans ce domaine — sont convoqués. Avant l'apparition de l'anesthésie, la question du traitement de la fin de vie est peu évoquée ; les possibilités d'action sont très réduites, la prolongation du mourir et les soins palliatifs

55. *Idem*, « Capital Punishment in Illinois », *op. cit.* Nous traduisons : « It only needs one answer to dispose of the whole brutal business. Any thing which tends to lesson the sanctity of life should be sternly rebuked ».

56. WILLIAMS, « Euthanasia », *op. cit.*, p. 217. Nous traduisons : « The objection, then, based on the sacredness of life may be dismissed; life is a thing for use, and is to be used freely and sacrificed freely, whenever good is to be won or evil avoided by such sacrifice or use ».

pour soulager les douleurs ne sont pas possibles. Le traitement de la fin de la vie n'est abordé qu'en relation au commandement biblique « tu ne tueras point ! » et à la question du suicide dont la moralité est souvent débattue dans le cas de malades, de mourants et d'agonisants. L'opposition catholique à l'euthanasie s'inscrit dans le sillage logique de l'opposition au suicide.

Au fil des années, comme nous le verrons, d'autres arguments traditionnels de la théologie catholique seront repris à son encontre : la distinction entre actes directs et indirects, le principe des actions à double effet, l'intention, la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, etc.⁵⁷.

En 1906 et en 1907, la défaite des propositions de légalisation sur l'euthanasie dans l'Ohio et l'Iowa clôt (momentanément) le débat sur l'euthanasie et l'opposition entre ces deux discours. L'euthanasie devient une sorte de tabou ; on ne peut ni écrire ni parler à son sujet⁵⁸.

V.3

LA NÉCESSITÉ DE POURSUIVRE LA RÉFLEXION

Il faut que la discussion sur l'euthanasie se poursuive à l'abri du « feu et de l'hystérie⁵⁹ » que les propositions de loi ont produites. C'est en tout cas l'avis du médecin Victor Robinson. En 1913, il publie dans *The Medical Review of Reviews* un symposium d'une dizaine de pages sur le thème. Pour l'occasion, il demande à plusieurs personnalités faisant partie du monde politique, médical, intellectuel et scientifique américain d'exprimer leur avis sur la question. Les représentants de l'Église catholique romaine ne sont pas conviés. Comme le souligne Robinson lui-même⁶⁰, la position doctrinale est clairement exprimée par la *Catholic Encyclopedia* — encyclopédie publiée en 1913 et conforme à la doctrine catholique officielle du pontificat de Pie X. Son caractère novateur réside dans son intérêt pour les affaires extérieures à l'Église ; une prise de position quant à l'euthanasie n'est donc pas étonnante.

57. GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 123-128.

58. Voir : Victor ROBINSON, « A Symposium on Euthanasia », dans *The Medical Review of Reviews*, vol. 19, 1913, p. 143-155, disponible à l'adresse : <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015076621856;view=1up;seq=155>> (consulté le 10/10/2015), p. 143.

59. *Ibid.*, p. 143. Nous traduisons : « heat and hysteria ».

60. *Ibid.*, p. 151.

V.3.1 L'ENCYCLOPÉDIE CATHOLIQUE, L'EUTHANASIE ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Dans l'encyclopédie catholique, l'euthanasie est définie comme une « mort simple, sans douleur⁶¹ ». Elle « peut être provoquée artificiellement par l'emploi d'anesthésiques⁶² ». L'Église s'oppose à une telle pratique lorsqu'elle « prive la personne souffrante de l'usage de la raison⁶³ » :

Cette pratique empêche à l'homme d'agir de façon méritoire à un moment où la compétence est majoritairement nécessaire et son produit est investi d'un caractère définitif. Il est tout aussi évident que ce moment est infiniment précieux pour le pécheur qui doit se réconcilier avec le Dieu qu'il a offensé⁶⁴.

L'opposition catholique à l'euthanasie ne se fonde pas sur le caractère sacré de la vie humaine, mais sur « la perte de l'usage de la raison » et l'équivalence, dans les prémisses, entre l'administration d'anesthésiques et le fait d'abrèger la vie du patient⁶⁵ ainsi que sur « l'amour de la souffrance [*love of suffering*]⁶⁶ ».

Ce dernier élément, bien qu'il ne soit pas abordé à l'entrée « euthanasie », devient évident lorsqu'on consulte l'entrée « sainteté [*Sanctity*] » de la même encyclopédie. L'amour de la souffrance ne doit pas être entendu au sens étroit d'un plaisir pour la douleur en soi. La souffrance doit être considérée comme « le moyen immense par lequel notre amour pour Dieu est accru et purifié⁶⁷ ». La fin de vie, dans sa phase agonique, offre cette possibilité. L'amour de la souffrance avec la charité, l'humilité et la chasteté constituent les conditions pour atteindre l'idéal chrétien de la sainteté. Ce terme a peu, si ce n'est rien, à voir avec l'idée de sacralité de la vie humaine : il est clair que la vie humaine n'est pas sacrée en soi. Elle est loin d'être considérée comme une propriété de la vie humaine. Comme cela est expliqué dans l'encyclopédie, « le terme "sainteté" revêt des sens quelque peu distincts lorsqu'il est utilisé en rapport avec Dieu, à l'individu, ou à une entité corporative⁶⁸ ». Il n'y a ni entrée « *sacredness* » ni entrée « *sacred* ».

61. Joseph DELANY, « Euthanasia » (1909), dans, *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN et al., V, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/05630a.htm>> (consulté le 10/10/2015). Nous traduisons : « easy, painless death ».

62. *Ibid.* Nous traduisons : « it may be artificially brought about by the employment of anesthetics ».

63. *Ibid.* Nous traduisons : « deprive the sufferer of the use of reason ».

64. *Ibid.* Nous traduisons : « This practice deprives a man of the capacity to act meritoriously at a time when the competency is most necessary and its product invested with finality. It is equally obvious that this space is immeasurably precious to the sinner who has still to reconcile himself with his offended God ».

65. Voir : *Ibid.*, « the administration of drugs of the nature specified is in the premises if not formally at all events equivalently a shortening of the life of the patient ». Remarquons qu'ici l'argument de l'intention n'est pas évoqué. L'euthanasie indirecte est autant condamnée que l'euthanasie directe. Il faudra attendre les années 1950 pour voir une acceptation de l'administration des anesthésiques (soulageant la douleur, mais abrégeant la vie) au nom du principe des actions à double effet.

66. JOYCE, « Sanctity (Mark of the Church) », *op. cit.*

67. *Ibid.* Nous traduisons : « the great means by which our love of God is intensified and purified ».

68. *Ibid.* Nous traduisons : « The term "sanctity" is employed in somewhat different senses in relation to God, to individual men, and to a corporate body ».

La sainteté [*sanctity*] semble indiquer quelque chose de séparé, de distinct, de transcendant dont le substantif ne peut qu'être Dieu. Le terme de sainteté [*holiness*], en revanche, semble exprimer un rapport d'inclusion de l'humain dans le divin. Lorsque le terme sainteté [*sanctity*] est employé en relation à Dieu, il dénote, en effet, la possession de la perfection morale en tant qu'essence ; lorsqu'il se réfère à l'être humain individuel, le terme indique l'union de l'homme avec Dieu. Le terme approprié est *holiness*. Ce n'est que par sa participation à la sainteté [*sanctity*] de Dieu que l'homme peut être considéré comme saint [*holy*]. Il s'agit d'un don de Dieu qui n'est possible qu'à condition d'avoir instauré une relation avec lui. Dans ce cas, la sainteté n'est pas une propriété intrinsèque (Dieu seul est intrinsèquement saint), mais un objectif à atteindre. La sacralité est considérée comme la marque distinguant le Christ de ses enfants. Lorsque le terme fait référence à une entité corporative enfin, l'adjectif permet de distinguer l'Église des autres institutions humaines. Dans ce cas, la sainteté est à la fois une propriété et un objectif à atteindre. Dans les trois usages du terme, la sainteté [*sanctity*] est décrite comme une vertu, actuelle ou inhérente — dans le cas de Dieu ou de l'Église —, à atteindre ou extrinsèque — dans le cas de l'être humain individuel et de la société.

La sainteté catholique n'a alors rien à voir avec la sacralité de la vie humaine ; elle semble être quelque chose de distinct, de séparé de l'humain et de sa vie matérielle. En accord avec la première apparition du terme, la sacralité, ou mieux la sainteté, est une vertu difficile à atteindre pour les êtres humains. La sainteté de la vie ne dénote pas un principe moral.

V.3.2 LE SYMPOSIUM SUR L'EUTHANASIE ET LA SACRALITÉ DE LA VIE QUALIFIÉE

Le *Symposium* sur l'euthanasie diffère radicalement de la position exprimée par l'encyclopédie catholique. La sacralité de la vie est décrite comme une propriété de la vie humaine qui est toutefois soumise à certaines conditions : la joie, le bonheur, le plaisir de vivre, la volonté de vivre, etc. L'expression « la vie humaine est sacrée » (ou la « sacralité de la vie » [*sacredness of life*]) apparaît deux fois. Elle est utilisée en faveur de l'euthanasie cette fois, par Eugene Debs, candidat du Parti Socialiste pour les élections présidentielles, et par le médecin William Robinson :

La vie humaine n'est sacrée que dans la mesure où elle contribue à la joie et au bonheur de celui qui la possède et de ceux qui l'entourent. Ce devrait être un privilège de tout être humain que de traverser le Styx à bord du bateau de son choix lorsqu'on ne peut plus justifier par l'espoir de la santé et du bonheur futurs que l'agonie d'un être humain se poursuive⁶⁹.

En fin de compte, nos idées sur la vie, sur la sacralité de la vie sont encore teintées de superstitions anciennes et de brume métaphysique. La vie est sacrée lorsqu'elle est

69. ROBINSON, « A Symposium on Euthanasia », *op. cit.*, p. 152. Nous traduisons : « Human life is sacred, but only to the extent that it contributes to the joy and happiness of the one possessing it, and to those about him, and it ought to be the privilege of every human being to cross the River Styx in the boat of his own choosing, when further human agony cannot be justified by the hope of future health and happiness ».

agréable, lorsqu'elle est voulue, lorsqu'elle est supportable. Mais une vie de douleur, d'agonie et d'angoisse n'est pas sacrée, pas plus qu'une vie de crime, de honte, de déshonneur et d'humiliation. C'est un des plus grands privilèges de l'homme, un privilège et un atout qui le distingue et qui l'élève au-dessus des bêtes inférieures, que de pouvoir consciemment et délibérément choisir d'y porter un terme lorsque la douleur physique est tellement excessive, ou la détresse mentale si insoutenable, que la vie est un fardeau cruel⁷⁰.

À la différence de Williams qui, en 1870, écarte la sacralité de la vie [*sacredness of life*] en la considérant comme un « lieu commun » sans fondement et inopportun comme argument contre l'euthanasie, Debs et Robinson introduisent une nuance nouvelle dans sa signification. Cette dernière se révèle compatible avec l'euthanasie. Ce n'est plus à une sacralité infinie au sens mathématique qu'ils font référence, mais à, ce qu'on pourrait appeler une « sacralité qualifiée⁷¹ ». Lorsque les qualités qui rendent la vie sacrée font défaut, l'être humain doit avoir la possibilité de choisir de mettre un terme à sa propre vie. La sacralité de la vie semble ici n'être qu'un principe *prima facie*. Le vrai problème ne se loge pas dans la signification de la sacralité, mais dans les attributs qui rendent la vie sacrée.

Ce questionnement est déterminant pour l'émergence de l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie au sein de la bioéthique. Encore une fois, les similitudes avec l'usage de l'expression de « dignité de la vie » dans le débat français contemporain sur la fin de vie sont évidentes : la sacralité de la vie, tout comme la dignité de la vie, peut être utilisée aussi bien en faveur que contre l'euthanasie. Avec cette nuance particulière, la sacralité de la vie peut encore être considérée comme l'affaire des libéraux. D'autant plus que, dans la revue dans laquelle apparaît le Symposium sur l'euthanasie, la sacralité de la vie [*sanctity of life*] est évoquée dans un article traitant de la sécurité des travailleurs et dans une perspective dépourvue, encore une fois, de toute connotation religieuse⁷².



C'est dans ce cadre que l'on retrouve une des conditions d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie qui se manifeste par

70. *Ibid.*, p. 154. Nous traduisons : « Altogether our ideas about life, about the sacredness of life are still tintured with ancient superstition and with metaphysical haziness. Life is sacred when it is pleasant, when it is wanted, when it is bearable. But a life of pain, agony and anguish is not sacred, no more than is a life of crime, shame, disgrace and humiliation. And it is one of the highest privileges of man, a privilege and advantage that distinguishes him from and raises him above the lower dumb animals, that when physical pain is so excessive or mental distress so agonizing, that life is a cruel burden, he can consciously and deliberately make an end of it ».

71. Cette expression a été introduite par William Frankena et elle a été reprise par Helga Kuhse. Voir : FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.* ; KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, *op. cit.* Nous y reviendrons.

72. William TOLMAN, « The Prevention of Needless Injuries to the Toiler », dans *The Medical Review of Reviews*, vol. 19, 1913, p. 477-480, disponible à l'adresse : <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015076621856;view=1up;seq=155>> (consulté le 10/10/2015), p. 479, « A few years ago, we were considered visionary in our advocacy of safety devices, greater caution and the sanctity of human life ».

l'opposition entre le discours catholique traditionnel, le discours libéral protestant de la sacralité de la vie et le discours protestant libéral fondé sur l'autonomie, le bénéfice social et le libéralisme politique (et plus tard sur la sacralité de la vie qualifiée).

Ces discours opposés auraient, selon Gray, caractérisé le débat américain sur l'euthanasie et sur la fin de vie⁷³. Ce que l'on peut constater, c'est que l'éthique de la sacralité de la vie et l'éthique de la qualité de la vie ont une racine commune. Le débat sur l'euthanasie a contribué à le mettre en lumière. C'est en ce sens que Gray décrit l'opposition qui a émergé au sein de la bioéthique entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie comme l'opposition entre une bioéthique catholique ou de la sacralité de la vie et une bioéthique libérale ou protestante sécularisée de la qualité de la vie⁷⁴. Mais ce pourquoi la bioéthique catholique est associée à la sacralité de la vie reste encore peu clair. Nous l'avons vu, les Guerres mondiales du XX^e siècle se révèlent cruciales pour comprendre ce passage intermédiaire.

73. Voir : GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 119.

74. *Ibid.*, p. 118 n. 3; 119; 124.

LES CONFLITS MONDIAUX ET LA TRANSITION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE AU DISCOURS CHRÉTIEN¹

ALORS QU'ÉCLATE LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE, le débat sur l'euthanasie disparaît momentanément. Les affirmations quant au caractère sacré de la vie (humaine) persistent. Le conflit leur donne plus de poids. C'est à cette époque que, comme nous l'avons vu, Albert Schweitzer élabore son éthique de la révérence ou du respect de la vie en réponse à la Première Guerre mondiale. Ce n'est plus la question de l'euthanasie qui est en cause, mais la question de la protection de l'individu. Ce souci n'est plus abandonné et devient central dans l'après-guerre des deux conflits. C'est en raison de celui-ci qu'à partir des années 1930 le langage de la sacralité de la vie imprègne progressivement le discours chrétien. Dans les années qui suivent la Seconde Guerre mondiale, le débat sur l'euthanasie est relancé. Cette fois, il s'inscrit dans un souci démocratique et contribue ainsi à révéler les oppositions en jeu.

L'emploi de l'expression « sacralité de la vie » devient récurrent. La volonté de tout faire, pour que jamais les atrocités nazies ne se reproduisent, offre un terrain d'entente aux libéraux et aux chrétiens. Elle conduit aussi, souvent, à une condamnation morale absolue de l'euthanasie, interdisant d'y recourir dans les contextes de fin de vie. L'Église catholique romaine joue un rôle important à ce propos. Aux États-Unis, son influence connaît un certain regain, du fait d'une conjoncture politique nouvelle. L'anti-catholicisme qui caractérisait auparavant la société américaine se voit être remplacé par l'anti-communisme.

1. Dans la partie précédente, consacrée aux provenances de la sacralité de la vie, les deux Guerres mondiales du XX^e siècle représentaient deux périodes distinctes. Elles définissaient le cadre chronologique de deux chapitres différents. Nous avons aussi vu que la fin de la Seconde Guerre mondiale marque le début d'un usage récurrent et consensuel de la « sacralité de la vie ». Pour la partie qui s'ouvre ici, consacrée aux conditions d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie, il nous semble plus opportun d'analyser les deux périodes conjointement. Dans les deux cas, c'est la question de la protection de l'individu qui est en jeu. Le débat sur l'euthanasie met en exergue les oppositions et rapproche le discours catholique du discours protestant de la sacralité de la vie.

VI.1 LA PROTECTION DE L'INDIVIDU ENTRE SACRALITÉ DE LA VIE ET LIBERTÉ INDIVIDUELLE

VI.1.1 LA SACRALITÉ DE LA VIE ET LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE

Dès 1914, le pape Benoît XV prend position contre la guerre. Les expressions de sacralité de la vie humaine ou de révérence de la vie humaine (expressions de provenance libérale) sont absentes de son discours. Dans la continuité de ses prédécesseurs, il critique la société libérale, issue de la Révolution Française, et en particulier l'exaltation pour la volonté libre et l'autonomie humaine. Ces dernières sont considérées comme « la véritable cause de la terrible guerre présente² » :

Du jour en effet où on a voulu placer l'origine de tout pouvoir humain, non plus en Dieu Créateur et Maître de l'Univers, mais dans la libre volonté de l'homme, les liens de subordination qui doivent rattacher les inférieurs aux supérieurs se sont affaiblis au point de disparaître ou peu s'en faut. Un souffle effréné d'indépendance, accompagné d'un orgueil obstiné, a pénétré peu à peu dans tous les esprits, sans épargner même la société domestique, où la puissance paternelle découle si clairement de la nature elle-même ; et, ce qui est plus déplorable encore, le sanctuaire lui-même n'a pas été à l'abri de cette pernicieuse influence. De là provient le mépris des lois, de là l'insubordination des masses, de là cette critique effrontée de ce qui est commandé, de là ces mille prétextes imaginés pour énerver la force du pouvoir, de là les forfaits atroces de ceux qui, faisant profession de ne reconnaître aucune loi, ne respectent ni les biens ni même la vie de leurs semblables³.

Les appels du pape ne provoquent pas l'effet escompté. Beaucoup de catholiques, y compris les membres du clergé, adhèrent et participent à la guerre. Le 1^{er} août 1917, à la suite de l'entrée en guerre des États-Unis, le pape envoie une lettre aux chefs des peuples belligérants. Il fait, dans celle-ci, un ensemble de propositions en vue d'une « paix "juste et durable"⁴ » : le désarmement des deux parties ; l'arbitrage ; l'abandon de toutes les demandes de réparation ; l'évacuation totale de la Belgique et du territoire français ; la liberté des mers et la restitution par l'Entente des colonies allemandes.

Deux mois plus tard, la *League of National Unity*, un mouvement américain patriotique guidé par le cardinal catholique, James Gibbons (lequel a participé au concile Vatican I), et Frank Mason North, un ministre méthodiste, sont d'accord avec le pape sur la fin (« une paix juste et durable ») mais pas sur les moyens.

À l'occasion de la rencontre avec le président démocrate Woodrow Wilson, ces religieux, à la différence du pape, incitent à prendre part à la guerre⁵ et cela au nom de la sacralité

2. BENOÎT XV, *Ad Beatissimi Apostolorum Principis*, 1^{er} nov. 1914, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html> (consulté le 21/10/2015).

3. *Ibid.*

4. BENOÎT XV, *Lettre aux chefs des peuples belligérants*, 1^{er} août 1917, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/fr/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html> (consulté le 21/10/2015).

5. En décembre de la même année, la *League of National Unity* condamne tout effort pour une paix prématurée et incite à la poursuite de la guerre jusqu'à la victoire et à la chute de l'Allemagne. Voir : ANONYME,

de la vie, ou mieux, des sacralités des vies :

Nos objectifs sont explicites, aucun égoïsme ne souille nos propos. Nous défendons *les sacralités de la vie*⁶, les convenances fondamentales de la civilisation. Nous combattons pour une paix juste et durable et pour que la loi de la raison soit restaurée par la communauté des nations⁷.

En accord avec la théologie chrétienne, malgré un bilan humain désastreux, la guerre contre l'Allemagne ne peut pas être considérée comme une violation de la sacralité de la vie ou du sixième commandement biblique. Ces morts ne sont pas *non-nocens*. Sur la base du principe des actions à double effet, il s'agit d'une guerre juste permettant d'instaurer la paix et de garantir la sacralité de la vie ou les droits sacrés. La mort des ennemis est moralement légitime et elle est l'effet non souhaité pour atteindre la paix. L'usage que le pasteur Hillis fait quelques années plus tard de la sacralité de la vie va dans le même sens⁸.

Le discours présenté ci-dessus peut être considéré comme un élément de l'introduction du langage de la sacralité de la vie dans le discours catholique et protestant plus conservateur. Le discours catholique (non officiel) et le discours protestant (plus conservateur) se trouvent unis. Encore une fois, l'on ne peut que remarquer que la sacralité de la vie (ou la révérence pour la vie) est utilisée pour justifier des fins opposées.

VI.1.2 L'APRÈS-GUERRE I

La Première Guerre mondiale contribue à accroître la force rhétorique de l'expression « sacralité de la vie ». C'est ainsi qu'une dizaine d'années plus tard, elle est usitée aussi bien par la hiérarchie catholique (Pie XI) que par les protestants les plus orthodoxes (Emil Brunner et Karl Barth). La protection de l'individu humain est devenue une priorité aussi bien pour les chrétiens que pour les libéraux⁹. Pour atteindre cette fin, les premiers, catholiques comme protestants, décident d'invoquer la sacralité de la vie humaine (innocente) ou le respect de la vie (humaine). Les seconds préfèrent, en revanche, faire appel à la démocratie et à la liberté personnelle.

À la fin des années 1930, concomitamment à l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie, on assiste à la fondation, en Angleterre et aux États-Unis, de plusieurs associations en faveur de l'euthanasie, de la stérilisation volontaire et du contrôle des naissances par des

« Premature Peace Moves Condemned: League for National Unity opposes Early Efforts », dans *The Lawrence Daily Journal*, 29 décembre 1917, p. 6, disponible à l'adresse : <<https://news.google.com/newspapers?nid=H3xT48m3F74C&dat=19171229&printsec=frontpage&hl=fr>> (consulté le 22/10/2015).

6. Nous soulignons.

7. Arthur Sears HENNING, « Wilson says Talk of Peace aids German. Nation must Defeat Enemy to make World Safe », dans *Chicago Daily Tribune*, 9 oct. 1917, p. 1, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1917/10/09/page/1/article/wilson-says-talk-of-peace-aids-germany>> (consulté le 23/09/2015). Nous traduisons : « Our aims are explicit, our purposes unsoiled by any selfishness. We defend the sanctities of life, the fundamental decencies of civilization. We fight for a just and durable peace and that the rule of reason shall be restored to the community of nations ».

8. Voir : I.1.2.

9. Voir : III.3 page 137.

libéraux et des protestants non-orthodoxes¹⁰. Pour Ian Dowibbing, un historien critique de l'euthanasie, ces mouvements peuvent être analysés ensemble, du moins aux États-Unis :

Les militants des mouvements sociaux américains du milieu du vingtième siècle croyaient que le « contrôle des naissances » et le « contrôle de la mort » formaient une « coalition rationnelle », qu'ils étaient deux aspects d'une même croisade pour libérer les êtres humains des afflictions qui gangrenaient l'histoire humaine depuis des siècles¹¹.

Selon cette lecture, les ennemis communs à vaincre sont les chrétiens fondamentalistes, les protestants orthodoxes et surtout le catholicisme romain.

Le milieu intellectuel américain de l'époque est, en effet, profondément anti-catholique. La tolérance, le cosmopolitisme, l'esprit expérimental sont ses idées-clés. Toute perspective théologique doit être exclue comme incapable de servir la connaissance. Une « sécularisation méthodologique¹² » est en cours. L'Église catholique romaine, en particulier, s'oppose à une telle méthode. Depuis Léon XIII, deux idées sont répandues chez les intellectuels catholiques américains : (1) la théologie a ses prémisses dans la loi naturelle et (2) la foi est complémentaire à la raison. Ceux qui les défendent essaient ainsi de fonder les sciences humaines et sociales à partir d'une vision du monde naturaliste.

Pour les libéraux américains, ces arguments sont absurdes. La philosophie thomiste se présente à leurs yeux comme l'instrument d'une institution qui n'entend rien faire d'autre que d'imposer des visions théologiques particulières. Les libéraux sont préoccupés par le caractère autoritaire du catholicisme. Ils craignent qu'il puisse mettre en péril la démocratie, l'unité nationale et la liberté personnelle. Ils estiment que « la religion, en tant qu'affaire purement privée, doit être séparée de l'état ; [...] la foi religieuse ne doit pas menacer l'unité nationale et que seulement une attention portée à l'autonomie individuelle, pensée sur elle-même, peut garantir la démocratie américaine¹³ ».

Les catholiques, à la différence des protestants, possèdent une vérité divine absolue et une autorité infaillible ; l'obéissance est leur devoir. Dans un tel contexte, comment peuvent-ils devenir démocrates ? Le catholicisme peut seulement créer une disposition à suivre des lois autoritaires.

10. En 1935 l'on assiste en Angleterre à la fondation de l'œuvre d'un médecin anglais, Killick Millard, actif dans le débat sur la vaccination et le contrôle des naissances, de la *Voluntary Euthanasia Legislation Society*. L'année 1938 voit la fondation aux États-Unis de l'*Euthansia Society of America*, œuvre du ministre unitarien, Charles Francis Potter. Un an plus tôt est formée dans le New Jersey celle qui deviendra en 1965, l'*Association for Voluntary Sterilization*.

11. Ian DOWIBBING, « 'A Rational Coalition': Euthanasia, Eugenics, and Birth Control in America, 1940-1970 », dans *Journal of Policy History*, vol. 14, n° 3, 2002, p. 223-260, p. 224. Nous traduisons : « mid-twentieth-century American social activists believed that "birth control" and "death control" formed "a rational coalition," two aspects of the same crusade to liberate human beings from afflictions that had plagued human history for centuries ».

12. John T. MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960 », dans *The Journal of American History*, vol. 84, n° 1, 1997, p. 97-131, p. 101. Nous traduisons : « methodological secularization ».

13. *Ibid.*, p. 98. Nous traduisons : « religion, as an entirely private matter, must be separated from the state, that religious loyalties must not threaten national unity, and that only an emphasis on individual autonomy, thinking on one's own, would sustain American democracy ».

À une époque où certaines démocraties européennes sont en train de s'écrouler, ce souci est amplifié. Les catholiques américains ne semblent être hostiles ni à Franco, ni à Mussolini ni au Régime de Vichy. Depuis le XIX^e siècle, en outre, l'unité entre l'Église et l'État est fortement soutenue par les autorités papales. Ces éléments sont perçus comme potentiellement dangereux pour la démocratie américaine. Les catholiques sont alors considérés dans l'imaginaire intellectuel américain, comme « les hérétiques de la foi démocratique¹⁴ ».

Entre le milieu des années 1930 et au cours des années 1950, comme le constate, l'historien John T. McGreevy :

Définir "l'américanisme" [est] [...] la question [...]. Les intellectuels travail[ent] dur afin de démontrer que la culture américaine [a] des sources non hiérarchiques. Dans ce projet le catholicisme jou[e] un rôle stratégique et antithétique¹⁵.

Dans cet effort de définir l'« américanisme », des religieux protestants et des juifs réformés s'associent aux chercheurs en sciences humaines et sociales. Face à la menace nazie, il est nécessaire de défendre la démocratie par tous les moyens possibles.

Le soutien reçu par les mouvements en faveur de l'euthanasie volontaire, de la stérilisation volontaire et du contrôle des naissances peut alors être inscrit dans ce souci libéral. Eux aussi font partie des moyens permettant de garantir la liberté individuelle et de définir l'« américanisme ».

VI.1.3 L'APRÈS-GUERRE II

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la démocratie et la protection de l'individu sont encore des questions sous-jacentes. Les différents partis s'accusent mutuellement d'avoir été responsables du second conflit mondial. Pour les catholiques, les libéraux auraient plongé le monde dans le chaos ; pour les libéraux, les catholiques seraient à l'origine du style autoritaire de l'Allemagne nazie. Certains s'efforcent de prouver que les États-Unis n'ont rien à voir avec le catholicisme, les traditions démocratiques américaines ne pouvant être liées qu'à une religion non dogmatique. À la différence du luthéranisme (associé à l'Allemagne et de cette manière considéré comme suspect) et du catholicisme (religion dogmatique par excellence), le protestantisme réformé, et en particulier le calvinisme, semble la religion parfaite dans tel contexte (Calvin d'ailleurs aurait été le seul théologien à affirmer, à certaines occasions, le caractère sacré de la vie humaine¹⁶).

Cette thèse, comme le reporte McGreevy, est soutenue aussi bien par des arguments théologiques que par des arguments historiques. Le théologien Paul Tillich aurait, par

14. *Ibid.*, p. 99. Nous traduisons : « heretics from [...] "the democratic faith" ».

15. *Ibid.*, p. 111. Nous traduisons : « Defining "Americanism" was [...] the issue. [...] Intellectuals labored to demonstrate the non-hierarchical sources of American culture, a project in which Catholicism played a strategic, antithetical role ».

16. Voir : section I.2.2.

exemple, parlé de l'autonomie comme d'un « "quelque chose" qui unit les protestants et ceux qui vivent dans l'autonomie séculière¹⁷ », empêchant les êtres humains de succomber à l'appel de l'Église catholique, dont la caractéristique est l'hétéronomie¹⁸. William Warren Smith, doyen des historiens de l'Église américaine, aurait affirmé que « tous les grands concepts pour lesquels la démocratie américaine se bat aujourd'hui [...], les droits individuels, la liberté de conscience, la liberté d'expression, le gouvernement de soi et la liberté religieuse absolue sont des concepts qui viennent de l'aile gauche de la Réforme¹⁹ ». Le catholicisme, « le groupe de pression le plus soudé et le plus puissant de la nation²⁰ », menace, en revanche, ces résultats.

Historiquement, l'égalité et la liberté de conscience ont été promues par les Quakers, le gouvernement de soi par les pères Pèlerins. Quant au puritanisme, les implications théologiques auraient été laissées de côté pour ne garder que « le respect de l'individu, [...] la reconnaissance de la raison comme autorité ultime, [...] la fidélité aux principes plutôt qu'aux personnes [...] et la démocratie spirituelle et morale²¹ ». À la différence du catholicisme, ces attitudes encouragent le développement scientifique.

Depuis qu'un grand nombre de Juifs ont intégré les communautés intellectuelles libérales, les affirmations théologiques auraient laissé place « à un enthousiasme plus œcuménique pour l'autonomie, la science et la différence d'opinion²² ». Selon le spécialiste d'histoire et de philosophie juive, Joseph L. Blau, les juifs sont alors considérés comme « essentiellement "démocratiques dans la pratique religieuse" [...] et partag[ent] avec les protestants un même "individualisme dans l'enseignement religieux"²³ ».

C'est dans ce contexte intellectuel et politique qu'en 1949, Paul Blanshard publie *La Liberté américaine et le pouvoir catholique* [*American Freedom and Catholic Power*²⁴]. Ce livre,

17. Paul TILLICH, *The Protestant Era*, trad. par James Luther ADAMS, Chicago – Illinois : The University of Chicago Press, 1948, disponible à l'adresse : <<https://ia801009.us.archive.org/23/items/protestantera009841mbp/protestantera009841mbp.pdf>> (consulté le 06/11/2015), p. 195. Nous traduisons : « this "something" which unites the Protestants and those who live in secular autonomy ».

18. Cette idée est rapportée par McGreevy dans les termes suivants : « only the "autonomy" derived from Protestant experience, something familiar to both Protestants and non-believers, offered an alternative to "the appeal of the Catholic Church" ». MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 113.

19. William Warren SWEET, *The American Churches: An Interpretation*, New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1948, p. 3. Cité dans MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 114. Nous traduisons : « All the great concepts for which American democracy stands today [...], individual rights, freedom of conscience, freedom of speech, self-government and complete religious liberty, are concepts coming out of the left-wing phase of the Reformation ».

20. William Warren SWEET, *The Story of Religion in America*, New York : Harper & Brothers, 1950, p. 441. Cité dans MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 114. Nous traduisons : « The most closely knit and the most powerful pressure group in the nation ».

21. *Ibid.*, p. 111-117.

22. *Ibid.*, p. 113. Nous traduisons : « a more ecumenical enthusiasm for autonomy, science and dissent ».

23. Joseph L. BLAU, « 'The Freeborn Mind': A review Article », dans *Review of Religion*, n° 9, 1944, p. 36–37. Cité dans : MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 113. Nous traduisons : « essentially "democratic in worship" [...] and shared with Protestants a common "individualism in religious teaching" ».

24. Paul BLANSHARD, *American Freedom and Catholic Power* (1949), Boston : Beacon Press, 1951.

défini comme anti-catholique, devient vite un *best-seller* et il est acclamé avec enthousiasme par un bon nombre d'intellectuels, dont Albert Einstein, John Dewey et Bertrand Russell. Dans son autobiographie Blanshard révèle que l'influence de la doctrine catholique romaine sur la pratique de la médecine a motivé, dès 1946, ses recherches²⁵. La thèse principale de son ouvrage est que la présence du pouvoir catholique dans la société américaine met en péril la liberté américaine.

Il propose comme solution « un mouvement de résistance²⁶ » qui « défie les politiques sociales antidémocratiques de la hiérarchie catholique, sans pour autant attaquer les catholiques²⁷ ». Ce mouvement va de pair avec bon nombre de pétitions pour la légalisation de l'euthanasie qui ont eu lieu pendant ces années.

Le débat sur l'euthanasie contribue à rendre manifeste l'opposition entre les libéraux (auxquels s'ajoutent les protestants et les juifs réformés), d'une part, et les catholiques romains et les protestants les plus orthodoxes, de l'autre. Il révèle ainsi la portée politique de la controverse.

VI.2 LE DÉBAT SUR L'EUTHANASIE RELANCÉ

Le 5 janvier 1949, dans l'état de New York, 376 dignitaires religieux protestants et juifs signent une pétition pour légaliser l'euthanasie. Elle fait suite à une pétition signée deux ans auparavant par 1776 médecins newyorkais²⁸. Contre cette dernière, le pasteur Sperry (qui se situe au carrefour des idées protestantes libérales et du calvinisme) invoque la révérence de la vie schweitzerienne²⁹. Les deux pétitions sont soutenues par l'*Euthanasia Society of America*.

VI.2.1 LA SACRALITÉ DE LA PERSONNALITÉ HUMAINE ET LE DROIT DE MOURIR

Dans un esprit humaniste, les médecins se montrent favorables à la légalisation de l'euthanasie comme moyen de mettre fin à la souffrance physique et psychologique des malades incurables. Cette souffrance conduit souvent le malade au suicide ou amène les proches à commettre un homicide.

Comme Debs et Robinson en 1913³⁰, les religieux protestants et juifs invoquent en faveur de l'euthanasie ce que Frankena appellera « la sacralité de la vie qualifiée ». Ils parlent de

25. Paul BLANSHARD, *Personal and Controversial: An Autobiography*, Boston : Beacon Press, 1973.

26. *Idem*, *American Freedom and Catholic Power*, op. cit., p. 304. Nous traduisons : « a resistance movement ».

27. *Ibid.*, p. 304. Nous traduisons : « challenging the antidemocratic social policies of the catholic hierarchy without attacking the Catholic people ».

28. Voir : ANONYME, « Euthanasia Wanted », dans *The West Australian*, 16 décembre 1947, p. 7, disponible à l'adresse : <<http://trove.nla.gov.au/ndp/del/article/46824447>> (consulté le 06/11/2015).

29. Voir : section IV.1.2

30. Voir : section V.3.2.

« sacralité de la personnalité humaine ». En introduisant la distinction entre « personnalité humaine » et « simple existence », ils affirment :

Nous croyons dans le caractère sacré [*sacredness*] de la personnalité humaine, mais pas dans la valeur de la simple existence ou des « jours qui passent ». Nous ne croyons plus non plus que Dieu veuille que la torture physique continue pour le bien de l'âme de la personne souffrante. Pour qui endure la douleur continue et forte d'une maladie incurable, qui est un poids pour lui même et pour sa famille, la vie n'a assurément pas de valeur. Nous croyons qu'une personne ainsi souffrante a le droit de mourir et que la société devrait garantir ce droit en démontrant aux êtres humains la même compassion qu'elle a pour le royaume des animaux inférieurs à l'humain³¹.

La sacralité de la personnalité humaine (ou de la vie humaine qualifiée) et le droit de mourir se trouvent conciliés. Il est possible que les personnes à l'origine de la pétition aient utilisé cette terminologie pour qu'il n'y ait pas de confusion avec la « sacralité de la vie humaine », laquelle paraît faire référence à la vie humaine biologique. Une critique de la vision catholique de la souffrance est aussi implicite. Celle-là, rappelons-le, considère la souffrance comme un moyen pour le pécheur de se réconcilier avec Dieu et c'est en vertu d'elle que les autorités catholiques, comme nous l'avons vu, se sont opposés à l'euthanasie³². Pour ces religieux, en revanche, l'euthanasie n'est pas contraire à la volonté de Dieu.

VI.2.2 LES CRITIQUES LUTHÉRIENNES ET CATHOLIQUES À LA PÉTITION

La pétition est lourdement condamnée par les hiérarchies protestantes luthériennes et les hiérarchies catholiques ainsi que par le concile américain des Églises chrétiennes [*The American Council of Christian Churches*]³³.

John Behnken, président de l'Église Luthérienne, affirme que l'euthanasie volontaire « viole tous les principes des Écritures³⁴ ». Il invoque, en outre, ce qu'aujourd'hui on appelle le *playing God Argument* [jouer le rôle de Dieu]. Selon celui-ci, les êtres humains s'attribuent des pouvoirs divins qui ne leur appartiennent pas, seul Dieu peut décider de la vie et de la mort, selon le passage biblique du Deutéronome, « c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre, quand j'ai brisé, c'est moi qui guéris » (32 :39). L'homme ne peut pas jouer, comme

31. Cité dans Norman ST. JOHN-STEVAS, *Life, Death and the Law: Law and Christian Morals in England and the United States* (1961), 2^e éd., Washington : BeardBooks, 2002, p. 269-270 ; Joseph FLETCHER, « Our Right to Die », dans *Theology Today*, vol. 8, n° 2, 1951, p. 202-212, p. 205. Nous traduisons : « We believe in the sacredness of human personality, but not in the worth of mere existence or "length of days". We no longer believe that God wills the prolongation of physical torture for the benefit of the soul of the sufferer. For one enduring continual and severe pain from an incurable disease, who is a burden to himself and his family, surely life has no value. We believe that such a sufferer has the right to die, and that society should grant this right showing the same mercy to human beings as to sub-human animal kingdom ».

32. Voir : page 202 du présent travail.

33. Voir : ANONYME, « Mercy Death Stir Up Storm of Controversy », dans *The Highland Recorder*, 27 mai 1949, p. 1, disponible à l'adresse : <<http://virginiachronicle.com/cgi-bin/virginia?a=d&d=HR19490527.2.6#>> (consulté le 06/11/2015).

34. ANONYME, « Lutherans Protest Mercy Killing Bill », dans *The Evening Leader*, 17 Janvier 1949, p. 10, disponible à l'adresse : <<http://fultonhistory.com/Newspaper%2011/Corning%20NY%20Evening%20Leader/Corning%20NY%20Evening%20Leader%201949%20%20Grayscale/Corning%20NY%20Evening%20Leader%201949%20%20Grayscale%20-%200180.pdf>> (consulté le 06/11/2015). Nous traduisons : « violates all principles of Scripture ».

Prométhée, le rôle de Dieu. Pour Behnken, l'euthanasie « est une négation du droit sacré que Dieu s'est réservé de créer et de mettre fin à la vie humaine³⁵ ». Il s'agit d'une « tentative renouvelée de la part des hommes de résoudre les problèmes humains en s'arrogeant les moyens que seul Dieu peut légitimement utiliser³⁶ ». Avec l'euthanasie les êtres humains s'attribuent des pouvoirs dont Dieu seul dispose.

Sans faire, cette fois, référence à la souffrance, les autorités catholiques qualifient la pétition des religieux libéraux de « ridicule³⁷ ». S. Exc. M^{gr} Robert McCormick, juge président du tribunal de l'archidiocèse de New York, déclare que « tout effort de légaliser l'euthanasie volontaire sera combattu par l'Église³⁸ ».

Cette position ne fait que suivre les enseignements du pape. En 1943, dans l'encyclique *Mystici corporis Christi*, Pie XII condamne la posture de ceux qui considèrent la privation de la vie des « êtres difformes, déments ou affectés de maladies héréditaires³⁹ » comme « une nouvelle invention du progrès humain, tout à fait conforme à l'utilité générale⁴⁰ » : « Or, quel homme de cœur ne comprend pas qu'elle s'oppose violemment non seulement à la loi naturelle et divine inscrite au cœur de tous, mais aussi au sentiment de tout homme civilisé ?⁴¹ ».

En 1947, à l'occasion du Congrès de l'Union internationale des ligues féminines catholiques, le pape parle de l'euthanasie comme d'une « fausse pitié⁴² » qui soustrait « l'homme à la souffrance purificatrice et méritoire, non par un charitable et louable soulagement, mais par la mort telle qu'on la donne à un animal sans raison et sans immortalité⁴³ ».

Un an plus tard, à l'occasion d'un Congrès international de chirurgie, le pape rappelle qu'« il n'est jamais licite de mettre en danger la vie — et jamais de la supprimer — sinon dans l'espoir de protéger un bien plus précieux, ou de sauver ou de prolonger la vie elle-même⁴⁴ ».

35. *Ibid.* Nous traduisons : « It is a denial of the sacred right of God has reserved to Himself of creating and terminating human life ».

36. *Ibid.* Nous traduisons : « renewed attempt by man to solve human problems by arrogating to themselves the means that only God can rightfully use ».

37. ANONYME, « Voluntary Mercy Killing Law Sought by Two Religious Groups in New York: Petition called 'Ridiculus' by Catholic Leader », dans *Toledo Blade*, 5 jan. 1949, p. 11, disponible à l'adresse : <<https://news.google.com/newspapers?nid=1350&dat=19490105&id=Ts8pAAAAIBAJ&sjid=AQAEAAAAIBAJ&pg=4128,935818&hl=en>> (consulté le 22/10/2015).

38. Joseph HEARST, « 379 Clergymen ask to N.Y to O.K 'Mercy Deaths'. Protestants and Jews Petition Assembly », dans *Chicago Daily Tribune*, 6 jan. 1949, p. 18, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1949/01/06/page/18/article/379-clergymen-ask-n-y-to-o-k-mercy-deaths#text>> (consulté le 22/10/2015). Nous traduisons : « any effort to legalize voluntary euthanasia will be fought by the church ».

39. PIE XII, *Mystici corporis Christi*, 29 juin 1943, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> (consulté le 07/11/2015).

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. PIE XII, *Discours aux congressistes de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques*, 9 déc. 1947, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19470912_leghe-femm-cattolice.html> (consulté le 03/11/2015).

43. *Ibid.*

44. PIE XII, *Discorso ai partecipanti al VI congresso internazionale di chirurgia*, 21 mai 1948, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480521_congresso-

Par ces interventions, Pie XII explicite l'incompatibilité de la suppression de la vie humaine avec l'enseignement chrétien.

La proposition de légaliser l'euthanasie, avancée par des chrétiens et des juifs, ne peut, dans cette perspective qu'apparaître ridicule. Selon McCormick, en effet, l'euthanasie est contraire au sixième commandement « tu ne tueras point », aux enseignements de l'Ancien Testament de la loi juive et aux enseignements du Nouveau Testament et de Jésus-Christ, à la loi divine et aussi à la loi naturelle (qualifiée de « code moral inné⁴⁵ ») acceptée aussi par les non-croyants.

Permettre à l'État de légaliser l'euthanasie ne peut que signifier permettre au « gouvernement d'usurper une prérogative divine et d'abroger la loi divine qui interdit le meurtre d'un innocent⁴⁶ ». C'est donner ainsi son propre accord quant à la primauté de la loi humaine sur la loi naturelle ou divine. La conséquence en est l'approbation de « la théorie que tout homme a un droit de se suicider et que l'État a le droit d'autoriser l'homicide⁴⁷ ». Cette théorie repose sur « le principe totalitariste⁴⁸ que l'État est suprême et que l'individu n'a pas le droit de vivre si la poursuite de sa vie est un poids ou un obstacle pour l'État⁴⁹ ».

À côté des arguments traditionnels, un argument nouveau fait son apparition, l'analogie avec le nazisme :

Les nazis ont suivi ces principes et l'euthanasie coercitive fut pratiquée comme une partie de leur programme pendant la dernière guerre. Nous, citoyens de l'État de New York, devons nous poser la question suivante : allons-nous terminer le travail d'Hitler ?⁵⁰.

Les deux discours opposés sont le discours libéral (partagé aussi par certains protestants et juifs) de la sacralité de la vie qualifiée (ou de la personnalité de la vie humaine ou du droit de mourir) et le discours protestant luthérien et catholique traditionnel qui maintenant, outre les arguments traditionnels (le sixième commandement, la volonté et loi divine, la loi naturelle, le suicide, etc.⁵¹) se sert également de l'analogie nazie. Aujourd'hui, l'anal-

chirurgia.html> (consulté le 22/10/2015). Nous traduisons : « Non è lecito di mettere a repentaglio la vita — di sopprimerla, giammai — se non nella speranza di tutelare un bene più prezioso, ovvero di salvare o prolungare essa stessa ».

45. HEARST, « 379 Clergymen ask to N.Y to O.K 'Mercy Deaths'. Protestants and Jews Petition Assembly », *op. cit.* Nous traduisons : « innate moral code ».

46. *Ibid.* Nous traduisons : « government to usurp a divine prerogative and abrogate a divine law which prohibits the killing of the innocent ».

47. ANONYME, « Voluntary Mercy Killing Law Sought by Two Religious Groups in New York: Petition called 'Ridiculus' by Catholic Leader », *op. cit.* Nous traduisons : « the theory that every man has the right to commit suicide and the state the right to authorize murder ».

48. Nous soulignons.

49. HEARST, « 379 Clergymen ask to N.Y to O.K 'Mercy Deaths'. Protestants and Jews Petition Assembly », *op. cit.* Nous traduisons : « the totalitarian principle that the state is supreme and that the individual does not have the right to live if his continuance in life is a burden or hindrance to the state ».

50. ANONYME, « Voluntary Mercy Killing Law Sought by Two Religious Groups in New York: Petition called 'Ridiculus' by Catholic Leader », *op. cit.* Nous traduisons : « The Nazis followed this principles and compulsory euthanasia was practiced as a part of their program during the recent war. We American citizens of New York State must ask ourselves this question : Are we going to finish Hitler's job? ».

51. Un an plus tard, le catholique Gerald Kelly, figure importante de l'éthique médicale catholique, conceptualise et endurec la distinction entre tuer et laisser mourir. Gerard A. KELLY, « Medico-Moral Notes », dans *Linacre Quarterly*, vol. 17, n° 3, 1950, p. 3–12, disponible à l'adresse : <<http://epublications.marquette.edu/lnq/>

gie nazie est encore un des arguments les plus fréquemment invoqués, que ce soit pour s'opposer à l'euthanasie, à l'avortement, à l'arrêt de l'alimentation et de l'hydratation dans le cas d'états de conscience altérée, au diagnostic prénatal, à la sélection d'embryons, à l'interruption thérapeutique de grossesse, etc. L'eugénisme étatique en serait la conséquence inévitable. Défendre ces pratiques reviendrait à affirmer que ces vies ne valent pas la peine d'être vécues et à reconduire la *lebensunwertes Leben* national-socialiste⁵².

VI.2.3 LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE ET LE DROIT DE MOURIR

Le débat sur l'euthanasie a produit au sein du monde protestant deux sortes de discours : la sacralité de la vie humaine et le droit de mourir. Dans le débat protestant, les catholiques ont pris position pour la sacralité de la vie humaine.

LE DISCOURS PROTESTANT DE LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Les protestants les plus traditionnels (ou les descendants du calvinisme, comme les presbytériens), dans le sillage de leurs précurseurs de 1870, utilisent, peut-être contre la « sacralité de la personnalité humaine » des religieux libéraux, la « sacralité de la vie humaine » pour s'opposer à l'euthanasie. Ils n'hésitent pas à souligner le lien étroit entre la sacralité de la vie humaine et le christianisme. C'est le cas du ministre presbytérien Bonnell dans « *The Sanctity of Human Life* [La Sacralité de la vie humaine] », publié en 1951 dans le journal protestant *Theology Today*.

Après avoir invoqué les arguments contre l'euthanasie (la promotion du suicide, l'augmentation des homicides justifiés, les crimes nazis, la pente glissante, l'affaiblissement de la confiance à l'égard du médecin, la douleur comme partie constructive pour l'individu) et avoir proposé une meilleure solution pour le soulagement de la douleur (la lobotomie préfrontale), Bonnell affirme que le christianisme n'a jamais cessé d'insister sur la sacralité de la vie humaine et la valeur de l'individu⁵³. Il est nécessaire pour les « disciples du Grand médecin », expression qui fait référence à la fois à Jésus-Christ et à Hippocrate, « d'explorer toute alternative constructive avant de s'engager eux-mêmes dans un programme qui, dans notre société, est susceptible de saper la croyance en la sacralité de la vie humaine et d'ouvrir la porte aux maux qui aujourd'hui ne sont que vaguement considérés dans la

vol17/iss3/2> (consulté le 26/10/2015).

52. Récemment dans le contexte français, l'analogie nazie a été évoquée relativement au cas Vincent Lambert ou à l'affaire Bonnemaison et en relation à la révision de la loi Léonetti. Voir à ce sujet : Laura Bossi, « Une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue ? », dans *Le Figaro*, 29 janvier 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.lefigaro.fr/mon-figaro/2014/01/29/10001-20140129ARTF1...11-une-vie-qui-ne-vaut-pas-la-peine-d-etre-vecue.php?print=true>> (consulté le 21/10/2015) ; Julie GRAZIANI, « Aktion T4 : quand les nazis pratiquaient la "mort miséricordieuse" », dans *Le Figaro*, 27 juin 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/06/27/31003-20140627ARTFIG00329-aktion-t4-quand-les-nazis-pratiquaient-la-mort-misericordieuse.php>> (consulté le 21/10/2015).

53. Voir : BONNELL, « *The Sanctity of Human Life* », *op. cit.*, p. 201.

proposition de légaliser l'euthanasie⁵⁴ ».

LE DISCOURS PROTESTANT LIBÉRAL DU « NOTRE DROIT DE MOURIR »

Dans le même numéro de la revue où paraît l'article de Bonnell, le protestant épiscopal libéral Joseph Fletcher, membre de l'*Euthanasia Society of America*, publie « *Our Right to Die* [Notre droit de mourir]⁵⁵ ».

Dans cette contribution, il répond aux critiques les plus récurrentes à propos de la légalisation de l'euthanasie ; l'analogie nazie n'est toutefois pas mentionnée. Il en recense dix (plus trois supplémentaires) : (1) l'euthanasie, lorsqu'elle est volontaire équivaut au suicide, (2) lorsqu'elle est involontaire à l'homicide, (3) elle est contraire à la volonté de Dieu qui se réserve le pouvoir de décider quand la vie se termine et (4) au commandement divin de ne pas tuer, (5) la souffrance fait partie du plan de Dieu pour le bien de l'âme, (6) l'erreur médicale, (7) le risque de décisions impulsives de la part des patients, (8) la réduction de la valeur accordée à la vie humaine, (9) l'interdiction de l'euthanasie au sein de la déontologie médicale et (10) le fait que les médecins ne veulent pas sa légalisation. Il ajoute le risque que la légalisation de l'euthanasie mène à la réduction des fonds pour la recherche sur les maladies incurables, que l'euthanasie soit un moyen au service des gens qui veulent, pour des motifs personnels (économiques, politiques, caractériels, etc.) accélérer la mort du souffrant et enfin, la pente glissante, c'est-à-dire le risque que l'euthanasie des mourants puisse s'étendre aux personnes qui ne sont pas en fin de vie.

Fletcher, en reprenant des arguments qu'il a déjà évoqués tout au long de son intervention, conclut en rappelant, en opposition à Bonnell, que « ceux qui se confrontent à la question de l'euthanasie avec leur foi religieuse ne doivent pas, s'ils y réfléchissent à deux fois, se soumettre à la doctrine animiste et matérialiste prétendant que la volonté de Dieu est révélée dans ce que fait la nature et que la vie, en tant que vie, est absolument sacrée et intouchable⁵⁶ ».

Le pasteur libéral aborde le sujet de la sacralité de la vie en relation avec l'objection

54. *Ibid.*, p. 201. Nous traduisons : « Followers of the Great Physician will do well to explore every constructive alternative before committing themselves to a program that might well undermine, in our society, belief in the sanctity of human life and that might open the door to evils only dimly apprehended today in the proposed legalization of euthanasia ».

55. FLETCHER, « Our Right to Die », *op. cit.*

56. *Ibid.*, p. 212. Nous traduisons : « Those who face the issues of euthanasia with a religious faith will not, if they think twice, submit to the materialistic and animistic doctrine that God's will is revealed by what nature does, and that life, *qua* life, is absolutely sacred and untouchable ». Dans un article publié un an auparavant, cette idée se trouve mieux exprimée terminologiquement : « Le vrai chrétien comme le vrai humaniste ne se soumettra pas à l'idée matérialiste et animiste que la volonté de Dieu se révèle dans ce que fait la nature physique, en particulier physiologique. Une vie de ce type n'est pas absolument sacrée ou intouchable », *Idem*, « Euthanasia: Our right to Die », *op. cit.*, p. 12. Nous traduisons : « the true Christian and the true humanist will not submit to the materialistic and animistic idea that God's will is revealed by what physical nature, especially physiology, does; and that life as such is not absolutely sacred and untouchable ».

numéro (1) (selon laquelle l'euthanasie volontaire est équivalente au suicide) et numéro (3) (selon laquelle l'euthanasie est une violation des pouvoirs de Dieu).

En relation à (1), il considère que la vraie question est celle de savoir s'il existe un droit de se suicider. Il lui donne une réponse positive. Le martyr ou l'héroïsme l'attestent et personne ne les considère comme des pratiques immorales. Ces actes sont aussi la preuve « qu'il n'y a pas de raisons, d'un point de vue rationnel ou chrétien, de considérer la vie en elle-même comme sacro-sainte⁵⁷ ». Au contraire, « prolonger la vie inutilement, alors que les qualités personnelles de liberté, de connaissance, de possession et de contrôle de soi ainsi que de responsabilité sont sacrifiées, c'est s'en prendre au statut moral de la personne, nier la moralité et se soumettre à la fatalité⁵⁸ ».

La sacralité de la vie est reprise quelques pages plus tard en relation au *playing God argument*. Fletcher considère que si « cette théorie du monopole divin est valide, il s'ensuit, tout autant, qu'il est immoral de *prolonger* la vie⁵⁹ ». Par cette réponse, Fletcher reprend un argument classique de la philosophie anglo-saxonne que l'on doit à David Hume. Dans son *Essai sur le suicide* [*Essay on Suicide*], Hume soutient que s'il est interdit d'enlever une vie puisque seul Dieu a le droit de décider ses limites temporelles, il s'ensuit que, pour la même raison, il devrait aussi être interdit de sauver une vie, puisque :

Si je détourne une pierre qui est sur le point de me tomber sur la tête, je déränge le cours de la nature, et j'envahis la province privée du Tout-puissant, en rallongeant ma vie au-delà de la période que lui avaient assignée les lois générales de la matière et du mouvement⁶⁰

Toute sorte d'intervention qui risque d'interférer avec le plan divin (ou naturel), y compris médicale, devrait être, en conséquence, considérée comme illicite. Il faudrait aussi considérer l'être humain comme un pécheur, aussi bien dans le cas où il prolonge une vie que dans le cas où il l'interrompt. Comme le constate Philippe Saltel, « en tous endroits de sa philosophie, Hume manifeste la plus grande méfiance à l'égard du "mot vague et indéterminé de *nature*, auquel le vulgaire rapporte toutes choses"⁶¹ ». Pour Hume, poursuit Saltel, « la nature intelligible en son fond n'est jamais connue que comme *nature humaine*⁶² ».

Fletcher, en critiquant un des arguments avancés par McCormick contre la pétition de New York, remarque une contradiction dans l'appropriation catholique romaine de cette conception. La non-interférence avec le déterminisme naturel sous-entend l'idée selon laquelle « la vie physiologique est sacro-sainte⁶³ ». Dans ce passage, Fletcher attribue ainsi

57. *Idem*, « Our Right to Die », *op. cit.*, p. 205. Nous traduisons : « there is no cause, in a rational or Christian outlook, to regard life itself as sacrosanct ».

58. *Ibid.*, p. 205. Nous traduisons : « To prolong life uselessly, while the personal qualities of freedom, knowledge, self-possession and control, and responsibility are sacrificed, is to attack the moral status of a person, to deny morality, and to submit to fatality ».

59. *Ibid.*, p. 206. Nous traduisons : « if this divine-monopoly theory is valid, then it follows with equal force that it is immoral to lengthen life ».

60. David HUME, *Essai sur le suicide*, trad. par Martine BELLET, 2002, disponible à l'adresse : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/essai_sur_le_suicide/Essai_sur_le_suicide.pdf> (consulté le 26/10/2015), p. 7.

61. Philippe SALTEL, *Le vocabulaire de Hume*, Paris : Ellipses, 1999, p. 32.

62. *Ibid.*, p. 33.

63. FLETCHER, « Our Right to Die », *op. cit.*, p. 206. Nous traduisons : « physiological life is sacrosanct »

l'appellation « sacralité de la vie », entendue comme un principe moral rigide, à la position catholique. Il souligne toutefois que « cette doctrine est une forme de vitalisme ou de philosophie naturaliste⁶⁴ » :

Ce n'est pas du tout une idée chrétienne. Si elle l'était, le martyre serait immoral. Si la sacralité est *dans* la vie, il doit être mauvais de sacrifier sa vie pour une noble cause ainsi que prendre la vie d'autrui. Mais le chrétien doit être prêt à sacrifier fièrement sa vie pour sa foi, ainsi que pour une noble cause⁶⁵.

C'est dans ce contexte que Fletcher critique l'usage que Sperry fait de la révérence de la vie schweitzerienne en opposition à la pétition pour légaliser l'euthanasie des 1776 médecins. Si Fletcher peut *a priori* être d'accord avec Sperry quant au fait que la doctrine de la révérence de la vie a une forte prise sur les hommes de conscience, il souligne toutefois le fait qu'un homme de conscience ne peut que rejeter cette doctrine si on prétend qu'elle est laissée indéterminée ou si elle doit être considérée de façon absolue.

Dans le monde protestant, on recense ainsi deux visions conflictuelles quant à l'euthanasie : la sacralité de la vie humaine, soutenue par les conservateurs, et le droit de mourir, soutenu par les libéraux qui, cette fois, préfèrent cette expression à la terminologie de « sacralité de la personnalité humaine ».

LES CATHOLIQUES ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Cette controverse protestante entre la sacralité de la vie humaine et le droit de mourir suscite l'intérêt du monde catholique. Le catholique Francis P. Furlong, la même année, lui consacre un article en soulignant l'importance, pour tout médecin catholique, de « prendre en considération ces visions protestantes extrêmes et divergentes⁶⁶ ».

Après avoir décrit les deux positions (la sacralité de la vie humaine et le notre droit de mourir), les arguments et les objections réciproques, il tire les enseignements d'un tel débat pour le médecin catholique.

L'objectif implicite de Furlong est de souligner la supériorité du catholicisme par rapport au protestantisme, en particulier en ce qui concerne l'éthique médicale. Le médecin catholique

64. *Ibid.*, p. 206. Nous traduisons : « this doctrine is a form of vitalism or naturalistic philosophy ». Fletcher reprend une affirmation de l'archevêque de Canterbury, William Temple, mort en 1944, lequel voulait justifier le service militaire : « la notion que la vie est absolument sacrée est hindouiste ou bouddhiste, elle n'est pas chrétienne » (William TEMPLE, *Thoughts in War-time*, Londres : Macmillan, 1940, p. 29. Nous traduisons : « The notion that life is absolutely sacred is Hindu or Buddhist, not Christian »). Fletcher, même s'il est d'accord avec cette affirmation, remarque que l'archevêque n'a pas pris en compte la liberté ou le choix de la personne qui est destinée à perdre sa vie.

65. FLETCHER, « Our Right to Die », *op. cit.*, p. 206. Nous traduisons : « This is not a Christian idea at all; for, if it were, the martyrs would be wrong. If the sanctity is *in* life, it must be wrong to give your life for a noble cause as well as to take another's. But the Christian must be ready to give life gladly for his faith, as for a noble cause ».

66. Francis P. FURLOG, « Conflicting Protestant Views on Euthanasia », dans *Linacre Quarterly*, vol. 18, n° 4, 1951, p. 91-98, disponible à l'adresse : <<http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1174&context=lnq>> (consulté le 26/10/2015), p. 91. Nous traduisons : « to consider these extreme divergent Protestant views ».

a la chance d'avoir un guide compétent et une norme qui fait autorité et fiable dans un monde confus :

Notre code des *directives éthiques et religieuses pour les hôpitaux catholiques* non seulement nous dit que "l'euthanasie dans toutes ses formes est interdite", mais il aussi nous dirige vers des sources satisfaisantes expliquant comment il est parvenu à une telle conclusion⁶⁷.

Autrement dit, le médecin catholique, à l'inverse du médecin protestant, n'est pas laissé dans l'incertitude. Où l'autonomie individuelle n'existe pas, l'incertitude est absente. Des règles extérieures sont posées, elles ne demandent qu'à être suivies.

Le médecin catholique est toutefois obligé de prendre position dans le débat entre les deux visions protestantes conflictuelles et de s'opposer à la promulgation de lois immorales. Il ne peut alors que prendre parti à côté des protestants conservateurs lesquels affirment la sacralité de la vie humaine :

Il ne fait aucun doute que nous soutenons ceux qui défendent "la sacralité de la vie humaine" et que nous récusons comme faux "notre droit de mourir" lequel signifie un droit à nous conduire à la mort que ce soit dans notre intérêt ou comme un moyen d'obtenir quelque chose que nous voulons⁶⁸.

On assiste ici à un rapprochement ultérieur de la part des catholiques, du langage protestant (auparavant libéral) de la sacralité de la vie humaine.

Les documents officiels de l'Église catholique romaine témoignent, eux aussi, d'un certain déplacement vers le discours de la sacralité de la vie. Mais seulement en ce qui concerne les sujets de la contraception et de l'avortement. En 1951, Pie XII, à l'occasion du Congrès des sages-femmes de l'Union catholique italienne, aurait affirmé — si on s'en tient à la traduction anglaise — que « la vie d'une personne innocente est sacro-sainte et tout attentat ou agression directe contre elle est une violation d'une des lois les plus fondamentales, sans lesquelles une société humaine sûre est impossible⁶⁹ ». La version originale, en italien, utilise en revanche le terme d'« intangibilité », et non de « sacralité »⁷⁰. La différence de traduction, manifeste dans d'autres documents⁷¹, suggère en tout cas la force rhétorique

67. *Ibid.*, p. 97. Nous traduisons : « Our code of *Ethical and Religious Directives for Catholic Hospitals* not only tells us that: "Euthanasia in all its forms is forbidden", but also directs us to satisfying sources explaining how this conclusion is arrived at ».

68. *Ibid.*, p. 98. Nous traduisons : « We stand sure with those who champion "The Sanctity of Human Life," and reject as false "Our Right to Die" construed to mean a right to intend our death either for its own sake or as a means of getting something else we want ».

69. PIE XII, *Address to Midwives on the Nature of Their Profession*, 29 oct. 1951, disponible à l'adresse : <<http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12midwives.htm>> (consulté le 26/10/2015). Nous traduisons : « The life of an innocent person is sacrosanct, and any direct attempt or aggression against it is a violation of one of the fundamental laws without which secure human society is impossible ».

70. *Idem*, *Discorso alle partecipanti al congresso dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, *op. cit.* Nous traduisons : « La vita di un innocente è intangibile, e qualunque diretto attentato o aggressione contro di essa è violazione di una delle leggi fondamentali, senza le quali non è possibile una sicura convivenza umana ».

71. Voir par exemple : PIE XII, *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 déc. 1935, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii_en.html> (consulté le 26/01/2013). Ce n'est que dans les traductions officielles allemande et anglaise qu'est utilisée l'expression « sacralité de la vie » (en anglais *sanctity of life*, en allemand *Heiligkeit des Lebens*). L'expression

qu'une telle affirmation revêt dans les pays anglophones.

Le discours protestant et catholique de la sacralité de la vie et le discours protestant libéral du droit de mourir peuvent être considérés comme une autre condition d'apparition de l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Les deux discours reflètent l'opposition politique plus générale entre catholiques (ou protestants conservateurs) et libéraux. Le catholicisme, à cause de ses dogmes absolus, de son autoritarisme et de son parti pris pour l'union entre l'Église et l'État, est considéré comme une menace pour la démocratie américaine. Mais cette préoccupation diminue dès la seconde moitié des années 1950.



La période qui s'étend de la Première Guerre mondiale à la fin de la Seconde Guerre mondiale signe une transition de la sacralité de la vie du discours libéral protestant au discours chrétien, catholique et protestant orthodoxe.

Plusieurs thématiques se voient traitées sous le prisme de la sacralité de la vie : la guerre, la protection de l'individu, l'avortement, l'euthanasie. Cette fois, ce sont les protestants les plus conservateurs qui s'approprient la terminologie de sacralité de la vie. Les catholiques ne l'utilisent qu'à propos de la question de l'avortement.

Deux discours opposés se développent au sein du protestantisme quant au sujet de l'euthanasie : la sacralité de la vie humaine et le droit de mourir. Cela ne fait que confirmer le fait que l'éthique de la sacralité de la vie et l'éthique de la qualité de la vie possèdent une racine commune.

Le débat sur l'euthanasie n'est qu'une manifestation parmi d'autres du contexte politique américain sous-jacent et de l'opposition entre les libéraux et les catholiques (et les protestants orthodoxes) qui caractérise l'époque. La question réelle est la défense de la démocratie. Pour les libéraux celle-là n'est possible qu'en garantissant les libertés personnelles. La légalisation de l'euthanasie peut en être une de ses consécutions.

Ce cadre nous fournit une autre condition d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie et nous permet d'anticiper une réflexion quant au débat contemporain. La lecture, faite dans certains pays, d'une opposition entre une bioéthique catholique (sacralité de la vie) et une bioéthique laïque (qualité de la vie), peut être l'expression non pas d'une opposition éthique, mais d'une opposition politique. Ce n'est pas un hasard, en effet, si cette opposition est ainsi formulée, principalement, dans des pays soumis à une forte influence de l'Église catholique romaine (nous pensons notamment à l'Italie)⁷² (les penseurs catholiques, au contraire, refusent de

latine originelle est *sanctinomia*. Les traductions française, italienne et espagnole, lui préfèrent « sainteté de la vie » (en italien *santità della vita*, en espagnol *santidad de vida*).

72. Sur ce point, voir : FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., ch. 6, p. 129-139

poser le débat en ces termes⁷³). Ainsi, comme le commente Dowbiggin en référence aux américains libéraux des années quarante, « leur anxiété, et par conséquent leur impatience intermittente pour des mesures modérées, était attribuable à leur conviction que le destin de la démocratie [...] en dépendait⁷⁴ ». Aujourd'hui cette affirmation n'a pas perdu son sens.

Mais si le contexte politique sous-jacent change, les oppositions et les discours qui en émanent ne peuvent que perdre leur force. C'est ce qui se passe aux États-Unis pendant la seconde moitié des années cinquante. Les révélations des atrocités nazies contribuent à affaiblir le soutien pour les mouvements en faveur de l'euthanasie et du contrôle des naissances et, inversement, à faire croître l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine ainsi que son appropriation par les protestants les plus conservateurs et les hiérarchies catholiques. C'est dans ce contexte, comme l'affirme Gray, que « l'expression "sacralité de la vie" a subi une transformation importante dans la mesure où son emploi dans le discours libéral laïc a été adapté par les chrétiens les plus traditionnels, y compris par les catholiques romains⁷⁵ ».

VI.3 UN CONTEXTE POLITIQUE NOUVEAU

VI.3.1 LA CRITIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE CRITIQUÉE

LA SACRALITÉ DE LA VIE ET LA LOI CRIMINELLE, UNE CRITIQUE

En 1957, le juriste anglais Glanville Williams, membre de l'association anglaise *Voluntary Euthanasia Legalisation Society*, publie *The Sanctity of Life and the Criminal Law [La Sacralité de la vie et la loi criminelle]*⁷⁶. Cet ouvrage est le fruit des leçons qu'il a tenues deux ans auparavant à l'Université de Columbia, aux États-Unis. Son livre se présente comme une critique du Code Criminel anglo-américain concernant les sujets d'éthique médicale : l'avortement, l'euthanasie, la stérilisation, etc. La thèse principale est que l'interdiction de ces pratiques dans la loi repose uniquement sur des justifications théologiques, et principalement sur la sacralité de la vie. Son seul fondement philosophique est la loi naturelle — tradition philosophique de référence pour l'Église catholique romaine depuis Léon XIII.

Williams identifie la sacralité de la vie — fondement et justification de la loi anglo-américaine — à la croyance chrétienne, en particulier catholique romaine, « qu'il est notre devoir de considérer toute vie humaine comme sacrée, aussi si handicapé, sans valeur ou

73. Sur ce point voir : CATTORINI et al., « Sulla natura e le origini della bioetica: una risposta a Maurizio Mori », *op. cit.*

74. DOWBIGGIN, « 'A Rational Coalition': Euthanasia, Eugenics, and Birth Control in America, 1940-1970 », *op. cit.*, p. 247. Nous traduisons : « Their anxiety, and hence their intermittent impatience with moderate measures, was due to their conviction that the fate of American democracy hung in the balance ».

75. GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 134. Nous traduisons : « The phrase "sanctity of life" underwent a significant transition as it use in secular liberal discourse was adapted by more traditional Christians, including Roman Catholic ».

76. WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, *op. cit.*

encore répugnant puisse être l'individu⁷⁷ ». Étant donné la difficulté de se débarrasser d'une telle doctrine, qui est quelquefois soutenue aussi par les non-croyants, Williams se propose, pour chaque sujet, de révéler et de critiquer l'argument théologique sous-jacent et de montrer l'impossibilité de le justifier à partir de bases philosophiques qui sont indépendantes d'arguments théologiques (et notamment de la loi naturelle)⁷⁸.

La réflexion de Williams se révèle toutefois problématique quant au sujet qui est le notre et qui devrait être le sujet principal de son essai — la sacralité de la vie. À la différence des critiques que lui ont été adressées, le problème ne concerne pas son arrière-plan philosophique (l'utilitarisme), l'incohérence de ses prémisses philosophiques avec ses arguments ou encore l'inexactitude de ses critiques quant aux arguments théologiques⁷⁹, mais le fait qu'il identifie sans justifications ou références suffisantes (seul Lecky est mentionné) la sacralité de la vie avec la position de l'Église catholique romaine.

Si *a posteriori*, on peut considérer Williams comme clairvoyant, une telle considération ne correspond pas à la réalité de l'époque. L'expression de sacralité de la vie ou la considération de la vie humaine comme sacrée est peu évoquée par l'Église catholique romaine (à l'exception de la question de l'avortement) et elle est absente de la plupart des manuels d'éthique médicale catholiques⁸⁰.

Nous pouvons reconnaître avec Keown que l'une des faiblesses majeures de l'ouvrage de Williams tient en la caractérisation erronée de l'éthique de la sacralité de la vie comme essentiellement théologique⁸¹. Il en résulte une « incompréhension de la position qu'il critique⁸² ».

Williams aurait peut-être pu prévenir ce genre de critique en explicitant les raisons de l'équivalence entre l'éthique de la sacralité de la vie et l'éthique catholique. Mais, comme le remarque aussi Keyserlingk dans son rapport sur le caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie (tout en reconnaissant l'excellence de l'étude juridique de Williams) « à aucun

77. *Ibid.*, p. 30-31. Nous traduisons : « it is our duty to regard all human life as sacred, however disabled or worthless or even repellent the individual may be ».

78. La même stratégie est reprise quelques années plus tard par James Rachels, Peter Singer et Helga Kuhse.

79. Voir sur ce point : John KEOWN et David JONES, « Surveying the Foundations of Medical Law: A Reassessment of Glanville Williams' The Sanctity of Life and the Criminal Law », dans *Medical Law Review*, vol. 16, n° 1, 2008, p. 85-126 ; Peter BRETT, « Glanville Williams: The Sanctity of Life and the Criminal Law », dans *Melbourne University Law Review*, vol. 1, n° 4, 1958, 2J, p. 556-567, disponible à l'adresse : <<http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/journals/MelbULawRw/1958/26.html?stem=0&synonyms=0&query=MelbULawRw%201958%2026%20or%201958%20MelbULawRw%2026#disp2>> (consulté le 28/10/2015).

80. Voir : GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 134, n. 39.

81. KEOWN et JONES, « Surveying the Foundations of Medical Law: A Reassessment of Glanville Williams' The Sanctity of Life and the Criminal Law », *op. cit.*, p. 88. Keown, afin de ne pas tomber dans la même erreur, utilise l'expression « éthique de l'indisponibilité de la vie » au lieu de « éthique de la sacralité de la vie ». Les autres faiblesses identifiées par Keown concernent l'incompréhension de la théologie, l'évitement de la recherche d'autres bases philosophiques concernant l'indisponibilité de la vie et le caractère vague de la position de l'auteur ainsi que la fragilité des arguments qu'il mobilise pour la défendre.

82. *Ibid.*, p. 88. Nous traduisons : « misunderstanding of the position it criticizes ».

moment l'auteur n'explique ce qu'il entend par "caractère sacré de la vie"⁸³ ».

UN ENJEU POLITIQUE (DÉPASSÉ)

On constate alors que l'enjeu sous-jacent du livre de Williams est politique et qu'il s'inscrit dans le sillage du souci démocratique des libéraux américains des années cinquante. Tout comme Fletcher (dont il s'inspire), Williams croit, probablement, pouvoir fonder une approche séculière nouvelle pour l'éthique médicale, comme alternative à la doctrine catholique⁸⁴. « L'ennemi sur le chemin », comme le constate Peter Brett dans une des premières recensions du livre de Williams, c'est le christianisme⁸⁵. Williams ne se contente pas d'affirmer, comme ses prédécesseurs américains, la séparation entre l'Église et l'État et d'argumenter que le point de vue chrétien ne doit pas être un élément déterminant dans les décisions et le contenu des lois (position à propos de laquelle, selon Brett, il y aurait désormais un certain accord parmi les chrétiens⁸⁶), il veut démontrer que l'éthique chrétienne est illogique et confuse et qu'elle ne peut pas être prise au sérieux par les personnes rationnelles. Attribuer à la position chrétienne l'étiquette « sacralité de la vie », alors connotée négativement, à la position chrétienne, en particulier catholique, peut servir à cette fonction.

Le juriste anglais, comme le remarque Yale Kamisar, professeur de droit à l'Université du Michigan, tend à vouloir interpréter ces questions à la lumière de l'opposition entre catholiques romains et libéraux. Cette approche, Kamisar, « un non-catholique, soi-disant libéral⁸⁷ » comme il se définit lui-même, la considère comme n'étant ni la seule ni forcément la meilleure.

LE SPECTRE DU NAZISME

Si Williams affirme que l'euthanasie comme les autres sujets abordés ne peuvent qu'être condamnés à partir d'une opinion religieuse (et il fait référence au catholicisme), Kamisar se propose de contre-argumenter contre la légalisation de l'euthanasie à partir d'une perspective non théologique : « je laisse les arguments religieux aux théologiens⁸⁸ ». La pente glissante, c'est-à-dire l'argument selon lequel l'acceptation de l'euthanasie volontaire conduit à l'acceptation de l'euthanasie involontaire, ainsi que l'analogie nazie sont ses chevaux de bataille. Ces deux arguments s'installent durablement, aussi bien dans les

83. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 10.

84. Voir : DOWBIGGIN, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*, op. cit., p. 107.

85. Voir : BRETT, « Glanville Williams: The Sanctity of Life and the Criminal Law », op. cit., p. 559.

86. Voir : *Ibid.*, p. 559. « The House of Lords decided, nearly forty years ago, that Christianity is not part of the law of England. And today most Christians are content if the law does not actively conflict with their most sacred principles ».

87. Yale KAMISAR, « Some Non-Religious Views against Proposed 'Mercy-Killing' Legislation », dans *Minnesota Law Review*, vol. 42, n° 6, 1958, p. 969-1042, p. 971. Nous traduisons : « a non-Catholic and a self-styled liberal ».

88. *Ibid.*, p. 971. Nous traduisons : « I leave the religious arguments to the theologians ».

discours des catholiques que dans ceux des libéraux.

La stratégie de Kamisar se révèle efficace et celle de Williams inappropriée au contexte social et politique de l'époque. Les temps ont changé. L'anti-catholicisme a perdu sa force rhétorique, c'est l'analogie nazie et la pente glissante qui lui succèdent. L'euthanasie, l'avortement, la stérilisation ne sont plus des causes simples à soutenir. Le prix à payer est celui d'être considérés comme sympathisants des crimes nazis. Dès 1951, l'analogie nazie est convoquée sans cesse, par les chrétiens d'abord, par les libéraux ensuite. Leo Strauss parle de *Reductio ad Hitlerum*⁸⁹ en voyant dans l'analogie nazie une force rhétorique capable de faire cesser toute discussion.

VI.3.2 L'ARMISTICE ENTRE LES LIBÉRAUX ET LES CATHOLIQUES

Si la communauté intellectuelle libérale de la période allant des années 1930 aux années 1950 se caractérise par un certain anti-catholicisme, les années 1950 se caractérisent par l'appropriation d'un autre bouc émissaire : le communisme. Ce dernier devient vite l'ennemi commun des libéraux et des catholiques.

Au début des années 1950, une tendance forte chez les critiques du catholicisme consiste à mettre sur un même plan le catholicisme et le communisme. En 1951, par exemple, Paul Blanshard, l'auteur de *American Freedom and Catholic Power* (1949), publie *Communism, Democracy and Catholic Power [Communisme, démocratie et Pouvoir catholique]*⁹⁰. Certains parlent d'ailleurs des « autoritarismes rivaux de la politique de Moscou et de la politique de Rome⁹¹ » ou « d'affinités » entre « le Moscou totalitaire et [...] la Rome également totalitaire⁹² ». Les deux formes d'autoritarisme sont considérées comme des menaces pour les libertés américaines. Dès la moitié des années cinquante, toutefois, ces analogies perdent de leur force.

Dans le contexte de la guerre froide, l'attention est totalement déplacée sur la menace soviétique. Si, en 1940, le philosophe Sidney Hook décrit le catholicisme comme « le plus ancien et le plus grand mouvement totalitaire de l'histoire⁹³ », il considère en 1955 que « la menace la plus urgente pour votre liberté, la mienne et celle de toute l'humanité, vient du Kremlin et non du Vatican. Après tout, le pape n'a pas la bombe atomique — pas plus

89. Leo STRAUSS, « The Social Science of Max Weber », dans *Measure: A critical Journal*, vol. 2, 1951, p. 204-230, p. 206.

90. Paul BLANSHARD, *Communism, Democracy, and Catholic Power*, Boston : Beacon Press, 1951.

91. Il s'agit du poète Archibald MacLeish, cité dans : MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960 », *op. cit.*, p. 127. Nous traduisons : « rival authoritarianism od political of Moscow and political Rome ».

92. Il s'agit du théologien presbytérien Henry Sloane Coffin, cité dans : *Ibid.*, p. 127-128. Nous traduisons ; « totalitarian Moscow and [...]equally totalitarian Rome ».

93. Sidney HOOK, *Reason, Social Myths, and Democracy*, New York : The John Day Company, 1940, p. 76. Nous traduisons : « the oldest and greatest totalitarian movement in the history ». Cité dans : MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928-1960 », *op. cit.*, p. 128.

d'ailleurs que Franco, ou Tito, bien qu'ils soient des tyrans tous les deux⁹⁴ ».

L'ennemi d'hier devient donc un allié. Le catholicisme commence par être considéré une « "religion américaine dans son ensemble" professant des valeurs similaires aux protestantisme et au judaïsme⁹⁵ ». Pie XII s'oppose au communisme.

C'est dans ce contexte que, dès la fin des années cinquante, la défense de l'euthanasie n'a plus le vent en poupe. Celle-ci est de plus en plus assimilée au nazisme, et le communisme est lui aussi amalgamé au nazisme. Fletcher, l'une des figures les plus importantes du mouvement pour l'euthanasie, se voit d'ailleurs appelé « le religieux rouge » par le sénateur américain Joseph Raymond McCarthy (non sans lien avec sa participation à deux groupes prosoviétiques, l'*American-Soviet Friendship* et le *World Peace Council*).

Si Fletcher semble être bien engagé dans la défense de la démocratie et des choix individuels contre les totalitarismes religieux, son adhésion à l'euthanasie (surtout involontaire, selon d'autres) et à la stérilisation (forcée, selon certains) pour les handicapés est interprétée comme un intérêt pour le contrôle social⁹⁶. Dans ce cadre, la critique du pape contre l'euthanasie n'est pas perçue comme contraire aux libertés individuelles et à la démocratie. Elle est interprétée comme l'expression, dans le respect des plus faibles, des droits individuels et une opposition à un État totalitaire.

VI.3.3 LA FIN DE VIE ET L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

Malgré une condamnation claire de l'euthanasie, les discours du pape Pie XII laissent entrevoir une certaine légitimité du questionnement à ce sujet. En 1953, par exemple, à l'occasion d'un Congrès de médecine militaire, le pape affirme que l'euthanasie entendue alors comme l'administration en cas de souffrances insupportables ou incurables et de blessures horribles d'injections qui, à la demande expresse du malade, conduisent à la mort, relève d'une « question en soi compréhensible pour le médecin travaillant juste derrière le front ou à l'hôpital militaire⁹⁷ ». Elle n'est toutefois pas permise, car « le principe fondamental de la morale médicale commande non seulement d'aider et de guérir, de ne pas nuire ni tuer", mais aussi de prévenir et préserver⁹⁸ ».

Quatre ans plus tard, le pape a l'occasion de revenir sur le sujet et d'en préciser les

94. Cité dans : *Ibid.*, p. 128. Nous traduisons : « the most urgent threat to your freedom and mine, and the freedom of all mankind comes from the Kremlin, not the Vatican. After all, the Pope hasn't got any atomic bombs — neither has Franco or Tito, tyrants both ».

95. Will HERBERG, *Protestant - Catholic - Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York : Doubleday, 1955, p. 91. Cité dans : MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 128. Nous traduisons : « "over-all American religion" professing values similar to Protestantism and Judaism ».

96. Sur ce point, voir : DOWBIGGIN, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*, *op. cit.*, p. 106.

97. PIE XII, *Discours au XVI Congrès de l'Office international de documentation de médecine militaire*, 19 oct. 1953, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531019_medici-militari.html> (consulté le 27/10/2015).

98. *Ibid.*

contours. La Société italienne d'anesthésie, par l'intermédiaire de son président Piero Mazzoni, lui adresse trois questions quant « aux implications religieuses et morales de l'analgésie au regard de la loi naturelle, et surtout de la doctrine chrétienne contenue dans l'évangile et proposée par l'Église⁹⁹ ».

Les deux premières questions portent sur la valeur qui doit être accordée à la souffrance¹⁰⁰, la troisième concerne plus directement la fin de vie :

L'emploi de narcotiques est-il licite pour des mourants ou des malades en péril de mort, à supposer qu'il existe pour cela une indication clinique ? Peut-on les utiliser même si l'atténuation de la douleur s'accompagne probablement d'un abrégement de la vie ?¹⁰¹

Cette question met en jeu un conflit entre deux devoirs du médecin : ne pas tuer et aider le patient. Dans le cas des mourants, le médecin ne peut que soulager les souffrances.

Quelques mois plus tard, le Docteur Bruno Haid, chef de la section d'anesthésie à la clinique universitaire d'Innsbruck, adresse au pape trois questions au sujet de la réanimation, des interrogations plus particulièrement en relation avec l'usage des appareils modernes de réanimation¹⁰². La troisième question concerne le problème de la définition et de la vérification de la mort de l'être humain ; tandis que les deux premières sont relatives au droit ou à l'obligation d'utiliser ou d'enlever la respiration artificielle dans les cas désespérés¹⁰³. La réanimation, selon le pape, suscite des interrogations « qui mettent en jeu les principes de la philosophie de la nature plus encore que celles de l'analgésie¹⁰⁴ ».

On comprend que, dans les deux cas, le souci des anesthésistes comme des réanimateurs est, en dernière analyse, d'éviter de recourir à des pratiques qui pourraient être considérées euthanasiques. Leurs incertitudes et leurs doutes sont des plus compréhensibles ; il

99. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie*, 24 fév. 1957, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19570224_anestesiologia.html> (consulté le 03/11/2015).

100. *Ibid.* Les deux premières questions sont les suivantes : « 1. Existe-t-il une obligation morale générale de refuser l'analgésie et d'accepter la douleur physique par esprit de foi ? 2. La privation de la conscience et de l'usage des facultés supérieures provoquée par les narcotiques est-elle compatible avec l'esprit de l'Évangile ? ».

101. *Ibid.*

102. Les circonstances dans lesquelles le Docteur Bruno Haid a adressé ses trois questions au pape sont incertaines. Pour certains, l'occasion s'est présentée lors d'un congrès de neurologie présidé par le même Haid. Pour d'autres le Docteur Haid a écrit une lettre au pape pour lui demander son aide, ou encore, Haid a posé ses questions à l'occasion d'une audience privée avec des anesthésiologues autrichiens.

103. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, 24 nov. 1957, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571124_rianimazione.html> (consulté le 15/02/2015). Les trois questions sont ainsi formulées : « D'abord a-t-on le droit, ou même l'obligation, d'utiliser les appareils modernes de respiration artificielle dans tous les cas, même dans ceux qui, au jugement du médecin, sont considérés comme complètement désespérés ? En second lieu, a-t-on le droit ou l'obligation d'enlever l'appareil respiratoire, quand, après plusieurs jours, l'état d'inconscience profonde ne s'améliore pas, tandis que, si on l'enlève, la circulation s'arrêtera en quelques minutes ? Que faut-il faire, dans ce cas, si la famille du patient, qui a reçu les derniers sacrements, pousse le médecin à enlever l'appareil ? L'Extrême-onction est-elle encore valide à ce moment ? — Troisièmement, un patient plongé dans l'inconscience par paralysie centrale, mais dont la vie — c'est-à-dire la circulation sanguine — se maintient grâce à la respiration artificielle, et chez lequel aucune amélioration n'intervient après plusieurs jours, doit-il être considéré comme mort "de facto", ou même "de iure" ? Ne faut-il pas attendre, pour le considérer comme mort, que la circulation sanguine s'arrête en dépit de la respiration artificielle ? »

104. *Ibid.*

y a quatre-vingts ans, c'est précisément l'usage des anesthésiques qui a produit le débat moderne sur l'euthanasie.

Les réponses données par Pie XII signent des changements importants au sein du discours catholique sur la fin de vie. Elles permettent de rapprocher l'Église catholique romaine des médecins et des patients (et de leurs proches) qui se trouvent confrontés à une situation de fin de vie. Des distinctions terminologiques sont introduites afin de rendre cohérente la pratique médicale avec l'enseignement chrétien.

LA DIMINUTION DE LA VALEUR ATTRIBUÉE À LA SOUFFRANCE

Le premier changement important concerne la diminution de la valeur attribuée à la souffrance et à la douleur.

En 1913, l'encyclopédie catholique mentionne à titre de raisons contraires à l'euthanasie : l'importance de la souffrance pour atteindre l'idéal chrétien, la privation de l'usage de la raison ou de la conscience à un moment où la compétence est majoritairement nécessaire, ainsi que l'équivalence entre l'administration des anesthésiques et l'abréviation de la vie¹⁰⁵. Pie XII donne une interprétation différente et nuance ces trois arguments. Il en découle une signification distincte de l'euthanasie.

Le pape considère avant tout que l'acceptation de la souffrance physique pour mieux participer à la passion de Christ doit être libre. Si la douleur physique peut être associée à « des valeurs morales et religieuses élevées¹⁰⁶ », cette tendance doit toutefois être interprétée correctement : « ceux qui la manifestent extérieurement ne possèdent pas nécessairement l'héroïsme chrétien véritable¹⁰⁷ » et inversement « il serait [...] erroné d'affirmer que ceux qui ne la manifestent pas en sont dépourvus¹⁰⁸ ». L'héroïsme chrétien peut se manifester d'autres manières, « la douleur physique n'est qu'une manière parmi beaucoup d'autres¹⁰⁹ » ; d'ailleurs « à la longue, la douleur empêche l'obtention de biens et d'intérêts supérieurs¹¹⁰ ».

Si l'usage d'analgésiques (aussi lorsqu'ils entraînent une diminution ou une suppression de la conscience) est justifié et compatible avec l'idéal chrétien, la morale naturelle et l'esprit de l'Évangile dans les chirurgies pour supprimer les sensations douloureuses ou éviter des inconvénients, cette indication doit être aussi valide dans le cas des mourants. Aucune distinction ne doit être introduite : « Que les mourants aient plus que d'autres l'obligation morale naturelle ou chrétienne d'accepter la douleur ou de refuser son adoucissement,

105. Voir : V.3.1.

106. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgesie*, op. cit.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*

cela ne ressort ni de la nature des choses ni des sources de la révélation¹¹¹ ». Certes, les mourants ont la possibilité d'expier au moyen de la souffrance les péchés personnels et d'acquérir ainsi des mérites majeurs, mais ils n'en ont pas l'obligation. Considérer qu'ils sont obligés de supporter les souffrances est une interprétation erronée de ce qu'est l'amour pour Dieu. L'abandon à la volonté divine ne se manifeste pas par l'acceptation des souffrances, mais par *l'intention*. Ainsi, dans le cas de certains mourants, l'intention de s'abandonner à Dieu peut s'affirmer et devenir plus vive si l'on atténue les douleurs physiques. La suppression de la conscience chez le mourant est, elle aussi, justifiée si le but envisagé est la disparition des douleurs. Il ne faudrait pas non plus renoncer à l'anesthésie lorsque l'action même du narcotique abrège la durée de la vie :

Si entre la narcose et l'abrègement de la vie n'existe aucun lien causal direct, posé par la volonté des intéressés ou par nature des choses (ce qui serait le cas, si la suppression de la douleur ne pouvait être obtenue que par l'abrègement de la vie), et si au contraire l'administration de narcotiques entraîne par elle-même deux effets distincts, d'une part le soulagement des douleurs, et d'autre part l'abrègement de la vie, elle est licite¹¹².

L'intention acquiert une importance fondamentale : c'est en vertu d'elle (et du principe des actions à double effet) que le mourant peut être soulagé de ses douleurs au moyen de l'anesthésie, sans que cela l'empêche d'atteindre l'idéal chrétien.

UNE CONNOTATION NOUVELLE POUR L'EUTHANASIE

L'euthanasie prend alors une connotation nouvelle. Si, en 1913, elle est définie comme une « mort simple, sans douleurs¹¹³ » qui « peut être provoquée artificiellement par l'emploi des anesthésiques¹¹⁴ » et l'administration des anesthésiques est équivalente à l'abréviation de la vie, Pie XII parle désormais d'« euthanasie directe », soit d'« administration de narcotiques afin de procurer ou de hâter la mort¹¹⁵ ».

La différence entre les deux formulations est importante. La locution prépositive « afin de » sous-entend aussi bien une finalité qu'une intention. L'usage des narcotiques, lorsqu'il entraîne la mort, est justifié au nom du principe des actions à double effet. La mort est l'effet prévu, mais non souhaité ; l'intention est de soulager les douleurs et non de procurer ou de hâter la mort. Dans le cas inverse, l'administration de narcotiques équivaut à une euthanasie directe. Elle est contraire aux principes fondamentaux de la loi morale naturelle chrétienne. Dans ce cas, l'homme prétend disposer directement de la vie. En voulant l'abrèger et en faisant de son geste une fin ou un moyen de soulager les douleurs, il se considère comme maître et possesseur de la vie, tandis qu'il est « seulement usufruitier de son corps et de son existence¹¹⁶ ».

111. *Ibid.*

112. *Ibid.*

113. DELANY, « Euthanasia », *op. cit.* Nous traduisons : « easy, painless death ».

114. *Ibid.* Nous traduisons : « it may be artificially brought about by the employment of anaesthetics ».

115. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgesie*, *op. cit.*

116. *Ibid.*

LA DISTINCTION ENTRE MOYENS DE TRAITEMENT ORDINAIRES ET EXTRAORDINAIRES

Le principe des actions à double effet et l'intention sont aussi au cœur des réponses que le pape adresse aux problèmes de la réanimation. Elles permettent de justifier l'interruption des tentatives de réanimation dans le cas de patients plongés dans une inconscience profonde sans que celle-là soit considérée comme une euthanasie :

Il n'y a en ce cas aucune disposition directe de la vie du patient, ni euthanasie, ce qui ne serait jamais licite ; même quand elle entraîne la cessation de la circulation sanguine, l'interruption des tentatives de réanimation n'est jamais qu'indirectement cause de la cessation de la vie, et il faut appliquer dans ce cas le principe du double effet et celui du « *voluntarium in causa* »¹¹⁷.

L'interruption de la ventilation artificielle est un acte indirectement volontaire [*voluntarium in causa*], c'est-à-dire que le réanimateur n'a pas l'intention ou la volonté de tuer le patient. Son intention est celle de ne pas poursuivre une technique qui ne fait que repousser l'instant inévitable de la mort sans aucun espoir de récupération.

Le pape arrive à une telle conclusion en introduisant la distinction classique entre moyens de traitement ordinaires (toujours obligatoires) et moyens de traitement extraordinaires (facultatifs)¹¹⁸ :

Le droit et le devoir en cas de maladie grave, de prendre les soins nécessaires pour conserver la vie et la santé [...] n'oblige habituellement qu'à l'emploi des moyens ordinaires (suivant les circonstances de personnes, de lieux, d'époques, de culture), c'est-à-dire des moyens qui n'imposent aucune charge extraordinaire pour soi-même ou pour un autre. Une obligation plus sévère serait trop lourde pour la plupart des hommes¹¹⁹.

Bien que la distinction soit ancienne, son usage est inédit. Elle est introduite comme une réponse au problème de l'« acharnement thérapeutique¹²⁰ ». Cette réflexion nous rappelle la position de Barth quant à la fin de vie¹²¹. Malgré les similitudes — on remarque en particulier la négation de la vie du corps comme d'un absolu — il existe une différence remarquable entre la position de Barth et celle de Pie XII. Pour ce dernier, à la différence de

117. *Idem*, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, *op. cit.*

118. Thomas d'Aquin (1224-1274) est considéré la source de cette distinction en posant la question des limites du devoir de conserver la vie. Dans le contexte des traitements médicaux, le dominicain Francisco de Vitoria (1486-1546) distingue les moyens pour la préservation de la vie *naturels*, toujours obligatoires, des moyens *artificiels*, non obligatoires. Domingo Scoto (1494-1560), un autre dominicain, distingue les *médicaments* et les *procédures chirurgicales*. Ces dernières sont non obligatoires à cause des risques impliqués. Domingo Báñez, formule la distinction entre moyens de traitements ordinaires et extraordinaires. Elle est définie par le jésuite Juan de Lugo (1583-1660). L'individu doit conserver sa propre vie et santé au moyen de thérapies médicales qui offrent un raisonnable espoir de bénéfice (*spes salutis*) et qui n'impliquent pas d'impossibilités physiques ou morales pour l'individu (*quaedam impossibilitas*). Les deux conditions doivent subsister pour pouvoir considérer un moyen comme « ordinaire », et donc moralement obligatoire. Au contraire, sont considérés comme des moyens extraordinaires toutes les médecines, les opérations et les traitements qu'on ne peut pas obtenir sans des coûts excessifs, des douleurs et d'autres inconvénients ou qui, une fois utilisés, n'offrent pas un raisonnable espoir de bénéfice. Voir sur ce point : CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, *op. cit.*, p. 127-128 ; Charles E. CURRAN, « Roman Catholicism », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren Thomas REICH, 2^e éd., IV, New York – Londres : Simon & Schuster – Prentice Hall, 1995, p. 2321-2331.

119. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, *op. cit.*

120. L'expression « acharnement thérapeutique » n'est pas utilisée par Pie XII.

121. Voir : III.3.4

Barth, l'interruption des moyens extraordinaires ne peut jamais être considérée comme une forme d'euthanasie, une « disposition directe de la vie du patient ¹²² », ou un cas limite de l'euthanasie. Il s'agit de quelque chose d'autre qui n'a rien à voir avec l'euthanasie (active ou passive, directe ou indirecte). Cette dernière, en revanche, ne peut en aucun cas être justifiée.

Comme dans le cas de l'acceptation de la douleur, la conservation de sa propre santé et vie, au-delà de l'emploi des moyens ordinaires (qui ne sont toutefois pas précisés), doit être libre. La condition de l'une comme de l'autre doit être la possibilité d'acquérir les biens supérieurs, car « la vie, la santé, toute l'activité temporelle, sont en effet subordonnées à des fins spirituelles ¹²³ ». La vie terrestre et physique est loin d'être considérée comme un bien absolu ou suprême. Ainsi le réanimateur a le droit, mais non l'obligation, d'utiliser les appareils modernes de réanimation (considérés des moyens extraordinaires), si par là il est susceptible de satisfaire un autre devoir moral certain. De la même façon, il a le droit, mais non l'obligation de les arrêter.

Certes, l'attention portée sur l'intention, le principe des actions à double effet et la distinction entre les moyens de traitement ordinaires et les moyens de traitement extraordinaires sont critiquables. Williams considère le principe des actions à double effet comme un non-sens, car « aux yeux du sens commun, un résultat qui est prévu comme certain, comme une conséquence de ce qui est fait, se trouve exactement dans la même position qu'un résultat souhaité ¹²⁴ ». Ces distinctions sémantiques et ces instruments conceptuels permettent de rendre moralement licites des pratiques, lesquelles étaient auparavant controversées dans le monde catholique, et d'attribuer une autre signification au terme euthanasie.

L'Église catholique romaine ouvre ici une porte à la liberté personnelle et au consentement. Non seulement l'acceptation de la douleur, comme l'usage des moyens extraordinaires, doit être libre, mais le médecin ne peut pratiquer l'analgésie que si le malade l'a explicitement demandée ou s'il a donné son accord. Bien sûr, il reste « évidemment illicite de pratiquer l'anesthésie contre la volonté expresse du mourant ¹²⁵ ». De même, pour l'usage des appareils modernes de réanimation, leur mise en place ou leur interruption, le médecin « ne peut agir que si le patient [ou sa famille, s'il est inconscient] l'y autorise explicitement ou implicitement (directement ou indirectement) ¹²⁶ ».

122. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, op. cit.

123. *Ibid.*

124. WILLIAMS, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, op. cit., p. 186. Nous traduisons : « To the eye of common sense, a result that is foreseen as certain, as a consequence of what is done, is in exactly the same position as a result that is intended ».

125. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie*, op. cit.

126. *Idem*, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, op. cit.

Face aux questions de fin de vie, l'Église catholique romaine montre une certaine ouverture en contestant les critiques qui lui ont été adressées auparavant. Non seulement elle se révèle moins dogmatique qu'attendu, mais, comme les protestants et les juifs qui ont signé la pétition pour la légalisation pour l'euthanasie, tout en condamnant l'euthanasie, elle reconnaît que la vie physique n'est pas un bien absolu. Remarquons, enfin, que dans le contexte de la fin de vie et de l'euthanasie, l'expression « sacralité de la vie » est absente. Cela suggère une posture moins rigide que celle tenue dans la question de l'avortement.

Dans les années soixante, la plupart des associations médicales condamnent l'euthanasie. Ces années signent un armistice entre les catholiques et les libéraux américains. Celui-ci est facilité par l'élection de John Fitzgerald Kennedy (premier président catholique), d'une part, et par l'ouverture du concile Vatican II, d'autre part. Malgré sa foi, Kennedy laisse les questions religieuses de côté. Lors de sa campagne électorale, il s'oppose d'ailleurs à la nomination d'un ambassadeur américain au Vatican et à l'attribution de fonds gouvernementaux aux écoles religieuses. Ces propositions reçoivent un excellent accueil chez les libéraux. Le catholicisme ne fait plus de peur.

Dans le monde intellectuel aussi, la division entre catholiques et libéraux devient moins nette. Les catholiques fréquentent des universités non catholiques et commencent à intégrer des cercles d'intellectuels. Cela leur permet également d'élaborer un regard critique sur leur Église. « Le désir », comme le commente McGreevy, est « de créer une culture commune au milieu des ennemis totalitaires¹²⁷ ». Les communautés religieuses sont désormais considérées comme participant au *progrès culturel*. C'est ainsi que, pendant les années soixante, on assiste à une alliance (apparente) au nom de la sacralité de la vie.

127. MCGREEVY, « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », *op. cit.*, p. 130. Nous traduisons : « a desire to create a common culture in the midst of totalitarian foes ».

UNE ALLIANCE APPARENTE AU NOM DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

PENDANT LES ANNÉES SOIXANTE, la question du progrès social et culturel se pose. Aux optimistes, qui évoquent la qualité de la vie (les libéraux, en général, et les technophiles), s'opposent les pessimistes (libéraux humanistes et chrétiens, en particulier catholiques) qui évoquent la sacralité de la vie comme une condition sans laquelle le progrès matériel ne peut s'accompagner d'un progrès éthique. C'est dans ce contexte que se développe le souci bioéthique.

En d'autres termes, si la sacralité de la vie est d'abord considérée comme une éthique consensuelle en défense de la vie humaine, les oppositions ne tardent pas à apparaître. L'après-Vatican II et la naissance de la bioéthique le montrent bien.

VII.1 LE PROGRÈS EN QUESTION ET LE SOUCI BIOÉTHIQUE

Le progrès est une notion clé des politiques publiques de l'époque. Comme suggère Mike Salvaris :

Dans la société occidentale, depuis la Révolution industrielle, il n'y a pas eu d'idées plus puissantes à définir (et ainsi à exploiter) que celle de progrès. Cette idée, avec ses connotations de destin et de caractère inéluctable, est devenu le méta-récit de l'histoire qui légitime le pouvoir politique, qui élève ceux qui le définissent et l'interprètent, et qui offre un thème unifiant les politiques nationales ¹.

Si jusqu'alors la notion de progrès est définie en fonction de la croissance économique à laquelle le développement scientifique et technique apporte sa contribution, cette conception commence par être questionnée. La croissance économique est-elle en même temps

1. Mark SALVARIS, *Community and Social Indicators: How Citizens can measure Progress. An Overview of Social and Community Indicator Projects in Australia and Internationally*, 2000, disponible à l'adresse : <<http://library.bsl.org.au/jspui/bitstream/123456789/36>> (consulté le 12/11/2015), p. 4. Nous traduisons : « in western society since the Industrial Revolution, there has been no more potent idea to be defined (and thus harnessed) than the idea of progress. This idea, with its connotations of destiny and inevitability, has become almost the meta narrative of history legitimating political power, elevating those who define and interpret it, and providing a unifying theme for the policies of nations ».

un indicateur du progrès social et culturel ? La croissance économique a un coût social : la pauvreté, l'exploitation, l'inégalité, etc.

Parmi les éléments de doutes sur l'équivalence entre progrès matériel et progrès social et culturel on recense dans l'Amérique de l'époque les résultats d'une étude de 1962 de l'*American Academy of Arts and Sciences* pour la NASA. L'objectif de la recherche est de prévoir les effets que le programme spatial peut avoir sur la société américaine. Deux ans plus tard, la *National Commission on Technology, Automation and Economic Progress* est créée à ce titre. Son devoir est de s'interroger sur les effets actuels et futurs des changements technologiques sur l'économie et sur la société ainsi que de formuler, à partir des résultats obtenus, des recommandations.

La conclusion des deux recherches est la constatation de l'absence de méthodologie permettant d'atteindre l'objectif. Les indicateurs économiques dont ils disposent sont incapables de rendre compte de plusieurs aspects de la société. Il est urgent de mettre au point un ensemble d'« indicateurs sociaux » permettant l'analyse dans leur ensemble des conditions sociales, économiques, techniques, politiques, etc. C'est ce qu'on appelle le « mouvement des indicateurs sociaux », un projet de pilotage rationnel du progrès social².

La notion de progrès subit ainsi une transformation sémantique. Le président Lyndon B. Johnson en est un des porte-parole. Le 22 mai 1964, il s'adresse aux étudiants de l'Université du Michigan dans les termes suivantes :

Pendant un siècle, nous avons travaillé dur pour nous installer sur un continent et le maîtriser. Pendant un demi- siècle, nous avons fait appel à une inventivité sans limites et à une infatigable industrie afin de créer un état d'abondance pour notre peuple. Le défi des cinquante ans à venir sera d'avoir la sagesse d'utiliser cette richesse pour enrichir et élever notre vie nationale et faire avancer la qualité de notre civilisation américaine. Votre imagination, votre initiative et votre indignation détermineront si nous construirons une société où le progrès est au service de nos besoins ou une société où les valeurs anciennes et les visions nouvelles sont enterrées sous une croissance débridée. Nous avons la possibilité d'aller vers une société non seulement riche et puissante, mais encore, au-delà, vers une Grande Société³.

Et une Grande Société, « c'est un lieu où les hommes s'intéressent plus à la qualité de leurs

2. Sur ce point voir : Kenneth C. LAND, « Théories, modèles et indicateurs de changement social », dans *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 27, n° 1, 1975, p. 7–40, disponible à l'adresse : <<http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000131/013186fo.pdf>> (consulté le 13/11/2015) ; Heinz-Herbert NOLL, *Social Indicators and Social Reporting: the International Experience*, 2000, disponible à l'adresse : <http://www.gesis.org/fileadmin/upload/institut/wiss_arbeitsbereiche/soz_indikatoren/Publikationen/isscnoll.pdf> (consulté le 13/11/2015).

3. Lyndon B. JOHNSON, *The Great Society*, University of Michigan, 22 mai 1964, disponible à l'adresse : <http://www.lbjlib.utexas.edu/johnson/lbjforkids/gociety_read.shtm> (consulté le 12/11/2015). Nous traduisons : « For a century we labored to settle and to subdue a continent. For half a century we called upon unbounded invention and untiring industry to create an order of plenty for all of our people. The challenge of the next half century is whether we have the wisdom to use that wealth to enrich and elevate our national life, and to advance the quality of our American civilization. Your imagination, your initiative, and your indignation will determine whether we build a society where progress is the servant of our needs, or a society where old values and new visions are buried under unbridled growth. For in your time we have the opportunity to move not only toward the rich society and the powerful society, but upward to the Great Society ».

objectifs qu'à la quantité de leurs biens⁴ ».

Si pour certains, le progrès matériel est la condition à partir de laquelle il est possible de construire le progrès social et culturel (ou la qualité de la vie), pour d'autres, s'il n'est pas accompagné par une réflexion éthique adéquate (la sacralité de la vie), il peut vite devenir une menace pour l'humanité.

VII.1.1 LE PROGRÈS ET LA QUALITÉ DE LA VIE

Dans ce contexte de transformation sémantique de la signification de progrès, la notion de qualité de vie devient « un concept invoqué systématiquement⁵ », un slogan politique, une expression du langage ordinaire, une notion des sciences sociales et plus tard un critère de la pratique médicale.

Comme remarque Mark Rapley dans son introduction critique des recherches sur la qualité de la vie, c'est à partir des années 1960 que « le terme fait son apparition dans les débats à n'importe quel propos⁶ » : la « viabilité » des villes, l'écologie, les effets des politiques sociales et les prestations de service à la personne, les résultats des pratiques médicales, etc. Certes, les interrogations quant aux propriétés de la vie ou à ce qui fait une vie heureuse, ne sont pas absolument inédites ; mais leurs domaines d'application, ainsi que leurs significations, sont réduits. L'amélioration des conditions matérielles permet de déplacer l'attention de la quantité des besoins nécessaires à la survie aux conditions permettant une vie de bien-être.

Pendant les années soixante, l'expression « qualité de la vie » devient à la fois un indicateur de la prospérité nationale, c'est-à-dire un index social et scientifique du bien-être relatif à la population dans son ensemble (une mesure de « l'état de la nation [*state of the State*] », comme le nomme Rapley) que du bien-être individuel (c'est-à-dire, un aspect mesurable de l'expérience subjective individuelle ou un index de « l'état des personnes [*state of persons*] »)⁷.

Le président Johnson est une référence récurrente dans la littérature sur la qualité de la vie⁸. Dans son discours du 31 octobre 1964 à Madison Square, ces deux notions de qualité de la vie et de progrès sont implicitement présentes :

4. *Ibid.* Nous traduisons : « It is a place where men are more concerned with the quality of their goals than the quantity of their goods ».

5. Mark RAPLEY, *Quality of Life Research: A Critical Introduction*, Londres – Thousand Oaks : SAGE, 2003, p. XIII. Nous traduisons : « a routinely invoked concept ».

6. *Ibid.*, p. XIII. Nous traduisons : « The term appears in the discussion of everything ».

7. Voir : *Ibid.*, ch. 1, p. 3-26.

8. Voir : BLONDEAU, « Qualité de la vie », *op. cit.*, p. 704 ; CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, *op. cit.*, p. 117 ; RAPLEY, *Quality of Life Research: A Critical Introduction*, *op. cit.*, p. 4

Nous sommes riches et puissants, mais ce n'est pas suffisant [...]. [L]a Grande société [...] peut être une société de succès sans misère, de beauté sans stérilité, de créations de génies sans le malheur de la pauvreté. Nous pouvons ouvrir la porte du savoir, du travail productif et du loisir gratifiant non seulement à quelque privilégié, mais à tout le monde. Ces objectifs ne se mesurent pas à la taille de notre compte en banque. Ils ne se mesurent seulement à la qualité de la vie de chaque membre de notre peuple⁹

À la fin de son discours, le président met l'accent sur le fait que « le chemin vers le progrès se trouve devant et non derrière nous, d'où nous venons¹⁰ ».

La notion de qualité de vie est inséparable de celle de progrès et elle fait référence autant au bien commun de la société qu'au bien individuel, au *welfare* autant qu'au *well-being*.

VII.1.2 LE PROGRÈS ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

La sacralité de la vie n'est cependant pas absente, à la même période, du débat sur le progrès. Les discours politiques sont alors souvent confiants quant au fait que le progrès matériel (dont le développement scientifique et technique fait partie) peut être la base à partir de laquelle construire le progrès social et culturel. Certains sont moins optimistes. La démocratie libérale se voit en ce sens questionnée. La guerre du Vietnam en souligne le caractère potentiellement destructeur. Certains libéraux, certains humanistes, ainsi que certains chrétiens considèrent que le développement scientifique et technique n'a pas été suivi par un développement moral. Celui-ci est aussi accusé d'avoir encouragé une attitude utilitariste et une considération de la vie humaine à travers le seul prisme de la raison instrumentale. Les préoccupations qui ont poussé Schweitzer à formuler son éthique de la révérence pour la vie réémergent. Les découvertes sur l'ADN, ainsi que les possibilités de contrôle de la vie et de la mort les nourrissent. L'humanité est en danger. Les sciences médicales sont-elles en train de prendre de trop grandes libertés ? C'est la question qui est posée à la Conférence de Portland et qui se présente aussi lors de l'ouverture de Vatican II. La sacralité de la vie, comme nous l'avons vu, y est considérée comme une réponse aux abus des sciences et des techniques.

VII.1.3 LE SOUCI BIOÉTHIQUE

Le souci bioéthique se développe à travers la remise en question de l'idée de progrès. Celui-ci, selon Pierre-André Taguieff, est responsable de l'« apparition de deux pôles dans la pensée bioéthique » :

9. Lyndon B. JOHNSON, *Remarks in Madison Square Garden*, 31 oct. 1964, disponible à l'adresse : <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=26700>> (consulté le 07/09/2012). Nous traduisons : « We are rich and we are powerful, but that is not enough [...]. [T]he Great Society [...] it can be a society of success without squalor, beauty without barrenness, works of genius without the wretchedness of poverty. We can open the doors of learning, of fruitful labor and rewarding leisure, not just to the privileged few, but we can open them to everyone. These goals cannot be measured by the size of our bank balance. They can only be measured in the quality of the lives that our people lead ».

10. *Ibid.* Nous traduisons : « The path to progress stretches in front of us, not back along the way we came ».

D'un côté, la bioéthique de ceux qui, ne récusant pas l'idée de progrès, s'interrogent sur les normes d'une possible et désirable autotransformation de l'espèce humaine, et partant, n'excluent pas toute perspective eugénique ou orthogénique ; de l'autre, la bioéthique de ceux qui, partant de l'axiome que « notre état biologique est sacré et inviolable », supposent que l'identité spécifique de l'homme est gravement menacée, et concluent qu'il faut non seulement contrôler les applications du savoir biologique, mais encore interdire définitivement certaines techniques bio-médicales et certaines recherches en génétique ¹¹.

À une « éthique confiante » dans l'humanité et les potentialités offertes par le progrès et la technique s'oppose une « éthique de la crainte » dont le but est de poser des limites à l'impératif technologique, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle « il faut faire tout ce qu'il est physiquement ou techniquement possible de faire ». Van Rensselaer Potter et André Hellegers (et le *Kennedy Institute*) sont les sources de cette « bipolarisation de l'espace bioéthique ¹² »

VAN RENSSELAER POTTER ET L'AMÉLIORATION DE LA QUALITÉ DE LA VIE

En 1970, le biochimiste et professeur d'oncologie à l'Université du Winsconsin, Van Rensselaer Potter utilise le mot anglais *bioethics* ¹³. Avec ce terme, Potter veut dessiner une nouvelle discipline, au croisement des connaissances scientifiques et philosophiques. La bioéthique doit proposer une « éthique nouvelle » ou une « science nouvelle ». Métaphoriquement, la bioéthique est destinée à servir de pont entre la biologie et l'éthique (comme le révèle le titre de son livre de 1971, *Bioethics: A Bridge for the Future* [Bioéthique : un pont pour le futur] ¹⁴). La biologie doit étendre son caractère descriptif (typique de la science) à une réflexion axiologique (typique de l'éthique). La bioéthique doit ainsi servir de guide dans les choix moraux, promouvoir et poursuivre, de façon optimale, des valeurs éthiques nouvelles : *la survie de l'être humain* (en tant qu'individu et espèce) et *l'amélioration de la qualité de la vie*. La qualité de la vie relève alors du bien-être commun [*welfare*] plutôt que du bien-être individuel [*well-being*], quoique celui-ci ne soit pas exclu.

Afin d'atteindre ces objectifs, il est indispensable de garantir les équilibres biologiques vers lesquels la notion de progrès doit tendre et de considérer l'être humain dans son contexte global et environnemental et dans son évolution. C'est seulement ainsi que le monde civilisé peut se maintenir et se voir amélioré. La bioéthique, selon la voie ouverte par Potter, doit être engagée, comme le résume Reich, dans « *la recherche de la sagesse* — dans la connaissance de ce qui nous permettrait de formuler de bons jugements à propos de ce qui constitue un progrès physique, culturel et philosophique en direction d'une survie de

11. Pierre-André TAGUIEFF, « L'espace de la bioéthique. Esquisse d'une problématisation », dans *Mots*, vol. 44, 1995, p. 7-24, p. 9.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. Van Rensselaer POTTER, « Bioethics: The Science of Survival », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, n° 14, 1970, p. 127-153. Repris dans : Van Rensselaer POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey : Prentice-Hall, 1971, p. 1-29.

14. *Ibid.*

valeur¹⁵ ». Une éthique normative générale pour la santé globale, une vision optimiste et progressiste de l'humanité ainsi qu'une signification environnementale en lien avec l'évolution, voilà les inquiétudes de la bioéthique potterienne. Cette position fait écho, d'un point de vue terminologique (« éthique nouvelle », « qualité de la vie ») et conceptuel (accomplissement personnel, responsabilité individuelle pour le bien-être commun, préservation de l'environnement, amélioration des espèces) à l'éditorial¹⁶ qui, la même année, proclame une éthique nouvelle pour la médecine et pour la société. Le développement scientifique et technique, l'intérêt social pour la qualité de la vie, l'expansion démographique croissante et la disparité entre le nombre de personnes et les ressources disponibles sont les traits communs aux deux documents. La bioéthique, une *éthique nouvelle*, interdisciplinaire, se présente alors comme la « science de la survie ».

Si quelques années auparavant, il existait une tendance, dans la littérature bioéthique, à considérer Potter comme l'inventeur du néologisme anglais *bioethics* (comme lui-même le revendique) et à lui attribuer (au moins partiellement) le mérite de la naissance de la bioéthique en 1970 (année qui coïncide avec la publication de son article « *Bioethics, the Science of Survival* [La Bioéthique, science de la survie] »), aujourd'hui cette position est remise en question. Le mot « bioéthique » n'est pas nouveau. Le terme allemand *Bio-Ethik* apparaît en 1927 chez le théologien protestant Fritz Jahr. Par ce mot, ce dernier propose d'étendre les obligations morales à toute forme de vie. L'impératif catégorique kantien doit selon lui être remplacé par l'« impératif bio-éthique »¹⁷. Remarquons, en outre, que Potter utilise le « néologisme » en 1949, c'est-à-dire vingt-ans avant ce qu'on considère traditionnellement comme la date de naissance de la bioéthique (1970-1971). *Global Bioethics: Building on Leopold's Legacy* [Bioéthique globale : construire à partir de l'héritage de Leopold]¹⁸ est la synthèse de ses études visant à identifier les effets que les actions humaines ont sur l'humanité et sur l'environnement à long terme.

Si en 1994, Reich parle de « naissance bilocalisée de la bioéthique » ou d'une double origine de la bioéthique (qui a eu lieu à la fois à l'Université du Wisconsin avec Potter et à l'Université de Georgetown avec André Hellegers) aujourd'hui on considère plutôt que c'est avec Hellegers qu'est née la bioéthique¹⁹.

15. Warren T. REICH, « The Word 'Bioethics': The Struggle Over its Earliest Meanings », dans *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 5, n° 1, 1995, p. 19–34, p. 21. Nous traduisons : « *the search for wisdom — for the knowledge that would enable us to make good judgements as to what constitute physical, cultural, and philosophical progress toward a valued survival* ».

16. Voir : CALIFORNIA MEDICINE, « A New Ethic for Medicine and Society », *op. cit.*

17. Voir : Fritz JAHR, « Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze », dans *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, vol. 24, n° 1, 1927, p. 2–4.

18. Van Rensselaer POTTER, *Global Bioethics: Building on Leopold's Legacy*, East Lansing : Michigan State University Press, 1949.

19. Voir : HARVEY, « André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection », *op. cit.* ; ENGELHARDT, « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », *op. cit.*

ANDRÉ HELLEGERS ET LA SIGNIFICATION DE LA VIE HUMAINE

En 1971, le gynécologue catholique libéral André Hellegers fonde, avec le soutien moral et financier (1 million de dollar annuel) de Sargent Shiver (médecin et beau-frère de John Kennedy) le *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*. La bioéthique est institutionnalisée. Elle commence à avoir une résonance dans des contextes différents : académiques, gouvernementaux, biomédicaux, médiatiques, politiques, etc. Le terme « bioéthique » est rapidement restreint au seul secteur médical. La reprise du terme potterien n'est qu'un hasard. Hellegers, en outre, semble ne pas connaître les usages antérieurs du terme.

Pour les membres du *Kennedy Institute*, un lien étroit entre l'éthique et la science est impossible. La bioéthique fait partie d'une discipline ancienne (l'éthique) ; elle appartient au champ de l'éthique appliquée²⁰, une branche de l'éthique qui commence à être en vogue chez les philosophes moraux anglo-saxons de l'époque. L'interdisciplinarité prend ici un sens différent de celui que lui confère Potter. Des arguments philosophiques et des principes éthiques précis doivent être appliqués aux problèmes produits par l'intervention humaine dans le domaine médical et biologique.

La voie choisie par l'Université de Georgetown est confirmée, en 1973, par un article de Callahan intitulé « *Bioethics as a Discipline* [La bioéthique comme discipline]²¹ » et en 1978 par les quatre volumes de l'*Encyclopedia of Bioethics* (projet initié en 1972), éditée par le théologien catholique Reich, qui en consacrent toute la portée — ce n'est que dans la deuxième édition de l'*Encyclopedia of Bioethics* de 1995 que la conception potterienne de la bioéthique est intégrée. Ces deux publications marquent le succès de la définition du *Kennedy Institute*. L'approche de Georgetown prétend « "résoudre des problèmes moraux [concrets]" dans l'arène biomédicale, au moyen de l'application cohérente de principes éthiques déjà établis et universellement valides²² ». Comme l'écrit Danner K. Clouser dans la première édition de l'*Encyclopedia of Bioethics*, il s'agit de la « même éthique appliquée à un ensemble de questions particulières²³ ». Le langage utilisé est, en effet, soit celui des principes (autonomie, justice, bienfaisance, etc.), soit celui de la loi naturelle soit celui du

20. L'expression « éthique appliquée » est apparue aux États-Unis pendant les années 1960. Elle s'inscrit dans le passage de la métaéthique à l'éthique normative. Les philosophes moraux, surtout dans les pays anglo-saxons, s'éloignent de l'analyse de la structure langagière des discours éthiques, neutre au plan axiologique, pour revenir à des éthiques substantielles, c'est-à-dire aux théories qui définissent le système éthique et le mode de délibération permettant la justification de l'acte moral. L'expression n'est pas exempte de critiques. Selon certains, parler d'éthique appliquée serait redondant, l'éthique est par sa nature pratique. Voir : MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, op. cit., p. 39.

21. Daniel CALLAHAN, « Bioethics as a Discipline », dans *The Hastings Center Studies*, vol. 1, n° 1, 1973, p. 66–73.

22. REICH, « The Word 'Bioethics': The Struggle Over its Earliest Meanings », op. cit., p. 21. Nous traduisons : « "resolve [concrete] moral problems" in the biomedical arena, through the coherent application of already-established and universally valid ethical principles ».

23. Danner K. CLOUSER, « Bioethics », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, I, New York : The Free Press, 1978, p. 115–127, p. 116. Nous traduisons : « the same old ethics being applied to a particular realm of concerns ».

calcul utilitariste. La sacralité de la vie en fait partie. Les préoccupations pour les droits des patients ainsi que la responsabilité des scientifiques et des médecins en rapport avec l'application des techniques nouvelles en sont les priorités, de même que l'urgence du programme politique de la discussion des affaires biomédicales telles que l'avortement ou l'usage des tissus fœtaux.

L'optimisme de Potter, pour qui la bioéthique peut être un moyen de favoriser l'évolution progressive de l'humanité, se voit rapidement limité par les représentations catastrophistes partagées à l'université de Georgetown. Dans le sillage de la conférence de Portland, ses membres considèrent que le progrès scientifique et technique qui a pour objet la vie humaine et est applicable dans le domaine médical et biologique constitue une menace pour l'humanité. Si le problème fondamental pour Potter est d'améliorer la qualité de la vie (quoique principalement dans un sens environnemental et global et non individuel), pour Hellegers et le *Kennedy Institute*, le questionnement à propos de la signification de la vie humaine est prioritaire. Comme le remarque Taguieff, « les progrès bio-médicaux étant perçus comme une menace par nombre de bioéthiciens, la thèse du "sacré de la vie" tend à être de plus en plus vivement opposée à celle de la "qualité de la vie" ²⁴ » .



Dans le questionnement sur les perspectives du progrès technologique, nous pouvons retrouver une autre condition d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Cette fois l'opposition n'est plus entre les libéraux et les catholiques, mais entre les libéraux *mainstream* (et les technophiles) d'une part, et les libéraux et humanistes de l'autre. À ces derniers s'associent les chrétiens, catholiques comme protestants. En partageant avec eux la même cause — la défense de la vie humaine —, ils décident tactiquement d'adopter le même langage afin de proclamer leur version du message chrétien.

Malgré un langage commun et une alliance au nom de la défense de la vie humaine (Vatican II et la Conférence de Portland en sont les manifestations) l'accord n'est qu'apparent. La question de la contraception révèle les désaccords. Les années suivant Vatican II sont marquées par une crise profonde de l'Église et à Portland les oppositions ne sont pas absentes. La naissance de la bioéthique en témoigne.

VII.2 L'APRÈS-VATICAN II ET LA CRISE DE L'ÉGLISE

Le concile Vatican II semble avoir instauré, au moins théoriquement, l'alliance entre l'Église et le monde contemporain, qui se manifeste aussi par le langage commun de la

24. TAGUIEFF, « L'espace de la bioéthique. Esquisse d'une problématisation », *op. cit.*, p. 8-9.

sacralité de la vie. Cette position semble avoir renforcé l'Église. Mais, les années suivantes, la mise en pratique dudit concile n'est pas aisée. La réception et l'application de certaines de ses proclamations sont parfois hostiles. À ce propos, en 1972, le pape Paul VI remarque *a posteriori* que l'Église a connu des scissions, mais aussi qu'elle a perdu de son importance :

Devant la situation de l'Église d'aujourd'hui, le Saint-Père affirme avoir le sentiment que « la fumée de Satan a pénétré par quelque fissure dans le temple de Dieu » [...] On n'a plus confiance en l'Église. [...] La critique et le doute sont venus de la science, laquelle est pourtant faite pour nous livrer des vérités qui non seulement ne nous éloignent pas de Dieu, mais nous le font chercher encore davantage et le célébrer plus intensément. [...] L'enseignement devient source de confusion et de contradictions parfois absurdes. On célèbre le progrès pour pouvoir ensuite le démolir par les révolutions les plus étranges et les plus radicales, pour renier toutes les conquêtes, pour redevenir primitifs après avoir tant exalté les progrès du monde moderne. Dans l'Église aussi cet état d'incertitude règne. On croyait qu'après le concile le soleil aurait brillé sur l'histoire de l'Église. Mais au lieu de soleil, nous avons eu les nuages, la tempête, les ténèbres, la recherche, l'incertitude. Nous prêchons l'œcuménisme, et nous nous séparons toujours davantage les uns des autres. Nous cherchons à creuser des abîmes au lieu de les combler²⁵.

Laissons au pape l'explication de l'hémorragie de prêtres et de religieux successive au concile Vatican II par la venue de Satan à travers le biais de la science. Contentons-nous d'affirmer que le développement scientifique et technologique ainsi que son usage dans le contexte biomédical ont joué un rôle important. Cette cause doit, toutefois, être inscrite dans le contexte plus large de l'après-concile Vatican II.

Remarquons que la cause de la crise de l'Église correspond exactement aux raisons pour lesquelles le concile a été convoqué : l'unité entre les chrétiens, l'instauration d'un dialogue avec la société contemporaine dans l'engagement commun pour la paix, la justice, les libertés fondamentales et la science. Finalement très peu a été fait.

Les années suivant le concile sont marquées par ce qu'on peut appeler la « crise de l'Église ». Deux courants de contestation opposés se mettent en place : les « conservateurs » (ou les « traditionalistes ») et les « progressistes » (ou les « réformistes »).

Les premiers refusent certains éléments introduits par le concile, tels que la liberté religieuse, l'œcuménisme, la consultation du pape avec les évêques, la collégialité, la réforme de la liturgie et la place centrale attribuée à l'homme. À leurs yeux, tout cela est contraire à la doctrine traditionnelle de l'Église. À ce propos, rappelons que les papes Pie

25. PAUL VI, *Homélie*, 29 juin 1972, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html> (consulté le 04/04/2015). Nous traduisons : « Riferendosi alla situazione della Chiesa di oggi, il Santo Padre afferma di avere la sensazione che "a qualche fessura sia entrato il fumo di Satana nel tempio di Dio" [...] Non ci si fida più della Chiesa. [...]. Dalla scienza, che è fatta per darci delle verità che non distaccano da Dio ma ce lo fanno cercare ancora di più e celebrare con maggiore intensità, è venuta invece la critica, è venuto il dubbio. [...] La scuola diventa palestra di confusione e di contraddizioni talvolta assurde. Si celebra il progresso per poterlo poi demolire con le rivoluzioni più strane e più radicali, per negare tutto ciò che si è conquistato, per ritornare primitivi dopo aver tanto esaltato i progressi del mondo moderno. Anche nella Chiesa regna questo stato di incertezza. Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. È venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza. Predichiamo l'ecumenismo e ci distacciamo sempre di più dagli altri. Cerchiamo di scavare abissi invece di colmarli ».

IX et Léon XIII ont explicitement condamné la liberté de culte²⁶. Dans une période où les critiques des institutions (aussi bien de l'État que de l'Église) fusent, l'introduction de cette liberté semble un bon moyen pour marquer le rapprochement de l'Église au monde.

En face, les chrétiens « progressistes », en particulier français et américains, considèrent de façon positive l'ouverture au monde, mais ils en restent profondément déçus. La mise en œuvre des conclusions du concile est à leurs yeux insuffisante. Le concile, en plus de ne pas avoir pris position quant aux questions de la guerre et de l'usage des armes nucléaires, n'a pas non plus traité des questions liées aux avancées scientifiques et technologiques dans le domaine médical et de celles liées à la sexualité (telles que la contraception, le célibat des prêtres et le statut des divorcés²⁷).

VII.2.1 LA QUESTION DE LA CONTRACEPTION ET L'ENCYCLIQUE *HUMANÆ VITÆ*

Malgré les requêtes des évêques, lors de l'ouverture de Vatican II, le pape Jean XXIII a délibérément décidé de soustraire ces sujets de l'autorité du concile²⁸. Ces demandes semblent toutefois avoir été écoutées. En 1963, le pape fonde une commission d'experts, la *Commission pontificale pour l'étude de la population, de la famille et de la natalité*. Elle a le devoir de s'occuper de ces thèmes, et plus particulièrement de la question de la contraception artificielle. Cette mission est soutenue par la famille Kennedy.

Si au début la majorité est opposée à la légitimité de l'usage des moyens de contraceptions artificiels, trois ans plus tard, au fur et à mesure que la Commission s'élargit et intègre, par volonté et choix du pape, vingt théologiens, dix-neuf démographes, sociologues et économistes, douze médecins et trois couples (un français, un américain et un canadien), la position s'inverse. Le gynécologue Hellegers (fondateur en 1970 du *Kennedy Institute*), ayant une formation en philosophie et en théologie, en fait partie en qualité de vice-président entre 1964 et 1966. En 1966, la majorité des théologiens de la Commission déclare que la contraception artificielle n'est pas un acte intrinsèquement mauvais. Elle approuve un texte final déclarant : « quant aux moyens que les époux pourraient employer légitimement, il leur appartient d'en décider ensemble, sans se laisser aller à l'arbitraire, mais en ayant toujours présents à l'esprit et à la conscience des critères objectifs de moralité²⁹ ».

26. Voir section III.2.

27. La question de la communion des divorcés remariés a été réexaminée par Synode sur la famille du 4 au 25 octobre 2015 par volonté de l'actuel pape François. Ce problème n'a pas manqué de susciter l'opposition entre les conservateurs et les progressistes. Le texte final fait le choix du discernement au cas par cas. Cette solution crée le mécontent des deux parties.

28. À la note 118 de *Gaudium et Spes*, il est rappelé que « par ordre du Souverain Pontife, certaines questions qui supposent d'autres recherches plus approfondies ont été confiées à une Commission pour les problèmes de la population, de la famille et de la natalité pour que, son rôle achevé, le pape puisse se prononcer. L'enseignement du Magistère demeurant ainsi ce qu'il est, le concile n'entend pas proposer immédiatement de solutions concrètes ». PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, op. cit.

29. Cité dans : Michel ROUCHE, « La Préparation de l'encyclique "Humanæ vitæ" : la commission sur la population, la famille et la natalité », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983)*, sous la dir. de Michel ROUCHE, Rome : École Française de Rome, 1984, p. 361-384, disponible à

Du fait de l'esprit du concile, au sein duquel la position de la majorité a toujours eu un certain poids, les « progressistes » sont confiants quant à un changement au sein de la doctrine. Pourtant, le 25 juillet 1968 le pape promulgue l'encyclique *Humanæ Vitæ* : la position de la minorité sort gagnante.

Dans le livre *Dieu fractures*, Jacques Pohier, un prêtre dominicain français, dont la Congrégation pour la doctrine de la foi, institut qui a comme tâche de défendre la foi et la morale, interdit l'exercice de la profession en 1979³⁰, retrace cette histoire, ses moments d'espoir et sa fin brutale signée par l'encyclique :

Dès le début des années soixante, nombre de chrétiens et de chrétiennes, nombre de théologiens, de prêtres et d'évêques, étaient persuadés que la morale catholique pouvait considérer comme légitimes les pratiques anticonceptionnelles dites « artificielles » [...], qu'on pouvait s'interroger sur le caractère obligatoire du célibat pour les prêtres catholiques de rite latin [...] [et sur] le statut des divorcés remariés dans l'Église et notamment de leur accès aux sacrements. [...] L'aile marchante du catholicisme français s'attendait à des évolutions dans ces divers domaines. [...] C'était comme on dit « gagné ». [...] Il n'est pas inutile de noter que ceux qui œuvraient dans d'autres secteurs et n'étaient pas particulièrement préoccupés de morale sexuelle considéraient en général ces questions comme à la fois relativement secondaires et pratiquement déjà réglées, les obstacles à vaincre dans leur propre secteur leur paraissaient plus considérables. Il y avait d'ailleurs tant à faire pour promouvoir, expliquer et appliquer les diverses réformes ou les nouvelles perspectives ouvertes par le concile qu'on remarquait à peine qu'en ce domaine rien n'était fait, ce dont on s'inquiétait d'autant moins qu'on considérait la question comme pratiquement résolue. Aussi lorsque parut en 1968 l'encyclique où le pape Paul VI condamnait l'utilisation des techniques contraceptives « artificielles », ce fut pour beaucoup une véritable consternation. Plusieurs évêquats (les français, par exemple) furent si déconcertés qu'ils mirent plusieurs mois à rédiger des documents dont l'approbation à l'encyclique était si confuse et embarrassée, voire réticente, que le Vatican en fut fort mécontent³¹.

Bien que l'Église catholique romaine ait accepté de modifier certaines positions que l'on pensait indiscutables (concernant, par exemple, la liberté religieuse ou l'œcuménisme), malgré la majorité de la Commission, l'opinion publique et la volonté d'ouverture au monde contemporain, elle refuse, avec *Humanæ Vitæ*, de faire évoluer la morale sexuelle catholique.

La lecture qu'en donne Pohier quant à la relation entre la sexualité et l'Église catholique romaine peut nous aider à mieux en comprendre les raisons :

[La] représentation catholique traditionnelle de la sexualité n'est pas un détail accidentel que l'on pourrait changer sans affecter le reste : elle est liée à une certaine représentation de Dieu, elle commande — en même temps qu'elle en procède — une certaine représentation de Dieu, une certaine représentation du Christ, de l'Église, du salut, du péché, etc. On ne le changera pas, s'il faut le changer, sans que tout le reste s'en trouve changé³².

l'adresse : </web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1984_act_72_1_2419> (consulté le 04/04/2015), p. 368.

30. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur le livre du r.p. Jacques Pohier, « Quand je dis Dieu »*, 3 avr. 1979, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790403_pohier_fr.html> (consulté le 04/04/2015).

31. Jacques POHIER, *Dieu fractures*, Paris : Le Seuil, 1985, p. 206-207.

32. *Ibid.*, p. 222-223.

La régulation de la sexualité est un aspect central de la doctrine chrétienne. Celle-là doit être indissociable de la reproduction et du mariage. Son arrière-plan est la croyance en un ordre naturel dépendant de la volonté divine. Interrompre certains procès naturels signifie transgresser la souveraineté de Dieu et l'ordre moral. Cela est encore plus grave dans le cas de la sexualité, car dans ce cas, l'homme et la femme ont la possibilité de participer au projet divin et de transmettre leur propre image à la créature nouvelle.

L'historien français Michel Rouche fournit une autre explication qui, à nos yeux, est complémentaire de celle que nous venons d'évoquer. Elle a trait à la « lutte pour le pouvoir dans l'Église ».

Le clergé en défendant jusqu'au bout l'intangibilité de la loi ne protégeait-il pas son pouvoir ? Dans une institution ecclésiale où tout est pyramidal et hiérarchique, puisque « tout pouvoir vient de Dieu » (Rom XIII, 1), n'était-ce pas déposer un véritable explosif à l'intérieur de l'Église que de donner aux couples la liberté de choisir un moyen contraceptif et d'instaurer ainsi une opposition, une confrontation d'égal à égal ? La lutte pour le pouvoir aurait pu alors se propager à tous les échelons par la rivalité en lieu et place de la *mimesis*, c'est-à-dire de l'imitation de Jésus-Christ³³.

Selon l'historien, la position qui consiste à laisser aux couples la liberté de choisir leur propre moyen de contraception contre la loi traditionnelle est analogue à la position des pères conciliaires qui veulent que la démocratie conciliaire prime sur l'autorité papale.

Le pape est peut-être conscient de ce que peut signifier adopter la position de la majorité et « face à une majorité qui s'était retournée contre ses propres nominations, il s'estime fidèle à l'autorité confiée par le Christ à saint Pierre en affirmant une fois de plus une loi en deçà de laquelle il était impossible de revenir³⁴ ». Pour beaucoup d'interprètes, l'encyclique *Humanæ Vitæ* marque une réaffirmation de l'infaillibilité papale. Si l'on avait affirmé qu'il appartenait aux époux de choisir, la structure interne de l'Église ainsi que les conceptions du péché et du salut auraient été mises en péril.

Malgré des explications différentes, mais, à notre avis, complémentaires, Pohier et Rouche remarquent tous les deux que les « conservateurs », à la différence des « progressistes » (ou la minorité à la différence de la majorité) ont mieux compris qu'un changement dans ce domaine n'aurait pas pu laisser le Magistère de l'Église intact. Pour Pohier, un changement substantiel de la représentation chrétienne de la sexualité exigerait une reconsidération de Dieu, de la Résurrection ; tandis que pour Rouche, il aurait mis en danger l'unité de l'Église.

VII.2.2 LES IMPLICATIONS POUR LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Concernant la sacralité de la vie, ces interprétations sont intéressantes. Nous pouvons d'abord remarquer que ce n'est qu'en relation avec les questions en lien avec la sexualité que l'Église catholique romaine a commencé à introduire l'expression de « sacré » ou de

33. ROUCHE, « La Préparation de l'encyclique "Humanæ vitæ" : la commission sur la population, la famille et la natalité », *op. cit.*, p. 381.

34. *Ibid.*, p. 381-382.

« sainteté » (avant du mariage et ensuite de la vie) : le mariage (Léon XIII, *Arcanum Divinæ* 1880³⁵), l'avortement (Pie XI, *Casti Connubii* 1930³⁶) et le sacerdoce (Pie XI, *Ad Catholici Sacerdotii* 1935³⁷). Ces trois sujets sont étroitement et directement en lien avec la contraception (avortement), le statut des divorcés (mariage) et l'obligation du célibat pour les prêtres (sacerdoce).

L'extension, au début des années 1980 de la terminologie « sacralité de la vie » aux questions relevant de la fin de vie peut être interprétée, elle aussi, comme une façon de garder intacte la structure pyramidale et hiérarchique de l'église. Laisser la responsabilité aux êtres humains de choisir leur propre mort risquerait d'entraîner des luttes de pouvoirs qui pourraient conduire à une restructuration de l'Église.

L'adoption de la terminologie de « sacré » dans l'encyclique *Humanæ Vitæ* semble un moyen servant à maintenir une alliance avec le monde contemporain au moyen d'un langage commun et de préserver la conception traditionnelle de l'Église catholique romaine ainsi que son pouvoir. Drutchas interprète cette stratégie comme un moyen pour légitimer les enseignements sociaux de l'Église catholique quant aux rôles de genre et à propos de la sexualité humaine. Rappelons d'ailleurs que l'expression de sacralité de la vie n'a été utilisée que par des papes qui ont écrit des encycliques sociales et en relation aux questions en lien avec la sexualité. Les Églises chrétiennes ont leur propre agenda politique et social et la sacralité de la vie peut être manipulée par des éléments conservateurs et utilisée contre certains aspects de la culture libérale séculière qui sont nocifs pour l'Église³⁸.

Dans les années suivantes, la réception de l'encyclique démontre l'insuccès d'une telle stratégie. Elle signe une première rupture entre le Magistère de l'Église et les libéraux (catholiques) humanistes, c'est-à-dire ceux qui auparavant étaient ses alliés dans la recherche d'une éthique commune en défense de la vie humaine et dans l'affirmation de la sacralité de la vie. Malgré l'accord encore persistant dans l'affirmation de la sacralité de la vie, les divergences commencent à émerger³⁹.

VII.2.3 LES CRITIQUES À L'*HUMANÆ VITÆ* OU LES SIGNES D'UNE RUP-TURE

Plusieurs intellectuels catholiques, en particuliers les Français et les Américains, considèrent que l'encyclique *Humanæ Vitæ* manifeste l'incompréhension de l'Église à l'égard de

35. LÉON XIII, *Arcanum Divinæ*, op. cit.

36. PIE XI, *Casti Connubii*, op. cit.

37. PIE XII, *Ad Catholici Sacerdotii*, op. cit.

38. Voir : DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 90.

39. Le débat sur le sacré au sein de la littérature sociologique entre les années soixante et les années soixante-dix ne peut que le confirmer. Voir : Roberto CIPRIANI, « Sécularisation ou retour du sacré ? », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 52, n° 2, 1981, p. 141-150, disponible à l'adresse : <http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1981_num_52_2_2234> (consulté le 20/08/2016).

la réalité contemporaine. C'est le cas de Hellegers et de Callahan. En 1969, ils critiquent la position adoptée par le Magistère de l'Église quant à la contraception. L'encyclique *Humanæ Vitæ* a des conséquences sur la sacralité de la vie, sur l'éthique médicale et sur la naissance de la bioéthique.

DANIEL CALLAHAN

Dans l'essai *La Sacralité de la vie*, publié en 1969, Callahan, après avoir souligné les avantages de l'interprétation chrétienne de la sacralité de la vie (dont le plus important est le fait que la dignité humaine ou le caractère sacré de la vie humaine est indépendant du jugement d'autrui), considère que celle-là n'est qu'en apparence stable. Son erreur majeure est d'affirmer des règles immuables, données indépendamment de la volonté des hommes à propos desquelles ils n'ont aucune possibilité de distinguer différents ordres de règles. L'*Humanæ Vitæ* en est l'expression :

La faiblesse flagrante de l'encyclique du pape Paul, *Humanæ Vitæ*, consacrée au contrôle des naissances, était sa prétention, mal défendue, à vouloir affirmer que la protection de toute vie humaine entraînait une interdiction absolue de l'usage des contraceptifs. Aucune place n'était laissée au choix responsable⁴⁰.

Pour être utile, le principe doit, en revanche, laisser libres les êtres humains de choisir entre plusieurs ordres de règles et la relation entre le principe et les règles doit être flexible et changeante sur la base des contextes et des besoins humains. L'explication religieuse de la sacralité de la vie peut, au contraire, mener à une « falsification de la conscience⁴¹ », lorsqu'elle suggère que les règles morales ne sont pas faites par les êtres humains, mais proviennent de Dieu. Elle risque d'amener à une « abdication de la responsabilité⁴² », Dieu étant considéré comme le responsable de la protection des êtres humains. Pour Callahan, au contraire, l'homme est responsable de tout ce qui le concerne, y compris le contrôle sur la vie et la mort. La théologie chrétienne a été lente à franchir cette étape. Il devient impératif de le faire : « laisser la solution de ces problèmes "entre les mains de Dieu" c'est mal comprendre le rôle de ce dernier et c'est faire mauvais usage de la raison et de la liberté humaines⁴³ ».

Selon le philosophe, le « tumulte⁴⁴ » qui caractérise l'éthique catholique a été causée par la prise de conscience que les « codes éthiques rigides et formalistes s'effondrent trop souvent dans la pratique, d'autant plus que la possibilité de choix est élargie⁴⁵ ».

40. CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 213. Nous traduisons : « The glaring weakness of Pope Paul's encyclical on birth control, *Humanæ Vitæ*, was his presumption, badly defended, that the protection of all human life entails an absolute prohibition against the use of contraceptives; no room was left for responsible choice ».

41. *Ibid.*, p. 214. Nous traduisons : « falsification of consciousness ».

42. *Ibid.*, p. 215. Nous traduisons : « abdication of human responsibility ».

43. *Ibid.*, p. 215. Nous traduisons : « To place the solution of these problems "in the hands of God" is to misjudge God's role and to misuse human reason and freedom ».

44. *Ibid.*, p. 189. Nous traduisons : « turmoil ».

45. *Ibid.*, p. 189. Nous traduisons : « rigid, formalist ethical codes too often break down in practice, all the

ANDRÉ HELLEGERS

La critique de Hellegers à l'*Humanæ Vitæ* va, sur certains aspects, dans le même sens. Il ne s'accorde pas avec l'idée selon laquelle la tradition doctrinale du catholicisme ne peut jamais être questionnée ou changée. C'est sur la base de cet argument que le pape Paul VI refuse la position de la Commission chargée de réfléchir à la contraception. L'encyclique ignore l'esprit du temps et l'exhortation des couples catholiques à revisiter certaines positions devenues impraticables et sources de culpabilité⁴⁶. La relation entre théorie et pratique est mise en cause.



Malgré le langage commun de la sacralité de la vie, la question de la contraception signe une autre condition d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Celui-ci naît à l'intérieur du catholicisme et marque la naissance de la bioéthique.

VII.3 LA BIOÉTHIQUE, UNE « HÉRÉSIE CATHOLIQUE LIBÉRALE »

En réaction aux préceptes de l'Église catholique romaine, certains catholiques libéraux américains s'engagent dans l'entreprise bioéthique. En 1969, Callahan, avec le psychiatre William Gaylin, fonde le *Institute of Society, Ethics and Life sciences*, mieux connu sous le nom de *Hastings Center*. En 1971, nous le savons, Hellegers, donne naissance au *Kennedy Institute*. C'est alors que la bioéthique devient une « entreprise universitaire⁴⁷ ».

Le bioéthicien John Collins Harvey, dans un article récent explorant les débuts de la bioéthique, souligne le rôle central joué par les catholiques libéraux, et notamment par Callahan, Gaylin, Shiver et Hellegers, ainsi que par les institutions catholiques (le *Kennedy Institute*, est une institution jésuite) dans sa genèse et son développement⁴⁸.

Cette thèse est aussi partagée par Hugo Tristram Engelhardt, un des premiers protagonistes non-théologiens (mais croyants) de la bioéthique. Il décrit cette dernière dans les termes d'une « hérésie catholique romaine libérale⁴⁹ ».

Sans nier les arguments avancés auparavant dans d'autres textes (selon lesquels la bioéthique est née pour remplir un vide intellectuel qui a été créé conjointement par la sécularisation de la société américaine, l'érosion des formes d'autorité traditionnelles et le

more because of the expanded range of possible choice ».

46. Voir : André HELLEGERS, « A Scientist's Analysis », dans *Contraception: Authority and Dissent*, sous la dir. de Charles E. CURRAN, New York : Herder & Herder, 1969, p. 216–239.

47. HARVEY, « André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection », *op. cit.*, p. 41. Nous traduisons : « academic enterprise ».

48. *Ibid.*

49. ENGELHARDT, « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », *op. cit.*

développement scientifique et technologique dans le domaine médical⁵⁰), il admet que jusqu'alors il n'avait pas pris en compte le rôle central que le catholicisme romain a joué dans son émergence.

À l'heure actuelle, il affirme en revanche que « l'émergence de la bioéthique ne peut pas être adéquatement comprise sans une reconnaissance du rôle joué par les arguments moraux théologiques et philosophiques de la doctrine catholique romaine, ainsi que par les conséquences du concile Vatican II pour le catholicisme romain⁵¹ ». Les origines théologiques de ce qui est devenu un mouvement séculier ne doivent plus être négligées.

Le « tumulte » créé par le concile Vatican II au sein des communautés catholiques est lourd d'implications pour la culture occidentale sous-jacente, pour l'éthique médicale et pour la bioéthique. Selon Engelhardt, ledit concile aurait en quelque sorte rendu la naissance de la bioéthique plus urgente encore. Un vide moral se serait créé.

Après Vatican II, le catholicisme entre dans une crise théologique et spirituelle caractérisée par des désaccords profonds, internes comme externes. Cette crise est influencée et influence en même temps la culture sous-jacente. Ce sont les années de la révolution sexuelle, des Mouvements des droits civiques et des protestations contre la guerre du Vietnam.

Cette crise se reflète aussi au sein de l'éthique médicale. Si jusqu'à la moitié des années soixante, le catholicisme a le monopole des manuels d'éthique médicale, après Vatican II, celui-ci commence peu à peu à être mis à mal. La littérature ancienne paraît dépassée aux yeux des médecins catholiques. Ils ont la sensation d'être dépourvus d'un guide clair pour leur pratique. Dans cette période d'incertitude, la bioéthique promet d'être à la fois ce guide moral en même temps qu'une réponse aux exigences de l'agenda politique. Dès ses débuts, la bioéthique a aussi bien une aspiration morale que politique.

VII.3.1 LA FOI EN LA RAISON, LE CONSENSUS ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

Hellegers, comme Shiver et Callahan sont à la fois des catholiques et des libéraux-démocrates. Ils sont persuadés de la possibilité et de l'existence d'une morale commune normative. Comme le suggère Engelhardt, la volonté de trouver un consensus moral dans une société pluraliste ne peut qu'être expliquée par une volonté d'influencer les politiques publiques. La philosophie morale peut être le moyen. Dans une période traversée par la sécularisation, la foi catholique fondée sur la tradition se montre inadéquate. Elle ne

50. Voir : *Ibid.*, p. 55-56. Selon l'auteur, le développement scientifique et technologique dans le domaine médical aurait fait surgir des questions nouvelles (le clonage, par exemple) ; réémerger des questions anciennes à cause de l'amélioration des procédures (c'est le cas de l'avortement) ; il aurait mis en question certaines définitions traditionnelles (la possibilité de transplantation cardiaque aurait obligé à une redéfinition de la mort humaine) ou encore, il aurait obligé à prendre en considération le coût de certaines pratiques.

51. *Ibid.*, p. 56. Nous traduisons : « the emergence of bioethics cannot be adequately understood apart from a recognition of the role played by Roman Catholic moral-theological and moral-philosophical assumptions, as well by the consequences for Roman Catholicism of the Second Vatican Council ».

peut plus être considérée comme un guide moral. La foi en la raison peut, en revanche, permettre d'articuler et de défendre une morale commune. Comme le suggère Engelhardt, « il y avait une sorte de foi religieuse dans le fait que la philosophie morale pouvait garantir une moralité normative commune⁵² ». Cette conception prend racine dans le christianisme du VIII^e-XIII^e siècle, et précisément dans le rapport qui s'instaure entre la foi et la raison.

La bioéthique se construit dans une attitude de critique et de désapprobation par rapport à certains éléments de la doctrine catholique. La question de la contraception est cruciale. La foi en la raison permet de tout repenser contre une morale qui se veut immuable. C'est une telle attitude que Hellegers adopte pendant les travaux de la Commission papale. À cette époque, il est considéré et se considère lui-même à la fois comme « un intellectuel catholique romain et un dissident⁵³ ». Il pense pouvoir changer la doctrine catholique à partir de la science empirique et de la réflexion morale. Ces deux éléments caractérisent alors la communauté intellectuelle libérale. Tout comme la volonté de créer une morale commune d'ailleurs. C'est avec la même attitude que Hellegers s'engage dans l'entreprise bioéthique. L'appel au consensus est la direction à prendre. En tant que catholique, il pense aussi que la bioéthique peut servir à développer la doctrine catholique. Si Hellegers croit en l'existence d'une morale commune et estime que le christianisme en fonde les bases, celle-là doit être en partie revisitée à la lumière de la société contemporaine. L'esprit de dissidence et de confiance en la philosophie morale et en la raison créent l'arrière-plan pour la bioéthique. Le *Kennedy Institute*, de son côté, est confiant quant au fait que les bioéthiciens peuvent révéler une moralité canonique pour conduire la pratique médicale.

L'éthique de la sacralité de la vie peut être cette morale commune, comme l'affirme Callahan en 1969⁵⁴. Son fondement ne peut toutefois pas être la religion (positive), mais la raison (ou la religion naturelle).

VII.3.2 LA SÉCULARISATION DES CONCEPTS RELIGIEUX

L'objectif de Callahan comme de Hellegers et de tous ceux qui prennent part à l'entreprise bioéthique est de « refaçonner le catholicisme romain ainsi que les éléments traditionalistes du christianisme occidental de la culture américaine et européenne au moyen d'une meilleure appréciation de l'affirmation laïque de l'autonomie individuelle et de la justice sociale⁵⁵ ». Les bioéthiciens procèdent ainsi à une sorte de sécularisation des concepts religieux, de la loi de nature et de la justice sociale afin de donner un fondement à la morale commune. Comme l'explique clairement Engelhardt :

52. *Ibid.*, p. 56. Nous traduisons : « there was a religious-grounded faith that moral philosophy could warrant a common normative morality ».

53. *Ibid.*, p. 58. Nous traduisons : « Roman Catholic intellectual and a dissenter ».

54. Voir : CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 184-185 et section IV.3.3.

55. ENGELHARDT, « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », *op. cit.*, p. 62. Nous traduisons : « reshape Roman Catholicism as well as the Western Christian traditionalist elements of American and European culture ».

Pour les catholiques romains qui ont joué un rôle clé dans le développement de la bioéthique, c'était, initialement, leur rejet de doctrines catholiques romaines comme l'immoralité de la contraception, qui a fait d'eux des hérétiques qui, ensuite, ont généralement recentré leurs intérêts (y compris concernant la justice sociale ou la perspective des Lumières concernant l'autonomie et de la dignité humaine) sur des questions bioéthiques⁵⁶.

La bioéthique se présente alors comme un « équilibre précaire⁵⁷ » entre des idées catholiques de loi naturelle et de justice sociale et des idées séculières et libérales d'autonomie et de liberté individuelle. Les premières sont issues du catholicisme des VIII^e-XIII^e siècle et présupposant un lien entre la raison et la foi. Les secondes proviennent des Lumières.

Cet équilibre précaire entre la culture catholique et la culture libérale ne peut que donner lieu à des définitions schizophréniques. La définition que Callahan donne de la sacralité de la vie est tout aussi ambiguë. Elle compose avec des éléments conservateurs et des éléments progressistes.

Dans leur tentative de fonder une morale commune, comme le commente Engelhardt, les bioéthiciens n'ont rien fait d'autre qu'affirmer une seule position morale dont la bioéthique a fait l'exégèse. Engelhardt remarque aussi que les arguments avancés ne peuvent pas être justifiés à partir d'arguments philosophiques séculiers. Le discours de la bioéthique n'est rien d'autre qu'« un idiome théologico-moral sécularisé⁵⁸ ». *L'Encyclopedia of Bioethics*, dirigée par le théologien catholique Reich, en est la consécration. La définition de la bioéthique qu'on y trouve le manifeste. Elle est décrite comme : « étude systématique de la conduite humaine, à la lumière de valeurs et de principes moraux⁵⁹ ». Il ne s'agit pas de prendre en considération toutes les valeurs et tous les principes moraux existants, mais seulement certaines valeurs et certains principes moraux déterminés.

Il ne faut pas cependant oublier, comme nous le rappelle Engelhardt, que c'est « la confiance chrétienne occidentale en la raison qui a donné naissance à Paris et à ses enfants⁶⁰ ». Dans l'esprit de Vatican II, la bioéthique ouvre aussi ses portes à l'œcuménisme, aux dissidents catholiques et d'autres religions ainsi qu'aux tenants de perspectives post-religieuses. Ce qui était religieux fournit les bases à ce qui deviendra par la suite un

56. *Ibid.*, p. 69. Nous traduisons : « for the Roman Catholics who played a cardinal role in the development of bioethics, it was initially their rejection of such Roman Catholic doctrines as the immorality of contraception that turned them into dissenters who then re-directed their interests, including their interests in social justice and in Enlightenment views of human autonomy and human dignity, to bioethical issues generally ».

57. *Ibid.*, p. 62. Nous traduisons : « precarious balance ».

58. *Ibid.*, p. 65. Nous traduisons : « a secularized, moral-theological idiom ».

59. Warren T. REICH, éd., *Encyclopedia of Bioethics*, New York : The Free Press, 1978, p. XIX. Nous traduisons : « the systematic study of human conduct in the area of life sciences and healthcare, when such conduct is examined in the light of value and moral principles ». Nous soulignons.

60. ENGELHARDT, « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », *op. cit.*, p. 63. Nous traduisons : « the Western Christian confidence in reason had given issue to Paris and her children ». Hillel Gray est du même avis : la bioéthique « est fondée sur les théologies protestantes de l'époque des Lumières du libéralisme politique et de l'autonomie individuelle ». GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 137. Nous traduisons : « is grounded in Protestant Enlightenment theologies of political liberalism and individual autonomy ».

mouvement séculier.

VII.3.3 LA BIOÉTHIQUE THÉORIQUE

Les bioéthiciens de la première génération sont donc en majorité des théologiens. Ils ont, pour le moins, une formation en théologie. Leur objectif est de trouver une morale commune. Le moyen pour ce faire est d'établir une vision séculière de la condition humaine (ou des valeurs de la vie humaine) à la lumière des sciences et des techniques nouvelles. Au fur et à mesure que les philosophes (en particulier analytiques) intègrent la discipline nouvelle, le projet de fonder une morale commune commence à s'effacer. L'analyse philosophique, en essayant d'explicitier la signification de la sacralité de la vie et d'autres concepts traditionnels, ne fait rien d'autre que d'en montrer les incohérences en tant qu'éthique commune séculière.

Pour les philosophes de la deuxième génération, il est question d'éroder les rémanences chrétiennes de la culture dominante. L'espoir est que la bioéthique puisse conduire à une libération au-delà de contraintes imposées par la tradition, y compris de la tradition chrétienne. Il semble ainsi possible de donner forme à une réflexion morale nouvelle. Cette même bioéthique conduit lors des années soixante-dix à un discours moral post-religieux qui mène lors de la moitié des années quatre-vingt à l'affirmation de la qualité de la vie.

L'analyse des théories éthiques (ou philosophiques) est alors la méthode de la bioéthique. Aujourd'hui, certains qualifient cette approche de la bioéthique en parlant de « bioéthique théorique⁶¹ ».

LES THÉORIES ÉTHIQUES

Une certaine « confiance dans le pouvoir de la théorie⁶² » caractérise la discipline nouvelle. C'est elle qui, comme nous l'avons vu, fournit une justification, un substrat intellectuel et une direction à l'entreprise bioéthique. Le célèbre ouvrage de John Rawls, *A Theory of Justice* [*Une théorie de la justice*]⁶³ paru en 1971, contribue à consolider l'idée que la raison a la capacité de remédier aux problèmes sociaux. Elle doit aussi pouvoir résoudre des problèmes pratiques, y compris médicaux. La théorie éthique se présente comme une « théorie idéale ». C'est par cette expression que Rawls identifie sa théorie de la justice. Il dévoile une conception d'une société parfaitement juste. Il explicite une série de conditions ou de principes qui devraient être atteints afin de pouvoir définir une société comme juste (des lois fondées à partir des principes de l'égalité de liberté et de la juste distribution des biens premiers). La théorie idéale doit être le point de départ, car « elle fournit [...] la seule base pour une compréhension systématique des problèmes les plus urgents [auxquels nous

61. Voir : ARRAS, « Theory and Bioethics », *op. cit.* ; Jean-Simon LALANCETTE-FORTIN, *La Pratique de la bioéthique : quel horizon méthodologique ?*, 2012, disponible à l'adresse : <<http://bioethiqueonline.ca/archives/2439>> (consulté le 05/02/2014).

62. *Idem*, *La Pratique de la bioéthique : quel horizon méthodologique ?*, *op. cit.*, p. 2.

63. John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1971.

sommes confrontés dans la vie de tous les jours] ⁶⁴ ».

L'appel à une théorie éthique paraît une méthode convenable afin de justifier rationnellement des valeurs, des intuitions et des opinions de sens commun. À la différence de l'éthique non théorique qui essaye de justifier la validité d'une valeur en faisant appel à d'autres normes ou valeurs considérées comme valides en soi, la théorie éthique permet de vérifier la validité d'une norme ou d'une valeur. Cette dernière renvoie à une théorie, laquelle essaye de donner une cohérence interne au système en faisant appel à un principe général. Cette approche a le mérite de soumettre à un examen critique la tradition et certaines intuitions de la morale du sens commun. Elle a été schématisée de façon très claire par Tom L. Beauchamp et James F. Childress, dans les premières pages de *Principles of Biomedical Ethics* [*Principes d'éthique biomédicale*] ⁶⁵ (un classique de la littérature bioéthique) :

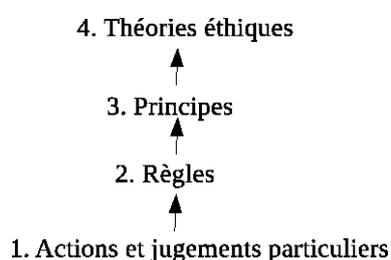


FIGURE VII.1 – Justification morale

Chacun des quatre moments décrit un degré différent d'abstraction et de généralisation. Les jugements expriment une décision concernant une action particulière. Ils sont justifiés par des règles morales qui, à leur tour, sont justifiées par des principes. Les règles sont plus spécifiques au contexte. Par exemple, dans le domaine médical : « il est mauvais de mentir à un patient ». Les principes, en revanche, sont plus généraux. Le principe du respect de l'autonomie, par exemple, inclut plusieurs règles morales du genre : « il est mauvais de mentir ». Les principes sont défendus par une théorie éthique. Ce procédé est très similaire à celui de la méthode scientifique. On pourrait presque affirmer, sans pour autant négliger la différence entre faits et valeurs, que cette dernière est, ainsi, appliquée à l'éthique. À partir de la description d'une situation concrète, on rend le discours cohérent, on formule des principes généraux qui permettent d'élaborer une théorie. Grâce à cette dernière, il devient possible de contrôler les faits ou les valeurs et d'obtenir la vérification ou la falsification d'une théorie. Si la plupart du temps nous n'avons pas besoin de recourir à une théorie éthique, elle peut se révéler utile lorsque nous sommes confrontés à des dilemmes moraux. Elle permet de trancher entre principes conflictuels ou règles conflictuelles, de donner une cohérence interne au système et, dans le meilleur des cas, de lier nos jugements moraux à

64. *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons : « it provides [...] the only basis for the systematic grasp of these more pressing problems ».

65. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, 1^{re} éd., New York : Oxford University press, 1979, p. 5.

nos vies morales.

Nous pouvons, ainsi, évoquer l'un des premiers exemples de Beauchamp et Childress qui prend en compte le principe de la sacralité de la vie : une infirmière qui refuse d'assister à une procédure d'avortement (1. action – jugement sur l'action) peut affirmer qu'il est moralement mauvais de tuer intentionnellement un être humain innocent (2. règle). Si elle subit des pressions, elle peut justifier la règle morale de l'interdiction de tuer intentionnellement des êtres humains innocents en faisant référence au principe de la sacralité de la vie (3). Le jugement particulier, la règle et le principe peuvent être justifiés par une théorie éthique (4) qui peut être implicite ou inachevée⁶⁶.

DÉONTOLOGISME CONTRE CONSÉQUENTIALISME

Le point de départ de cette analyse est la réflexion menée par le philosophe anglais Henry Sidgwick⁶⁷ en 1874 et complétée ensuite par William D. Ross en 1930⁶⁸. Dans *The Methods of Ethics* [*Les Méthodes de l'éthique*], Sidgwick esquisse une taxonomie des positions morales. Celle-ci peut être comprise à travers le prisme de l'intuitionnisme déontologique (théorie selon laquelle la justesse de l'action, du devoir ou de l'interdiction est reconnue en soi, sans tenir compte des conséquences) ou du téléologisme (ou hédonisme) égoïste ou utilitariste (conception selon laquelle l'action, le devoir ou l'interdiction juste est celle qui maximalise ce qui est utile ou qui a des conséquences bénéfiques pour l'agent même — hédonisme égoïste — ou qui maximalise l'utile ou le plus grand bonheur pour le plus grand nombre de sujets — hédonisme universel ou utilitarisme). Sur la base de cette cartographie des positions morales, certaines actions à l'égard de la vie sont considérées comme bonnes ou mauvaises en elles-mêmes (déontologisme) ou à cause de leurs conséquences (conséquentialisme). Qui soutient le déontologisme affirme l'existence de plusieurs principes évidents en soi, dire la vérité et tenir des promesses par exemple. Selon cette approche, la moralité consiste dans le respect de ces principes. Qui affirme l'utilitarisme, en revanche, considère qu'un seul principe existe : celui de maximiser l'utilité.

Le déontologisme et le conséquentialisme constituent, selon Mori, « deux "points de vue moraux" différents à partir desquels il est possible de juger les diverses intuitions qu'on retrouve dans la M[orale du] S[ens] C[ommun]⁶⁹ ». Les premières années de la bioéthique sont caractérisées par cette approche. Les manuels de bioéthique contiennent tous une partie introductive dédiée aux théories éthiques ou aux analyses des questions bioéthiques

66. Tom L. BEAUCHAMP et James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics* (1979), 3^e éd., New York : Oxford University press, 1989, p. 7. Dans la première édition, l'exemple concerne un médecin qui refuse de pratiquer une amniocentèse. Voir : *Idem*, *Principles of Biomedical Ethics*, *op. cit.*, p. 5.

67. Henry SIDGWICK, *The Methods of Ethics* (1874), 7^e éd., Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1981.

68. David W. ROSS, *The Right and the Good*, Oxford : Clarendon Press, 1930.

69. Maurizio MORI, « La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita », dans *Teorie etiche contemporanee*, sous la dir. de Carlo Augusto VIANO, Turin : Bollati Boringhieri, 1990, p. 187–224, p. 190. Nous traduisons : « due diversi "punti di vista morali" da cui giudicare le varie intuizioni presenti nella MSC ».

en termes utilitaristes⁷⁰ ou déontologiques⁷¹. La bioéthique peut ainsi être considérée comme « l'ensemble des discussions sur les problèmes biomédicaux à partir d'une éthique utilitariste ou déontologique⁷² ».

Dans l'*Encyclopedia of Bioethics*, Reich affirme à ce propos que « le débat fondamental [entre éthique de la qualité de la vie et éthique de la sacralité de la vie] a trait à la méthodologie éthique. Il se dit principalement dans les termes de l'opposition entre une éthique conséquentialiste et une éthique déontologique⁷³ ». La différence entre les deux partis relève, en ce sens, d'« une question de théorie morale⁷⁴ ». Reich définit les éthiques de la sacralité de la vie et de la qualité de la vie comme suit :

L'éthique de la sacralité de la vie :

1. Dépend, généralement⁷⁵, d'une théorie éthique déontologique [...];
2. Assigne une valeur égale aux vies humaines indépendamment de leur condition. Cette dernière est établie, le plus souvent, sur la base de valeurs inhérentes ;
3. Suppose, souvent, une orientation morale générale qui favorise une croyance morale forte que la vie humaine doit être chérie et respectée ;
4. Soutient la norme présumée que la vie humaine devrait être soutenue et protégée. Aucune vie humaine ne devrait être prise en l'absence de justifications véritablement fortes⁷⁶.

L'éthique de la qualité de la vie, elle :

1. Dépend d'une théorie éthique conséquentialiste ;
2. Assigne une valeur relative et inégale aux vies humaines sur la base des conséquences possibles de qualités variables ;
3. Soutient la norme qui affirme que la conservation et la protection de la vie humaine ne sont pas des obligations premières en l'absence de certaines qualités (vécues directement ou attendues) qui confèrent à la vie une valeur suffisante⁷⁷.

70. Voir : Peter SINGER, *Practical Ethics* (1980), 3^e éd., New York : Cambridge University Press, 2011.

71. Voir : Alan DONAGAN, « Informed Consent in Therapy and Experimentation », dans *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 2, n^o 4, 1977, p. 307–329.

72. MORI, « La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita », *op. cit.*, p. 191. Nous traduisons : « la bioetica è l'insieme delle discussioni sui problemi biomedici fatta partendo da un'etica utilitarista o deontologica ».

73. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, *op. cit.*, p. 833. Nous traduisons : « The basic debate is one of ethical methodologies, principally in terms of consequentialism versus deontological ethics ».

74. Warren T. REICH, « Life: Quality of Life », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, II, New York : Free Press, 1978, p. 829–840, p. 833. Nous traduisons : « a question of moral theory ».

75. L'éthique de la sacralité de la vie pourrait aussi dépendre d'une éthique de la vertu.

76. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, *op. cit.*, p. 833. Nous traduisons : « (1) typically depends on a deontological theory of ethics [...] ; (2) assigns equal value to human lives regardless on their condition, usually on the basis of inherent values; (3) frequently presupposes the general moral orientation favoring a strong moral belief that human life should be treasured and respected ; (4) espouses the presumptive norm that human life ought to be sustained and protected and that life ought not to be taken without a very serious justification ».

77. *Ibid.*, p. 833. Nous traduisons : « (1) depends on an ethical theory of consequentialism; (2) assigns relative and unequal values to human lives on the basis of the possible consequences of variable qualities; (3)

Le suicide : Kant contre Mill

Un exemple typique et récurrent de la littérature philosophique et bioéthique est le suicide et son analyse en termes déontologiques et utilitaristes. Emmanuel Kant et John Stuart Mill sont considérés comme les représentants des deux approches.

Selon l'interprétation commune, pour Kant, l'interdiction du suicide est évidente en soi⁷⁸, agir autrement constituerait une contradiction. Le suicide ne peut pas avoir une valeur de loi universelle. Il est la destruction de la vie et donc de la moralité même. En accord avec la deuxième formulation de son impératif catégorique, Kant, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, soutient que le choix de se suicider implique de se considérer soi-même comme un simple moyen et non comme une fin. C'est donc une négation de l'humanité⁷⁹.

Selon bon nombre de commentateurs, Mill développe lui aussi un argument contre le suicide. Mais à la différence de l'argumentation de Kant, celle du philosophe anglais est conséquentialiste. Il affirme que la condition *sine qua non* de la liberté est la capacité de l'individu à faire ses propres choix. Un choix qui l'en priverait dans le futur devrait être empêché. Dans son célèbre essai *De la liberté [On Liberty]*, il donne ainsi l'exemple d'une personne qui consentirait, de son propre gré, à se vendre comme esclave :

En se vendant comme esclave, un homme abdique sa liberté ; après cet acte unique, il renonce à tout usage futur de sa liberté. Il détruit donc dans son propre cas le but même qui justifie la permission de disposer de lui-même. Il n'est plus libre, mais il est désormais dans une position telle qu'on ne peut plus présumer qu'il ait délibérément choisi d'y rester. Le principe de liberté ne peut exiger qu'il soit libre de n'être pas libre. Ce n'est pas la liberté que d'avoir la permission d'aliéner sa liberté⁸⁰.

Quoique Mill n'applique pas explicitement cette idée au suicide et que, dans cet essai, il n'aborde à aucun moment la question, cette dernière a été considérée par beaucoup de commentateurs comme équivalant à celle de l'esclavage, car l'individu qui décide de se suicider « abdique sa liberté ». Selon la lecture que propose le philosophe Ridha Chaibi, il est toutefois différent d'abdiquer sa liberté en devenant esclave et en se suicidant. Cette

espouses the norm that the conservation and the protection of human life are not required or do not carry an overriding obligation, unless the directly experienced qualities or the qualities expected to be experienced actually invest the life with sufficient value ».

78. Cette affirmation est en partie incorrecte. Nous avons vu que Kant attribue une signification restreinte, différente de celle que nous lui attribuons aujourd'hui, au terme « suicide ». Toute mise à mort de soi-même n'équivaut pas à un suicide. Voir : page 116.

79. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 96. « Un homme, à la suite d'une série de maux qui ont fini par le réduire au désespoir, ressent du dégoût pour la vie, tout en restant assez maître de sa raison pour pouvoir se demander à lui-même si ce ne serait pas une violation du devoir envers soi que d'attenter à ses jours. Ce qu'il cherche alors, c'est si la maxime de son action peut bien devenir une loi universelle de la nature. Mais voici sa maxime : par amour de moi-même, je pose en principe d'abrèger ma vie, si en la prolongeant j'ai plus de maux à en craindre que de satisfaction à en espérer. La question est donc seulement de savoir si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. Mais alors on voit bientôt qu'une nature dont ce serait la loi de détruire la vie même, juste par le sentiment dont la fonction spéciale est de pousser au développement de la vie, serait en contradiction avec elle-même, et ainsi ne subsisterait pas comme nature ; que cette maxime ne peut donc en aucune façon occuper la place d'une loi universelle de la nature, et qu'elle est en conséquence contraire au principe suprême de tout devoir ».

80. John Stuart MILL, *De la liberté*, trad. par Laurence LENGLET, 1859, disponible à l'adresse : <http://credo-multimedia.com/Bib_num/E-books/de_la_liberte.pdf> (consulté le 22/12/2013), p. 79-80.

nuance est particulièrement perceptible sur le plan des conséquences. L'esclave n'exercera plus sa liberté, son existence sera soumission ; tandis que la conséquence du choix de se suicider sera la non-existence. Dans ce second état, le principe de liberté n'est pas applicable. L'individu n'existe plus pour pouvoir exercer ou ne pas exercer la liberté de choisir. Dans l'esclavage, en revanche, cette dernière est impliquée et compromise. Mill, néanmoins, ne dit pas clairement si être libre est toujours supérieur au fait de ne pas être. Mais, comme le soutient Chaïbi :

Il pourrait être raisonnable et préférable pour des individus libres de mettre fin à leurs vies, leur liberté n'ayant plus de sens ; parce que d'une part le bien qu'elle devait leur procurer n'a plus de valeur ; d'autre part, ce bien est insignifiant comparé aux souffrances qu'ils doivent inévitablement subir avant de l'atteindre. [...] Si la liberté a un sens, c'est bien celui de pouvoir choisir entre continuer à vivre en souffrant et mettre fin à sa vie⁸¹.

Mill permettrait ainsi, en certaines circonstances, de justifier le suicide et cela sur la base, encore une fois, de sa conception de la liberté, dont la limite est « ne pas nuire à autrui » (soit le principe de non-malfaisance) :

Le seul aspect de la conduite d'un individu qui soit du ressort de la société est celui qui concerne les autres. Mais pour ce qui ne concerne que lui, son indépendance est, de droit, absolue. Sur lui-même, sur son corps et son esprit, l'individu est souverain⁸².

Ces approches du suicide, l'une déontologique et l'autre conséquentialiste, ont été appliquées, au sein de la bioéthique, à d'autres questions telles que l'avortement et l'euthanasie.

DÉONTOLOGISME ABSOLU CONTRE DÉONTOLOGISME *PRIMA FACIE*

Sidgwick montre que, malgré nos intuitions communes, dans les éthiques déontologiques, deux types de devoirs existent : absolus et *prima facie*. Ces derniers, en cas de conflit avec d'autres devoirs plus forts, peuvent admettre des exceptions. L'exemple classique est celui entre le devoir de ne pas mentir et celui d'éviter la mort de quelqu'un. Avec l'introduction des devoirs *prima facie*, on constate que la distinction entre théories déontologiques et théories conséquentialistes est moins nette qu'on pourrait le penser de prime abord. En cas de conflit entre devoirs *prima facie*, il est rationnel de suivre les conséquences et de préférer le devoir qui limite les « dommages ».

Beauchamp et Childress, eux aussi, sont sceptiques quant à choisir entre déontologisme et utilitarisme en ce qui concerne l'application aux questions d'éthique biomédicale⁸³. Pour l'un, l'utilitarisme est la meilleure solution, pour l'autre le déontologisme est préférable ; mais pour les deux, aucune théorie n'est totalement satisfaisante : « la distinction entre théories conséquentialistes (surtout utilitaristes) et déontologiques, bien qu'importante,

81. Ridha CHAIBI, *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*, Paris : L'Harmattan, 2008, p. 221-222.

82. MILL, *De la liberté*, op. cit., p. 11.

83. À partir de la troisième édition, ils commencent par déplacer progressivement la source des leurs principes de la théorie éthique à la « morale commune ».

peut être et a été surestimée⁸⁴ ». Ils remarquent, en outre, qu'il n'existe pas une seule théorie déontologique et une seule théorie utilitariste. L'usage du pluriel est donc préférable. Chaque description est une généralisation. L'opposition classique entre Mill et Kant, par exemple, n'est qu'une « caricature » et le résultat d'interprétations posthumes. Quant aux principes, ils confirment que la différence entre certaines théories déontologiques et utilitaristes n'est pas nette ; certains d'entre eux peuvent être partagés par les deux conceptions. La justice en constitue un exemple.

Beauchamp et Childress proposent ainsi un processus de raisonnement cohérent aussi bien avec l'utilitarisme qu'avec le déontologisme. Leur analyse est importante pour notre propos, car elle révèle qu'en matière de problèmes d'éthique biomédicale, la question de la justification morale ne peut pas être résolue par un choix entre déontologisme ou utilitarisme. Ils proposent une théorie pluraliste fondée sur quatre principes communs connus par intuition : autonomie, justice, bienfaisance et non-malfaisance. Ces derniers sont déontologiques *prima facie*, c'est-à-dire qu'ils ne sont contraignants qu'à première vue. Aucun d'entre eux n'a une valeur absolue et ne prédomine sur les autres. En cas de conflit entre deux ou plusieurs principes, il est possible, sur la base des circonstances, de « peser » les différents principes et de donner, dans ce cas spécifique, la priorité à l'un plutôt qu'à l'autre.

On s'aperçoit alors que l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie ne peut pas être réduite à celle entre déontologisme et conséquentialisme, à la différence de ce qu'affirme Reich. Elle est bien plus complexe. L'éthique déontologique avec devoirs *prima facie* pourrait être adoptée aussi bien par un partisan de l'éthique de la sacralité de la vie que par un partisan de l'éthique de la qualité de la vie. Cela explique l'une des difficultés à définir les deux éthiques. Le schéma suivant en rend bien compte :

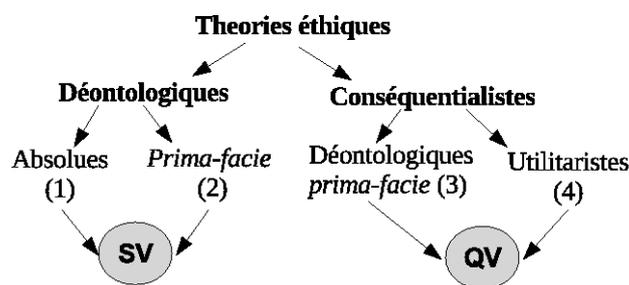


FIGURE VII.2 – Théories éthiques

84. BEAUCHAMP et CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, op. cit., p. 62. Nous traduisons : « the distinction between consequentialist (especially utilitarian) and deontological theories, while important, can be and has been overestimated ». Voir : *Idem*, *Principles of Biomedical Ethics*, op. cit., p. 40.

DES THÉORIES ÉTHIQUES À L'OPPOSITION ENTRE ÉTHIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE À ÉTHIQUE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

Appliquons, en reprenant Mori⁸⁵, la figure VII.2 à la question de l'avortement. Les positions générales à ce propos sont au nombre de quatre. 1 et 2 décrivent la position contre l'avortement, 3 et 4 la position pro avortement :

1. L'avortement est toujours interdit absolument (éthique déontologique absolue) ;
2. L'avortement est légitime seulement dans un cas tragique (éthique déontologique *prima facie*) ;
3. L'avortement est légitime soit dans le cas tragique soit quand la femme a des difficultés psychologiques ou économiques (éthique déontologique *prima facie*) ;
4. L'avortement est toujours légitime lorsque la femme en fait la demande (éthique utilitariste).

L'existence de ces quatre positions peut être expliquée historiquement et socialement⁸⁶.

(1) Jusque dans les années soixante-dix, l'éthique médicale peut être considérée comme une éthique déontologique avec au moins un devoir absolu. L'éthique de la sacralité informe la médecine et la société (ESV). La conception hippocratique est le fondement de l'éthique médicale. Le devoir du médecin est de suivre ou de rétablir l'ordre naturel et de maintenir le bon fonctionnement du tout. Si l'on s'en tient à l'interprétation commune, l'avortement est toujours condamnable. Si la vie du fœtus et de la femme sont en péril, on laisse la nature suivre son cours. Le principe de la sacralité de la vie (humaine) est absolu (PSV). Les autres principes, bienfaisance (pb) et justice (pj), *prima facie*.

(2) Dès les années soixante-dix, toutefois, à cause d'un contexte culturel nouveau (l'apparition de possibilités inédites de contrôler la nature et de profonds changements au sein de la société et de la médecine même), les effets d'une théorie déontologique sans absolu commencent à peser à un niveau social. Si, par exemple, jusqu'alors, l'avortement est considéré sur la base du PSV comme un acte absolument mauvais, l'idée qu'il est quelquefois légitime commence à se répandre. Les changements sociaux sont pourtant lents : l'avortement reste, pour certains, toujours moralement condamnable. Mais il est possible d'envisager quelques exceptions. Lorsque la grossesse implique un risque vital pour la femme, il est moralement concevable de pratiquer un avortement. Le principe de la sacralité de la vie ne disparaît pas, mais il devient *prima facie* (psv). Une éthique de la sacralité de la vie *prima facie* émerge (Esv).

85. MORI, « La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita », *op. cit.*, p. 200.

86. Nous reprenons en partie l'explication de : Maurizio MORI, « Une esquisse de la bioéthique en Italie », Cours de bioéthique de Master 1 du Professeur Jean-Yves Goffi, Université Pierre-Mendès-France, Grenoble, support écrit pour les participants, 2008.

(3) Avec le temps, les exceptions augmentent. L'avortement est toujours moralement condamnable, mais les difficultés économiques ou psychologiques de la femme peuvent être prises en compte (Esv et eqv). Mori explique qu'en toute rigueur logique cette explication n'est pas satisfaisante. Elle l'est, toutefois, d'un point de vue social :

Si l'on raisonne en terme d'absolu, on n'admet aucune exception, de quelque sorte que ce soit ; par conséquent, d'un point de vue conceptuel, le changement de paradigme a bien déjà eu lieu. Pourtant, socialement et psychologiquement parlant, les gens adhèrent encore, en un certain sens, à ce principe⁸⁷.

Il éclaire ce point au moyen d'une métaphore empruntée aux moralistes de l'Antiquité :

Lorsqu'une fiole de parfum est brisée, tout ce qu'il y a de précieux en elle s'évapore. Pendant encore un certain temps, néanmoins, les morceaux de cette fiole retiennent l'odeur du parfum qu'elle contenait. [...] Quelque chose de semblable advient avec le principe de la sacralité de la vie⁸⁸.

(4) C'est à partir de ce contexte social qu'une éthique nouvelle voit le jour : l'éthique de la qualité de la vie (Eqv). Puisque le principe de la sacralité de la vie est devenu *prima facie*, il peut, selon certains, être abandonné. C'est un nouveau principe qui prend sa place : le principe d'autonomie (pa). Une hiérarchie de valeurs nouvelles remplace l'ancienne. Ce n'est pas seulement que l'avortement est autorisé ou toléré : il ne s'agit tout simplement d'une pratique que peut interdire l'autorité publique. Son statut est celui d'une question d'ordre privé.

Malgré cette explication théorique, il est souvent difficile de comprendre sur la base de quel principe une intuition commune est justifiée (principe d'utilité ? principe déontologique absolu ? principe déontologique *prima facie* ?). De cette situation découle une autre difficulté, laquelle apparaît lorsqu'on tente d'expliquer la distinction entre les deux éthiques. Selon Mori, leur différence consiste dans le devoir. L'éthique de la sacralité implique l'existence d'au moins un devoir absolu, tandis que dans l'éthique de la qualité de la vie tous les devoirs seraient *prima facie*. Pour d'autres, en revanche, le fait qu'il existe des exceptions au principe de la sacralité de la vie ne doit pas être considéré comme une négation de l'éthique de la sacralité de la vie⁸⁹.

C'est ainsi que Mori considère la bioéthique comme « l'ensemble des discussions faites à partir de l'ESV ou de l'EQV ». Chacune de ces éthiques implique, en effet, des possibilités de codes moraux différents (voir figure VII.3)⁹⁰.

87. *Ibid.*, p. 9.

88. *Ibid.*, p. 9.

89. Voir : CATTORINI et al., « Sulla natura e le origini della bioetica: una risposta a Maurizio Mori », *op. cit.*, p. 331-332.

90. Nous avons repris en partie cette figure de MORI, « Une esquisse de la bioéthique en Italie », *op. cit.*, p. 9-11.

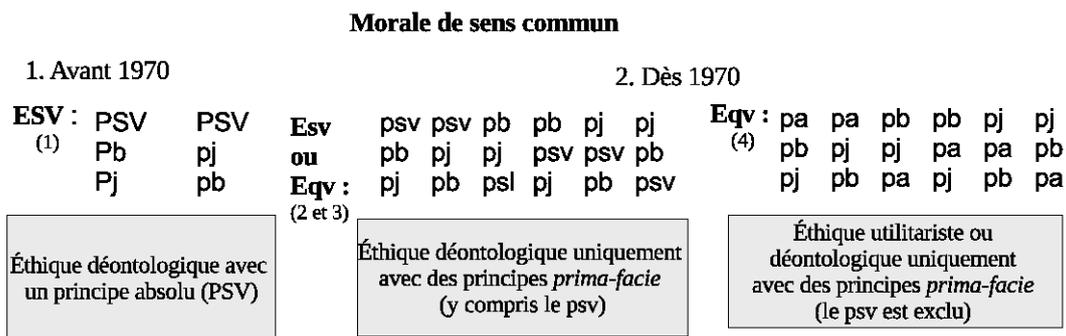


FIGURE VII.3 – Morale de sens commun

Cette description, outre le fait d'éclaircir le statut des éthiques de la sacralité de la vie et de la qualité de la vie, a le mérite de révéler certains des mécanismes de pensée se trouvant au fondement de nos intuitions morales. Elle nous offre un aperçu du débat théorique entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie qui s'est développé au sein de la bioéthique. Il devient désormais nécessaire d'analyser le point de surgissement ou l'émergence dudit débat.



Le traitement de la question de la contraception provoque une division parmi les catholiques. En opposition avec les préceptes de l'Église romaine, certains catholiques libéraux s'engagent dans l'entreprise bioéthique.

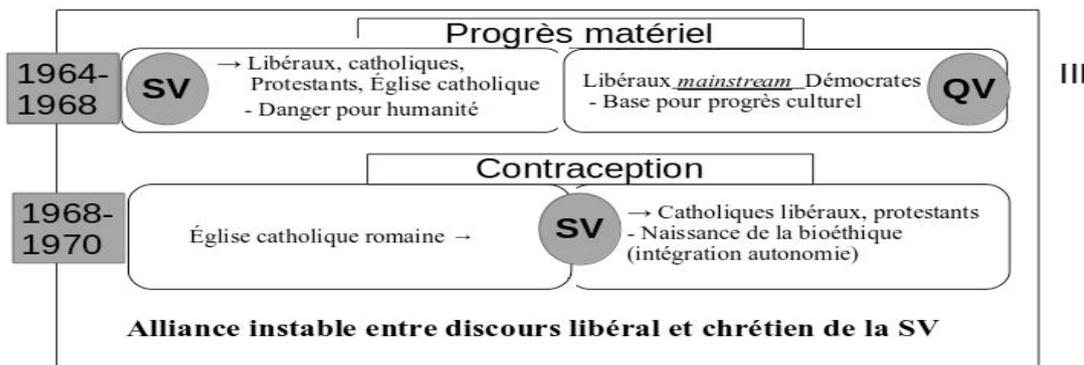
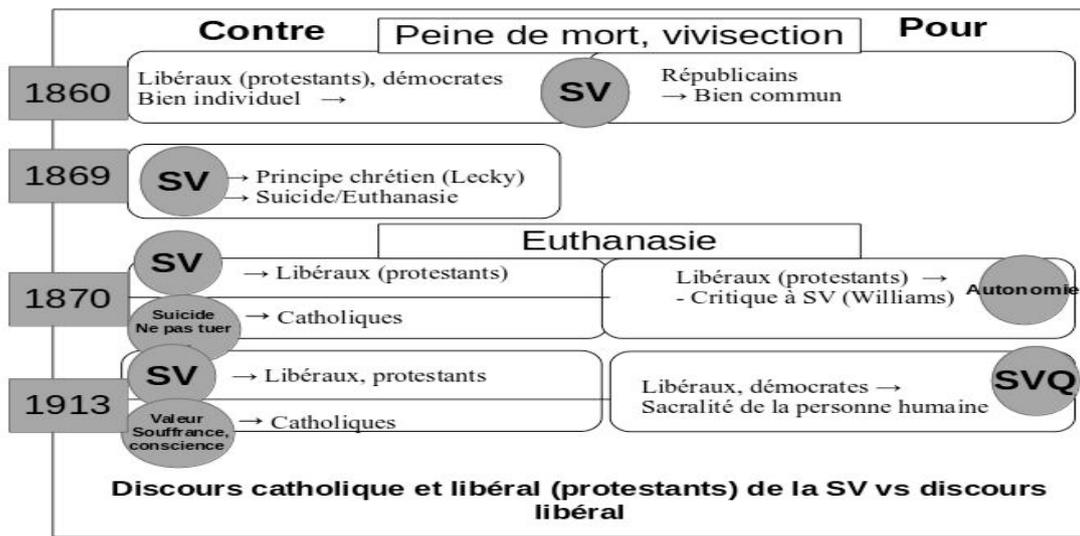
La réflexion d'Engelhardt est importante dans la mesure où elle souligne le caractère politique de la bioéthique ainsi que son lien avec le Vatican et les limites incertaines qui existent entre réflexions universitaires et affirmations idéologiques, entre discours éthiques et discours politiques. L'histoire tracée par Engelhardt nous permet aussi de comprendre les tentatives multiples qui ont eu lieu entre 1970 et 1980 pour définir la sacralité de la vie humaine indépendamment de la foi et de la religion.

Les interrogations concernant la sacralité de la vie ne portent sur la question du fondement, mais sur son contenu et sa justification. À cette époque, on retrouve, dans la littérature bioéthique, des définitions de la sacralité de la vie en termes séculiers. La sacralité de la vie humaine peut être une éthique commune en défense de la vie humaine... Jusqu'à ce que l'analyse philosophique intervienne. À partir des années soixante-dix, le principe de sacralité commence à être de plus en plus analysé philosophiquement. Le débat se déplace vers la question de savoir si la sacralité de la vie est un principe absolu ou *prima facie* et à quelle sorte de vie on fait référence lorsqu'on parle de sacralité de la vie.

VII.3 La bioéthique, une « hérésie catholique libérale »

Jusqu'à la fin des années soixante-dix, il existe un intérêt non religieux pour la sacralité de la vie. Celui-ci s'amointrit lorsque l'Église s'approprie cette terminologie pour en faire un usage propre. C'est alors que la sacralité de la vie devient une idée chrétienne et que le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie, tel qu'on le connaît aujourd'hui, émerge au sein de la bioéthique.

FIGURE VII.4 – Les conditions d’apparition du débat



Troisième partie

Les émergences du débat

À PARTIR DE LA FIN DES ANNÉES SOIXANTE-DIX, le consensus que l'idée du caractère sacré de la vie semble permettre se révèle apparent et instable. On commence peu à peu à lui opposer l'idée de qualité de la vie.

Mais pourquoi ? Et comment du consensus on est passé, malgré des tentatives de médiation, à une opposition radicale qui risque, aujourd'hui d'être nocive pour le patient ?

L'enquête sur l'émergence ou sur le point de surgissement du débat bioéthique entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie permet de l'expliquer. Comme le suggère Foucault, « l'émergence se produit toujours dans un certain état des forces » :

L'analyse de l'*Entstehung* [émergence] doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font — se divisant contre elles-mêmes — pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement [...]. Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même : et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. Contre sa lassitude, elle réagit, prélevant sa force sur cette lassitude même qui ne cesse alors de croître, et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore, elle va lui imposer limites, supplices et macérations, l'affubler d'une haute valeur morale et ainsi à son tour elle va reprendre vigueur⁹¹.

Selon les mots de Foucault, on peut considérer le débat contemporain comme « rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements⁹² ». La généalogie, dans l'analyse de l'émergence, permet de rétablir « les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations [...]⁹³ ». On découvrira que ce débat s'inscrit dans ce que Foucault nomme « le grand jeu de l'histoire » :

À qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles⁹⁴.

Une direction particulière et nouvelle a été imposée à l'idée de sacralité de la vie au point que, contre toute attente, elle est devenue une idée chrétienne, en particulier catholique, à laquelle s'est vue opposée l'idée de qualité de la vie.

91. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 155.

92. *Ibid.*, p. 154.

93. *Ibid.*, p. 155.

94. *Ibid.*, p. 155.

LA SACRALITÉ DE LA VIE ET SES MULTIPLES DÉFINITIONS LAÏQUES

À PARTIR DES ANNÉES SOIXANTE-DIX, la formule « la vie est sacrée » commence à faire l'objet d'analyses philosophiques. Elle intéresse plus particulièrement les philosophes analytiques. Si jusqu'alors la sacralité de la vie semble faire consensus, ce genre de traitement philosophique, bien loin de la renforcer l'affaiblit lentement. Le consensus n'implique pas nécessairement la cohérence.

Les affaires médiatiques, juridiques et politiques, *Roe v. Wade* (1973), — suite à laquelle certaines restrictions existantes relativement à l'avortement se voient supprimées — et *In Re Quinlan* (1976) — suite à laquelle la suspension de la ventilation mécanique chez un patient incapable devient autorisée — motivent cette réflexion.

VIII.1 PRÉALABLES D'UNE RÉFLEXION

VIII.1.1 LES AFFAIRES *ROE V. WADE* ET *IN RE QUINLAN*

Jane Roe, pseudonyme de Norma McCorvey, a 22 ans lorsqu'en 1970 elle tombe enceinte de son troisième enfant. Devant l'impossibilité d'avorter légalement au Texas (sa vie n'étant pas mise en danger par la gestation)¹, elle entame des poursuites judiciaires contre l'État. Le cas met deux ans à arriver devant la Cour suprême américaine. Elle accouche, mais le procès n'est pas abandonné, car la grossesse est un événement pouvant se produire plusieurs fois. Le 22 janvier 1973, la Cour suprême reconnaît un droit (« non absolu mais sujet à certaines limitations² ») à l'avortement. Tout en admettant l'intérêt qu'a l'État « à

1. Avant 1968 l'avortement est interdit dans tous les états américains. Ensuite, seuls quatre états le permettent sous certaines conditions. À l'issue du verdict de 1973, certaines restrictions sont levées.

2. SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, *Roe v. Wade*, 1973, disponible à l'adresse : <<http://laws.findlaw.com/us/410/113.html>> (consulté le 25/07/2012), § VIII, « is not absolute and is subject to some limitations ». Le droit est limité par la période de gestation et par la viabilité du fœtus à l'extérieur de l'utérus maternel (5-7 mois).

protéger à la fois la santé de la femme enceinte et la vie humaine potentielle³ », elle déclare que le droit à la vie privée [*right to privacy*]⁴ « est suffisamment large pour inclure la décision d'avortement⁵ ».

L'affaire *Roe v. Wade*, portant l'accent sur l'autodétermination, révolutionne les discours. Sa portée va toutefois bien au-delà de la question de l'avortement, elle influence d'autres questions et décisions juridiques (ainsi que des oppositions politiques et publiques). L'affaire *In re Quinlan*, lequel a fortement ému l'opinion publique, en témoigne.

En 1975, Karen Ann Quinlan a 22 ans lorsqu'elle plonge dans le coma. Deux mois plus tard, ses parents (catholiques), face à une situation irréversible, signent les autorisations nécessaires pour qu'elle soit débranchée du respirateur. Leur choix est cohérent avec leur croyance religieuse (en 1957 Pie XII exprime la légitimité, d'un point de vue moral et chrétien, d'interrompre les appareils modernes de respiration artificielle⁶). Les médecins de l'hôpital refusent. Il s'agit d'un geste contraire à leur profession et à leurs convictions. L'avocat de la famille dépose une demande devant la Cour du New Jersey. Cette dernière est rejetée en première instance. La raison fournie par le juge Robert Muir est la suivante : « la seule qualité la plus importante qu'ait en ce moment Karen c'est sa vie. Cette Cour n'autorisera pas que cette vie lui soit enlevée⁷ ». En 1976, le juge change et le verdict aussi.

La Cour, tout en admettant que l'État a un intérêt dans « la préservation et la sacralité de la vie humaine⁸ », conclue que le droit à la vie privée « est suffisamment large pour inclure la décision d'un patient de renoncer à un traitement médical sous certaines conditions, au même titre qu'il est suffisamment large pour inclure la décision d'une femme de mettre fin à sa grossesse, sous certaines conditions⁹ ». Le point central de la décision s'avère, comme le mentionne l'arrêt lui-même, la distinction entre « le pronostic d'une possibilité raisonnable à récupérer une vie cognitive et intellectuelle » et « la poursuite forcée de l'existence biologique et végétative à laquelle Karen apparaît condamnée¹⁰ ». La cognition et l'intellect sont

3. *Ibid.* Nous traduisons : « in protecting both the pregnant woman's health and the potentiality of human life ».

4. L'arrêt *Griswold v. Connecticut* de 1965 en est le précurseur. Au nom du droit à la vie privée, celui-ci invalide une loi de l'État du Connecticut (la *Cormstock law*) identifiant l'usage de médicaments et autres articles médicaux afin d'empêcher la conception à un crime. Voir : SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, *Griswold v. Connecticut*, 1965, disponible à l'adresse : <<https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/381/479>> (consulté le 25/07/2016), « A Connecticut statute makes it a crime for any person to use any drug or article to prevent conception ». Il est suivi, en 1972, par la décision *Eisenstadt v. Baird* étendant l'autorisation de la contraception aux couples non mariés (*Griswold v. Connecticut* concerne seulement les couples mariés).

5. *Idem, Roe v. Wade, op. cit.*, § VIII, « is broad enough to cover the abortion decision ».

6. Voir : PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation, op. cit.*

7. SUPERIOR COURT OF NEW JERSEY, *In Re Quinlan — In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent*, 1975, disponible à l'adresse : <<http://www.aspenlawschool.com/books/johnsonkrause/general.asp>> (consulté le 04/05/2014), p. 261. Nous traduisons : « the single most important temporal quality Karen Quinlan has is life. This Court will not authorize that life to be taken from her ».

8. SUPREME COURT OF NEW JERSEY, *In Re Quinlan — In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent*, 1976, disponible à l'adresse : <http://euthanasia.procon.org/sourcefiles/In_Re_Quinlan.pdf> (consulté le 25/07/2012), p. 23-24. Nous traduisons : « the preservation and sanctity of human life ».

9. *Ibid.*, p. 23. Nous traduisons : « this right [of privacy] is broad enough to encompass a patient's decision to decline medical treatment under certain circumstances, in much the same way as it is broad enough to encompass a woman's decision to terminate pregnancy under certain conditions. *Roe v. Wade* ».

10. *Ibid.*, p. 33. Nous traduisons : « the focal point of decision should be the prognosis as to the reasonable

tacitement jugés comme les attributs fondamentaux de l'existence humaine, leur absence comme un élément suffisant pour permettre l'interruption de la ventilation mécanique et, en théorie¹¹, pour laisser mourir le patient.

Dans ces affaires, la Cour suprême des États-Unis et la Cour Suprême du New Jersey reconnaissent que le droit à la vie privée dépasse l'intérêt de l'État à la protection de la santé de la femme enceinte et de la vie humaine potentielle (*Roe v. Wade*) et à la préservation et à la sacralité de la vie humaine (*In re Quinlan*).

Un examen plus attentif du problème révèle toutefois que l'appel au droit à la vie privée n'est rien d'autre qu'un escamotage permettant d'éviter de se poser explicitement des questions fondamentales¹² (les mêmes auxquelles la Conférence de Portland n'avait pas donné de réponses) : pour quelles raisons attribuons nous une valeur (ou une sacralité) à la vie humaine ? Lui attribuons-nous une valeur (ou un caractère sacré) du fait de son existence biologique ou de sa vie biographique (ou personnelle) ? Quelle sorte de vie humaine représente pour nous une valeur qui doit être protégée quand il y a des intérêts opposés en jeu ?

L'analyse philosophique se penche sur de telles questions.

VIII.1.2 À LA RECHERCHE DE LA SIGNIFICATION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

Si l'expression « la vie est sacrée » est souvent évoquée dans les discours publics et médiatiques, tant par des religieux que par des laïcs, c'est généralement avec une certaine « "ferveur" religieuse¹³ ». Elle est, en outre, rarement examinée. Tel est le premier constat des philosophes¹⁴.

possibility of return to cognitive and sapient life, as distinguished from the forced continuance of that biological vegetative existence to which Karen seems to be doomed ».

11. À la différence du pronostic et des attentes des médecins, Karen Quinlan n'est pas morte à la suite de l'interruption de la ventilation mécanique. Elle s'est remise à respirer de façon autonome sans jamais récupérer les fonctions de la conscience. Elle est restée pendant neuf ans dans un état végétatif.

12. Sur ce point (et en relation avec l'affaire *Roe v. Wade*) le président américain Ronald Reagan que le philosophe australien Peter Singer s'accordent, leurs conclusions sont pourtant bien différentes. Pour Reagan, « l'opinion de la Cour suprême [...] n'a pas explicitement rejeté l'idée traditionnelle américaine d'une valeur intrinsèque de toute vie humaine, elle l'a simplement évitée » (Ronald REAGAN, « Abortion and the Conscience of the Nation », dans *The Human Life Review*, 1983, disponible à l'adresse : <<http://www.humanlifereview.com>> (consulté le 06/09/2012). Nous traduisons : « The Supreme Court's opinion in *Roe v. Wade* did not explicitly reject the traditional American idea of intrinsic worth and value in all human life; it simply dodged this issue »). Pour Singer, au contraire, présenter l'avortement comme une question qui concerne la préférence individuelle de Roe de poursuivre ou d'interrompre sa grossesse signifie « présupposer que le fœtus en réalité ne compte pas vraiment » et que sa prétention à la vie est « moins importante que la revendication de la femme enceinte à choisir combien d'enfants elle veut, si elle veut poursuivre sa carrière sans interruption ou éviter d'élever un enfant handicapé » (SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit., p. 85, 86. Nous traduisons : « to presuppose that the fetus does not really count » ; « less important than the claim of a pregnant woman to choose the size of her family, pursue an uninterrupted career, or avoid bringing up a disabled child »).

13. CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », op. cit., p. 120. Nous traduisons : « "religious" fervor ».

14. Tous les philosophes dont nous ferons mention dans la partie qui suit s'accordent sur ce point.

Dans les représentations communes, l'expression « sacralité de la vie » prend la forme d'une intuition morale¹⁵, d'une conviction morale profonde¹⁶, d'un principe ultime ou renvoyant à d'autres principes¹⁷, d'un concept ou d'un groupe de concepts ou enfin d'une doctrine ou un d'un groupe de doctrines¹⁸ dont la référence implicite ou explicite ne peut être que la vie humaine.

Malgré des désaccords sur la forme, les philosophes sont d'accord sur un point : ce qu'elle veut exprimer est très vague et ambigu¹⁹. Il importe donc d'essayer de clarifier sa signification et de comprendre si les interprétations avancées jusqu'alors — théologiques ou empiriques (ou protoreligieuses), internes ou externes ou celles considérant la sacralité de la vie comme un principe ultime et consensuel²⁰ — fournissent quelque justification rationnelle à l'idée d'un caractère sacré de la vie humaine. Cet examen permet de juger si l'appel à la sacralité de la vie est justifié dans les questions concernant la vie et la mort dans le domaine médical. Autrement dit, il est question de savoir si l'affirmation « la vie est sacrée » est suffisante pour pouvoir s'opposer à certains actes, tels que l'euthanasie, l'interruption des traitements ou l'avortement.

Si les interprétations religieuses et protoreligieuses semblent, du moins en apparence et malgré certaines incohérences logiques internes²¹, pouvoir justifier le caractère sacré de la vie, leur acception et leur application ne va pas difficultés.

15. BRODY, « Abortion and the Sanctity of Human Life », *op. cit.* ; Richard PENDERGAST, « Sanctity of Life », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 78, n° 6, 1973, p. 979–980.

16. Kurt BAIER, « The Sanctity of Life », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 1–6.

17. Jonathan GLOVER, « The Sanctity of Life » (1977), dans *Bioethics : An Antology*, sous la dir. de Peter SINGER et Helga KUHSE, Oxford – Malden : Blackwell Publishers, 1999, p. 193–202 ; Marvin KOHL, « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », dans *Humanistic Perspectives in Medical Ethics*, sous la dir. de Maurice B. VISSCHER, Buffalo : Prometheus Books, 1972, p. 39–61 ; KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*

18. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.* ; CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », *op. cit.*

19. Pour Baruch Brody, l'intuition morale n'est pas suffisamment précise (BRODY, « Abortion and the Sanctity of Human Life », *op. cit.*, p. 133.). Clouser, quant à lui, trouve que le concept de la sacralité de la vie est vague et imprécis et qu'il ne fait rien d'autre que prêter à confusion (CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », *op. cit.*, p. 119.). Pour Frankena, l'expression « sacralité de la vie » identifie un concept ou une doctrine seulement de façon confuse et ambiguë (FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 1.). Dans le sillage des positions évoquées ci-dessus, Marvin Kohl remarque que le principe de la sacralité de la vie est ouvert à plusieurs interprétations (KOHL, « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », *op. cit.*, p. 40.). Kurt Baier aussi affirme l'existence de plusieurs interprétations, il en explicite quatre (BAIER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*). Edward Keyserlingk considère que le principe de la sacralité de la vie « a depuis longtemps atteint le stade de principe souverain dans les débats. Jamais refusé, mais rarement défini, il sert souvent comme base à une argumentation émotive dans des contextes variés » (KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 3.).

20. Il s'agit des interprétations avancées principalement par Paul Ramsey, Edward Shils et Daniel Callahan. Elles ont été examinées dans la section IV.3.

21. Pour les incohérences internes des deux interprétations, voir : KOHL, « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », *op. cit.* Selon la lecture donnée par l'auteur, l'interprétation religieuse n'arrive pas à rendre compte du problème eschatologique (si la vie est sacrée et Dieu est le propriétaire tout-puissant de la vie humaine pourquoi il n'intervient pas, du moins dans les cas de maladie ou accident ?). Le problème de l'explication protoreligieuse est celui de l'évidence (comment expliquer le fait que beaucoup de gens agissent contre la sacralité de la vie si celle-là est une expérience interne ?).

Les interprétations religieuses ont pour limite de ne pouvoir être acceptées que par ceux qui partagent le point de vue religieux. Les interprétations protoreligieuses, quant à elles, parce qu'elles considèrent le caractère sacré de la vie humaine comme une sensation ou une expérience interne, sont incapables de rendre compte du passage de l'être au devoir-être. Elles n'expliquent pas comment il est possible, à partir de l'expérience ou de la sensation de la sacralité de la vie (de sa propre vie), de tirer des normes ou des comportements à l'égard de la vie humaine (qu'il s'agisse de la sienne ou de celle d'autrui)²².

Si ces limites, comme nous l'avons vu, sont déjà repérées, au moins en partie, par Callahan en 1969²³, les conclusions des philosophes du milieu des années soixante-dix sont différentes de celle du fondateur du *Hastings Center*²⁴. L'affirmation de la sacralité de la vie en tant que principe ultime, axiome ou postulat est désormais non seulement peu convaincante, mais encore jugée comme peu utile dans la pratique.

Si l'on veut que le consensus sur la sacralité de la vie humaine et son utilité dans le domaine biomédical perdure, le concept de la sacralité de la vie doit être envisagé autrement, ou pour reprendre la terminologie proposée en 1975 par le philosophe William Frankena, dans une perspective éthique ou morale²⁵. Il n'est pas suffisant d'affirmer que la vie est un bien, qu'elle est sacrée ou sainte. Cela équivaut à soutenir que la vie est belle, sans rien dire de plus. Cette constatation dérive de l'intérêt ou pour reprendre la terminologie du sociologue Shils, de « la crainte respectueuse [*awe*] » que la vie suscite en nous. Il n'implique pas nécessairement la considération de la justesse ou de l'erreur de certaines actions à l'égard de la vie humaine. Le fait que nous ayons des intuitions et des sensations ou que nous nous comportions d'une certaine façon relativement à la vie n'implique pas un jugement moral.

La sacralité de la vie, dans une perspective éthique ou morale, doit, en premier lieu, reposer sur des arguments laïcs, c'est-à-dire indépendants de la référence à un Dieu ou à une métaphysique particulière (religieuse ou naturelle). Si elle ne veut pas être réduite à une affirmation pseudo-esthétique ou non-morale, elle doit, en second lieu, avoir une composante pragmatique. En d'autres termes, elle doit impliquer l'universalité, d'une part, et une justification pour chaque affirmation que tels comportements ou manières de traiter la vie humaine sont mauvais ou injustes, d'autre part.

Dans le domaine de la bioéthique, c'est exactement à cet usage (éthique ou morale) que

22. La même considération est valide à l'égard de ceux qui estiment que « la vie humaine est liée, d'une certaine manière, et d'une façon intrinsèque et positive, au mystère qui excède toute existence finie ». PENDERGAST, « Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 979. Nous traduisons : « human life is somehow related, in an intrinsic and positive way, to the mystery that overhangs all finite existence ».

23. CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*

24. Marvin Kohl considère Callahan comme un partisan de l'interprétation religieuse de la sacralité de la vie. Malgré l'absence de références religieuses directes, Callahan justifie un principe dans la mesure où il est cohérent avec « notre lecture globale de la nature des choses » et lorsqu'il fait sens « dans les termes de la métaphysique qui est la nôtre ». Or, justement Kohl se demande, de façon ironique, à quelle métaphysique le philosophe catholique romain fait référence ? Voir : KOHL, « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », *op. cit.*, p. 59, n. 1. et CALLAHAN, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 243.

25. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 6-8.

l'on s'intéresse en premier lieu. Nous voulons savoir quelles actions sont justes ou injustes et pour quelles raisons. À ce propos, Frankena remarque :

Pour les problèmes de la bio[...]éthique, la forme morale de la doctrine de la sacralité de la vie est la plus importante. [...] [Cette dernière] suppose l'élaboration d'un jugement moral à propos de la vie. [...] Elle implique l'affirmation que certains comportements ou certaines manières de traiter la vie humaine [...] sont moralement bonnes ou mauvaises, justes ou injustes²⁶.

Les interprétations religieuses ou protoreligieuses ne peuvent être prises en considération que si elles sous-entendent ces deux éléments. La sacralité de la vie peut ainsi être considérée dans une perspective éthique.

Dans cette tentative de trouver des arguments rationnels et laïcs en soutien au caractère sacré de la vie, la littérature de l'époque semble s'accorder sur la signification ou sur une des significations, générale et minimale, de l'expression : la vie humaine a une valeur spéciale, elle doit être chérie, protégée ou respectée. Cette affirmation peut être réduite à la suivante, laquelle exprime sa composante normative négative : la vie humaine ne peut pas être prise sans justification adéquate. Comme le constate le philosophe Clouser, l'expression « sacralité de la vie » est habituellement utilisée dans des décisions de vie et de mort ; elle n'est pas utilisée comme une exhortation pour un traitement meilleur²⁷. Malgré des fondements théoriques distincts et l'emploi de termes différents, cette idée est exprimée par la plupart des philosophes au cours des années qui nous intéressent. Selon Clouser, la composante normative citée ci-dessus (la vie ne peut pas être prise sans des justifications adéquates) est « au cœur d'une vision du monde attachée à la "sacralité de la vie" ²⁸ ». Pour Brody, il s'agit d'une intuition morale fondamentale²⁹. Frankena précise que « si quelqu'un a du respect pour la vie, il croit qu'elle a un caractère sacré et vice-versa³⁰ ». Il suggère, en outre que l'expression « la vie est sacrée » implique un jugement quant au fait que certains actes visant à mettre fin, à abrégé, ou à prévenir la vie humaine sont mauvais absolument ou *prima facie*. Cette définition est reprise par Reich dans *l'Encyclopedia of Bioethics* de 1978³¹. Pour Marvin Kohl, Alison Jaggar, Jonathan Glover et Peter Singer, la sacralité de la vie est étroitement liée à l'interdiction de tuer un être humain (innocent)³². Edward Keyserlingk considère, en revanche, que l'interdiction de tuer, à elle seule, est

26. *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons : « in connection with problems of bio[...]ethics, the crucial form of the doctrine of sanctity of life is the moral one [...]. To involve the making of a specifically moral judgment about such life [...], it involves saying that certain attitudes toward or ways of treating human life [...] are morally good or bad, right or wrong ».

27. CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », *op. cit.*, p. 122.

28. *Ibid.*, p. 122. Nous traduisons : « the heart or a world view committed to "sanctity of life" ».

29. BRODY, « Abortion and the Sanctity of Human Life », *op. cit.*, p. 133.

30. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 1. Nous traduisons : « If one has respect for life, one believes life has sanctity, and vice versa ».

31. REICH, « Life: Quality of Life », *op. cit.*, p. 831.

32. KOHL, « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », *op. cit.* ; GLOVER, « The Sanctity of Life », *op. cit.* ; SINGER, « Life: Value of Life », *op. cit.* ; ALISON JAGGAR, « The Sanctity of Life as a Humanist Ideal: A Discussion of Baier on 'The Sanctity of Life' », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 8-11.

insuffisante pour traiter de toutes les questions relevant d'éthique médicale³³. Si, malgré cela, la sacralité de la vie peut apparaître comme le principe à partir duquel il est possible de justifier la règle de l'interdiction de tuer un être humain, elle ne peut pas, dans l'état actuel, être considérée comme un principe ultime et consensuel. Trop de questions restent en suspens ou ouvertes.

VIII.1.3 QUESTIONS OUVERTES

En 1973, Clouser remarque que lorsque l'affirmation « la sacralité de la vie » est avancée comme argument ultime, elle ne fait que masquer « le rôle vital des exceptions et leur justification³⁴ ». Elle empêche de poser les questions qui sont réellement importantes et cruciales dans la discussion : « quelle vie doit être protégée? Qu'est-ce qu'est la vie humaine? Le fœtus est-il une vie humaine? Laisser mourir est-il différent de tuer? La souffrance extrême est-elle une raison pour permettre de mourir?³⁵ »

À partir de la seconde moitié des années soixante-dix, dans le sillage de la dénonciation faite par Clouser, les « véritables » questions émergent. Le débat se déplace de la recherche de l'origine de la sacralité de la vie aux questions suivantes :

1. La sacralité de la vie doit-elle être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*? Quelles exceptions permettent de prendre (ou de prévenir) une vie humaine sans pourtant nier par ce geste le caractère sacré de la vie?
2. Quels aspects de l'existence (humaine) doivent être considérés comme sacrés ou inviolables? Quelle sorte de vie (humaine) doit être considérée sacrée ou protégée et, inversement, quelle sorte de vie (humaine) peut être prise et pourquoi?

Pour Frankena, il s'agit de décrire le « respect pour la vie » dans le contexte bioéthique factuel de son époque, et cela, au moyen de distinctions lui permettant d'ordonner un peu le « pot-pourri d'idées et de thèses en partie historiques, et en partie philosophiques et logiques³⁶ » qui la composent.

Les définitions de la sacralité de la vie qui voient le jour dépendent des réponses que l'on donne à ces questions. Si l'objectif principal de ces analyses est de faire de la sacralité de la vie un principe laïc, consensuel, clair et stable, elles révèlent peu à peu l'instabilité de l'affirmation, auparavant jamais discutée, du caractère sacré de la vie humaine (dans la perspective d'une éthique laïque en tout cas). On remarque ainsi qu'un accord n'est possible que si on laisse ces questions en suspens. Leur analyse révèle les incohérences et les

33. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 29.

34. CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », op. cit., p. 122. Nous traduisons : « the vital role of exceptions and their justification ».

35. *Ibid.*, p. 122. Nous traduisons : « What life is to be protected? What is human life? Is a fetus human life? Is allowing to die different from taking a life? Is extreme suffering a reason for allowing to die? ».

36. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », op. cit., p. 1. Nous traduisons : « potpourri of ideas and theses partially historical and partially logical or philosophical ».

faiblesses du principe de la sacralité de la vie. L'analyse philosophique ne se contente plus d'explications fondées sur l'évidence. Il est désormais nécessaire, au sein d'une discipline qui dans son nom contient le mot « éthique », d'éclaircir les termes du débat, d'explicitier les raisons et les arguments qui permettent d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine.

VIII.2 UN PRINCIPE ABSOLU OU *PRIMA FACIE*? LA PLACE DES EXCEPTIONS

L'un des désaccords quant à la sacralité de la vie porte sur la question de savoir si elle doit être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*, c'est-à-dire valide en toutes circonstances ou admettant des exceptions. L'analyse de la sacralité de la vie rentre dans le cadre théorico-philosophique de l'époque : le débat traditionnel opposant principes déontologiques et conséquentialistes a été transformé, à la suite de la taxonomie des positions morales du philosophe Henry Sidgwick, en un débat entre principes déontologiques absolus et *prima facie*.

À ce propos Frankena affirme que « dans la philosophie morale anglaise au moins, les questions relatives à la sacralité de la vie (même si l'expression n'est pas employée) ont été longuement débattues dans des termes différents³⁷ ». Il soutient que le problème principal était le suivant :

Certains principes, en relation avec le fait de prévenir ou d'écourter la vie humaine corporelle, sont-ils évidents ou déductibles d'autres principes qu'eux le sont ? Ou alors est-ce que ces questions doivent être entièrement résolues grâce à des considérations relatives à l'utilité, au bien-être ou au bonheur de l'individu ou du monde ?³⁸

Si les interprétions religieuses ou protoreligieuses ont plutôt tendance à considérer la sacralité de la vie comme un principe absolu (le Magistère de l'Église catholique, avec ses positions relatives à l'avortement et à la contraception en est l'un des représentants les plus explicites), les interprétations éthiques, au sens de Frankena, s'en tiennent à la signification générale et partagée exprimant l'interdiction de prendre une vie *sans raison adéquate* et ont plutôt tendance à affirmer le caractère *prima facie* dudit principe.

Mais quelles sont les « raisons adéquates », quelles exceptions peuvent être considérées comme acceptables et cohérentes avec le principe de la sacralité de la vie ? Voilà encore une source de divergences. Les positions de Baruch Brody et de Frankena offrent un témoignage du cours que peuvent alors prendre les discussions.

37. *Ibid.*, p. 22. Nous traduisons : « at least in British moral philosophy, questions relating to the sanctity of life (while not raised in those words) had long been debated in very different terms ».

38. *Ibid.*, p. 22. Nous traduisons : « are any principles pertain to the prevention or shortening of human bodily life self-evident or deducible from others that are self-evident, or are such matters to be determined by considerations of utility, by considerations relating to one's own good or happiness or to that of the world ? ».

VIII.2.1 BARUCH BRODY ET LES « CIRCONSTANCES LES PLUS EXTRÊMES »

Baruch Brody est l'un des philosophes qui a le plus critiqué la place donnée aux exceptions et, en particulier, celles en relation avec la question de l'avortement. En 1973, à une époque où la discussion quant à la licéité de l'avortement bat son plein en matière de politique et au sein de l'opinion publique, Brody écrit un article intitulé « *Abortion and the Sanctity of Life* [Avortement et sacralité de la vie]³⁹ ». Dans cette contribution, il ne s'intéresse pas aux problèmes juridiques ou politiques⁴⁰ liés à cette problématique, mais aux justifications morales.

Remarquons, tout d'abord, que l'expression « sacralité de la vie » est absente de son texte, à la seule exception du titre. Cela confirme sa force rhétorique d'alors. L'absence explicite n'implique pas l'absence tout court. Sans qu'elle soit nommée, la signification communément attribuée à la sacralité de la vie est présente dès premières lignes du texte : « l'une des nos intuitions morales les plus fondamentales est que sauf dans les circonstances les plus extrêmes, il est mal de prendre une vie humaine⁴¹ ». Dans le sillage de Shils, la sacralité de la vie semble être ni plus ni moins qu'une intuition morale à respecter, impliquant une norme particulière (ne pas prendre une vie humaine) et *prima facie* (sauf dans les circonstances les plus extrêmes). Les « circonstances les plus extrêmes » ou les exceptions sont la cible polémique de l'article. Cela implique une articulation de la sacralité de la vie en tant que principe absolu en termes laïcs. Malgré son éducation juive, en effet, l'auteur n'avance aucun argument religieux en faveur de sa position, au contraire. Certaines thèses défendues par l'Église catholique romaine sont aussi fortement critiquées.

Le point de départ de l'analyse de Brody est la constatation de l'imprécision à laquelle est soumise l'intuition morale qui nous intéresse ici : le caractère vague des « circonstances les plus extrêmes » et le manque de clarté par rapport à la définition de la « vie humaine » en sont les causes. La question de l'avortement est complexe parce qu'elle est prise dans ce flou sémantique. La moralité de cet acte semble être dépendante du statut attribué au fœtus (être humain ou non) : si le fœtus est un être humain, l'avortement est moralement interdit et, inversement, si le fœtus n'est pas un être humain, l'avortement est moralement permis. Cette difficulté à déterminer si le fœtus est un être humain conduit Brody à analyser d'abord le problème au niveau des circonstances les plus extrêmes dans lesquelles l'avortement, ou plus généralement le fait de prendre une vie humaine, peut être moralement permis. L'objet de son analyse porte, plus précisément, sur le cas dans lequel la vie de la femme est mise en danger par la grossesse ou l'accouchement.

39. BRODY, « *Abortion and the Sanctity of Human Life* », *op. cit.*

40. Les problèmes juridiques et politiques ont été traités dans Baruch BRODY, « *Abortion and the Law* », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 68, 1971, p. 357–369.

41. *Idem*, « *Abortion and the Sanctity of Human Life* », *op. cit.*, p. 133. Nous traduisons : « One of our most fundamental moral intuitions is that, except in the most extreme circumstances, it is wrong to take a human life ».

LA CRITIQUE DE LA LÉGITIME DÉFENSE

Brody remarque qu'une des justifications les plus souvent invoquées en faveur de la permission morale de l'avortement est la légitime défense ou, en termes moins équivoques, l'homicide du poursuivant⁴². Pour Brody, cet argument est intenable dans le cas de l'avortement. Le fœtus est, en premier lieu, « innocent », c'est-à-dire qu'à la différence de l'agresseur dans d'autres domaines, il n'est pas responsable de la mort la femme. Il s'agit de l'argument utilisé en 1930 par le pape Pie XI dans l'encyclique *Casti et Connubii*⁴³. Mais pour Brody cette thèse ne convainc pas totalement. Il existe d'autres raisons qui permettent de justifier que la mort soit donnée au poursuivant, même lorsqu'il n'est pas responsable ou qu'il est innocent (l'exemple classique est celui du mineur ou du psychopathe) : le fait d'avoir des intentions et des croyances ou de commettre des actions qui menacent injustement la vie d'un autre. Brody remarque toutefois que le fœtus ne rentre pas dans ce cadre, car il n'a pas plus de croyances que d'intentions et qu'il lui est impossible d'entamer une action. Il ne peut donc pas être considéré comme un agresseur. Le fait de lui ôter la vie ne peut pas être justifié à partir de l'argument de la légitime défense.

LES AUTRES ARGUMENTS JUSTIFIANT L'AVORTEMENT

D'autres arguments peuvent permettre de justifier la mise à mort d'un être humain innocent ou qui n'est pas responsable :

- (1) lorsque la personne à laquelle on envisage d'ôter la vie mourra indépendamment de l'action de prendre sa vie ;
- (2) lorsque le sacrifice d'une vie permet d'en sauver plusieurs autres ;
- (3) lorsque l'intention n'est pas de tuer, mais, au contraire, de sauver d'autres vies, et que la mort n'est pas la conséquence souhaitée, mais seulement prévue.

L'argument (1) peut être considéré comme factuel ou pronostic. L'argument (2) comme une justification utilitariste. L'argument (3) comme une justification déontologique qui repose sur l'interdiction de tuer.

Brody s'attaque à ces justifications. (2) et (3) sont pour lui intenable. L'obligation à laquelle renvoie notre intuition morale n'est pas celle de sauver des vies à tout prix, mais celle de n'en prendre aucune. La sacralité de la vie n'exige pas de faire, mais plutôt de ne pas faire. On ne peut que constater que la philanthropie chrétienne est impropre à constituer un argument en faveur de la sacralité de la vie humaine. (3) n'est rien d'autre qu'une reformulation du principe des actions à double effet (justification souvent utilisée par l'Église catholique romaine et fondement de la distinction entre moyens de traitement

42. Ce point est analysé par l'auteur en une note de bas de page. La légitime défense exclut l'intervention d'une troisième personne qui commet l'homicide. Dans le cas de l'avortement, il y a la femme (la victime), le fœtus (le persécuteur) et l'avorteur (un médecin ou toute autre personne qui commet l'acte abortif). *Ibid.*, p. 133, n. 2.

43. PIE XI, *Casti Connubii*, op. cit.

ordinaires et extraordinaires). Ce principe est critiqué par Brody : il est impossible de distinguer de façon nette le résultat souhaité des effets prévus, mais non désirés. La mort n'est pas seulement une des conséquences de l'action ; elle a été prévue et rentre dans le cadre des intentions. Il est possible ici de rapprocher la position de Brody de celle de l'utilitariste Glanville Williams, même si les deux penseurs ont des perspectives opposées sur l'avortement. Bien que par cette critique Brody semble refuser les positions déontologiques et en particulier kantiennes (posant l'accent sur le rôle primaire de l'intention), il s'attaque davantage à la position utilitariste (2). Celle-ci fait abstraction de la souffrance de l'individu auquel on va ôter la vie. Seul l'argument (1) — la personne dont on envisage de prendre la vie mourra indépendamment de l'action de lui prendre la vie — semble pouvoir justifier l'avortement. Il nécessite toutefois l'examen de deux autres circonstances extrêmes :

- (a) si l'on n'intervient pas, le fœtus vivra et la mère mourra ;
- (b) si l'on intervient pas, les deux mourront.

Dans le cas (a), l'avortement n'est pas justifiable, car prendre la vie du fœtus au lieu de celle de la mère implique une injustice ou un traitement inégal entre la vie du fœtus et celle de la mère. Et la sacralité de la vie, ou une des nos intuitions morales les plus fondamentales, semble impliquer l'égalité entre les vies humaines.

Dans le cas (b), l'avortement peut être permis, car, sans intervention, la mort des deux sera inéluctable. Cette circonstance dans laquelle l'avortement peut être moralement permis doit être précisée : le temps qui précède la mort doit être un temps relativement bref. Sans cette subtilité, cette argumentation pourrait justifier de prendre la vie dans toute circonstance, car tout être humain est susceptible de mourir un jour ou l'autre. La mort du fœtus peut alors être justifiée si et seulement si l'une des ces deux conditions, plus restrictives, est remplie :

- (1) lorsque le sacrifice de la femme ne permettrait pas de sauver le fœtus ;
- (2) lorsqu'un choix au hasard décrète que c'est la vie de la femme qui doit être sauvée.

En vertu de cela Brody conclut son texte par l'affirmation suivante : « si le fœtus est un être humain ayant le même droit à la vie que n'importe quel autre être humain, le fait que la mère mourra ne justifie pas l'avortement, sauf si les conditions restrictives décrites [...] sont remplies⁴⁴ ». Si (1) nous semble moralement justifiable, (2), c'est-à-dire le choix basé sur le hasard nous semble, de prime abord, peu réaliste et peu utile. Nous reviendrons un peu plus tard sur le substrat ontologique de cette condition.

Malgré la reconnaissance de deux conditions dans lesquelles l'avortement pourrait être autorisé, celles-là ne constituent pas des exceptions au principe du caractère sacré de la vie

44. BRODY, « Abortion and the Sanctity of Human Life », *op. cit.*, p. 140. Nous traduisons : « if the fetus is a human being having the same right to life as does any other human being, the fact that the mother would die otherwise does not justify an abortion unless the very stringent requirements laid down in are met ».

humaine. Elles ne permettent pas non plus d'affirmer que le principe n'est pas absolu. Au contraire, dans la position de Brody, la vie humaine n'est pas seulement défendue, mais sa valeur semble portée au plus haut point. À la différence d'autres perspectives de la sacralité de la vie, ce n'est ni le finalisme biologique ni le dessein divin qui doivent être suivis. Ces deux derniers arguments, dans les circonstances extrêmes décrites plus haut, justifieraient la non-intervention et la mort aussi bien de la mère que du fœtus. La position de Brody s'apparente à une sorte de vitalisme dans lequel la vie revêt une valeur absolue et infinie, telle celle que critique Fletcher et qui se rapproche de la conception juive-orthodoxe de la sacralité que nous avons auparavant expliquée⁴⁵. Au sein du judaïsme, toutefois, il n'existe aucune position univoque faisant autorité quant à l'avortement ; les différentes lectures de la Septante en sont la raison. Bien que certains rabbins condamnent la destruction du fœtus en toutes circonstances en l'assimilant à un homicide, la majorité autorise l'avortement en cas de danger, physique ou psychique, pour la vie de la femme (mort ou suicide). Certains étendent la légitimité de l'avortement aux cas de danger grave pour la santé de la femme : malformations sévères possibles pour l'enfant à naître et cas de viols ou incestes. Brody, dans sa tentative d'argumenter en termes séculiers la sacralité de la vie, ne fait qu'étendre, de façon implicite, l'interprétation judéo-orthodoxe de la sacralité de la vie à la question de l'avortement. Bien que l'inviolabilité de la vie humaine soit mise en avant, lorsque les deux vies (celle du fœtus et celle de la mère) sont en danger, il faut intervenir pour en sauver au moins une, le choix doit être laissé au hasard. Ainsi, l'égalité entre les vies ou entre chaque moment de la vie (comme l'implique la considération de sa valeur infinie) est respectée. La vie humaine est ainsi tenue en la plus haute estime, indépendamment de ses qualités. L'affirmation de la sacralité de la vie est donc absolue, bien qu'elle soit limitée par deux conditions. La vie humaine a une valeur qui ne peut pas être outrepassée par d'autres valeurs. Seule elle-même le peut lorsqu'il s'agit de produire plus de vie. Ce caractère limité du principe de la sacralité de la vie, comme le remarque Frankena, on le retrouve aussi dans l'interprétation chrétienne de la sacralité de la vie. Les limites qui lui sont posées sont toutefois différentes : l'innocence et la possibilité de laisser mourir⁴⁶.

Si le fœtus n'est pas une vie humaine, l'argumentation de Brody s'écroule et l'appel à la sacralité de la vie pour s'opposer à l'avortement risque de se révéler inapproprié. C'est à ce propos que dans son livre de 1975, Brody, après avoir présenté les arguments selon lesquels il est possible de prendre une vie humaine afin d'en sauver une autre, s'efforce de définir l'essence de l'humanité afin de comprendre si le fœtus entre dans cette catégorie — et quand il y entre⁴⁷.

45. Voir : page 194.

46. Voir : page 77.

47. Baruch BRODY, *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical View*, Cambridge : MIT Press, 1975.

VIII.2.2 WILLIAM FRANKENA ET LE RESPECT QUALIFIÉ DE LA VIE HUMAINE

Le philosophe William Frankena s'oppose à la position de Brody. Contre l'idée souvent exprimée dans les médias et reprises par certains philosophes de l'époque (dont Joseph Fletcher et William Temple, selon lesquels ceux qui considèrent qu'il est parfois juste de mettre fin à une vie humaine et fœtale, ne croient pas que la vie ait un caractère sacré), Frankena distingue deux formes de respect pour la vie humaine (ou de croyance dans la sacralité de la vie humaine).

À partir de la distinction entre de deux sortes d'actes dans les questions de bioéthique — (a) actes consistant à mettre fin ou à abrégé la vie (comme l'euthanasie) et (b) actes consistant à prévenir la vie (comme la contraception)⁴⁸ — Frankena remarque que la sacralité de la vie humaine peut prendre deux formes différentes : (1) respect qualifié [*qualified*] et (2) respect non qualifié [*unqualified*]⁴⁹ pour la vie humaine. Par la seconde expression, il entend la perspective dans laquelle tous les actes (a et b) sont mauvais de façon absolue. Par la formule « respect qualifié », il décrit la conception selon laquelle certains actes consistant à prévenir la vie (b) sont permis ou justes, alors que les actes constituant à terminer ou abrégé la vie (a) sont mauvais, au moins *prima facie*. Dans le sillage de Frankena, Reich considère que le caractère absolu n'est pas un trait distinctif de la sacralité de la vie. Cette dernière peut prendre une forme absolue et une forme non absolue, quoique seulement *prima facie*. Frankena prend ouvertement position pour la seconde possibilité. Il considère qu'on ne peut pas croire de manière inconditionnée dans « la sacralité de la vie humaine physique en tant que principe absolu, qu'il est toujours mauvais de violer⁵⁰ ». Porté à ses conséquences logiques extrêmes, ce principe impliquerait, par exemple, l'impossibilité de s'abstenir de rapports sexuels (voire de façon plus exagérée encore, l'obligation de l'insémination artificielle) lorsqu'une femme est fertile et que le résultat d'un tel acte est la vie d'un enfant. Malgré cela, Frankena retient que le principe de la sacralité de la vie ne doit pas être abandonné : son importance réside dans le fait qu'il établit qu'il est mauvais de mettre terme à une vie humaine. Mais cette affirmation ne peut être que *prima facie*, c'est-à-dire que, sur la base des circonstances, elle peut être surmontée par d'autres considérations. En appliquant la distinction entre absolument mauvais et *prima facie* mauvais à propos de l'avortement, il écrit :

Je ne puis affirmer avec certitude qu'un fœtus est un être humain ou une personne, pas plus que le moment auquel il le devient. Mais il me semble difficile de nier, dans la mesure où il s'agit bien d'un être humain ou d'une personne naissante, qu'il est mauvais *prima facie* de l'éliminer ou de le laisser mourir, intentionnellement. Je doute, toutefois,

48. L'avortement fait partie des deux catégories. Tout dépend si le fœtus est considéré ou non comme un être humain.

49. Littéralement on devrait traduire *unqualified* par « inconditionnel » et *qualified* par « nuancé ». Nous avons décidé de les traduire par « qualifié » et « non-qualifié » en raison de l'importance de ce texte pour le développement du concept de la vie.

50. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 28. Nous traduisons : « an unqualified belief in the sanctity of human physical life as an absolute principle, always wrong to violate, is incredible ».

que cela soit vrai du simple fait que le fœtus est vivant. Il me semble clair que cela est, tout au plus, seulement mauvais *prima facie* et pas absolument mauvais, et ce bien que je ne croie pas qu'il soit simple d'avoir raison de ce caractère mauvais *prima facie* ou de le dépasser, contrairement à bien des défenseurs actuels de l'avortement⁵¹.

Les raisons de son inclination à l'égard d'une position *prima facie* et non absolue de la sacralité de la vie reposent sur d'autres considérations qui vont au-delà du simple fait d'être vivant.

Frankena se demande en vertu de quoi les actes de prévenir, d'abrèger ou de terminer la vie humaine sont mauvais (absolument ou *prima facie*) ou autrement dit, en vertu de quoi la vie humaine doit être considérée comme sacrée. Deux types de réponses sont possibles :

- (a) Si l'on répond que ces actes sont mauvais, car ils empêchent l'apparition ou mettent fin à la vie humaine physique, la sacralité de la vie est un *principe direct*. Il affirme que l'on doit respecter la vie humaine en soi et non pas sur la base des autres facteurs.
- (b) Si, au contraire, on affirme que la vie humaine physique ou corporelle doit être respectée en vertu d'autres facteurs (conscience, condition de perfection morale, etc.) la sacralité de la vie est un *principe dérivé*.

Pour Frankena, ce qui rend la vie humaine sacrée ce n'est pas tant le fait d'être vie, mais plutôt le fait d'être humaine. Poursuivant sur la question de l'avortement, il affirme :

Du point de vue moral, il me semble clair qu'une certaine forme de respect qualifié pour la vie humaine corporelle est, en effet, requise, et pas simplement parce qu'il s'agit de la vie. Elle est requise, car la vie humaine, en temps normal, est ou peut être tellement plus que juste une vie, dans le sens où l'on parle de la vie de la flore ou de la vie de la faune. Elle est requise du fait que, pour les êtres humains, tels que nous les connaissons habituellement, la vie corporelle est une condition nécessaire pour être conscient, joyeux, heureux, moral, religieux ou accompli. Cela signifie, à mon sens, que la vie du corps, même dans le cas d'un être humain, n'est pas sacrée en tant que telle, mais uniquement pour permettre la réalisation de quelque chose de plus. En ce sens, le respect pour la vie humaine [...] se révèle, en fin de compte, fondé sur des choses qui ont à voir avec la qualité d'une telle vie⁵².

Si le corps ne permet pas la réalisation d'autres biens qui vont au-delà de la seule existence biologique, il n'y a aucune raison, selon Frankena, de considérer la vie comme sacrée. Dans

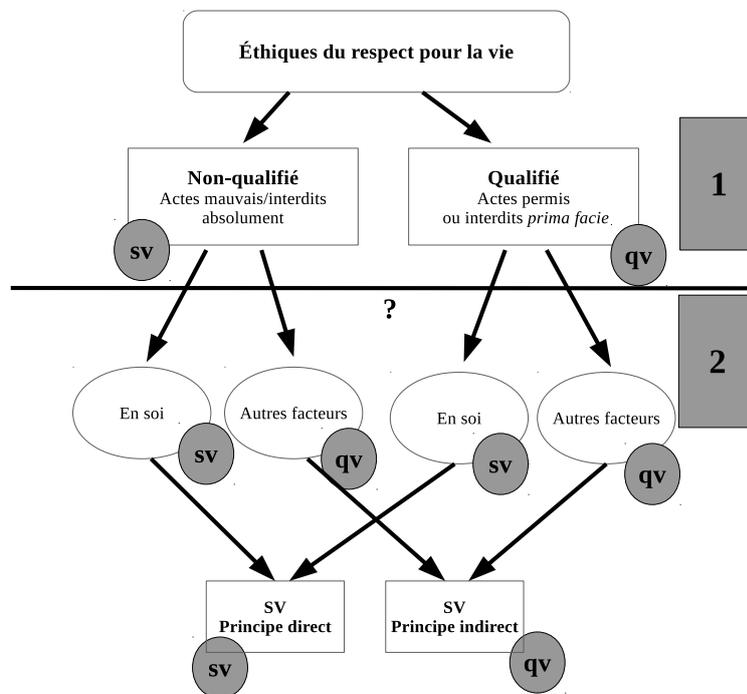
51. *Ibid.*, p. 28. Nous traduisons : « While I am not sure that or when a fetus is a human being or a person, I myself find it hard to deny that, since it is a nascent human being and a person, it is *prima facie* wrong intentionally to destroy it or let it die. I doubt, however, that this is true simply because the fetus is alive. But it seems clear to me that it is, at most, only *prima facie* and not absolutely wrong, though I do not believe that its *prima facie* wrongness is as easily outweighed or overridden as many recent defenders of abortion do ». Parmi ces défenseurs de l'avortement mentionnons Michael Tooley.

52. *Ibid.*, p. 28-29. Nous traduisons : « when I take the moral point of view, it seems to me clear that some kind of qualified respect for bodily human life is indeed called for, though not just because it is life. It is called for because human life normally is or can be so much more than just life, in ways in which floral and other faunal life is not and cannot be. That is called for by the fact that, for humans beings as we ordinarily know them, bodily life is a necessary condition of their being conscious, joyful, happy, moral, religious, or fulfilled. This means, as I see it, that bodily life, even in the case of a human being, does not have sanctity as such, but only as a seat for the realization of something more. In this sense, respect for human life [...] turns out to be based on concern about the quality of such life after all ».

VIII.2 Un principe absolu ou prima facie ? La place des exceptions

ce cas, les actes de terminer ou d'abréger la vie n'impliquent pas une violation du caractère sacré de la vie humaine, car la sacralité se fonde sur des qualités inhérentes aux êtres humains, lesquels permettent de distinguer ces derniers des plantes et des animaux. La croyance dans la sacralité de la vie qualifiée repose sur ces qualités, elle est la seule position tenable dans le contexte bioéthique. Cet argument fournit, dans un premier temps, des bases théoriques pour préciser la notion de sacralité de la vie, et par la suite, des bases théoriques pour affirmer la qualité de la vie. Même si Frankena n'utilise par la terminologie « éthique de la qualité de la vie », ses réflexions permettent *a posteriori* de mieux articuler l'opposition entre éthiques de la sacralité et de la qualité de la vie. La figure suivante en offre une représentation :

FIGURE VIII.1 – Frankena, l'éthique du respect pour la vie



Si l'on veut rester fidèles à la pensée du philosophe, le graphique devrait être lu sans la ligne de séparation et sans les figures en gris « sv » (sacralité de la vie) et « qv » (qualité de la vie) et « 1 » et « 2 ». Ces dernières sont importantes pour comprendre les deux idées qui ont été reprises pour la conceptualisation des éthiques de la sacralité et de la qualité de la vie.

1. Les deux sont des éthiques du respect pour la vie. Elles diffèrent quant aux conditions

dans lesquelles ledit respect doit s'exprimer. Autrement dit, leur différence consiste en un jugement concernant l'acte (interdit ou absolument mauvais et permis ou interdit *prima facie*).

2. Elles diffèrent, en outre, dans la façon dont la vie est moralement évaluée — directement ou indirectement. La réponse (a) pourrait ainsi être rapprochée de l'éthique de la sacralité de la vie, tandis que (b) de l'éthique de la qualité de la vie.



Les positions de Brody et de Frankena nous permettent de comprendre que pour pouvoir trancher quant au caractère absolu ou *prima facie* de la sacralité de la vie humaine, il est nécessaire de se poser d'autres questions en amont : qu'est ce qu'est la vie humaine ? En vertu de quoi la vie humaine doit-elle être considérée comme sacrée ?

VIII.3 LA SACRALITÉ DE LA VIE BIOLOGIQUE OU DE LA VIE PERSONNELLE ?

Quelle sorte de vie doit être considérée comme sacrée ? Cette question, de façon implicite, fait déjà son apparition lors de la Conférence de Portland. Shils remarque alors que le postulat de la sacralité de la vie peut se référer à trois formes de vie : 1. la vie de la tribu ; 2. la vie de l'organisme humain ; 3. la vie de l'être humain individuel⁵³. Cette tripartition permet au sociologue d'expliquer les attitudes différentes à l'égard du caractère sacré de la vie (humaine). Malgré des formes distinctes, seule la vie humaine est prise en considération et estimée sacrée. Les raisons d'une telle affirmation restent toutefois inexplicables. L'inviolabilité de la vie humaine ou sa sacralité semblent une évidence.

À partir du milieu des années soixante-dix, cette question devient centrale et déterminante dans les discussions sur la sacralité de la vie. Ce n'est pas un hasard si la réflexion menée par Frankena débute par la question suivante : « À quoi le terme "vie" fait-il référence dans [l]e contexte [bioéthique] ?⁵⁴ ». Répondre à cette question est pour lui nécessaire afin de rendre possible la compréhension et la discussion de son objet d'étude : « l'éthique du respect pour la vie [*The Ethics of Respect for Life*] » (ou de la sacralité de la vie).

Selon Frankena, dans les discussions bioéthiques le terme « vie » est généralement utilisé en rapport avec la *vie humaine*⁵⁵. Rappelons, à ce propos, qu'à l'heure où il écrit, la définition de la bioéthique du *Kennedy Institute* est la plus répandue. Elle a principalement trait

53. SHILS, « The Sanctity of Life », *op. cit.*

54. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 2. Nous traduisons : « what does the word "life" refer to in this context ? ».

55. Frankena admet, toutefois, qu'on peut se référer à la vie en général, comme c'est le cas dans les discussions écoéthiques. Ces dernières ont leur source dans la définition potterienne de la bioéthique, une approche, de plus en plus, répandue de nos jours. Cette reconnaissance des usages différents du terme « vie », le conduit à introduire une première distinction entre *respect compréhensif de la vie* (*comprehensive respect for life*) et *respect non compréhensif de la vie* (*noncomprehensive respect for life*).

au rapport avec le domaine médical. Mais, même avec cette limitation, la vie humaine peut faire référence à plusieurs choses :

- (a) La vie individuelle ;
- (b) La vie de l'espèce humaine.

Entre les deux, on peut retrouver d'autres types de vie : (1) la vie de la descendance, (2) la vie de la tribu ou (3) la vie d'une ethnie. Mais, dans le domaine de la bioéthique, c'est (a) qui est centrale. Le médecin ne soigne pas l'espèce humaine, mais *la vie individuelle*. À l'intérieur de cette catégorie, il est encore possible de distinguer :

- (a.a.) La vie physique ou la vie du corps ;
- (a.b.) La vie mentale.

Quoique cette dernière puisse, selon certaines conceptions commencer avant la vie du corps et terminer plus tard, Frankena considère que, dans les problèmes typiques de la réflexion bioéthique tels que l'avortement, l'euthanasie, le suicide, etc., c'est de la première (*la vie physique ou corporelle*) dont il est question. C'est elle qu'il s'agit de ne pas faire naître, de terminer ou d'abrèger. Pour le philosophe, ce que nous voulons dire ordinairement quand nous employons le terme « vie » c'est « la sorte de chose corporelle que nous possédons de la conception ou de la naissance à la mort⁵⁶ ».

Frankena distingue ainsi les *questions relatives à la vie* (telles que l'avortement, le suicide, la contraception, la guerre, le sacrifice humain, le contrôle de la population, etc.) et les *questions relatives à l'individualité ou à la personnalité* (telles que la modification de la personnalité, l'ingénierie génétique, etc.). Seuls les cas du premier type ôtent la vie dans le sens que nous venons de préciser. Ces problèmes concernent la *quantité de la vie*, entendue comme la durée [*length*] de la vie individuelle ou le nombre des vies individuelles. Le second type de questions, au contraire, est relatif à la *qualité de la vie*, entendue comme son amélioration. La bioéthique, selon Frankena, s'occupe des questions relatives à la *vie humaine individuelle, au sens physique* et elle a trait aux questions relatives à la quantité de la vie.

Cette description de la vie humaine n'implique pas nécessairement une conception particulière du respect pour la vie, un respect qui serait associé à la seule présence de la vie physique ou biologique. Il s'agit de domaines d'analyse différents : descriptif (la vie en bioéthique) et axiologique/normatif/moral (la conception du respect pour la vie humaine). Cette dernière distingue le *respect pour la vie humaine au sens biologique*, c'est-à-dire le respect pour l'existence en tant qu'organisme humain vivant et le *respect pour l'individualité ou la personnalité humaine*.

56. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 2. Nous traduisons : « the sort of bodily thing possessed by us from conception or birth and death ».

En 1978, le philosophe Engelhardt, dans un article intitulé « *The Sanctity of Life and the Concept of a Person* [La sacralité de la vie et le concept de personne] » poursuit la réflexion initiée par Frankena. Il remarque justement que « parler de la sacralité de la vie [...] présuppose que l'on sait (1) ce qu'est la vie, et (2) ce qui la rend sacrée⁵⁷ ». Il rappelle, en outre, que défendre la sacralité de la vie n'est pas sans ambiguïtés : « il faut décider quelle sorte de vie l'on désire défendre et sur la base de quels arguments⁵⁸ ».

Si, dans les controverses bioéthiques, la vie en question est humaine, sans une définition de celle-là, la sacralité de la vie ne peut pas être utilisée comme un argument ultime ; elle devient un « slogan⁵⁹ » dont, dans le meilleur des cas, l'usage est celui d'un « pense-bête rhétorique⁶⁰ » rappelant que la vie humaine doit être respectée.

Enquêter sur la vie humaine, expliciter ses caractéristiques et les raisons pour lesquelles une sacralité doit lui être reconnue paraît constituer le seul moyen de fournir des arguments rationnels et laïcs en sa faveur pour préserver le consensus. Cela devient encore plus urgent dans une période où la question de l'avortement, de la justification de la définition de la mort cérébrale et de l'interruption des traitements pour des patients en coma irréversible sont à l'ordre du jour dans les débats publics et politiques.

VIII.3.1 LES INDICATEURS D'HUMANITÉ

Bien que le concept de vie humaine soit souvent évoqué en éthique médicale, il se voit très rarement expliqué ou défini. La définition biologique semble jusqu'alors suffire. Les possibilités de prolonger artificiellement la vie humaine, de remplacer des organes vitaux et d'intervenir artificiellement dans les processus biologiques changent la donne. Autrefois, on savait ou l'on croyait savoir ce qu'était l'être humain grâce à ses limites biologiques (de sorte que l'on pouvait supposer l'existence d'un consensus), mais ces limites se voient contestées. La définition d'être humain doit être interrogée, afin de statuer sur la légitimité morale de certaines pratiques.

En 1972, le théologien protestant Fletcher esquisse un « profil de l'homme » en explicitant « le que, le quoi et le quand ». Dans un court article, dont aucune référence au caractère sacré de la vie humaine ou à la qualité de la vie n'est (pour l'instant) mentionnée, il

57. Tristram H. ENGELHARDT, « The Sanctity of Life and the Concept of a Person » (1978), dans, *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, sous la dir. de Louis POJMAN, 2^e éd., Belmont : Wadsworth, 2000, p. 77–83, p. 77. Nous traduisons : « To talk of the sanctity of life [...] presupposes that one knows (1) what life is, and (2) what makes for its sanctity ».

58. *Ibid.*, p. 78. Nous traduisons : « one must decide what sort of life one wishes to defense and on what grounds ».

59. C'est la conclusion qu'en tire CLOUSER, « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », *op. cit.*, p. 124.

60. *Ibid.*, p. 124. Nous traduisons : « rhetorical reminder ».

identifie des critères ou « des indicateurs d'humanité » (vingt au total⁶¹) permettant de définir l'être humain, l'homme ou la personne (des termes qu'il utilise comme des synonymes). L'« indicateur clé » ou le critère sans lequel les autres ne seraient pas possibles est la fonction néocorticale. Sans celle-ci, « la personne n'existe pas⁶² ». Les individus qui en sont dépourvus « sont des objets, mais pas des sujets⁶³ ».

Fletcher salue ainsi de façon positive la définition de la mort cérébrale proposée par le Comité de Harvard en 1968⁶⁴. Par un geste définitoire, le Comité prétend de résoudre les problèmes éthiques de l'obtention d'organes (vitaux), en vue d'une transplantation et de l'interruption des traitements chez les patients en coma irréversible. Les questions de la définition et de la valeur de la vie humaine sont implicitement posées. Selon Fletcher, l'identification du coma irréversible avec la mort de l'être humain est justifiée par la perte irréversible de la vie personnelle. À l'époque, aucun argument officiel n'a encore été avancé en faveur de la nouvelle définition. Il faut attendre 1981 pour en voir poindre un. Mais, à la différence de ce que souhaite le théologien, la Commission présidentielle américaine justifie l'équivalence entre la mort cérébrale et la mort de l'être humain, en vertu de la cessation irréversible du fonctionnement intégré de l'organisme et non pas en vertu de la perte irréversible de la capacité de conscience et de la fonction néocorticale⁶⁵. Fletcher a toutefois ouvert la voie pour un débat qui devient central en matière de bioéthique : comment définir l'être humain ou la vie humaine ?

Pendant les années suivantes, plusieurs tentatives pour définir l'être humain voient le jour, mais un consensus est encore loin. Certains essaient de nier le problème, en soutenant que c'est l'appartenance biologique à l'espèce *Homo sapiens* qui définit l'être humain (sans pour autant expliciter ses caractéristiques)⁶⁶. D'autres, dans le sillage des affirmations des pères conciliaires, estiment que la personne est un ensemble d'éléments inséparables qui

61. Joseph FLETCHER, « Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man », dans *The Hastings Center Report*, vol. 2, n° 5, 1972, p. 1–4. Les critères sont les suivants : 1. un degré minimal d'intelligence ; 2. la conscience de soi ; 3. la maîtrise de soi ; 4. le sentiment du temps ; 5. le sentiment de l'avenir ; 6. le sentiment du passé ; 7. l'aptitude à communiquer avec les autres ; 8. l'intérêt pour les autres ; 9. la communication ; 10. la maîtrise de son existence ; 11. la curiosité ; 12. la disposition au changement ; 13. l'équilibre entre la rationalité et le sentiment ; 14. l'idiosyncrasie ; 15. la fonction néocorticale ; 16. l'être humain n'est pas non artificiel ou anti-artificiel ; 17. l'être humain n'est pas essentiellement maternel ou paternel ; 18. l'être humain n'est pas essentiellement sexuel ; 19. l'être humain n'est pas un faisceau de droits ; 20. l'être humain n'est pas croyant.

62. *Ibid.*, p. 3. Nous traduisons : « the person is non-existent ».

63. *Ibid.*, p. 3. Nous traduisons : « are objects but not subject ».

64. Henry K. BEECHER et al., « A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », dans *Journal of the American Medical Association*, vol. 205, 1968, p. 337–340. L'apparition de certains objets techniques — la ventilation mécanique (et en général, les mesures de réanimation) et les transplantations cardiaques — mettent en cause l'identification traditionnelle de la mort avec l'arrêt des pulsations du cœur et l'exhalaison du dernier souffle (mort cardiovasculaire).

65. PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, 1981, disponible à l'adresse : <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/559345/defining_death.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consulté le 30/01/2016).

66. Il s'agit de la position soutenue par William E. MAY, « The Morality of Abortion », dans *The Linacre Quarterly*, vol. 41, n° 1, 1974, p. 66–78.

sont aussi bien personnels que physiques, de sorte que la personne humaine est violée aussi bien lorsque sa personne ou son corps sont violés⁶⁷. D'autres considèrent que le critère essentiel de la personne humaine se loge dans la conscience de soi⁶⁸, dans la capacité relationnelle⁶⁹ ou encore dans le bonheur.

À la lumière de ces essais définitionnels, Fletcher revient deux ans plus tard sur la question dans un article intitulé « *Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures* [Quatre indicateurs d'humanité : l'enquête s'affine]⁷⁰ ». Les trois critères exposés plus haut — la conscience de soi, la capacité relationnelle, le bonheur — sont alors présentés comme inappropriés. Leur principal défaut est de ne pas pouvoir être appliqués en toutes circonstances. Fletcher prend l'exemple des victimes d'amnésie ou des schizophrènes. Bien qu'ils ne peuvent pas avoir conscience d'eux-mêmes ou ne pas avoir de vie relationnelle, personne ne serait disposé à les exclure de la catégorie des êtres humains (ou de personnes). La fonction néocorticale, en revanche, ne rencontre pas d'exceptions à la règle. Elle concerne seulement les individus qui en sont dépourvus (individus en coma irréversible, en mort cérébrale, nouveau-nés anencéphaliques). Elle se présente comme la condition nécessaire et préalable aussi bien à la conscience de soi, qu'à la vie relationnelle et au bonheur. Mais, de façon plus importante encore, elle est déterminable médicalement, de sorte que le jugement ne dépend pas de l'arbitre ou du jugement de chacun. Elle permet de ne pas négliger la composante biologique de l'être humain⁷¹.

Un an auparavant, c'est en vertu de ce critère et en relation avec la question de l'euthanasie que Fletcher suggère de remplacer l'éthique traditionnelle de la sacralité de la vie par l'éthique de la qualité de la vie. Il définit cette dernière comme une, « "doctrine" de l'homme » qui « place l'*homo* et la *ratio* avant de la *vita* » et « estime qu'être humain a plus de valeur qu'être vivant ». Il conclut en affirmant que « c'est la fonction *personnelle* qui compte, pas la fonction biologique. L'humanité est comprise comme étant d'abord rationnelle et non physiologique⁷² ». La sacralité de la vie est décrite comme une « doctrine classique de l'idéalisme médical dans ses phases préscientifiques⁷³ ». Dans un contexte « préscientifique » (et nous ajoutons « prétechnique ») où les techniques médicales sont très limitées, cette

67. C'est la position du théologien catholique Leonard J. WEBER, « Ethics and Euthanasia: Another View », dans *The American Journal of Nursing*, vol. 73, n° 7, 1973, p. 1228–1231.

68. Cette position est avancée par Michael TOOLEY, « Abortion and Infanticide », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n° 1, 1972, p. 37–65.

69. Cette position est soutenue par Richard MCCORMICK, « To Save or Let Die » (1974), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 26–34.

70. Joseph FLETCHER, « Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures », dans *The Hastings Center Report*, vol. 4, n° 6, 1974, p. 4–7.

71. *Ibid.*

72. Joseph FLETCHER, « Ethics and Euthanasia », dans *The American Journal of Nursing*, vol. 73, n° 4, 1973, p. 670–675, p. 671. Nous traduisons : « this "doctrine of man" puts the *homo* and *ratio* before the *vita*. It holds that being human is more "valuable" than being alive. [...] It is personal function that counts, not biological function. Humanness is understood as primarily rational, not physiological ».

73. *Ibid.*, p. 671. Nous traduisons : « classical doctrine of medical idealism in its prescientific phases ».

doctrine oblige le médecin à préserver la vie du patient le plus longtemps possible. Cette attitude se fonde sur une conception de Dieu (de la nature ou de la providence) comme seul responsable de la vie et de la mort. Mais dans un contexte où les capacités de la médecine de prolonger (et de contrôler) la vie humaine ne font que croître, la sacralité de la vie n'est plus tenable. Elle doit être remplacée par une autre éthique, et en l'occurrence, pour Fletcher, par l'éthique de la qualité de la vie. C'est la première fois qu'une telle position se voit affirmée.

Si Fletcher envisage la sacralité de la vie comme l'opinion selon laquelle « la survie biologique est la valeur première [de sorte] que toute autre considération — de la personnalité, de la dignité, du bien-être, de la possession de soi, etc. — occupe nécessairement la seconde place⁷⁴ », cette idée n'emporte pas l'adhésion unanime. La sacralité de la vie dépend de la façon dont la vie humaine est évaluée.

VIII.3.2 LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA VIE HUMAINE

Peu à peu, d'autres philosophes s'emparent de la question du coma irréversible (ou de la mort cérébrale). En 1977 Jonathan Glover affirme qu'elle « nous amène droit au problème central de la sacralité de la vie⁷⁵ ». Où se situe la frontière entre la vie et la mort ? Pour pouvoir tracer une frontière, il est nécessaire (au lieu d'avancer des définitions arbitraires *a priori*) de se poser une question en amont : pourquoi évaluons-nous la vie humaine ? : « Attribuons-nous aussi une valeur à la "vie" dépourvue de conscience ou attribuons-nous seulement une valeur à la vie en tant que véhicule pour la conscience ?⁷⁶ » Glover remarque justement que « notre attitude quant à la doctrine de la sacralité de la vie dépend en bonne part de nos réponses à cette question⁷⁷ ».

Glover dans la tentative d'expliquer « éthiquement » (dans le sens que donne Frankena à ce terme) la sacralité de la vie, se demande pourquoi l'on considère qu'il est intrinsèquement mauvais de tuer un être humain⁷⁸ ? Cette règle est justifiée à la lumière du principe de la sacralité de la vie.

Selon Glover ce n'est pas le fait d'être en vie qui revêt une valeur intrinsèque. Le cas des personnes souffrantes et des individus qui ont irréversiblement perdu la conscience le

74. *Ibid.*, p. 671. Nous traduisons : « biological survival is the first-order value and that all other considerations, such as personality, dignity, well-being, and self-possession, necessarily take second place ».

75. GLOVER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 194. Nous traduisons : « it leads us straight into the central issue about the sanctity of life ».

76. *Ibid.*, p. 195. Nous traduisons : « Do we value "life" even if unconscious, or do we value life only as a vehicle for consciousness? »

77. *Ibid.*, p. 195. Nous traduisons : « our attitude to the doctrine of the sanctity of life very depends on our answer ».

78. L'auteur distingue les « objections directes » des « effets secondaires » du meurtre. Les premières concernent uniquement l'individu qui a été tué ; tandis que les seconds sont relatifs aux effets que la mort de l'individu produit sur les autres personnes (les proches, etc.). L'interdiction directe n'implique ni une interdiction intrinsèque ni l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine. On pourrait penser, en effet, qu'il n'est directement mauvais de tuer que dans les cas où la personne ne veut pas mourir.

montre bien. Pour les premières, en l'absence de tout remède, ne pas souffrir peut avoir plus de valeur qu'être en vie. Pour les seconds, il est indifférent de vivre ou de mourir. Cette argumentation n'implique pas toutefois une acceptation aveugle et immédiate de la seconde option, selon laquelle ce qui a de la valeur c'est le fait d'être conscient. Glover critique ainsi une expérience de pensée désormais classique au sein de la bioéthique. Celle-là propose d'imaginer l'existence de deux mondes identiques, l'un habité par les individus conscients et l'autre par des individus qui sont dépourvus de conscience afin de suggérer que, pour la plupart, le monde habité par les êtres conscients est le meilleur. Pour Glover, cette expérience de pensée, outre qu'elle est évidemment abstraite, est aussi peu convaincante. Elle néglige une différenciation importante entre la « simple conscience » (le fait de ressentir des sensations et de faire des expériences), et la « conscience supérieure » (laquelle permet de désirer, de faire des projets, de communiquer, etc.) Si l'on considère que c'est le simple fait d'être conscient qui a une valeur intrinsèque, il est difficile de justifier une différence de traitement entre les êtres humains et les animaux non humains ou de donner aux premiers la priorité sur les seconds lorsque les deux vies — humaine et animale — sont en jeu. L'appel à l'espèce ne peut pas être un argument suffisant pour cautionner cette attitude, car une justification adéquate demande d'explicitier les différences importantes entre les espèces.

Glover en arrive ainsi à la conclusion que ce qui a une valeur intrinsèque n'est pas plus le fait d'être vivant que celui d'avoir une « simple conscience » ou celui d'être une vie humaine, mais le fait d'avoir une « vie qui vaut la peine d'être vécue [*life worth living*] ». Autrement dit, « la conscience a une valeur seulement parce qu'elle est nécessaire pour quelque chose d'autre⁷⁹ ». Et c'est ce « quelque chose d'autre » qui donne sens à la vie. Si cette raison explique l'interdiction de tuer une telle vie, elle n'implique pas l'obligation ou la licéité de tuer des vies qu'on considère dépourvues de sens. Cette position ne peut donc se voir critiquée comme reconduisant le discours nazi.

Il reste toutefois à comprendre en quoi consiste ce « quelque chose d'autre » qui donne sens à la vie. Le désir de vivre ne peut pas être considéré comme un indicateur fiable : un individu en dépression peut vouloir mourir, tandis qu'un individu ayant peur d'aller en enfer ou de mourir peut préférer rester en vie le plus longtemps possible. La durée de la vie doit, en revanche, être prise en compte : la qualité de la vie ne lui est pas indépendante. Le temps est nécessaire pour réaliser certains projets et désirs. Dans la perspective de Glover, tuer doit être considéré comme un acte directement (mais non intrinsèquement) mauvais dans tous les cas où la durée d'une vie qui a du sens est abrégée. La doctrine de la sacralité de la vie doit être modifiée en cette direction.

À la différence de Fletcher, Glover s'oppose à l'abandon de la sacralité de la vie en vertu

79. GLOVER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 199. Nous traduisons : « consciousness is of value only because it is necessary for something else ».

des effets sociaux qu'il pourrait produire. Le risque encouru dans un tel cas serait une dévaluation de la vie humaine. Si les critiques de la sacralité de la vie parvenaient à un tel résultat, il faudrait arrêter de les formuler. Glover a (comme la plupart de ses collègues philosophes de l'époque) un objectif théorique : reformuler la sacralité de la vie là où elle prêle le flanc aux attaques — et en l'espèce la vision selon laquelle prendre une vie est intrinsèquement mauvais. Glover aboutit alors à une position qui introduit à l'intérieur de la sacralité de la vie des considérations relatives à la qualité de la vie. Si ce qui a une valeur intrinsèque est une vie douée de sens, de sorte que l'on pourrait affirmer la primauté du principe de la qualité de la vie, celle-là ne peut pas être séparable de la durée, de la quantité de vie vécue, autrement dit de la sacralité de la vie. La position de Glover non seulement ne mentionne pas la possibilité d'une opposition entre la sacralité et la qualité de la vie, mais elle exclut aussi une opposition entre durée ou quantité de vie et qualité de la vie. Le sens de la vie est étroitement lié à sa durée. On remarque ici une tentative de qualifier la durée de la vie. Aujourd'hui, l'approche est inversée, on essaye bien de quantifier (ou de mesurer) la qualité de la vie⁸⁰.

VIII.3.3 VIE HUMAINE BIOLOGIQUE, VIE HUMAINE PERSONNELLE, PERSONNE MORALE, PERSONNE SOCIALE

En 1978, Engelhardt remarque lui aussi l'intérêt philosophique de la question de la définition de la mort cérébrale (ou du coma irréversible). Elle est révélatrice de la multiplicité des significations du concept de « vie humaine » : elle peut vouloir dire « vie humaine biologique » ou « vie humaine personnelle ». Dans le premier cas, la vie humaine est identifiée à son processus biologique ou métabolique. L'expression « vie humaine personnelle⁸¹ », en revanche, implique la possession de certaines fonctions ou qualités qui vont au-delà des fonctions biologiques. La mort humaine biologique inclut aussi la mort humaine personnelle, alors que cette dernière peut exclure la mort humaine biologique. L'état végétatif persistant ainsi que le coma irréversible le montrent bien. La mort cérébrale semble être directement liée à la vie humaine personnelle. À la différence de la définition traditionnelle de la mort cardiaque, elle ne marque pas le point où la vie de l'organisme cesse⁸² (malgré

80. Voir : Alain LEPLÈGE et Joël COSTE, éd., *Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthodes et applications*, Paris : Editions Estem, 2002 ; Alain LEPLÈGE, *Les Mesures de la qualité de vie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999. Les mesures de la qualité de la vie seront analysées dans le chapitre suivant.

81. Dans un précédent article Engelhardt définit la vie humaine personnelle sur la base de plusieurs critères : la fonction cérébrale, la conscience de soi et la dimension relationnelle ou sociale. Tristram H. ENGELHARDT, « The Beginnings of Personhood », dans *Pekins Journal*, n° 27, 1973, p. 20–27.

82. L'affirmation d'Engelhardt n'est pas totalement exacte. Comme l'affirme le neurologue Carlo Alberto Defanti, en effet, « chaque définition de la mort socialement acceptable a en soi un aspect pratique et évaluatif. La décision même d'identifier la mort avec l'arrêt cardio-circulatoire irréversible est, d'une certaine manière, arbitraire : en effet, des activités biologiques continuent à se dérouler dans le cadavre pendant plusieurs jours et la vie se termine entièrement seulement quand le processus de putréfaction est terminé ». (Carlo Alberto DEFANTI, *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Milan : Zadig, 1999, p. 225. Nous traduisons : « Ogni definizione di morte socialmente accettabile ha in se un aspetto pratico-valutativo. La stessa decisione d'identificare la morte con l'arresto cardiocircolatorio irreversibile è in qualche modo arbitraria: infatti, attività biologiche continuano a svolgersi nel cadavere per diversi giorni e la vita non si spegne del tutto se non al compiersi del processo putrefattivo »). Après la mort cardio-circulatoire, en effet, les ongles et

la mort cérébrale, la vie de l'organisme continue), mais celui où la vie humaine personnelle se termine.

Comme l'a déjà remarqué Glover, cette question n'est pas sans implications quant au principe de la sacralité de la vie humaine. Tout d'abord, elle met en cause l'égalité entre les vies humaines que le principe de la sacralité de la vie semble présupposer : « les êtres humains en mort cérébrale, autrement considérés comme vivants, n'ont pas la même sacralité que les êtres humains adultes normaux⁸³ ». Deuxièmement, bien que la sacralité de la vie humaine puisse se référer aussi bien à la « vie humaine biologique » qu'à la « vie humaine personnelle », la définition de la mort cérébrale suggère que lorsqu'on attribue une sacralité à la vie humaine, c'est à la vie personnelle que l'on fait référence. Engelhardt considère ainsi que « probablement, la plupart de ce qu'on associe à des arguments relatifs à la sacralité de la vie fait référence à la dignité de la vie des personnes⁸⁴ ».

La question de la valeur intrinsèque de la vie humaine est aussi le point de départ d'Engelhardt. Comme Glover, il considère que le simple fait d'être en vie n'a pas de valeur intrinsèque. La distinction kantienne entre les choses et les personnes offre à Engelhardt un support théorique. En la reprenant, il considère que seules les personnes, en tant qu'agents rationnels, conscients et capables de se déterminer par eux-mêmes, peuvent exiger le respect à leur égard. Elles sont des fins en soi. Elles ont une dignité (ou une valeur [*worth*] intrinsèque) ; tandis que les choses n'ont qu'une valeur [*value*] pour les personnes, c'est-à-dire une valeur relative. La distinction entre dignité (ou valeur intrinsèque [*worth*]) et valeur (ou valeur relative [*value*]) fournit le substrat théorique de la distinction entre vie humaine personnelle et vie humaine biologique.

Cette distinction philosophique peut fournir, selon Engelhardt, une direction pour la pratique médicale. Le respect pour les personnes doit être pris en compte dans ce domaine. La médecine n'est pas l'entreprise de préserver la vie humaine biologique, elle vise à préserver la vie humaine personnelle. Si tel n'était pas le cas, la médecine ne devrait pas faire de différence entre la culture des cellules humaines et les patients.

Le Canadien Keyserlingk est du même avis : « du point de vue éthique et ontologique, comme du point de vue médical, la question véritable et essentielle dans la prise de décisions n'est pas de savoir si le patient ou le nouveau-né est humain (car il le sont), mais plutôt de savoir s'ils sont encore ou peuvent être des "personnes"⁸⁵ ». Il définit alors la vie personnelle comme une « vie permettant la conscience de la réalité, la communication

les cheveux n'arrêtent pas de pousser. Remarquons toutefois qu'Engelhardt écrit cette contribution trois ans avant la justification avancée par la Commission présidentielle américaine en faveur de l'équivalence entre la mort cérébrale et la mort tout court : la cessation irréversible du fonctionnement intégré de l'organisme.

83. ENGELHARDT, « The Sanctity of Life and the Concept of a Person », *op. cit.*, p. 77. Nous traduisons : « brain-dead, otherwise alive, human beings do not have the sanctity of normal adult human beings ».

84. *Ibid.*, p. 77. Nous traduisons : « probably much that is associated with arguments concerning the sanctity of life really refers to the dignity of life of persons ».

85. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 66.

et la responsabilité de ses actes⁸⁶ ». Comme chez Engelhardt, la question fondamentale pour la médecine est alors de savoir quand un être humain commence ou cesse d'être une personne. Keyserlingk reconnaît toutefois la difficulté pratique d'une telle entreprise. À l'exception des cas extrêmes tels que la mort cérébrale ou l'anencéphalie, il n'est pas simple de déterminer quand la personne commence ou cesse d'exister : le diagnostic est souvent incertain. Engelhardt, pour sa part, considère que la distinction entre la valeur de la vie biologique et la dignité de la vie personnelle, si on la prend à la lettre, risque de conduire à certains écueils. Elle peut, par exemple, légitimer l'infanticide au même titre que l'avortement⁸⁷.

Si théoriquement et logiquement on peut s'accorder avec une telle position, il faut toutefois être conscient qu'elle va à l'encontre de la considération commune portée aux enfants. Les préjugés culturels ne peuvent pas être des arguments suffisants pour interdire certaines pratiques. Engelhardt propose alors une autre explication. Elle relève du fait qu'il existe plusieurs concepts de personne. Il distingue ainsi le « concept moral de personne » du « concept social de personne ». Le premier ne concerne que les personnes au sens étroit, c'est-à-dire les agents moraux, rationnels et qui ont conscience d'eux-mêmes ; tandis que le second fait référence aux individus qui ne sont pas conscients, mais qui sont reconnus par leur entourage comme des personnes en vertu du rôle qu'ils occupent à l'intérieur d'une certaine structure sociale. La distinction kantienne se trouve encore en arrière-plan. Même si certains êtres humains ne peuvent pas être considérés comme des personnes au sens étroit ou moral, la valeur (relative) qu'ils ont pour les personnes doit être prise en compte⁸⁸.



La façon dont la vie humaine est définie et évaluée détermine la signification de la sacralité de la vie et peut avoir des implications pratiques importantes. C'est elle qui est responsable des désaccords quant au caractère sacré de la vie humaine dans ses conséquences normatives. Les débats sur l'euthanasie de 1913 et de 1949 avaient anticipé cette réflexion. De même, si l'on ne considère pas le fœtus comme un être humain, il est possible, par exemple, d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine et, en même temps, de soutenir l'avortement. Si, en outre, la sacralité dépend des caractéristiques inhérentes à l'être

86. *Ibid.*, p. 66.

87. Voir : TOOLEY, « Abortion and Infanticide », *op. cit.*

88. Cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Selon Marie Gaille, « pour Kant, la vie humaine ne s'évalue pas, parce qu'elle recèle une dignité propre à tout être moral » (p. 130). Gaille est bien consciente que la thèse proposée n'est pas univoque. En note de bas de page, elle affirme, en effet, qu'« on pourrait chercher à conclure [...] que les patients ayant perdu la raison doivent être exclus de l'univers des sujets moraux et que leur vie peut donc être évaluée ». Il s'agit là exactement de la perspective envisagée par Engelhardt. Contre cette thèse, Gaille considère toutefois qu'« il ne semble pas si simple de faire dire cela à Kant car rien n'atteste du point de vue exégétique qu'il aurait pris une telle position face aux questions que suscitent la décision de maintien de vie pour des patients qui ont "perdu la raison" ». GAILLE, *La Valeur de la vie*, *op. cit.*, p. 130-131.

humain (comme la conscience), un individu en coma irréversible, bien qu'il puisse, selon certains, encore être défini comme un être humain, ne peut plus être considéré comme une vie sacrée, car ce qui compte c'est la vie humaine personnelle. Dans un tel cas, certains vont même jusqu'à dire qu'on ne peut plus parler de vie humaine. Pour d'autres encore, il est possible d'affirmer un respect absolu pour la sacralité de la vie humaine, sans que celle-là concerne la préservation de la vie biologique.

Explicitier à quelle sorte de vie l'on fait référence est aussi un prérequis pour évaluer si la sacralité de la vie doit être absolue ou *prima facie*. Le lien avec la question abordée auparavant est évident. C'est en ce sens que Keyserlingk, exhorte à un respect absolu de la sacralité de la vie, une vie qui ne se confond pas avec la vie biologique :

Le droit et les politiques publiques doivent continuer à affirmer et protéger la valeur absolue, l'égalité et le caractère sacré de la vie humaine. [...] Toutefois, il leur faut en même temps indiquer clairement que ce qu'ils affirment et ce qu'ils protègent est la valeur absolue de la vie humaine *personnelle* de la personne⁸⁹.

En vertu de cela, Keyserlingk estime qu'en certains cas, « la préservation pour la vie peut être un affront au caractère sacré de la vie et la non-préservation de la vie, au contraire, un témoignage de respect à l'égard de l'individu et de la vie humaine en général⁹⁰ ».

L'un des soucis initiaux des philosophes est celui d'explicitier ce que l'on doit entendre par vie humaine afin de pouvoir maintenir le consensus quant au principe de la sacralité de la vie humaine. Il est clair, à leurs yeux, qu'il ne s'agit pas d'un sujet destiné à faire l'unanimité. Malgré les positions différentes et les distinctions entre vie biologique et vie personnelle (morale ou sociale), ces auteurs, mis à part quelques exceptions, semblent toutefois s'accorder sur le fait que le principe de la sacralité de la vie ne doit pas être abandonné. Mais les réponses données à ces questions permettent d'introduire une distinction importante au sein de la bioéthique. Bien qu'elle soit exprimée en des termes différents, elle devient peu à peu centrale dans le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie : vie biologique/vie biographique ; être humain/personne ; être en vie/avoir une vie. À partir de cette distinction, il semble opportun d'utiliser une terminologie nouvelle et d'opposer la qualité de la vie à la sacralité de la vie.

VIII.4 LES « SACRALITÉS » DE LA VIE

Il nous paraît désormais impossible de parler de la sacralité de la vie au singulier. L'analyse philosophique, dans sa tentative de formuler la sacralité de la vie en des termes laïcs, démontre les formes multiples d'une telle affirmation. La sacralité de la vie peut prendre des tournures différentes. Cinq d'entre elles sont, à notre avis, les plus significatives⁹¹ :

89. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 195.

90. *Ibid.*, p. 65.

91. Dans le contexte des débats relatifs à l'avortement, l'éthicien chrétien Robert Wennberg décrit trois positions différentes des théories du « droit à la vie » (expression qui est souvent assimilée à celle de « sacralité

1. La sacralité de la vie humaine biologique absolue ;
2. La sacralité de la vie humaine biologique *prima facie* ;
3. La sacralité de la vie personnelle absolue ;
4. La sacralité de la vie personnelle *prima facie* ;
5. La sacralité de toute vie absolue et *prima facie*.

Pour chacune d'elles, plusieurs arguments sont avancés. Ceux-ci se recoupent parfois de sorte que deux déclinaisons en apparence différentes peuvent devenir difficilement distinguables.

VIII.4.1 LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE BIOLOGIQUE ABSOLUE (1)

La position (1) est soutenue en 1973 par Brody et Leonard Weber. Si les arguments proposés par les deux auteurs sont à première vue différents, une analyse attentive révèle qu'ils reposent sur un arrière-plan théorique commun : une conception de la nature humaine. Les deux penseurs argumentent toutefois différemment leur position, cela implique des significations distinctes conférées à la sacralité de la vie. Les implications normatives sont aussi divergentes.

LA SACRALITÉ DE LA VIE ET L'IDÉE DE NATURE

L'article qu'écrivit Kurt Baier en 1974 inspire notre réflexion⁹². Son propos initial consiste à dévoiler les bases rationnelles de la sacralité de la vie humaine (une attitude qu'il considère comme étant, à l'origine, religieuse). Il distingue quatre interprétations séculières de la sacralité de la vie :

1. L'interprétation du « processus sacré » : le cycle entier de la vie humaine est sacro-saint. Des pratiques telles que la stérilisation ou la contraception doivent être considérées comme des actes moralement mauvais, car ils interfèrent avec le *cycle naturel de la vie humaine*.
2. L'interprétation de « l'individu sacré » : tout individu humain est sacré, de sorte qu'interférer ou endommager la *durée naturelle de la vie de l'individu* est mauvais.
3. L'interprétation de « l'essence sacrée » : *la nature essentielle de l'être humain* (ce qui le distingue des animaux) est sacrée. Tout affront à son encontre, aussi bien dirigé contre un individu singulier que contre un groupe d'individus, est mauvais.

de la vie ») : 1. Le principe actuel : seules les *personnes* ont un droit à la vie ; 2. Le principe potentiel : aussi bien les personnes actuelles que potentielles ont un droit à la vie ; 3. Le principe de l'espèce : tous les membres de l'espèce humaine ont un droit à la vie. Peu importe si elles ont ou pas un potentiel pour la *personnalité*. Pour Wennberg seule la troisième position peut constituer une base solide pour la sacralité de la vie. Pour ce qui est de la période qui nous intéresse ici (1970-1980), nous considérons que la sacralité de la vie ne peut pas être réduite à ces trois seules positions. Robert N. WENNBERG, « The Right to Life », dans *Journal of American College Health*, vol. 37, n° 6, 1989, p. 299-303.

92. BAIER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*

4. L'interprétation de « l'objectif sacré » : l'objectif rationnel de tout humain est de mener une vie qu'il considère comme optimale, c'est cela qui doit être tenu pour sacré. Il ne peut toutefois faire prévaloir son propre bien-être [*well-being*] en dépens de celui d'autrui.

Ces quatre acceptions, au lieu de se révéler comme des interprétations différentes de la sacralité de la vie, nous apparaissent plutôt comme quatre façons différentes d'articuler la nature humaine. Le terme de « nature » est explicitement présent dans les trois premières interprétations et il est associé au terme d'« humain » ou d'« individu » (*cycle naturel de la vie humaine ; durée naturelle de la vie de l'individu ; nature essentielle de l'être humain*). Malgré l'absence de l'expression dans la dernière interprétation, la formule « objectif de tout homme [*goal of every man*] » suggère une vision téléologique de la nature humaine que l'on peut associer à Aristote. Pour le Stagirite, en effet, la fin vers laquelle tout homme doit se diriger en vertu de sa nature (l'âme rationnelle) est le bonheur [*eudaimonia*] ou le bien vivre [*eu zên*], le bien suprême.

L'objectif sacré (4)

Baier, après avoir retracé les limites de la première et de la troisième explication (il ne traite pas de la seconde) et en se basant sur des exemples médicaux peu convaincants, comme ont pu l'exprimer certains commentateurs⁹³, se déclare en faveur de la dernière interprétation. À la différence des trois précédentes, il la considère (à tort, selon Creighton Peden, car l'idée de but sacré est présente au sein du calvinisme⁹⁴) comme la plus éloignée de l'explication religieuse et comme l'« une des convictions les plus importantes de toute éthique humaniste⁹⁵ ». La qualité de la vie est ici mobilisée de façon explicite. Encore une fois, elle semble être un élément fondamental de la sacralité de la vie. Elle est une condition nécessaire afin de vivre une vie optimale. Il est toutefois intéressant de s'arrêter sur la signification que Baier lui attribue. L'auteur fait explicitement référence aux indicateurs de qualité de la vie de la région dans laquelle vit l'individu. Il s'agit de facteurs environnementaux (eau, air, pollution, ressources, transports, etc.), de facteurs économiques (coût de la vie, sécurité et croissance économique, dépenses publiques, etc.) et de facteurs socio-politiques (éducation, santé, justice, etc.) qui ont peu à voir avec la signification subjective et contemporaine dominante au sein de la littérature bioéthique du concept de la qualité de la vie. Ces facteurs sont toutefois cohérents si l'on se reporte à la façon dont la qualité de la vie est définie en ces années⁹⁶. Pour atteindre une qualité de la vie optimale, Baier considère qu'il est indispensable, non seulement de contrôler les indicateurs de la qualité de la vie, mais aussi de donner à tout le monde une possi-

93. Voir : JAGGAR, « The Sanctity of Life as a Humanist Ideal: A Discussion of Baier on 'The Sanctity of Life' », *op. cit.* ; Creighton PEDEN, « The 'Sacred Natural Process' Interpretation », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 6-8.

94. *Idem*, « The 'Sacred Natural Process' Interpretation », *op. cit.*, p. 7.

95. BAIER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 6. Nous traduisons : « one of the most important convictions in any humanist ethics ».

96. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

bilité égale d'atteindre cet objectif. Et cela est le rôle de tout gouvernement. La sacralité de la vie humaine biologique revêt ici un caractère absolu. Elle est toutefois un objectif atteignable à condition qu'une entité extérieure (l'État) en pose les conditions de possibilité.

Si Baier affirme sa préférence pour l'interprétation de la sacralité de la vie en tant qu'objectif sacré (4) en se basant sur une vision téléologique de la nature humaine, il considère toutefois que les quatre déclinaisons contiennent des idées qui ne peuvent pas être abandonnées aisément.

L'essence sacrée (3)

Sur la base des interprétations avancées par Baier, nous pouvons considérer que la position à partir de laquelle Brody justifie la sacralité de la vie (humaine) et formule sa thèse sur l'avortement repose sur une théorie essentialiste de la nature humaine (« l'essence sacrée » (3) de Baier). L'argument de Brody fait écho à la distinction aristotélicienne entre propriétés essentielles et propriétés accidentelles. Pour Brody, la seule propriété essentielle de l'être humain, sans laquelle il cesse d'exister, consiste en « la possession d'un cerveau qui n'a pas souffert de la cessation irréversible de ses fonctions⁹⁷ ». C'est en vertu de la nouvelle définition de la mort cérébrale qu'il refuse de considérer le fœtus comme un être humain à partir du moment de la conception. C'est seulement une fois que le fœtus a développé la structure cérébrale (aux alentours des six semaines) qu'il acquiert l'essence de l'humanité⁹⁸. Il a donc les caractéristiques essentielles qui permettent de le considérer comme un être humain ayant un statut sacré et un droit à la vie. Aristote dans *Les Politiques* considère l'avortement comme étant respectable lorsque l'embryon est dépourvu de la sensation. Cette période se situe à quarante jours pour les garçons et à quatre-vingt-dix jours pour les filles. Au-delà de ce laps de temps, l'avortement devient une pratique abominable. Brody, en oubliant les distinctions de sexe, identifie ce moment avec le développement de la structure cérébrale.

Avant cette identification, c'est seulement dans les « deux circonstances les plus extrêmes », comme nous l'avons vu, que, pour Brody, l'avortement peut être moralement accepté : (1) lorsque le sacrifice de la femme ne permettrait pas de sauver le fœtus ; (2) lorsqu'un choix au hasard a décrété que c'est la vie de la femme qui devrait être sauvée. Ces deux arguments peuvent être relus à la lumière du cadre théorique aristotélicien et, plus spécifiquement, de la théorie des causes accidentelles. Le hasard, l'intelligence humaine, l'art, la *technè* font partie des causes accidentelles.

Dans le premier cas décrit par Brody, c'est l'intelligence humaine la cause accidentelle de l'avortement ou du fait que l'on sauve la mère. L'acte ne changera pas l'effet (la mort du fœtus). Dans le second cas, c'est le hasard qui fait que l'on sauve la mère et que l'on pratique

97. BRODY, *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical View*, op. cit., p. 108. Nous traduisons : « the possession of a brain that has not suffered an irreparable cessation of function ».

98. Voir : *Ibid.*, ch. 6-7.

un avortement. Le hasard, dans la définition aristotélicienne, « n'est assigné comme cause [...] ni à ce qui arrive nécessairement et toujours, ni à ce qui arrive le plus souvent⁹⁹ ». Le hasard est toutefois en vue de quelque chose, mais « la fin [...] ne fait pas partie des causes contenues dans le sujet lui-même¹⁰⁰ » (les causes naturelles), la fin est pourtant « <objet> de choix réfléchi par la pensée¹⁰¹ ». Autrement dit, si les événements dus au hasard sont le résultat du choix réfléchi, ce choix réfléchi est autre par rapport à la fin qui serait advenue sans une intervention externe de l'évènement en question. Ainsi seuls ceux qui ont la faculté de choix rationnel peuvent faire des choses qui sont produites par le hasard. Les autres (les êtres inanimés, les bêtes ou les enfants) sont seulement concernés par la spontanéité, et pas par le hasard.

Dans le cas qui nous intéresse ici, on peut ainsi considérer que la situation est rare ou exceptionnelle, la mère comme le fœtus mourront si l'on ne fait rien. L'action humaine est la cause du fait qu'on sauve la mère (ou de l'avortement). Le fait de sauver la mère est une fin possible pour la volonté. Il est un choix réfléchi. La mort du fœtus n'est pas une fin de la volonté, c'est le résultat d'une cause par accident.

Si l'avortement ou le fait de sauver la femme est un choix dû au hasard, il s'agit toutefois d'un choix réfléchi par un être rationnel, à la suite d'une cause accidentelle et exceptionnelle. Même si l'on prend en compte ces deux circonstances, la sacralité de la vie humaine biologique se révèle un absolu qui se fonde sur une conception essentialiste de la nature humaine. Les exceptions dans lesquelles l'avortement peut être acceptable ne font que confirmer la règle : plus de vie humaine est mieux que moins de vie humaine.

L'individu sacré (2)

Le théologien catholique Leonard Weber semble envisager la sacralité de la vie humaine au sens de l'interprétation (2) avancée par Baier : l'individu sacré. Toute interférence avec la *durée naturelle de la vie de l'individu* doit être considérée comme un acte mauvais. Weber exprime cette position en réponse à l'article écrit par Fletcher en 1973¹⁰² en faveur de l'euthanasie. Le fondement théorique de l'argument de Weber semble encore faire écho à un autre élément de la philosophie aristotélicienne : l'unité entre la matière et la forme (l'hylémorphisme). Cette doctrine a été reprise par le christianisme. Weber, dans le sillage de la Constitution pastorale issue de Vatican II, *Gaudium Spes*, considère que la personne humaine est composée d'éléments inséparables qui relèvent aussi bien de son corps que de sa personnalité, de sorte que « le respect pour la personne humaine doit inclure le respect du corps¹⁰³ ». L'éthique de la sacralité de la vie, insistant sur l'égalité entre les êtres humains en vertu de leur existence, est le point de départ nécessaire « pour respecter

99. ARISTOTE, *Physique*, trad. par Pierre PÉLLEGRIN, 2^e éd., Paris : Flammarion, 2002, livre II, ch. 5, § 196b, p. 137.

100. *Ibid.*, livre II, ch. 5, § 197a, p. 139.

101. *Ibid.*, livre II, ch. 5, § 197a, p. 139.

102. FLETCHER, « Ethics and Euthanasia », *op. cit.*

103. WEBER, « Ethics and Euthanasia: Another View », *op. cit.*, p. 1229. Nous traduisons : « respect for the human person must include respect for the body ».

la personne du simple fait qu'elle est une personne¹⁰⁴ ». Ainsi, « il n'y a pas de besoin d'éprouver un droit à la vie et il n'existe pas de justification pour dire que prendre la vie de telle personne est moins mauvais que prendre la vie de telle autre¹⁰⁵ ». Autrement dit, l'existence à elle seule suffit à affirmer un droit à la vie, sans qu'il n'y ait rien de plus à démontrer. Cela n'implique pas que la vie humaine doive toujours être prolongée ; au contraire, le respect pour une personne mourante peut se concrétiser dans le fait de la laisser mourir. Le bien global du patient consiste alors à laisser la maladie poursuivre son cours. La qualité de la vie se voit ainsi, en quelque sorte, prise en compte. Weber considère cependant que prendre des décisions sur la base de la qualité risque de nier l'égalité entre les vies humaines et d'affirmer qu'en vertu de sa condition, une personne présente une valeur supérieure ou inférieure à une autre. Cette éthique repose sur l'idée pernicieuse que le fait d'être un être humain n'est pas une condition suffisante pour être respecté. Ôter la vie d'un mourant, même lorsqu'il le demande, correspond à une violation de son corps et de sa personne, et l'homme est plus que son intention ou son désir du moment. La sacralité de la vie humaine biologique individuelle est absolue. Elle n'implique pas, toutefois, un vitalisme ou une prolongation de la vie humaine à n'importe quel prix (à la différence de ce que Fletcher affirme à son propos), mais un respect du finalisme biologique. C'est en ce sens que, dans d'autres articles, Weber propose d'appeler sa position « une éthique de la sacralité [*sanctity*] de la vie personnelle¹⁰⁶ » :

Cette approche défend que toutes les vies humaines sont sacrées et qu'elles sont d'égale valeur à condition qu'elles soient capables d'une vie personnelle. La vie qui est considérée comme sacrée ne doit pas être confondue avec la vie biologique de l'espèce humaine, c'est la vie personnelle qui est sacrée¹⁰⁷.

Malgré cette affirmation, il est nécessaire de rappeler que pour Weber, comme pour l'Église catholique romaine, la personne ne peut pas être définie sans prendre en compte sa composante biologique. Cette dernière est inséparable de sa composante personnelle.

Le processus sacré (1)

L'acception donnée par Fletcher à la sacralité de la vie humaine est équivalente à la première interprétation donnée par Baier. C'est le *cycle naturel de la vie humaine* qui est sacré. Mais cette position, Baier la considère comme contenant des « éléments de superstition¹⁰⁸ ». Pour Fletcher, nous l'avons vu, cette doctrine qui affirme l'interdiction d'interférer avec la vie humaine est une forme de vitalisme ou de philosophie naturaliste qui n'est plus en adéquation avec les résultats de la médecine moderne.

104. *Ibid.*, p. 1230. Nous traduisons : « to respect a person because of the very fact that he is a person ».

105. *Ibid.*, p. 1230. Nous traduisons : « there is no need to prove one's right to life and there is no justification for saying that the taking of one person's life is less of an evil than the taking of another's ».

106. Leonard J. WEBER, « Who Shall Live? » (1976), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 111–127, p. 113. Nous traduisons : « the sanctity of personal life ethic ».

107. *Ibid.*, p. 113. Nous traduisons : « This approach argues that all human lives are sacred and of equal value provided they are capable of personal living. The life that is to be considered sacred is not to be identified with the biological life of the human species; it is personal life that is sacred ».

108. BAIER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 6. Nous traduisons : « elements of superstition ».

VIII.4.2 LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE BIOLOGIQUE *PRIMA FACIE* (2) ET LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE PERSONNELLE ABSOLUE (3)

LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE BIOLOGIQUE *PRIMA FACIE* (2)

Si la sacralité de la vie, dans la première tournure que nous avons analysée, fait référence à la vie humaine biologique, Frankena insiste sur le fait que celle-là ne peut qu'être *prima facie*. Reich, dans *l'Encyclopedia of Bioethics* de 1978 remarque à ce propos que « la plupart des systèmes éthiques qui défendent une éthique de la sacralité de la vie affirment qu'il est seulement mauvais de façon générale ou en principe ou encore mauvais *prima facie* ou mauvais *ceteris paribus* de ne pas conserver et protéger la vie humaine¹⁰⁹ ». C'est dans une perspective analogue que Frankena affirme qu'« il n'est pas toujours vraiment ou finalement mauvais [d'abrèger ou de prévenir une vie humaine], lorsque d'autres considérations morales peuvent le rendre juste en certaines circonstances¹¹⁰ ». Tout le problème est alors de cerner en quoi consistent ces « autres considérations morales ». Elles semblent être relatives à tout ce qui dépasse la vie du corps — le fait d'être conscient, heureux, d'avoir une vie relationnelle, d'être croyant, etc. La vie du corps n'est sacrée que si elle est la condition de ces autres considérations morales.

La position avancée dès 1974 par le théologien catholique Richard McCormick s'inscrit dans ce cadre. C'est la question de l'interruption des traitements qui l'intéresse, pour les nouveau-nés présentant des anomalies (trisomie, paralysie cardio-pulmonaire, etc.), d'abord¹¹¹, et pour les individus qui ont irrévérablement perdu la conscience (le cas de Karen Ann Quinlan a été crucial à ce sujet), ensuite¹¹². Comme il l'affirme :

Le cas tragique de Karen Ann Quinlan a renvoyé les théologiens moraux et les éthiciens à leurs traditions afin de réévaluer les formules qui essayaient d'expliquer clairement et de modérer, dans un monde toujours plus complexe, les jugements de valeur traditionnels. Pour la théologie morale, la conceptualisation a toujours été très importante. Mais, parce que les temps, les circonstances et les perspectives changent, parfois de façon dramatique, la viabilité de certains de certains des jugements de valeur qui nous tiennent le plus à cœur dépend de la justesse de leur formulation relativement à l'époque¹¹³.

109. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, *op. cit.*, p. 832. Nous traduisons : « the majority of ethical systems that maintain a sanctity-of-life ethic hold that it is only generally or presumptively wrong, or wrong *prima facie*, or wrong *ceteris paribus* not to preserve and protect human life ».

110. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 9. Nous traduisons : « not always actually or finally wrong, since other moral considerations may still make it tight in certain circumstances ».

111. MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.* Pour la période allant de 1970 à 1974, l'étude de Raymond S. DUFF et A.G.M. CAMPBELL, « Moral and Ethical Dilemmas in the Special-Care Nursery », dans *New England Journal of Medicine*, vol. 289, n° 17, 1973, p. 890–894 témoigne de la fréquence de la mort des nouveau-nés à la suite de l'interruption des traitements. À cette étude s'ajoutent deux cas célèbres, l'un de 1973 et l'autre de 1974 : l'enfant de l'hôpital John Hopkins, atteint de la trisomie 21, et Baby Boy Houle, un enfant sévèrement handicapé. Dans les deux cas, une simple opération aurait pu leur sauver la vie. Les parents refusèrent de donner leur consentement.

112. RICHARD MCCORMICK, « The Quality of Life, The Sanctity of Life », dans *Hastings Center Report*, vol. 8, n° 1, 1978, p. 30–36.

113. *Ibid.*, p. 30. Nous traduisons : « The tragic case of Karen Ann Quinlan sent moral theologians and ethicists

Cette réflexion le conduit à revenir sur certaines positions catholiques traditionnelles, en particulier, la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires.

Ce langage, utilisé en 1957 par une autorité religieuse (le pape Pie XII), est désormais employé par une institution médicale, l'*American Medical Association*. Rachels rapporte ainsi :

L'interruption intentionnelle de la vie d'un être humain par un autre — mort par compassion [*mercy killing*] — est contraire à ce pourquoi la profession médicale existe et est contraire à la position de l'*American Medical Association*. L'arrêt des moyens [de traitement] extraordinaires visant à prolonger la vie du corps lorsqu'il existe une évidence irréfutable que la mort biologique est imminente est une décision qui relève du patient et ou de ses proches¹¹⁴.

Il est intéressant de remarquer comment le jeu des influences se trouve renversé par rapport au siècle précédent. Alors qu'auparavant et sur la question de l'avortement, le discours médical influençait la position catholique, désormais, sur la question de la fin de vie, le discours catholique semble faire autorité et influencer la position des médecins¹¹⁵.

Selon McCormick, pour la médecine moderne, la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires est devenue insuffisante comme critère permettant de décider de la poursuite ou de l'interruption des traitements. En évitant de se poser explicitement la question de la qualité de la vie que l'on est en train de préserver ou de prolonger, elle manque un point central de la réflexion. McCormick considère, en effet, que, « c'est le type de vie ou la qualité de la vie alors sauvée (douloureuse, misérable et défavorisée, loin de la maison et des amis, oppressive) qui établit que les moyens sont extraordinaires. Ce type de vie là qui serait une épreuve épouvantable pour l'individu¹¹⁶ ». Pie XII, en affirmant que l'homme est tenu de n'utiliser que les moyens ordinaires pour préserver sa propre vie et qu'« une obligation plus sévère serait trop lourde pour la plupart des hommes, et rendrait trop difficile l'acquisition de biens supérieurs plus importants » puisque « la vie, la santé, toute l'activité temporelle, sont en effet subordonnées à des fins spirituelles¹¹⁷ »,

back to their traditions to reevaluate the formulations that attempted to spell out and mediate traditional value judgments in an increasingly complex world. Conceptualization has always been very important to moral theology. Because times, circumstances, and perspectives change, sometimes dramatically, the viability of some of our most treasured value judgments depends on the accuracy of their formulation in our time ».

114. Il s'agit de la déclaration de l'*American Medical Association* « The Physician and the Dying Patient » de 1973. Elle a été reprise partiellement dans : RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit., p. 88. Rachels précise que ce document lui a été transmis par l'AMA après demande (p. 192-193). Nous traduisons : « The intentional termination of the life of one human being by another— mercy killing—is contrary to that for which the medical profession stands and is contrary to the policy of the American Medical Association. The cessation of the employment of extraordinary means to prolong the life of the body when there is irrefutable evidence that biological death is imminent is the decision of the patient and/or his immediate family ».

115. Ce n'est pas la première fois qu'une institution médicale américaine s'appuie sur ce discours de PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, op. cit. Ce dernier est la seule référence présente dans le Rapport du Comité de Harvard de 1968 pour l'examen de la définition de la mort cérébrale. Voir : BEECHER et al., « A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », op. cit., p. 340.

116. MCCORMICK, « To Save or Let Die », op. cit., p. 31. Nous traduisons : « is the kind of, the quality of, the life thus saved (painful, poverty-stricken and deprived, away from home and friends, oppressive) that establishes the means as extraordinary. That type of life would be an excessive an hardship for the individual ».

117. PIE XII, *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, op. cit.

a implicitement initié une telle réflexion. Par ces mots, il a embrassé l'idée selon laquelle « la vie est [...] un bien fondamental et précieux, mais il s'agit d'un bien que l'on doit préserver exactement en tant que condition d'autres valeurs ¹¹⁸ ». Selon McCormick, ce sont exactement « ces autres valeurs et ces possibilités qui fondent le devoir de préserver la vie physique et qui dictent les limites de ce devoir ¹¹⁹ ». En d'autres termes, la vie biologique n'est qu'un bien instrumental et le devoir de la préserver est lui aussi limité, en relation à ces « autres valeurs », ou pour reprendre le propos du pape, en relation « aux biens supérieurs plus importants » et aux « fins spirituelles ». La réflexion ne peut toutefois pas s'arrêter à ce constat : « si nous devons nous confronter à la tâche effrayante d'émettre des jugements quant à la qualité de la vie — et nous devons le faire — nous devons accomplir la difficile tâche qui consiste à construire des critères pour ces jugements ¹²⁰ ». Pour McCormick, la qualité de la vie dépend de la capacité d'avoir des relations humaines. C'est le message chrétien de l'amour de Dieu et de son prochain qui le suggère. Les relations humaines en constituent le soubassement et c'est en vertu d'elles que l'on peut juger si un moyen est extraordinaire ou ordinaire. La vie biologique est sacrée lorsqu'elle est la condition nécessaire à la réalisation d'autres biens.

À ce propos Reich remarque que « la plupart de théories qui dépendent d'un jugement moral sur la sacralité de la vie humaine n'attribuent pas une valeur moralement normative à la simple vie biologique prise à part des autres caractéristiques ou qualités ¹²¹ ». Il constate, en effet, que si l'on demande pourquoi une action visant à terminer, à abrégé ou à prévenir une vie humaine est mauvaise, les réponses font référence à une ou à plusieurs qualités sur la base de systèmes éthiques sous-jacents. Le judaïsme et le christianisme aussi, malgré les apparences, n'affirment pas un caractère sacré de la vie humaine en soi. C'est en vertu de la relation que l'homme instaure avec Dieu, de l'immortalité de l'âme, ou encore du fait qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu qu'on peut attribuer un caractère sacré à la vie humaine. La différence tient à la qualité ou à la caractéristique que l'on a choisi de placer au premier rang (que ce soit la conscience ou l'immortalité de l'âme). La sacralité de la vie humaine ne peut alors n'être qu'un principe dérivé, comme l'a déjà remarqué Frankena.

LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE PERSONNELLE ABSOLUE (3)

Il devient ainsi complexe de distinguer la sacralité de la vie humaine biologique *prima facie* de la sacralité de la vie humaine personnelle absolue. Les deux pourraient faire

118. MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 30. Nous traduisons : « life is [...] a basic and precious good, but a good to be preserved precisely as condition of others values ».

119. *Ibid.*, p. 30. Nous traduisons : « these other values and possibilities that found the duty to preserve physical life and also dictate the limits of this duty ».

120. *Ibid.*, p. 29. Nous traduisons : « if we must face the frightening task of making quality of life judgment — and we must — then we must face the difficult task of building criteria for these judgments ».

121. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, *op. cit.*, p. 831. Nous traduisons : « most theories that support the moral judgment of the sanctity of human life do not place morally normative value on mere biological life in isolation from other characteristics or qualities ».

partie de ce que Frankena appelle « un respect qualifié pour la vie humaine ». Une nuance entre les deux perspectives semble toutefois exister. La seconde différencie la vie humaine biologique de la vie humaine personnelle. C'est qu'à cette dernière que l'on doit attribuer un caractère sacré. Autrement dit, c'est la vie humaine personnelle qui doit être prise en compte dans les décisions de poursuite ou d'arrêt des traitements. Elle dépend de qualités objectives, inhérentes aux êtres humains. La sacralité de la vie humaine biologique *prima facie* sous-entend, en revanche, une sorte d'unité entre le corps et la personne. Lorsque cette unité semble rompue, il est nécessaire de faire référence à d'autres considérations morales. La comparaison entre la position de McCormick et celle de Keyserlingk peut nous aider à mieux repérer en quoi consiste la distinction entre la sacralité de la vie humaine biologique *prima facie* et la sacralité de la vie humaine personnelle absolue.

McCormick, en affirmant que la vie biologique est sacrée en tant que condition d'autres biens, n'envisage pas d'introduire une double acception du terme vie. Bien que sa position puisse permettre, à des nouveau-nés ou à des individus qui ont irréversiblement perdu la conscience, de mourir, puisqu'ils n'ont pas (ou qu'ils ont perdu) la possibilité d'entretenir des relations humaines (critère qui permet d'atteindre des biens supérieurs), le fait de le permettre n'équivaut cependant pas à attribuer à ces vies (biologiques) une valeur moindre. La valeur et l'égalité de toute vie humaine (piliers sur lesquels se fonde l'éthique de la sacralité de la vie) sont maintenues.

McCormick précise et insiste sur le fait que « la valeur [*worth*] de tout être humain, indépendamment de son âge ou de sa condition, est incommensurable¹²² ». La question n'est pas de savoir si l'individu a une valeur [*worth*], car il en a une, mais si dans la poursuite de la survie physique l'individu dispose d'une quelconque possibilité d'atteindre ce bien supérieur :

Ce n'est pas une question de valeur inhérente de l'individu. Il s'agit plutôt de savoir si cette existence sur terre offrira à un tel individu, qui a de la valeur, un espoir de partager ces valeurs pour lesquelles la vie physique est une condition fondamentale¹²³.

C'est exactement cette question — la valeur inhérente de la vie humaine biologique — qui est mise en cause dans les positions affirmant une sacralité de la vie humaine personnelle absolue. Si en apparence Keyserlingk approuve le fait que « la véritable question ne porte pas sur la valeur de la *vie* de tel patient, mais sur la valeur du *traitement* pour ce patient¹²⁴ », la vie à laquelle il fait référence est la vie humaine personnelle. C'est une vie qui possède « un *minimum de conscience de soi et de capacité d'interaction*¹²⁵ ». Cela est clair dans la partie conclusive du chapitre 3 (« La qualité de la vie et de la mort ») dont le sous-titre est

122. MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 33. Nous traduisons : « every human being, regardless of age or condition, is of incalculable worth ».

123. *Ibid.*, p. 33. Nous traduisons : « This is not a question about the inherent value of the individual. It is a question about whether this worldly existence will offer such a valued individual any hope of sharing those values for which physical life is a condition ».

124. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 64.

125. *Ibid.*, p. 64.

« égalité des vies et critères objectifs ». Au point 7, Keyserlinkg affirme :

Si par « vie » nous entendons la vie personnelle, le concept de qualité de la vie et les critères qui s'y rattachent n'impliquent pas qu'il y ait *inégalité* entre les vies. Toutes les *personnes* sont d'égale valeur, quelle que soit leur condition ou qualité. Cependant, toutes les vies au sens biologique ne sont pas d'égale valeur pour le malade¹²⁶.

La différence entre les deux positions est subtile. Elle introduit une nuance importante à la signification de l'expression « la vie est sacrée ». McCormick et Keyserlyngk intègrent à leur position des considérations relatives à la qualité de la vie au sein de l'éthique de la sacralité de la vie.

VIII.4.3 LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE PERSONNELLE *PRIMA FACIE* (4) ET LA SACRALITÉ DE TOUTE VIE (5)

LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE PERSONNELLE *PRIMA FACIE* (4)

La distinction entre « personne morale » et « personne sociale » introduit une nuance ultérieure à la signification de l'expression « sacralité de la vie humaine ». Elle peut faire référence à ces êtres humains qui, bien que n'étant pas encore des personnes au sens moral, sont traités comme telles en vertu de la position sociale qu'elles occupent. Dans ce cas, on peut alors parler de sacralité de la vie humaine personnelle *prima facie*. Ces individus sont des personnes qu'à première vue. Elles sont pourtant dépourvues des caractéristiques ou des qualités intrinsèques permettant de les définir comme telles au sens le plus strict.

La position assumée par Glover semble, elle aussi, aller dans la direction de la sacralité de la vie humaine personnelle *prima facie*. Le raisonnement est toutefois inversé par rapport à celui que nous venons de présenter et que l'on peut attribuer à Engelhardt. Il est toutefois similaire à celui qui mène à la considération de la sacralité de la vie humaine personnelle (mais pas dans le sens que lui accorde Weber). Dans cette perspective, ce n'est plus la vie biologique qui est considérée comme une condition nécessaire pour quelque chose d'autre (la vie personnelle), c'est la conscience, c'est-à-dire le critère minimal de la vie personnelle, qui « a une valeur seulement parce qu'elle est nécessaire pour quelque chose d'autre¹²⁷ » et en l'espèce pour une vie douée de sens (c'est-à-dire la vie d'une personne qui possède des préférences, fait des projets, etc.). La vie humaine personnelle n'a de sacralité que *prima facie*. Cela signifie, d'un point de vue normatif, qu'il est mauvais de la prendre dans tous les cas où elle est la condition pour une vie sensée.

LA SACRALITÉ DE TOUTE VIE (5)

La difficulté de poser les qualités objectives de la vie personnelle ou les critères qui rendent possible une vie ayant un sens conduit certains penseurs à défendre, dans le

126. *Ibid.*, p. 77.

127. GLOVER, « The Sanctity of Life », *op. cit.*, p. 199. Nous traduisons : « consciousness is of value only because it is necessary for something else ».

sillage de l'interprétation répandue du respect pour la vie ou de la révérence de la vie schweitzerienne, la sacralité de toute vie. C'est d'ailleurs la signification que, dès les années cinquante, dans une perspective naturaliste, Fletcher attribue à la sacralité de la vie. Et, en vertu de cette interprétation, il critique l'appropriation chrétienne de cette idée. Frankena remarque lui aussi que dans le domaine de l'écoéthique [*ecoethics*] (l'éthique environnementale contemporaine), mais non dans celui de la bioéthique, l'expression peut faire référence à toute vie. Cette écoéthique implique pour lui un « respect (ou sacralité) compréhensif pour la vie ». Il définit, en outre, ledit respect comme « la croyance en la sacralité de toute vie organique présente sur terre ou ailleurs ¹²⁸ ». Il reconnaît ainsi la possibilité de croire en la sacralité de la vie humaine sans pour autant croire en la sacralité de toute vie. Mais si l'on croit en la sacralité de toute vie, la vie humaine doit être nécessairement comprise. Frankena reste toutefois critique à l'égard d'une telle perspective. Pour lui, le simple fait d'être en vie ne revêt aucune sacralité.

La philosophe Alison Jaggar, au contraire, propose d'étendre la sacralité de la vie à toute forme de vie, sans que cela n'implique une obligation absolue de préserver la vie. Les interprétations de la sacralité de la vie avancées par Baier, bien que reposant sur des conceptions naturelles de la sacralité de la vie ne font référence qu'aux êtres humains. Mais un examen plus attentif révèle que les termes utilisés — « cycle naturel », « durée naturelle », « essence naturelle » — peuvent être attribués à toute forme de vie. Les interprétations de la sacralité de la vie humaine fournies par Baier n'offrent pas d'assez bonnes raisons pour ne pas abandonner la sacralité de la vie. Cette dernière se voit restreinte, dans son domaine d'application, aux êtres humains. Elle affirme implicitement une préférence pour l'espèce qui demeure injustifiable. S'il s'agit de dire que l'être humain doit être pris en considération, d'autres termes tels que le « respect pour les personnes » pourraient, d'un point de vue linguistique et moral, sembler plus appropriés. Les principes sous-jacents d'une telle affirmation (tels que l'impartialité entre les personnes, l'autonomie personnelle ou l'égalité des droits) doivent être explicites ¹²⁹.

Peter Singer, en 1979, dans un article intitulé « *Unsacralizing Human Life* [Désacraliser la vie humaine] ¹³⁰ », se propose de déconstruire l'idée selon laquelle la vie humaine — et seulement elle — a une valeur spéciale ou est sacrée. Cette idée implique à son tour qu'il existe une différence radicale (non seulement de degré, mais aussi de qualité) entre la valeur de la vie humaine et la valeur de la vie des autres animaux non humains. Selon Singer, la sacralité de la vie repose exclusivement sur une discrimination entre les espèces. Il n'est pas possible d'avancer d'autres arguments en sa faveur. Pourtant, certains animaux

128. FRANKENA, « The Ethics of Respect for Life », *op. cit.*, p. 29. Nous traduisons : « the belief in the sanctity of all organic life on earth and elsewhere ».

129. JAGGAR, « The Sanctity of Life as a Humanist Ideal: A Discussion of Baier on 'The Sanctity of Life' », *op. cit.*

130. Peter SINGER, « Unsacralizing Human Life » (1979), dans *Unsacralizing Human Life: Essays on Ethics*, sous la dir. d'Helga KUHSE, Malden – Oxford : Blackwell Publishers, 2002, p. 215–231

non humains peuvent posséder des capacités ou des caractéristiques égales ou supérieures à celles de certains êtres humains (Singer prend l'exemple des enfants mentalement retardés). Ils reçoivent néanmoins un traitement différent de celui réservé aux êtres humains. Ces animaux non humains sont, par exemple, utilisés dans des expériences qui les conduisent à la mort, tandis que certains médecins font tout leur possible pour sauver la vie de nouveau-nés retardés, même lorsque la mère s'y oppose. Seule l'appartenance à l'espèce justifie cette différence de traitement. Pour Singer, cette inégalité est injustifiable d'un point de vue rationnel et éthique, car une doctrine qui se fonde sur un critère biologique engendre des discriminations. Tel est le cas du racisme et du sexisme. La discrimination fondée sur l'espèce prend, quant à elle, le nom de « spécisme¹³¹ ».

Singer admet toutefois qu'une doctrine qui porte en son nom l'expression « sacralité de la vie humaine » peut ne pas être spéciste. Il remarque tout d'abord que le terme d'« humain » n'est pas un terme strictement biologique : il dépend des qualités ou des attributs qu'on considère comme propres aux êtres humains. Le problème tient à la détermination de ces critères. Mais, quel que soit le critère que l'on retienne, il y aura toujours des membres appartenant à l'espèce *Homo sapiens* qui en seront dépourvus et, à l'inverse, des animaux non humains qui en seront pourvus. Il serait cependant trompeur de continuer à désigner la doctrine non spéciste définie de telle sorte en parlant de « sacralité de la vie humaine ». Dans le langage commun, en effet, le qualificatif « humain » est considéré comme signifiant « membre appartenant à l'espèce *Homo sapiens* ».

Au cours de son argumentation, Singer ne fait que critiquer implicitement la position de ceux qui affirment la sacralité de la vie humaine personnelle. Même une fois que l'on a sélectionné des critères d'humanité, il faut encore expliquer comment l'on motive la différence de traitement infligée aux animaux non humains qui possèdent ces qualités. Si cela n'est pas explicité, ce travail d'éclaircissement notionnel relève déjà du spécisme (bien que sous une forme plus sophistiquée).

S'il est impossible de sauver la doctrine de la sacralité de la vie en explicitant ce qu'est l'humain, il reste peut-être, néanmoins possible de la sauver en oubliant la distinction entre les membres qui appartiennent à notre espèce et ceux qui n'en relèvent pas en changeant nos attitudes quant à l'interdiction de tuer. Singer propose ainsi trois options non spécistes :

1. Changer d'attitude à l'égard de notre espèce de façon à la rendre cohérente avec les attitudes que nous observons à l'égard des autres espèces. Ce qui pourrait signifier interrompre les jours de certains êtres humains (les enfants mentalement retardés, par exemple, pourraient servir pour des expériences ou se voir transformés en nourriture).

131. Le terme « spécisme » a été inventé par Richard Ryder, en 1970, dans une brochure contre l'expérimentation animale. Aujourd'hui, par ce terme, on désigne la discrimination des non-humains par analogie avec les discriminations fondées sur des critères « raciaux » (racisme) ou de genre (sexisme). Cette conceptualisation est attribuable à Peter Singer.

2. Changer d'attitude à l'égard des autres espèces, sans pour autant modifier notre comportement à l'égard de la nôtre. Ce qui impliquerait de ne pas tuer des animaux non humains, même lorsqu'ils souffrent de douleurs atroces.
3. Changer d'attitude à l'égard de notre espèce et aussi à l'égard des autres espèces.

La première proposition renvoie à ce que nous avons décrit dans les termes de sacralité de la vie humaine personnelle absolue. Cette position, selon Singer, ne fait rien d'autre que semer la confusion. La deuxième solution propose d'étendre la sacralité de la vie à toute forme de vie. Elle est cependant refusée, car elle amènerait à infliger des souffrances majeures aussi bien aux êtres humains qu'aux animaux non humains. Pour Singer, la meilleure solution est la troisième option, voie médiane entre les deux autres. D'une part, elle inclut les animaux non humains dans la sphère de nos préoccupations morales en cessant de les traiter comme des moyens pour nos fins et, d'autre part, elle permet de tuer (et non simplement de laisser mourir) des êtres humains lorsque leur vie est accompagnée de souffrances atroces, de la même façon qu'on le fait avec les animaux. Singer est toutefois conscient qu'un changement en ce sens ne peut que mener à un abandon de la doctrine de la sacralité de la vie humaine. C'est d'ailleurs ce qu'il souhaite.

Dans un tel contexte, le consensus quant à une définition séculière de la sacralité de la vie est loin de faire l'unanimité.

VIII.4.4 DES PROPOSITIONS ALTERNATIVES

Face aux difficultés pour définir la sacralité de la vie en termes laïcs, c'est-à-dire indépendamment de toute référence religieuse, positive ou naturelle, des propositions alternatives sont avancées. Pour certains, la sacralité de la vie en tant que principe éthique doit être maintenue. Il est toutefois nécessaire de l'affiner afin de le rendre cohérent avec le contexte social et médical de l'époque. Cela est possible, soit en changeant certaines de ses règles ou prémisses, soit en introduisant des considérations relatives à la qualité de la vie. Pour d'autres, en revanche, la sacralité de la vie doit être abandonnée et remplacée par d'autres concepts plus adéquats (y compris la qualité de la vie). À de rares exceptions près, il est intéressant de remarquer que la qualité de la vie est un élément présent dans la plupart des interprétations de la sacralité de la vie. Avant de nous plonger dans l'examen de la qualité de la vie, résumons les positions que nous avons rencontrées dans ce chapitre.

MAINTENIR LA SACRALITÉ DE LA VIE, MAIS MODIFIER CERTAINES DE SES RÈGLES

Glover est d'avis que la sacralité doit être maintenue. L'abandonner constituerait un risque trop grand du point de vue des effets sociaux que cela pourrait produire. Il est toutefois nécessaire de modifier l'une de ses prémisses : l'interdiction de tuer un être humain innocent doit être transformée en l'interdiction de prendre une vie qui a un sens (ou digne d'être vécue). Cette proposition permettrait, en même temps, de dépasser la question de savoir

quelle sorte de vie doit être considérée comme sacrée et quelles exceptions doivent être prises en compte. Mais une fois les prémisses modifiées, les conclusions restent rarement les mêmes.

La reformulation ici évoquée contient implicitement une idée qui deviendra centrale au sein de l'éthique de la qualité de la vie : la distinction entre « personne » et « être humain ». Seule une personne, c'est-à-dire seul quelqu'un qui possède des préférences, des plans, des projets, des désirs, etc., peut posséder une vie douée de sens. Certains commentateurs (catholiques) affirment ainsi :

Puisque les enfants qui ne sont pas encore nés, les nouveau-nés et les enfants humains, tout comme bien des adultes humains malades ou handicapés, n'ont pas cette « qualité de la vie », ils n'ont pas non plus une « vie digne d'être vécue ». Par conséquent, ce sont des « non-personnes » — et, par conséquent, le meurtre direct et intentionnel de ces non-personnes humaines pourrait ne pas être impérativement considéré comme un acte mauvais. Voilà ! L'« éthique de la sacralité de la vie » est devenue l'« éthique de la qualité de la vie » !¹³²

MAINTENIR LA SACRALITÉ DE LA VIE EN INTRODUISANT DES CONSIDÉRATIONS RELATIVES À LA QUALITÉ DE LA VIE

McCormick et Keyserlingk sont, eux aussi, d'avis que la sacralité de la vie doit être maintenue. Les solutions qu'ils proposent sont toutefois autres : dans les deux cas, des considérations relatives à la qualité de la vie doivent être prises en compte.

Pour Weber, rien ne doit être ajouté. L'éthique de la sacralité de la vie est elle aussi préoccupée par la qualité de la vie vécue : le fait de laisser mourir des personnes malades ou la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires en témoigne.

Pour les deux auteurs, ces distinctions ne sont pas suffisantes. On assiste alors à un glissement de la *qualité du traitement* à la *qualité de la vie*¹³³. Pour McCormick c'est la capacité relationnelle qui constitue le critère déterminant de la distinction entre les moyens. Pour Keyserlingk, c'est le fait d'être une personne, c'est-à-dire de disposer de la capacité de conscience et de communication. Ces propositions se présentent comme une solution médiane entre ceux qui affirment une sacralité absolue de la vie et ceux qui proposent abandonner la sacralité de la vie.

Si à première vue, ces positions sont attractives, car elles sont conciliatrices, elles ne font rien d'autre que créer plus d'obscurité autour d'un concept qui est déjà loin d'être limpide. Garder la même expression — la sacralité de la vie — en changeant le référentiel — la vie

132. Dianne IRVING, « The Impact of International Bioethics on the 'Sanctity of Life Ethics', and the Ability of OB Gyn's to Practice According to Conscience », dans *International Conference: The Future of Obstetrics and Gynecology*, International Federation of Catholic Medical Associations (FIAMC) et MaterCare International, Rome, 18 juin 2001, disponible à l'adresse : <http://www.lifeissues.net/writers/irv/irv_40bioandconscience03.html> (consulté le 27/01/2016). Nous traduisons : « Since unborn, born, and human children, as well as many ill or disabled adult human beings do not have this "quality of life", they do not have a "life that is worth living". Therefore, they are "non-persons" — and therefore the direct and intentional killing of these human non-persons would not necessarily be a morally evil act. Voilà! The "sanctity of life ethic" now is the "quality of life ethic"! »

133. Ce point sera analysé dans le chapitre suivant.

personnelle au lieu de la vie humaine biologique — ne peut être que source de confusions majeures, comme le remarque Singer. La quatrième interprétation de la sacralité de la vie de Baier (l'objectif sacré) se prête d'ailleurs facilement à cette même confusion.

VERS UN ABANDON DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

Certains dont Jaggar, Clouser, Fletcher et Singer sont d'avis que la sacralité de la vie doit être abandonnée, malgré les risques encourus.

Pour Jaggar et Clouser, d'autres concepts, tels que le respect pour les personnes ou la règle de l'interdiction de prendre une vie sans justification adéquate, expriment mieux ce que la sacralité de la vie veut protéger. Singer s'accorde avec Clouser pour reconnaître que la sacralité de la vie ne peut être justifiée que d'un point de vue religieux. Hors de son sens religieux, elle n'est qu'un slogan inutile qui ne peut pas trouver sa place dans la structure formelle de l'éthique. C'est seulement dans le cadre religieux qu'elle assume son rôle central et normatif dans les questions de vie et de mort. Toute justification laïque de la sacralité de la vie relève, pour ces auteurs, de l'impossible.

Dans son ouvrage de 1980, *Practical Ethics* [Éthique pratique], Singer propose de remplacer l'éthique traditionnelle de la sacralité de la vie par une « éthique meilleure, bien que moins évidente ¹³⁴ ». Cette dernière pourra, à long terme, fournir des bases plus fermes pour résister au meurtre injustifié. Fletcher, quant à lui, affirme que l'éthique de la sacralité de la vie doit être remplacée par l'éthique de la qualité de la vie. Singer rejoint à terme cette position ¹³⁵.



Le projet d'une éthique laïque consensuelle fondée sur la sacralité de la vie est donc mis en cause par l'analyse philosophique. Celle-ci en révèle, pour le moins, les limites. Il y a là, comme le commente Drtuchas, une « ironie profonde ¹³⁶ » :

Les mêmes forces corrosives de la modernité qui ont commencé, il y a longtemps, à éroder l'hégémonie morale des Églises chrétiennes et de toutes les institutions religieuses hétéronomes sont maintenant en train d'entamer l'engagement populaire pour une morale laïque présentée comme son alternative. Pour les Lumières elles-mêmes, qui avaient autrefois rendu la sacralité de la vie « naturelle » et fait croître une certaine confiance dans le fait qu'une société effectivement morale était rationnellement possible, sans cultes religieux établis et sans communautés profondément unies, il semble que le moment soit venu de la tombée de rideau ¹³⁷.

134. SINGER, *Practical Ethics*, op. cit., p. 190. Nous traduisons : « sounder, if less clear-cut, ethic ».

135. Voir : *Idem*, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit.

136. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit., p. 86. Nous traduisons : « profound irony ».

137. *Ibid.*, p. 86. Nous traduisons : « The same corrosive forces of modernity that long ago began eating away at the moral hegemony of the Christian churches and all heteronomous religious institutions are now

Callahan, l'un des premiers philosophes à avoir porté ce projet au sein du domaine médical, montre lui aussi une certaine déception à l'égard du principe de la sacralité de la vie humaine. Si auparavant il considérait les désaccords entre les explications religieuses ou empiriques comme peu importantes, il précise désormais que par l'expression « sacralité de la vie », il entend « le principe selon lequel la vie humaine est une valeur extrêmement grande et importante, mais non une valeur suprême, absolue ou non qualifiée ¹³⁸ ». La qualité de la vie doit être prise en compte.

undercutting popular commitment to the secular morality that was offered as an alternative. The very Enlightenment which once made the sanctity of life seem "natural" and gave rise to a confidence that a truly moral society was rationally achievable without a defined religious cultus or a profoundly bonded community now appears to be bringing the curtain down on itself ».

138. CALLAHAN, *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, *op. cit.*, p. 86. Nous traduisons : « the principle that human life is a profoundly high and important value, but not an absolute or unqualified, supreme value ».

LA QUALITÉ DE LA VIE, ENTRE NÉCESSITÉS PRATIQUES ET DISCOURS THÉORIQUES

POUR COMPRENDRE COMMENT LE DÉBAT entre éthique de la sacralité et éthique de la qualité de la vie s'est installé au sein de la bioéthique, il importe d'abord de s'intéresser au biais par lequel, historiquement, l'expression « qualité de la vie » a fait irruption dans le domaine de la santé : le mouvement des indicateurs sociaux. Celui-ci, dès ses débuts, va de pair avec un foisonnement des « mesures de la qualité de la vie ». Cette prolifération à l'heure actuelle est bien loin de décliner.

Contre une tendance répandue dans la littérature bioéthique consistant à séparer la notion de qualité de la vie (comme relevant de la théorie) des mesures de la qualité de la vie (comme relevant de la pratique), nous croyons que l'analyse de ces mesures (de leur histoire, de leurs objectifs, de leur évolution, de leurs méthodologies et de leurs usages) peut permettre de mieux comprendre les significations qui ont été attribuées, à des périodes différentes, à l'expression « qualité de la vie ». Mieux, il nous semble qu'elles ont poussé la réflexion philosophique à s'interroger aussi bien sur la définition de la qualité que sur les théories éthiques qui s'y réfèrent.

Inversement, même si cela n'est qu'un aspect secondaire de notre recherche, nous estimons, contre une tendance de la littérature médicale consistant à faire souvent abstraction de la réflexion philosophique, que cette dernière peut se révéler utile pour la recherche sur les mesures de la qualité de la vie en rendant le chercheur conscient, lorsqu'il interprète les données recueillies, de l'arrière-plan théorique, des limites de sa propre recherche et de la façon dont son analyse est influencée par les objectifs de la recherche¹.

Nous considérons en effet, dans une perspective pragmatiste dewienne², que les concepts sont des outils qui répondent à des problèmes humains et que, comme l'ont pu exprimer

1. Cette thèse est soutenue aussi par : Peter SANDØE, « Quality of Life: Three Competing Views », dans *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 2, n° 1, 1999, p. 11-23.

2. Voir : John DEWEY, *Logique : la théorie de l'enquête* (1938), trad. par Gerard DELEDALLE, Paris : Presses Universitaires de France, 1967, ch. VI, p. 165-187.

certaines commentateurs de l'œuvre de John Dewey, la « signification d'un concept est fonction de l'usage que l'on peut faire de ce concept, non pas uniquement de la somme de ses attributs ni de sa représentativité à l'égard du réel³ ».

Au sein du domaine médical, la qualité de la vie a été mobilisée à des fins variées :

1. Pour redéfinir la notion de santé ou l'objectif du soin ;
2. Pour légitimer la participation des patients dans les décisions ;
3. Pour déplacer l'intérêt de la médecine, du « soigner » les maladies mortelles au « gérer » les maladies chroniques ;
4. Pour fournir des recommandations en vue d'une meilleure distribution des ressources médicales rares ;
5. Pour justifier les décisions d'interruption (ou de poursuite) des traitements de maintien en vie⁴.

Dans les définitions laïques de la sacralité de la vie, c'est avec ce dernier sens que l'expression « qualité de la vie » a été introduite. Notre hypothèse est que la qualité de la vie en tant qu'éthique s'est construite à travers les différentes significations induites au fil du développement des mesures de la qualité de la vie et par des allers-retours entre théorie et pratique (ainsi qu'en opposition aux significations plus étroites acquises par la sacralité de la vie une fois qu'elle a été consacrée en tant qu'idée chrétienne, mais cela sera le sujet des prochains chapitres).

Nous dédions la première partie de ce chapitre aux mesures de la qualité de la vie. Après avoir enquêté sur la manière dont le lien entre les indicateurs sociaux, la qualité de la vie et la santé s'est construit, nous nous arrêterons sur l'évolution des mesures de la qualité de la vie et sur leur rapport avec la notion de bien-être social ou individuel. Nous essayerons, à chaque fois, de rechercher à quelle fin la qualité de la vie ou ses mesures ont été mobilisées. La nécessité que certains ont pu exprimer (dans l'univers des recherches sur les mesures de la qualité de la vie) d'une définition et de théories de la qualité de la vie nous poussera à nous interroger sur le fondement éthique de ces mesures — fondement presque jamais étudié dans la littérature consacrée. Cela nous amènera à nous questionner sur les significations et usages qui ont été attribués à la notion de la qualité de la vie au sein de la bioéthique.

3. Roberto FREGA, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris : L'Harmattan, 2006, p. 86.

4. Nous avons repris, en partie, ces cinq points à : CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, *op. cit.*, p. 117.

IX.1 LES MESURES DE LA QUALITÉ DE LA VIE

IX.1.1 LES INDICATEURS SOCIAUX, LA QUALITÉ DE LA VIE ET LA SANTÉ

Aux alentours des années soixante, la richesse matérielle n'est plus considérée comme suffisante pour définir le progrès ou le développement d'une société. La qualité de la vie devient son alternative. C'est le slogan politique et l'objectif des défenseurs pour une « Grande société⁵ ». En France, en 1974, un ministère de la qualité de la vie est créé. Le mouvement des indicateurs sociaux fait son apparition afin de « contrebalancer l'influence de la quantification économique sur la décision publique⁶ » et d'« exprimer, par un ensemble de données *quantifiées*⁷, l'état d'une nation dans différents domaines de l'activité économique et sociale afin de *mesurer*⁸ les conséquences des décisions prises et d'éclairer les choix politiques⁹ ». L'intérêt de ces mesures, comme le montrent ces remarques de l'ingénieur et socio-économiste Bernard Perret, est d'abord politique.

En raison de son importance pour les politiques publiques, la santé ne peut pas être exclue d'une telle entreprise ; elle est l'un des principaux secteurs qui font l'objet d'enquêtes. Elle semble d'ailleurs se prêter à la réflexion initiée par le mouvement des indicateurs sociaux. En 1947, l'Organisation mondiale de la Santé considère que la santé ne peut pas être réduite à « une absence de maladie ou d'infirmité » (tout comme le progrès ne peut pas être réduit à la richesse matérielle), mais qu'elle doit être identifiée à un « état de complet bien-être [*well-being*] physique, mental et social¹⁰ ».

En 1969, le *U.S. Department of Health, Education and Welfare* [le Département de la santé, de l'éducation et du bien-être américain], dans un document demandé trois ans auparavant par le président Lyndson, définit ce qu'est un « indicateur social » :

Un indicateur social, dans le sens où nous employons ici cette expression, peut être défini comme une donnée statistique présentant un intérêt normatif direct. Elle rend possibles des jugements concis, complets, et équitables concernant la situation dans laquelle se trouve une société, et ce sur différents aspects déterminants. C'est en tout cas une *mesure directe du bien-être [welfare]*, une *mesure* qui peut être interprétée de la façon suivante : si elle change dans le « bon » sens, toutes choses demeurant égales par ailleurs, la situation s'est améliorée ou encore les individus « vivent mieux »¹¹.

5. JOHNSON, *The Great Society*, *op. cit.*

6. Bernard PERRET, *Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives*, Paris, 2002, disponible à l'adresse : <<http://www.cerc.gouv.fr/doctrav/2002-01.pdf>> (consulté le 05/05/2016), p. 3.

7. Nous soulignons.

8. Nous soulignons.

9. PERRET, *Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives*, *op. cit.*, p. 3.

10. ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, *Constitution*, 1946, disponible à l'adresse : <<http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/FR/constitution-fr.pdf>> (consulté le 26/04/2016), p. 1.

11. Cité par : Kenneth C. LAND, « On the Definition of Social Indicators », dans *American Sociologist*, vol. 6, n° 4, 1971, p. 322–325, p. 322. Nous traduisons : « A social indicator, as the term is used here, may be defined to be a statistic of direct normative interest which facilitates concise, comprehensive and balanced judgments about the condition of major aspects of a society. It is in all cases a direct measure of welfare and is subject to the interpretation that, if it changes in the "right" direction, while other things remain equal, things have

Un indicateur social est inséparable de la notion de bien-être. Bien-être collectif [*welfare*] et bien-être individuel [*well-being*] sont ici indissociables. L'idée sous-jacente est que l'amélioration du bien-être collectif produit une augmentation du bien-être individuel (exprimé par la phrase « les individus "vivent mieux" ») et vice-versa. La notion de qualité de la vie lui est implicitement liée. Comme ont pu le remarquer certains commentateurs, les indicateurs sociaux sont « assimilés à une "mesure directe du bien-être social" ou à la "qualité de la vie" dont les personnes ou les groupes sociaux font l'expérience¹² ». Qualité de la vie et bien-être sont utilisés comme des synonymes. Ces citations révèlent aussi qu'un indicateur social, pour être tel, doit pouvoir être mesurable. Elles laissent percevoir la conviction que les indicateurs sociaux peuvent décrire de façon précise, empirique et systématique la qualité de la vie d'une population ou des individus dans un but normatif. Il s'agit de « quantifier la qualité de la vie ».

Malgré les problèmes terminologiques et théoriques qu'une telle affirmation implique — mesurer quelque chose qui n'est pas quantifiable et pour lequel on ne dispose d'aucune unité de mesure¹³ — on assiste, dès les années soixante-dix, dans le domaine de la santé à un développement croissant des études sur les mesures de la qualité de la vie. La qualité de la vie (comme mesure), le bien-être et la santé deviennent des termes inséparables. La notion de bien-être est soumise à des changements lexicaux et sémantiques qu'influence la signification de la qualité de la vie en tant que principe éthique.

IX.1.2 LA QUALITÉ DE LA VIE ENTRE BIEN-ÊTRE COMMUN [*WELFARE*] ET BIEN-ÊTRE INDIVIDUEL [*WELL-BEING*]

LA QUALITÉ DE LA VIE ET LE *WELFARE* : REDÉFINIR LA SANTÉ

Malgré l'effort d'introduire des éléments qualitatifs au sein de l'évaluation de la santé, on ne peut que remarquer que les premières mesures de la qualité de la vie dans ce domaine s'intéressent, dans le sillage des indicateurs sociaux, au bien-être social. L'intérêt initial est celui de mesurer l'état général de la société, le *welfare*. La prétention à l'objectivité scientifique est forte. Comme le remarque le sociologue Benamouzig, bien que le point de vue des personnes soit pris en compte, « la prégnance du fonctionnalisme et du béhaviorisme conduit à privilégier des indicateurs objectifs¹⁴ ». Les états de santé ne sont plus seulement

gotten better, or people are "better off" ». Nous soulignons. UNITED STATES DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION, AND WELFARE, *Toward a Social Report*, 1969, p. 9.

12. Mark SCHNEIDER, « The 'Quality of Life' and Social Indicators Research », dans *Public Administration Review*, vol. 36, n° 3, 1976, p. 297–305, p. 299. Nous traduisons : « equated with "direct measures of welfare" or the "quality of life" experienced by people or social groups ».

13. Voir : GAILLE, *La Valeur de la vie*, *op. cit.*, p. 140–141.

14. Daniel BENAMOUGIZ, « Mesures de qualité de vie en santé : un processus social de subjectivation ? », dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, vol. 1, n° 4, 2010, p. 135–176, p. 150-151. Le sociologue fait référence aux études de Robert H. BROOK et al., « Overview of Adult Health Status Measures Fielded in Rand's Health Insurance Study », dans *Medical Care*, vol. 17, n° 7, 1979, p. 1–131 ; Sol FANSHEL et James W. BUSH, « A Health-Status Index and its Application to Health-Services Outcomes », dans *Operations Research*, vol. 18, n° 6, 1970, p. 1021–1066. Le premier « distingue onze états de santé, allant du bien-être jusqu'à la mort. [...]

jugés relativement à la mortalité, mais aussi au degré de sévérité des pathologies. Ces degrés, tout en se basant sur l'observation de comportements individuels, sont décrits par des tiers (souvent un ou plusieurs médecins), et appréciés en termes fonctionnels. Dans ce contexte, la qualité de la vie permet un processus de redéfinition de la santé (1). L'idée sous-jacente est que celle-ci ne peut plus être définie dans une perspective strictement métabolique ou physique, mais qu'elle doit comprendre d'autres dimensions (pour l'instant les dimensions psychologique et comportementale). La somme du bien-être fonctionnel et comportemental des individus est indicative du bien-être de la société.

Cet intérêt est implicite dans l'éditorial du *California Medicine* de 1970 rédigé par des médecins californiens qui demandent que la qualité de la vie devienne « Une Éthique nouvelle pour la médecine et la société¹⁵ ». Ce changement est, à leurs yeux, nécessaire en raison de la croissance démographique et de la pénurie des ressources¹⁶. Les deux significations de qualité de vie — bien-être individuel et bien-être commun — qui caractérisent les indicateurs sociaux, sont ici présentes. La qualité de la vie est définie aussi bien en termes d'« accomplissement personnel¹⁷ » (bien-être individuel) que de « responsabilité individuelle pour le bien commun [*welfare*], [de] préservation de l'environnement et [d']amélioration des espèces¹⁸ » (bien-être commun). En raison de leur connaissance de « la nature et du comportement humain, de la santé et de la maladie, et de ce qui implique le bien-être [*well-being*] physique et mental¹⁹ », il incombe aux médecins de déterminer ce en quoi consiste la qualité de la vie.

On ne peut que constater, finalement, que même du point de vue de ce que certains appellent « éthique », l'intérêt pour la qualité de la vie a pour fin le *welfare*, le bien-être commun (tout comme l'usage des mesures de la qualité de la vie). Les individus ne sont qu'un moyen pour y parvenir. Cela est évident dans l'affirmation qui envisage la nécessité de remplacer les valeurs absolues par des valeurs relatives en ce qui concerne les vies humaines²⁰. L'éditorial est typique de l'époque et il reflète les idées récurrentes au sein de la littérature des indicateurs sociaux.

C'est sur ce point (le *welfare*) que Callahan, apologiste du principe de la sacralité de la vie, attaque le concept de qualité de la vie. Sur le fond, il est d'accord avec les auteurs de l'éditorial pour estimer que la capacité de la médecine à préserver la vie a conduit les médecins à se poser la question de la qualité de la vie qu'ils sont en train de préserver. Il

À chaque état dysfonctionnel est associé un niveau de qualité de vie intégrant la probabilité de passer à un état moins favorable, jusqu'au décès » (p. 149-150). Le deuxième « met en relation l'organisation et les coûts des services de santé avec des résultats, mesurés à une échelle collective aussi bien qu'individuelle » (p. 150).

15. CALIFORNIA MEDICINE, « A New Ethic for Medicine and Society », *op. cit.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, p. 68. Nous traduisons : « personal fulfillment ».

18. *Ibid.*, p. 68. Nous traduisons : « individual responsibility for the common welfare, the preservation of the environment, the betterment of the species ».

19. *Ibid.*, p. 68. Nous traduisons : « human nature, human behavior, health and disease, and of what is involved in physical and mental well-being ».

20. Voir : *Ibid.*, p. 67.

juge néanmoins naïf de penser que l'utilisation du concept de qualité de la vie puisse aider à prendre des décisions portant sur des dilemmes éthiques de vie et de mort. Il doute que les êtres humains puissent se sentir en sécurité dans une société qui juge leur vie comme douée d'une valeur relative. Il n'est pas concevable de réfléchir à partir de la notion de « qualité de la vie » (concept changeant et soumis à des interprétations particulières) pour déterminer qui laisser vivre ou faire mourir. La qualité de la vie, à travers ce prisme, revient à une évaluation du « statut social²¹ ».

De façon implicite Callahan critique l'idée sous-jacente aux indicateurs sociaux, selon laquelle le progrès technologique, de meilleures méthodes d'organisation et une plus grande liberté produisent une qualité de vie plus élevée. Dans la proposition de l'éditorial, le philosophe voit une tentative, la pire possible, de faire de la qualité de la vie « un nouveau critère de mesure²² éthique²³ » servant de norme pour la formulation des jugements moraux. La critique de Callahan souligne l'alliance indissoluble qui unit désormais la notion de qualité de la vie et l'idée de mesure.

Pour le philosophe, si un choix entre les deux éthiques doit être fait, l'« ancienne » (la sacralité de la vie et son respect inconditionnel pour la vie humaine) offre d'avantage par rapport à la « nouvelle » (la qualité de la vie). Le véritable problème, toutefois, ne consiste pas dans un choix entre une éthique traditionnelle et une éthique nouvelle, mais dans l'effort pour « affiner et développer l'éthique ancienne de façon à en faire un guide fin et précis pour nos problèmes nouveaux. [...] Cela signifie : chercher des façons de prendre des décisions qui reconnaissent totalement la qualité et la valeur intrinsèque de chaque vie²⁴ ». Si on veut que la « qualité de la vie » ait une quelconque utilité, elle doit être considérée comme un « concept incluant un large éventail de possibilités, avec une limite supérieure et une limite inférieure²⁵ ». Les limites inférieures répondent aux besoins physiques nécessaires à la survie (aux critères objectifs). Mais, pour qu'il ait une certaine qualité, il est nécessaire d'aller au-delà du niveau de la subsistance. Quant aux limites supérieures, il est nécessaire de prendre en compte les variations humaines et les préférences individuelles (les critères subjectifs). Des individus différents ont des opinions et des besoins différents des éléments nécessaires pour déterminer une vie de qualité. La qualité de la vie se trouve alors menacée lorsqu'« au niveau des limites inférieures, la nécessité de survivre éclipse toutes les autres²⁶ » et lorsqu'« au niveau des limites supérieures, [...] une définition implacable est imposée à tout le monde, que ce soit pour des raisons environnementales, politiques ou culturelles²⁷ ».

21. CALLAHAN, « The Quality of Life: What Does It Mean? », *op. cit.*, p. 15. Nous traduisons : « social status ».

22. Nous soulignons.

23. CALLAHAN, « The Contested Terrain of American Bioethics », *op. cit.*, p. 9. Nous traduisons : « a new standard of ethical measurement »

24. *Idem*, « The Quality of Life: What Does It Mean? », *op. cit.*, p. 14-15. Nous traduisons : « to refine and develop the old ethic in a way that makes it a fine and precise guide to our new problems. [...] This means finding ways of making decisions which do fully recognize the quality and intrinsic worth of every life ».

25. *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons : « a concept which encompass a wide range of possibilities, with upper and lower limits ».

26. *Ibid.*, p. 9. Nous traduisons : « at the lower limits, when the demand for survival overshadows all else ».

27. *Ibid.*, p. 9. Nous traduisons : « at the upper limits, when some single-minded definition is imposed upon

Par ces affirmations, Callahan suggère la nécessité de garantir des critères objectifs minimaux sociaux de qualité de la vie, d'une part, et de prendre en considération des critères subjectifs, qui se manifestent dans ce que les individus considèrent être une vie de qualité, d'autre part. C'est dans cette direction que se développent les études portant sur les mesures de la qualité de la vie d'abord et celles portant sur les significations attribuées au concept de qualité de la vie, ensuite.

LA QUALITÉ DE LA VIE ET LE *WELL-BEING* : LÉGITIMER LA PARTICIPATION DES PATIENTS DANS LES DÉCISIONS

Dès le milieu des années soixante-dix, l'emploi de l'expression « qualité de la vie » ne fait que s'accroître au sein de la littérature médicale. Entre 1975 et 1979, 138 études la contenant dans leur titre sont publiées dans des revues scientifiques (contre 64 durant les quatre années précédents). Ce chiffre double au cours des quatre années suivantes (N=210 études entre 1980 et 1984) et se voit multiplié par cinq entre 1985 et 1989 (N=708)²⁸.

La qualité de la vie, un concept inexploré

La plupart des études publiées entre 1970 et 1980 se réfèrent aux mesures de la qualité de la vie. L'analyse éthique et conceptuelle est encore très rare. En 1978, Reich, dans la première édition de *l'Encyclopedia of Bioethics*, souligne cet état de fait : « dans la mesure où l'on ne saurait dire que les usages précis et critiques [de l'éthique de la qualité de la vie] jouissent d'une longue histoire, toute analyse à son propos est d'une certaine manière provisoire²⁹ ».

L'intérêt de la littérature sur le sujet est de nature pratique : il est question d'évaluer l'impact des traitements et des technologies médicales sur la qualité de la vie. Malgré la croissance des indicateurs et des mesures, non seulement l'aspect éthique, mais encore le concept de qualité de la vie restent souvent inexplorés.

Un article de 1977 signé par le pédiatre Antony Shaw, le montre bien. Même s'il intitule sa contribution « *Defining Quality of Life* [Définir la qualité de la vie] » et remarque une tendance parmi les médecins à réfléchir à la qualité de la vie des patients en termes de caractéristiques physiques mesurables ou quantifiables, il ne fait que proposer une formule nouvelle considérant le contexte social et familial (ces critères apparaissent « un peu plus subjectifs », quoique l'évaluation ne dépende pas du sujet) et permettant de mesurer la qualité de la vie. Il souligne cependant que sa suggestion n'a pas l'intention de donner une

all, whenever the imposition stems from environmental, political or cultural sources ».

28. Nous avons fait cette recherche sur la base de données médicale PubMed/Medline : <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/>>. Remarquons que pendant la période allant de 1960 à 1969, seules 5 études sont indexées. La tendance à utiliser la qualité de la vie augmente drastiquement entre 1990 et 1999 (N=5833). On constate une diminution entre 2000 et 2009 (N=2209), mais une croissance considérable entre 2010 et 2016 (N=22760).

29. REICH, « Life: Quality of Life », *op. cit.*, p. 830. Nous traduisons : « because it does not enjoy a long history of precise and critical use, any analysis of it must be somewhat tentative ».

valeur numérique à la vie humaine ou de proposer un guide pour définir l'humanité ou la personnalité³⁰. La référence à Fletcher et à ses indicateurs d'humanité est évidente.

Le fait de mesurer la qualité de la vie semble produire un certain malaise au sein du domaine médical. On veut éviter d'associer les mesures de la qualité de la vie à une évaluation de la vie humaine. Cela semble être possible en négligeant certains aspects plus conceptuels et théoriques ou en séparant théorie et pratique. La possibilité de faire des recherches sur la qualité de la vie sans pour autant s'engager dans des discussions philosophiques sur ce qu'est le bien-être, la qualité, la vie humaine ou la valeur de cette dernière est implicitement assumée.

Une revue de la littérature de 1981 concernant les études des mesures de la qualité de la vie dans la période 1975-1979 le montre bien. Ses auteurs, Jakob M. Najman et Sol Levine, soulignent l'absence de toute clarification du concept de qualité de la vie. Pour eux, il s'agit là d'une limite importante des études examinées. Sans une tentative de compréhension adéquate du concept de la qualité de la vie, les questions auxquelles on veut donner des réponses au moyen des mesures de qualité de la vie ne peuvent pas trouver de solutions adéquates³¹.

L'intégration de la perspective du patient

Dans les cinq années suivantes, les études se référant aux mesures de la qualité de la vie se multiplient. Malgré l'absence persistante de définitions du concept de qualité de la vie³², une transformation importante doit être remarquée : la tendance croissante à intégrer la perspective du patient au sein des mesures de la qualité de la vie.

Réalisant une nouvelle revue de la littérature sur le sujet entre 1980 et 1984 et en la comparant avec celle de la période précédente, James G. Hollandsworth constate un intérêt majeur à l'égard des aspects subjectifs de la qualité de la vie³³. Cela se manifeste par une intégration des « critères subjectifs » aux « critères objectifs » (dans 60 % des cas, contre 13% dans les 4 ans précédents). Sur la base de la définition donnée par Najman et Levine, auteurs de la revue précédente, les « critères objectifs » concernent toutes les mesures indépendantes de l'évaluation du sujet, comme la survie, les complications médicales, la

30. Antony SHAW, « Defining the Quality of Life » (1977), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 91-92. Selon le pédiatre, la formule répandue à l'époque est $QL=NE$. La qualité de la vie (QL) est équivalente aux capacités naturelles physiques et intellectuelles (NE). Pour Shaw, cette formule est inadéquate puisqu'elle néglige les efforts faits par la famille et par la société pour incrémenter ces capacités. Il propose la formule suivante : $QL=NE \times (H+S)$. H correspond aux efforts faits par la famille et S aux efforts faits par la société.

31. Jakob M. NAJMAN et Sol LEVINE, « Evaluating the Impact of Medical Care and Technologies on the Quality of Life: A Review and Critique », dans *Social Science & Medicine*, vol. 15, n° 2, 1981, p. 107-115, p. 114.

32. C'est l'un des constats d'une revue de la littérature portant sur la qualité de la vie des patients cancéreux : Johanna C.J.M. de HAES et Ferdinand C.E. van KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », dans *Social Science & Medicine*, vol. 20, n° 8, 1985, p. 809-817.

33. James G. HOLLANDSWORTH, « Evaluating the Impact of Medical Treatment on the Quality of Life: A 5-year Update », dans *Social Science & Medicine*, vol. 26, n° 4, 1988, p. 425-434.

fonction sociale, l'éducation, l'environnement, etc. Les « critères subjectifs », en revanche, demandent une évaluation qualitative, de la part du patient, sur la satisfaction que lui procurent sa propre vie, son bonheur, son bien-être global, la différence entre ses attentes et ses perceptions, etc.³⁴

Les études publiées entre 1975 et 1979 révèlent, en outre, une certaine homogénéité dans les résultats. Presque tous affirment qu'une intervention particulière est utile et améliore la qualité de la vie³⁵. Les études publiées entre 1980 et 1984 se caractérisent, en revanche, par une certaine hétérogénéité des résultats. Ce sont les conclusions négatives quant à l'amélioration de la qualité de la vie d'un traitement particulier qui prévalent³⁶.

Les éléments contextuels et l'évolution des savoirs impliqués

Benamouzig, dans son article « Mesures de qualité de vie en santé : Un processus social de subjectivation ? », explique cette inclusion du patient et de ses expériences subjectives dans l'élaboration des mesures de la qualité de la vie en faisant référence aussi bien à des éléments contextuels qu'à « l'évolution des savoirs impliqués³⁷ ». Ces deux, éléments ont d'ailleurs favorisé, à la même époque, la naissance de la bioéthique.

Quant aux éléments contextuels, le sociologue souligne l'importance du contexte politique des années soixante-dix. Ce dernier est marqué par la croissance des exigences de délibération morale démocratique. Aux mesures de la qualité de la vie, on reproche le fait d'être un outil autoritaire permettant de justifier les intérêts économiques et politiques des gouvernements sans pourtant s'intéresser aux préférences réelles des individus. La médecine est contestée à plusieurs points de vue : son attitude paternaliste est considérée comme une négation des valeurs égalitaires et du point de vue du patient ; le contrôle de l'usage des techniques médicales semble aux mains des seuls médecins et administrateurs, lesquels peuvent décider qui faire vivre ou laisser mourir (en 1968, il incombe aux médecins de décider quels patients peuvent bénéficier d'une dialyse) ; enfin, si l'espérance de vie n'est plus mise en cause, certains soulignent les effets iatrogènes de la médecine moderne (le coma dépassé, devenu mort cérébrale, en est un exemple). Ces contestations provoquent un changement au sein du contexte décisionnel dans lequel les méthodes d'évaluation sont mises en œuvre. C'est ainsi qu'« une conception tutélaire et hiérarchique, valorisant le caractère objectif des données, cède le pas à une conception plus démocratique, plus susceptible de prendre en compte des éléments subjectifs dans l'évaluation³⁸ ». Les patients commencent par être intégrés au processus décisionnel. La qualité de la vie sert à légitimer la participation des patients aux décisions (2).

34. Voir : NAJMAN et LEVINE, « Evaluating the Impact of Medical Care and Technologies on the Quality of Life: A Review and Critique », *op. cit.*, p. 114.

35. Voir : *Ibid.*, p. 113.

36. Voir : HOLLANDSWORTH, « Evaluating the Impact of Medical Treatment on the Quality of Life: A 5-year Update », *op. cit.*, p. 429.

37. BENAMOUZIG, « Mesures de qualité de vie en santé : un processus social de subjectivation ? », *op. cit.*, p. 155.

38. *Ibid.*, p. 155.

Si le contexte politique s'avère un élément nécessaire pour comprendre l'introduction d'éléments subjectifs dans les mesures de la qualité de la vie, il faut aussi prendre en compte les disciplines impliquées dans l'élaboration de ces mesures. La statistique, la sociologie, l'économie, la psychométrie, etc. sont fondamentales dans cette histoire, d'autant plus qu'elles montrent un intérêt accru pour le point de vue du sujet. Ainsi, comme le commente Benamouzig, « différentes sciences sociales mettent à disposition des savoirs, des méthodes et des exigences originales, qui renforcent la place attribuée à la subjectivité dans les mesures de qualité de vie ³⁹ ». La philosophie, en tant qu'analyse des concepts, des théories et des valeurs, est encore la grande absente.

LA QUALITÉ DE LA VIE : DU « SOIGNER » LES MALADIES MORTELLES AU « GÉRER » LES MALADIES CHRONIQUES

Au cours des années 1980, bien des maladies mortelles se transforment, grâce aux progrès de la médecine, en maladies chroniques. Parallèlement, les mesures de la qualité de la vie intègrent les recherches cliniques (en particulier celles relatives au cancer). Ces études ne cessent de s'accroître et s'intéressent de plus en plus aux effets de la qualité des soins sur les individus plutôt qu'à la santé publique. La qualité de la vie est alors utilisée pour souligner la nécessité de prendre en charge les maladies chroniques. L'objectif premier n'est plus de guérir les maladies mortelles (3). On ne vise plus le *welfare*, mais le *well-being*. Bien-être individuel [*well-being*] et qualité de la vie sont souvent utilisés comme des termes interchangeables ⁴⁰. Les médecins commencent à prêter plus d'attention aux aspects extra-médicaux et subjectifs (ce qui, par exemple, a contribué à développer les soins de support dans le traitement du cancer).

FOURNIR DES RECOMMANDATIONS POUR UNE DISTRIBUTION MEILLEURE DES RESSOURCES MÉDICALES RARES

Alors que les dépenses de la santé suscitent de nombreuses préoccupations, ces données subjectives sont très vite intégrées par les économistes de la santé afin d'évaluer l'efficacité des stratégies de soin. Elles peuvent devenir un outil important pour le *welfare*. Des mesures associant des préférences individuelles aux calculs coûts-avantage sont élaborées : le QALY (*quality-adjusted life year*, « année de vie pondérée par la qualité »), les « HYE » (*Health Years Equivalent*), les « DALYs » (*Disability Adjusted Life Years*). La qualité de la vie est utilisée afin de fournir des recommandations pour une meilleure distribution des ressources (4). Cette intégration de la qualité de la vie au cœur de la médecine et de l'économie de la santé accroît l'attention pour les propriétés subjectives et augmente encore celle portée aux mesures de la qualité de la vie.

39. *Ibid.*, p. 155.

40. Voir : HAES et KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », *op. cit.*, p. 810.

JUSTIFIER LES DÉCISIONS D'INTERRUPTION (OU DE POURSUITE) DES TRAITEMENTS DE MAINTIEN EN VIE

Ces quatre points associés provoquent un emploi de la notion de qualité de la vie pour justifier les décisions d'interruption des traitements de soutien à la vie (5). Certains chercheurs commencent alors à exprimer la nécessité d'explicitier la signification de l'expression.

IX.1.3 LA NÉCESSITÉ DE DÉFINIR LA QUALITÉ DE LA VIE

Parallèlement à la croissance des études sur les mesures de la qualité de la vie, une question auparavant peu abordée fait son apparition : comment définir la qualité de la vie ? Les propos émis dans deux autres revues de la littérature, l'une de 1985 et l'autre de 1987, soulignent ce changement.

L'étude de Johanna De Haes et de Ferdinand Van Knippenberg achevée en 1983 (mais publiée en 1985), relative à la qualité de la vie des patients cancéreux, souligne le fait que, malgré une grande variété d'indicateurs — ou domaines de la vie — opérationnels supposés refléter la qualité de la vie, le concept de la qualité de la vie reste indéfini dans presque la totalité des articles examinés. Il est, en outre, constaté, au-delà des problèmes méthodologiques (un manque d'attention aux variables démographiques, un nombre restreint d'inclusions, une absence de validation et de justification des instruments utilisés), qu'« aucune attention n'est portée aux théories expliquant les origines de la qualité de la vie des patients⁴¹ ». Les auteurs de l'étude, en exprimant leur souhait de lire une analyse des problèmes d'ordre conceptuel et théorique, anticipent le cours de la réflexion éthique (et bioéthique) sur la qualité de la vie et ses théories éthiques. En définissant la qualité de la vie en termes d'« évaluation globale de l'expérience subjective de la vie⁴² », ils expriment leur conviction qu'« un arrière-plan théorique pourrait même élargir la perspective à laquelle a abouti la recherche sur la qualité de la vie⁴³ ». On pourra ainsi étudier « si certains aspects de la vie sont liés à la qualité de la vie. Ces aspects peuvent être liés soit à des circonstances externes soit à des propriétés personnelles internes, soit à des mécanismes d'adaptation⁴⁴ ».

Deux ans plus tard, la tendance semble être inversée, au moins en ce qui concerne les définitions de la qualité de la vie. « Il existe autant de conceptions de la qualité de la vie que de personnes employant l'expression⁴⁵ », relèvent Midge Fowlie et John Berkeley dans

41. *Ibid.*, p. 815. Nous traduisons : « no attention is given to theories explaining the origins of the quality of life of patients ».

42. *Ibid.*, p. 812. Nous traduisons : « overall evaluation of the subjective experience of life ».

43. *Ibid.*, p. 815. Nous traduisons : « A theoretical background may broaden the insight gained by quality of life research ».

44. *Ibid.*, p. 815. Nous traduisons : « whether aspects of life are related to the quality of life. These aspects may be either tied to external circumstances or to internal personal characteristics or adaptation mechanisms ».

45. Midge FOWLIE et John BERKLEY, « Quality of Life : A Review of the Literature », dans *Family Practice*, vol. 4, n° 3, 1987, p. 226–234, p. 229. Nous traduisons : « there are as many ideas of what constitutes quality of life as there are people using the term ».

leur revue de la littérature de 1987. Plus d'une trentaine de significations sont recensées. L'étude aboutit au constat que la qualité de la vie est un concept important pour un bon nombre de soignants et un paramètre indispensable pour évaluer l'efficacité du traitement. Dans la plupart des études publiées après 1980, la qualité de la vie est associée à des critères subjectifs (cela confirme les résultats présentés dans la revue de la littérature de Hollandsworth et sa comparaison avec ceux publiés dans la revue de Najman et Levine auparavant citée). La qualité de la vie se voit de plus en plus souvent définie comme une satisfaction des besoins⁴⁶, une capacité de l'individu à réaliser ses propres projets de vie⁴⁷, une comparaison entre les attentes et la réalité (ou les perceptions)⁴⁸.



Si l'intérêt pour la qualité de la vie ne porte plus seulement sur les mesures, mais aussi sur le concept de qualité de la vie, on ne peut que remarquer que les théories éthiques permettant de justifier le choix d'une définition particulière restent inexplorées. Ne pas examiner lesdites théories risque pourtant de conduire à un usage arbitraire, dépourvu de justification, de la qualité de la vie et de réduire celle-là à un concept « idéologique » variable en fonction des acteurs qui l'utilisent (patients, médecins, infirmiers, administrateurs, politiciens, assureurs), des intérêts pour lesquelles ils l'utilisent et des rapports des forces qui s'instaurent parmi les groupes d'acteurs. C'est le constat que font Matthew Edlund et Lawrence Tancredi en 1985 alors que les études qui explicitent la signification attribuée à l'expression sont encore rares⁴⁹. Dix ans plus tard, Axel Carlberg constate non seulement l'absence d'intérêt pour les théories philosophiques, mais aussi le fait que les définitions attribuées à la qualité de la vie sont souvent absentes des études portant sur les mesures de la qualité de la vie. Pour lui, cela ne dépend pas de raisons politiques ou d'une compréhension idéologique de la qualité de la vie, mais du fait que le rôle de la qualité de la vie est essentiellement pratique. À la différence du principe de la sacralité de la vie, le principe de qualité de la vie n'offre pas une réponse à la question de savoir pourquoi la vie humaine a une valeur, sa recherche est plutôt pratique et essaye, à partir de données empiriques, de répondre à la question de savoir quand une vie doit être maintenue. De ce point de vue, le principe de la qualité de la vie ne peut que se fonder sur une approche conséquentialiste. Cela permet à Carlberg d'affirmer une certaine complémentarité entre sacralité de la vie et qualité de la vie. Pour lui, les jugements sur la qualité de la vie ne sont

46. Voir : Jan O. HÖRNQUIST, « The Concept of Quality of Life », dans *Scandinavian Journal of Social Medicine*, vol. 10, n° 2, 1981, p. 57–61.

47. Voir : Carl COHEN, « On the Quality of Life: Some Philosophical Reflections », dans *Circulation*, vol. 66, n° 5, 1982, p. 29–33.

48. Voir : Kenneth Charles CALMAN, « Quality of Life in Cancer Patients: An Hypothesis », dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 10, n° 3, 1984, p. 124–127 ; Cary A. PRESANT, « Quality of Life in Cancer Patients: Who Measures What? », dans *American Journal of Clinical Oncology*, vol. 7, n° 5, 1984, p. 571–574.

49. Voir : Matthew EDLUND et Laurence R. TANCREDI, « Quality of Life: An Ideological Critique », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 28, n° 4, 1985, p. 591–607.

pas dérivés de prémisses non observables ou abstraites, mais de critères empiriques.

Contre cette thèse, nous considérons qu'au-delà de la différence entre les critères choisis, les mesures de la qualité de la vie sous-entendent un fondement éthique commun relatif à la valeur de la vie humaine. Les critères choisis dépendent de l'objectif de l'étude (améliorer le bien-être individuel ou formuler des politiques publiques pour le bien-être commun). L'une des limites de l'excellente étude de Carlberg est qu'elle fait abstraction du contexte historique.

IX.2 LE FONDEMENT ÉTHIQUE (IMPLICITE) DES MESURES DE LA QUALITÉ DE LA VIE

Il est indispensable de s'intéresser au fondement éthique des mesures de la qualité de la vie en général afin de comprendre comment la qualité de la vie a fait irruption au sein de la réflexion bioéthique et comment elle a été opposée à la sacralité de la vie. Cette idée est déjà présente, au moins en partie, dans l'édition de l'*Encyclopedia of Bioethics* de 1978 à l'entrée « *Life : Quality of* ». Dans l'introduction, Reich mentionne l'existence d'une vaste littérature relative à la recherche d'indicateurs permettant d'élaborer des politiques publiques concernant la qualité de la vie globale (biomédicale, psychosociale, écologique, économique, culturelle, etc.) des individus d'une société. L'analyse de cette question « fournit un cadre analytique utile à la compréhension des arguments de qualité de la vie dans la prise de décisions biomédicales et dans l'élaboration des politiques publiques⁵⁰ ». L'auteur limite sa contribution à l'examen de la question relative au maintien, à l'interruption ou à l'abréviation d'une vie humaine (euthanasie, avortement, etc.). Au sein de la bioéthique, c'est la question qui est (alors) la plus discutée⁵¹. Pour Reich, elle « fournit un modèle pour les autres problèmes du même type⁵² ». Elle pose directement la question « de savoir quelles actions peuvent être considérées comme éthiquement légitimes et illégitimes et si la qualité de la vie a une incidence sur ce jugement normatif⁵³ ». Reich reconnaît pourtant que les deux problèmes posent des questions normatives (c'est-à-dire des questions « quant

50. REICH, « *Life: Quality of Life* », *op. cit.*, p. 830. Nous traduisons : « provides a helpful analytic framework for understanding quality-of-life arguments in biomedical decision and policymaking ».

51. Outre les questions que nous avons mentionnées dans notre texte — le maintien, l'interruption ou l'abréviation d'une vie humaine (euthanasie, avortement, etc.) (1) et les politiques publiques (4) — Reich considère qu'au sein de la bioéthique il existe deux autres questions pour lesquelles des considérations portant sur la qualité de la vie sont mobilisées : la prévention de la vie humaine (contraception, avortement, etc.) (2) la modification de la nature humaine (sélection des embryons au moyen de l'insémination artificielle, clonage, etc.) (3).

52. REICH, « *Life: Quality of Life* », *op. cit.*, p. 830. Nous traduisons : « provides models for other issues of its kind ».

53. Warren T. REICH, « *Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis* » (1978), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 161–175, p. 161. Nous traduisons : « to know what actions should be considered ethically permissible and which impermissible, and whether quality of life has a bearing on this normative judgment ». Voir aussi : *Idem*, « *Life: Quality of Life* », *op. cit.*, p. 830.

aux différents types de comportements⁵⁴ ») et éthiques (c'est-à-dire que « les débats qui leur sont liés tendent à faire appel à des ensembles de valeurs et à de principes distincts⁵⁵ »).

En raison du développement croissant des mesures de la qualité de la vie à partir des années quatre-vingt et de leur évolution en termes de bien-être individuel (et non plus seulement de *welfare* ou de politiques publiques), il nous semble *a posteriori* nécessaire de comprendre d'abord la conception éthique sous-jacente aux usages des mesures de qualité de la vie.

De façon similaire à ce que Frankena avait exprimé à propos de la sacralité de la vie, Reich affirme :

Du point de vue d'une perspective éthique, la question de la qualité de la vie n'est pas adéquatement traitée tant que l'on ne donne de raisons morales expliquant pourquoi une certaine qualité ou des qualités *devraient* être décisives dans une affirmation morale normative (règle, norme ou maxime) indiquant quel type d'action est légitime ou illégitime⁵⁶.

Malgré les apparences et une volonté implicite (au moins initiale) d'esquiver toute réflexion sur la valeur de la vie humaine, les mesures de qualité de la vie sont loin d'être des jugements médicaux axiologiquement neutres et objectifs. Qu'il s'agisse d'un jugement éthique plutôt que d'une indication médicale, il est évident chaque fois que l'on utilise des mesures de la qualité de la vie pour évaluer l'efficacité du traitement. Il est différent, en effet, d'affirmer qu'un certain médicament atteint ou n'atteint pas un certain résultat (ce qui relève du médical), d'affirmer que ledit traitement est « futile » puisque le rapport quantité-qualité de la vie n'est pas jugé comme suffisant ou que le seul bénéfice qu'on puisse en tirer soit le prolongement de la vie. Cela, comme le soutiennent Singer et Kuhse (sans toutefois faire référence aux mesures de la qualité de la vie), ce « n'est pas un jugement médical axiologiquement neutre. Il s'agit plutôt d'un jugement *éthique* sur le caractère désirable de la prolongation de la vie du patient puisqu'il s'agit d'une vie de *telle sorte*⁵⁷ ». Et cela vaut pour la suspension de la prise d'antibiotiques chez un patient atteint de cancer en phase terminale ou pour le non-traitement d'une pneumonie chez une personne sénile âgée.

IX.2.1 QUANTITÉ DE LA VIE OU QUALITÉ DE LA VIE ?

Le concept de qualité de la vie a introduit un débat sur les objectifs du soin. Le terme a été adapté par les soignants à travers notamment l'opposition « qualité contre quantité

54. *Ibid.*, p. 830. Nous traduisons : « about different kinds of behavior ».

55. *Ibid.*, p. 830. Nous traduisons : « the debates surrounding them tend to appeal to distinctive clusters of values and principles ».

56. *Ibid.*, p. 831. Nous traduisons : « From an ethical perspective the quality-of-life question is not adequately treated until one gives moral reasons why a certain quality or qualities *should* be decisive in a morally normative statement (rule, norm, or maxim) indicating what sort of action is permissible or impermissible ».

57. Helga KUHSE et Peter SINGER, « The Quality/Quantity-of-Life Distinction and its Moral Importance for Nurses », dans *International Journal of Nursing Studies*, vol. 26, n° 3, 1989, p. 203-212, p. 206. Nous traduisons : « is not a value-neutral medical judgment. Rather, it is an *ethical* judgment about the undesirability of prolonging the patient's life because of what the life is *like* ».

de la vie ou de la survie⁵⁸ » ou la question de la « profondeur » de la vie (ou sens de la vie) par opposition à la « durée de la vie »⁵⁹. Non seulement la guérison et la survie de patients, mais aussi leur bien-être [*well-being*] doivent être pris en compte dans l'évaluation des soins et de l'efficacité du traitement. Les traitements médicaux et chirurgicaux, tout en prolongeant la durée de la vie, peuvent, en effet, réduire la qualité de la vie lorsqu'ils impliquent des hospitalisations longues et multiples ou lorsque les procédures sont douloureuses, intrusives ou provoquent des effets secondaires sévères.

Dans un contexte démocratique (question politique) et soumis à la rareté des ressources technologiques médicales (question économique), comme le remarque Anne Fagot-Largeault, les décisions ne peuvent plus être prises en fonction de la conscience individuelle de chacun et de manière intuitive ; elles doivent être justifiées publiquement. C'est en cela que consiste la nouveauté de la qualité de la vie. Pourtant « faire intervenir des considérations quantité-qualité de vie pour aider à résoudre un "dilemme" médical n'est pas une nouveauté⁶⁰ ». Si nous pouvons nous accorder avec cette affirmation quant à « l'effort de rendre ces considérations explicites⁶¹ », les exemples qu'elle fournit pour démontrer le caractère ancien du dilemme quantité-qualité s'avèrent en fait assez récents. Ils dépendent de techniques médicales qui se sont développées dans la deuxième moitié du XX^e siècle (l'hémodialyse, la réanimation artificielle)⁶². Seul un exemple est antérieur à cette période : celui de l'accouchement difficile au cours duquel il faut décider si l'on sauve la vie de la mère ou la vie de l'enfant. Le dilemme ici n'est pas toutefois celui de choisir entre la quantité et la qualité, mais plutôt entre la vie de l'enfant et celle de la mère.

Il n'en reste pas moins que les mesures de la qualité de la vie, en se présentant comme des objectivations d'expériences individuelles, semblent répondre à cette double exigence économique et politique.

Au-delà de la variabilité des indicateurs (et donc des théories éthiques les justifiant), les mesures de la qualité de la vie reposent sur un présupposé éthique implicite commun : la vie n'est pas un bien à prolonger en toute circonstance et indépendamment de toute autre considération ; la quantité-qualité de la vie doit être prise en compte. Cette idée s'oppose aux interprétations « vitalistes » (ou naturalistes) de la sacralité de la vie qui portent la vie biologique à une valeur suprême et exigent de la préserver à tout prix.

58. Voir : HAES et KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », *op. cit.*, p. 809 ; Susan G. TAYLOR, « The Effect of Quality of Life and Sanctity of Life on Clinical Decision Making », dans *AORN Journal*, vol. 41, n° 5, 1985, p. 924-928, p. 924 ; Perrin H. LONG, « On the Quantity and Quality of Life », dans *Medical Times*, vol. 88, 1960, p. 613.

59. Ben EISEMAN, « The Second Dimension », dans *Archives of Surgery*, vol. 116, n° 1, 1981, p. 11-13, p. 11.

60. Anne FAGOT-LARGEAULT, « Réflexions sur la notion de qualité de vie », dans *Archives de philosophie du droit*, vol. 36, 1991, p. 135-153, p. 135.

61. *Ibid.*, p. 135.

62. *Ibid.*, p. 135-137.

IX.2.2 UNE RÉDUCTION INAPPROPRIÉE

En matière de bioéthique le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie est parfois interprété comme une opposition entre quantité et qualité de la vie. Cette dernière a contribué à renforcer le conflit et à donner une forme nouvelle au débat en conduisant, selon certains, à un « remaniement de la sacralité de la vie » :

Ceux qui défendaient la quantité de la vie croyaient que toutes les vies avaient une même valeur [*value*] et avaient un sens. Cela a conduit à un remaniement de la sacralité de la vie, car ceux qui la défendaient étaient concernés non par la quantité de vie, mais par la valeur intrinsèque [*worth*] de l'existence humaine. Les défenseurs de la qualité de la vie croient que pas de vie du tout vaut mieux qu'une vie avec certaines déficiences⁶³.

Si les partisans de la sacralité de la vie semblent récuser (au moins en théorie) l'idée de calcul concernant la vie humaine (et donc les mesures de la qualité de la vie), c'est une erreur de réduire les mesures de la qualité de la vie à une affirmation éthique de la qualité de la vie qui serait opposée à la sacralité de la vie.

Le cas de David Karnofsky en témoigne. Il est l'un des premiers médecins à avoir développé des mesures permettant de quantifier la qualité de la survie des malades auxquels sont administrées les premières chimiothérapies. Or l'intéressé est aussi considéré par Fletcher et Kuhse comme « le dernier défenseur sérieux de cette doctrine pro-vitaliste inconditionnelle⁶⁴ », selon laquelle il est nécessaire de tout faire pour prolonger le plus longtemps possible la vie des patients. Rappelons que Fletcher est l'un des premiers auteurs à avoir proposé de substituer à l'éthique de la sacralité de la vie (qu'il considère comme une éthique vitaliste) une éthique de la qualité de la vie et que Kuhse a formulé une des premières critiques de doctrine de la sacralité de la vie.

Reich soutient d'ailleurs que « le dilemme qualité-quantité de la vie se pose aussi bien à la qualité de la vie qu'à l'éthique de la sacralité de la vie⁶⁵ » et cela notamment à cause de la question de l'allocation des ressources. Ainsi, « même certains qui affirment que tous les êtres humains ont un droit à la vie (une position typique de la sacralité de la vie) reconnaissent que la qualité de la vie de ceux qui sont en compétition pour la subsistance peut être un facteur significatif pour décider quelles vies doivent être sauvées⁶⁶ ».

63. TAYLOR, « The Effect of Quality of Life and Sanctity of Life on Clinical Decision Making », *op. cit.*, p. 926. Nous traduisons « Those arguing for quantity of life believed that all life was of equal value and had meaning. This has led to restatement of the position as sanctity of life because the proponents of this value were concerned not with quantity of life, but with the intrinsic worth of human existence. Quality of life proponents believe that no life at all is better than a life with certain deficits ».

64. FLETCHER, « Ethics and Euthanasia », *op. cit.*, p. 671. Nous traduisons : « The last serious advocate of this unconditional pro-vitalist doctrine ». Voir aussi : KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, *op. cit.*, p. 10, 199 n. 2.

65. REICH, « Life: Quality of Life », *op. cit.*, p. 832. Nous traduisons : « quantity-quality dilemma puts a strain on both the quality of life and the sanctity of life ethic ».

66. *Ibid.*, p. 832. Nous traduisons : « even some who hold that all humans beings have a right to life (a typical sanctity-of-life position) will acknowledge that the quality of those contending for sustenance may be a relevant factor in deciding which lives shall be saved ».

Fagot-Largelaut, quant à elle, relève que la morale médicale se trouve « coincée entre les deux attitudes » :

Leur vie professionnelle accule les médecins à faire des choix "tragiques", et des calculs coût-efficacité pour éclairer ces choix. Mais leur déontologie affiche un principe égalitaire et humaniste du "caractère sacré de la vie humaine"⁶⁷.

L'infirmière Susan G. Taylor est du même avis. Les soignants semblent influencés en même temps par deux valeurs (et principes) : « des croyances quant à la valeur intrinsèque de l'humain et à la valeur subjective de certains aspects de l'existence⁶⁸ ». Kuhse analysera cette dualité comme la conséquence de l'incohérence de la doctrine de la sacralité de la vie⁶⁹.

IX.2.3 UNE MIXITÉ DE VALEURS

Les études sur les mesures de la qualité de la vie, aussi bien dans la variabilité des critères et des indicateurs (objectifs et subjectifs) qu'elles retiennent dans la tentative d'objectiver des expériences subjectives ou individuelles, ne peuvent que confirmer cette mixité des valeurs et des principes au sein de la pratique médicale.

De Haes et Van Knippenberg, dans leur revue de la littérature, constatent que les mesures de la qualité de la vie diffèrent principalement selon :

1. L'objet évalué ;
2. Le sujet examinateur.

À propos de l'objet évalué, certains auteurs font référence à la vie en général, tandis que d'autres s'intéressent à certains aspects de la vie lesquels sont considérés comme opérationnels pour évaluer la qualité de la vie (dans la plupart des études, il s'agit de la condition physique et du bien-être psychique, ce n'est que rarement que les conditions sociales ou l'entourage sont pris en compte).

À propos du sujet examinateur, certains auteurs font explicitement référence à la nature subjective de la qualité de la vie, tandis que d'autres font référence à un observateur extérieur ou à une situation objective censée permettre d'évaluer la qualité de la vie⁷⁰.

Une autre dimension qui influence les deux précédentes doit être ajoutée, il s'agit de l'objectif pour lequel la recherche est entamée : les politiques publiques [*welfare*] ou le bien-être individuel [*well-being*].

Les choix faits dépendent d'une certaine conception de la qualité de la vie qui se fonde sur des valeurs, des principes et des théories éthiques différents, voire opposés. Lorsqu'ils restent implicites, il importe de se questionner sur les raisons d'être, les objectifs, la méthodologie

67. FAGOT-LARGEAULT, « Réflexions sur la notion de qualité de vie », *op. cit.*, p. 142.

68. TAYLOR, « The Effect of Quality of Life and Sanctity of Life on Clinical Decision Making », *op. cit.*, p. 928. Nous traduisons « beliefs about the intrinsic value of the human and the subjective features of existence ».

69. Nous y reviendrons en XI.2.1.

70. HAES ET KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », *op. cit.*

et l'interprétation des résultats. Trouver la théorie éthique sous-jacente apporte une plus grande clarté quant aux mesures de la qualité de la vie et à l'objet recherché. Des mesures différentes amènent à des notions de la qualité de la vie différentes.



Les recherches portant sur les mesures de la qualité de la vie révèlent la nécessité d'une réflexion théorique portant sur la qualité de la vie en soulignant l'existence de trois problèmes fondamentaux :

1. Quels critères doivent être pris en compte pour juger de la qualité de la vie ?
2. Quels arguments justifient ces critères ?
3. Qui décide de la qualité de la vie ?

La littérature bioéthique a, peut-être inconsciemment, essayé de répondre à ces questions en réfléchissant, parallèlement au développement des mesures de la qualité de la vie, au concept, aux valeurs et aux théories éthiques de la qualité de la vie.

Les études portant sur les mesures de la qualité de la vie permettent en ce sens de mieux comprendre l'évolution de la signification du concept de qualité de la vie au sein de la réflexion bioéthique. Découvrir ce que l'expression « qualité de la vie » a signifié et signifie et quels sont et ont été ses usages permet de mieux articuler l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Sur la base de ce qu'on considère comme la qualité de la vie, cette dernière peut être intégrée au sein de la sacralité de la vie ou se révéler son antagoniste.

IX.3 LES CONCEPTS DE QUALITÉ DE LA VIE

Au vu des possibilités offertes par la médecine moderne de maintenir un corps en vie biologique, tout le monde semble s'accorder sur le fait que la qualité de la vie est non seulement devenue une notion importante pour la pratique médicale, mais aussi l'un des objectifs de la médecine depuis presque un demi-siècle.

Même les défenseurs les plus combattifs de l'éthique de la sacralité de la vie, comme Jean-Paul II (et auparavant Leonard Weber), ne peuvent que « saluer [...] positivement l'attention grandissante à la qualité de la vie⁷¹ » ou encore « l'objectif admirable [...] de chercher à améliorer les conditions de vie des êtres humains »⁷² » et le fait que « les attentes des personnes sont à présent moins centrées sur les problèmes de la survie que

71. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, ch. 1, § 27.

72. WEBER, « Ethics and Euthanasia: Another View », *op. cit.*, p. 1230. Nous traduisons : « an admirable goal: it sets out to improve the manner of human living ».

sur la recherche d'une amélioration d'ensemble des conditions de vie⁷³ ». Les désaccords surgissent lorsque la qualité de la vie est le critère qui prime dans les décisions de vie et de mort.

IX.3.1 DÉFINIR LA QUALITÉ DE LA VIE

Définir la qualité de la vie est un problème complexe⁷⁴. Les commentateurs qui s'y sont essayés, hier comme aujourd'hui⁷⁵, sont d'accord sur ce point. La littérature sur le sujet, à la différence de celle concernant la sacralité de la vie est plus tournée vers des possibles applications cliniques que sur le concept⁷⁶ (comme le montrent d'ailleurs les nombreuses études consacrées aux mesures de la qualité de la vie, notamment à l'heure où nous écrivons). Pour certains, en raison de sa popularité médiatique et publique (popularité qu'a connue, comme nous l'avons vu, l'expression « sacralité de la vie » à une certaine période, au moins dans les pays anglophones), la qualité de la vie est un « slogan »⁷⁷, une expression ambiguë⁷⁸, évasive⁷⁹, vague et imprécise, appliquée à maints domaines⁸⁰ et

73. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, ch. 1, § 27.

74. Voir : Albert R. JONSEN, Mark SIEGLER et William J. WINSLADE, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine* (1982), 6^e éd., New York : McGraw-Hill, 2010, p. 110 (« the phrase is not easy to define ») ; James J. WALTER, « Quality of Life », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New Jersey : Paulist Press, 1990, p. 78–88, p. 80 (« one of the more difficult problems in assessing the validity of quality of life judgments concerns the definition of the word "quality" »).

75. Voir : Monique FORMARIER, « La qualité de vie pour des personnes ayant un problème de santé », dans *Recherche en soins infirmiers*, vol. 1, 2007, p. 3.

76. CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, *op. cit.*, p. 31 (« QLP tends to deal, not so much with the notion itself, but with its clinical application »).

77. Voir par exemple : BEAUCHAMP et CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, *op. cit.*, p. 189 (« Such slogan as "quality of life" and "sanctity of life" may mislead as often as they illuminate »). Dans la première édition, cette phrase diffère légèrement et semble plus forte, comme si dix ans plus tard les deux expressions, bien que servant encore de slogans, avaient acquis une signification plus précise : « Such slogan as "quality of life" and "sanctity of life" mislead more often than they they illuminate » *Idem*, *Principles of Biomedical Ethics*, *op. cit.*, p. 123. Voir encore : REICH, « Life: Quality of Life », *op. cit.*, p. 830 (« the quality-of-life ethic is sometimes based on slogans ») ; ANALYSE ET TRAITEMENT INFORMATIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE, *Qualité*, Université de Lorraine, disponible à l'adresse : <<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/saveregass.exe?154;s=3542901150;r=1>> (consulté le 07/05/2016) (« Formule (souvent à caractère de propagande) »).

78. Voir : Robert A. PEARLMAN et Albert R. JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making » (1976), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 93–103, p. 102 (« in clinical usage, quality of life is an ambiguous term ») ; James J. WALTER, « Life: Quality of », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, 2^e éd., III, New York : Simon & Schuster – Macmillan, 1995, p. 1352–1357, p. 1353 (« there is much ambiguity about what "quality of life" means, and consequently there is little agreement about the definition of this criterion »).

79. Voir : CALLAHAN, « The Quality of Life: What Does It Mean? », *op. cit.*, p. 3 (« the concept of quality of life is elusive »).

80. Voir : William AIKEN, « The Quality of Life », dans *Applied Philosophy*, n° 1, 1982, p. 26–36, p. 17 (« The phrase "quality of life" has been come unusually popular in contemporary debates in such diverse areas as medical ethics [...], environmental ethics [...], moral issues in law [...], and social justice [...]. But is not used univocally throughout these debates ») ; BLONDEAU, « Qualité de la vie », *op. cit.*, p. 703 (« la notion de "qualité de vie" est souvent imprécise et d'un maniement délicat. Sa récente popularité ainsi que son application à des contextes variés [...] en sont les principales causes ») ; KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, *op. cit.*, p. 54-55 (« il est évoqué dans des contextes tout à fait différents [...], pour appuyer des positions totalement différentes [...] qu'il ne semble n'engager à rien de précis et qu'il reçoit ainsi rarement un contenu concret. En outre, son caractère vague favorise la

qui, selon Callahan, « n'a pas d'origine culturelle claire⁸¹ ». Pourtant, comme nous avons pu le constater dans la première section, des origines de la qualité de la vie existent bien et elles nous sont apparues plus simples à dépister et moins éclectiques que les origines de la sacralité de la vie. Il est intéressant de remarquer que la plupart de ces jugements sont avancés par des auteurs critiques à l'égard de l'éthique de la qualité de la vie et qui essayent d'intégrer des considérations de qualité de la vie au sein de l'éthique de la sacralité de la vie. Il n'en est pas moins vrai que définir la qualité de la vie n'est pas une entreprise simple.

Comme pour la sacralité de la vie, la présence du terme « vie » ne facilite pas l'affaire⁸². En réduisant les distinctions faites auparavant et en les limitant à la seule vie humaine, celle-là peut se référer à la « vie humaine biologique » ou à la « vie humaine personnelle ». Cela se reflète dans le choix de critères objectifs et subjectifs des mesures de la qualité de la vie. Le terme de « qualité », lui aussi, a plusieurs significations. Il est défini comme une « caractéristique de nature [...]». Synom. *attribut, caractère, essence, état, nature, propriété* », une « valeur », une « excellence », une « condition sociale », une « caractéristique bonne, intellectuelle ou morale, [...] qui fait la valeur de quelqu'un », etc.⁸³ L'expression qualité de la vie peut alors faire référence à un ou plusieurs attributs ou propriétés de la vie biologique ou de la vie personnelle, à une excellence, à la valeur de la vie humaine (biologique ou personnelle), à une condition sociale, etc.

Ses usages linguistiques sont nombreux. Comme le constate Reich (en empruntant les réflexions de Frankena à l'égard de l'éthique du respect pour la vie), cette expression peut être utilisée comme étant *descriptive, axiologique* ou *moralelement normative*. Dans le contexte médical, la qualité de la vie a une fonction descriptive lorsque le terme « qualité » est utilisé comme synonyme de « caractéristique ». Autrement dit, elle décrit la condition médicale présente et à venir du patient. En ce sens, selon Reich, elle est moralelement neutre. La « qualité de la vie » a une fonction *axiologique* lorsqu'elle associe une valeur à certaines caractéristiques ou qualités d'un patient individuel ou à un certain type de vie. L'usage axiologique n'implique pas un jugement quant au fait que mettre un terme à une vie ou poursuivre une vie soit un acte juste ou mauvais. Celui-ci concerne l'usage moralelement normatif⁸⁴.

polarisation et la contestation sur sa légitimité morale et son utilité »).

81. Daniel CALLAHAN, « Care of the Elderly Dying », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 237-253, p. 249. Nous traduisons : « lacking clear cultural origins ».

82. Les significations du terme « vie » ont été examinées à la page 284.

83. Nous avons repris ces définitions de : ANALYSE ET TRAITEMENT INFORMATIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE, *Qualité*, *op. cit.*

84. Voir : REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, *op. cit.*, p. 830.

DÉFINITIONS PHILOSOPHIQUES

Au sein de l'histoire de la philosophie, le concept de la qualité de la vie est considéré comme tributaire d'une longue tradition⁸⁵. Cela n'est vrai que si l'on interprète la qualité de la vie comme un synonyme du vivre bien ou de la vie bonne. Pour certains, la décision de Socrate de mourir plutôt que de ne pas respecter les lois de la *polis* en serait une manifestation. Socrate, lors de sa défense face aux juges athéniens, aurait affirmé que « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue⁸⁶ ». Aristote, lui aussi, en exprimant ce en quoi consiste le bien-vivre — la réalisation de sa propre nature — fournirait un autre exemple. Le stoïcien Sénèque, en reprenant Aristote, aurait formulé la qualité de la vie dans la célèbre formule latine « *non enim vivere bonum est, sed bene vivere* [le bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien⁸⁷] ». Le stoïcisme semble quant à lui la tradition philosophique commune à la sacralité de la vie et à la qualité de la vie. Montaigne aurait repris cette idée dans sa distinction entre la durée et l'usage de la vie⁸⁸. *The Quality of Life*⁸⁹ est le titre d'un ouvrage de 1936 d'un philosophe australien, William Mitchell, qu'aujourd'hui on pourrait associer à ce qu'on appelle la philosophie de l'esprit (ou aux sciences cognitives). Son idée est que les expériences subjectives ne peuvent pas être réduites à des descriptions objectives des états du cerveau.

Ces conceptions philosophiques, coupées de leur contexte d'apparition, semblent toutes sous-entendre l'idée selon laquelle la valeur de la vie humaine ne peut pas être réduite à sa composante biologique.

DÉFINITIONS BIOÉTHIQUES

Au sein de la bioéthique, la qualité de la vie est considérée comme une notion moderne. Tout comme la sacralité de la vie, elle a un intérêt en tant que considération morale normative permettant de justifier ou non certaines actions. Comme le rappelle Reich, dans le sillage de Frankena, « la qualité de la vie a sa signification réelle pour la bioéthique seulement quand elle est utilisée dans un jugement moral normatif qui établit que l'on devrait soutenir et protéger la vie sur la base d'une perception de qualités humaines⁹⁰ ».

Selon la lecture donnée par Reich, « une éthique de la qualité de la vie, tout comme une

85. Voir : FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. ; SANDØE, « Quality of Life: Three Competing Views », op. cit. ; AIKEN, « The Quality of Life », op. cit. ; Michael CHOLBI, « Suicide », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. d'Edward N. ZALTA, 2016, disponible à l'adresse : <plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/suicide/> (consulté le 02/08/2016).

86. PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. par Émile CHAMBRY, Paris : Garnier-Flammarion, 1965, p. 51.

87. SÉNÈQUE, *Apprendre à vivre : Lettres à Lucilius* (1990), trad. par Alain GOLOMB, 3^e éd., Paris : Arléa, 2001, Livre VIII, lettre LXX, p. 155.

88. Michel MONTAIGNE, *Les Essais* (1580), sous la dir. de Jean BALSAMO, Gallimard, 2007, livre I, ch. LVII, p. 345.

89. William MITCHELL, *The Quality of Life*, Londres : Milford, 1936.

90. REICH, « Life: Quality of Life », op. cit., p. 831. Nous traduisons : « Quality of life has its real significance for bioethics, then, only when it is used in a morally normative judgment that states whether one ought to support and protect life on the basis of a perception of human qualities ».

éthique de la sacralité de la vie, est simplement une tentative pour exprimer un principe du respect pour la vie ou un jugement concernant la valeur morale de la vie⁹¹ ».

Les considérations normatives impliquent des considérations axiologiques, plus ou moins explicites, quant à la vie humaine qui doit être poursuivie. L'identification d'un ou plusieurs attributs ou propriétés de la vie humaine biologique ou personnelle sous-entend une définition de la personne ou de l'être humain.

Au cours de son histoire, en raison des préoccupations divergentes, et des commentateurs que l'ont examinée, la qualité de la vie a acquis des significations différentes voire opposées. Les problèmes qu'elle a soulevés sont variés : ils vont des objectifs et des limites de la médecine, à l'arrêt ou à la poursuite des traitements, en passant par des interrogations sur la valeur de la vie et sur la définition de l'être humain. Certaines questions sont récurrentes. Qui décide ? Les critères sur lesquels se fondent les jugements portant sur la qualité de la vie sont-ils objectifs ou subjectifs ?

Ce sont peut-être les études sur les mesures de la qualité de la vie qui ont révélé la nécessité de se poser ces questions de façon explicite. Les diverses réponses données à ces questions ont produit des définitions différentes, voire divergentes, de la qualité de la vie. Les défenseurs de la sacralité de la vie y décèlent d'ailleurs sa faiblesse.

Eu égard à ces considérations, il nous semble impossible (comme pour la sacralité de la vie d'ailleurs) de parler de la qualité de la vie au singulier. Dans la partie qui suit, nous allons analyser chronologiquement, les significations principales qui ont été attribuées à la qualité de la vie dans la réflexion bioéthique, en essayant de mettre au jour les théories éthiques qui leur correspondent. Certaines de ces significations ont déjà fait leur apparition. La qualité de la vie n'était pas absente dans les tentatives d'éclaircir philosophiquement le concept de sacralité de la vie. Nous verrons, de la même manière que la sacralité de la vie n'est pas absente dans les tentatives de définir la qualité de la vie.

IX.3.2 DE LA QUALITÉ DU TRAITEMENT À LA QUALITÉ DE LA VIE

La décision d'interruption ou de poursuite des traitements, notamment chez les nouveaux handicapés, est l'une des premières questions explicitement traitées à travers le prisme de la qualité de la vie. La plupart des études des mesures de la qualité de la vie dans le domaine clinique se focalisent, elles aussi, sur la question des traitements en vue d'évaluer leur efficacité et d'influencer les décisions concernant la stratégie thérapeutique de poursuite ou d'arrêt des traitements en question. Le jugement axiologique quant à la vie humaine ainsi que le questionnement quant à la — ou aux — théories éthiques de référence sont pourtant esquivés (comme nous avons pu le constater dans la section précédente).

91. *Ibid.*, p. 831. Nous traduisons : « A quality-of-life ethic, like a sanctity-of-life ethic, is simply an attempt to articulate a respect-for-life principle, or a judgment on the moral value of life ».

Jusqu'alors, la question de l'interruption ou de la poursuite des traitements et le devoir sous-jacent de préserver la vie sont discutés à partir de la distinction, propre à la théologie catholique (mais appartenant désormais au monde médical), entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires. Ce type de vocabulaire, tout comme l'expression « qualité de la vie », est considéré par certains comme « extrêmement vague et utilisé de façon contradictoire au sein de la littérature⁹² ».

Plusieurs commentateurs sont d'accord pour voir dans cette distinction traditionnelle, et dans sa reformulation en termes de proportionnalité⁹³, les origines de la question concernant la qualité de la vie et cela indépendamment du fait qu'ils jugent cette transformation de façon positive (et en continuité)⁹⁴ ou négative (et en discontinuité)⁹⁵. Pour certains, ce serait la disponibilité croissante des moyens permettant de soutenir la vie (et de renverser le processus du mourir) qui aurait posé la question de la qualité de la vie⁹⁶. Comme nous l'avons vu lorsqu'il était question de définir la sacralité de la vie⁹⁷, c'est le théologien catholique McCormick qui souligne la nécessité de réfléchir en termes de qualité de la vie.

Pour pouvoir examiner les similitudes et les différences entre les moyens de traitement et la qualité de la vie, les éléments de continuité ou de discontinuité, il nous semble nécessaire de considérer préalablement le fait, suggéré par les mesures de la qualité de la vie, que tout jugement normatif quant à l'arrêt des traitements implique un jugement axiologique quant à la vie humaine. Encore une fois, une définition préalable de l'humain est nécessaire.

Cette constatation est probablement implicite dans le propos de Fletcher qui, en 1972, cherche à identifier des indicateurs d'humanité⁹⁸. Deux ans plus tard, il affirme explicitement :

Cette question, comment nous définissons l'*humanum*, [...] se trouve à la base de toute discussion sérieuse quant à la qualité de la vie. Nous ne pouvons pas juger la qualité ou énumérer les valeurs humaines si nous ne pouvons d'abord dire ce que c'est un être humain⁹⁹.

92. Robert M. VEATCH, *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, 1^{re} éd., New Haven : Yale University Press, 1976, p. 106. Nous traduisons : « extremely vague and used inconsistently in the literature ». Selon l'auteur, lequel est d'accord sur ce point avec Ramsey, cette distinction recouvre des significations différentes lorsqu'elle est utilisée par des moralistes (philosophes et théologiens) ou par des médecins. La distinction entre moyens de traitement ordinaires ou extraordinaires peut signifier : 1. habituel/inhabituel ; 2. utile/inutile ; 3. obligatoire/facultatif.

93. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, 5 mai 1980, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_fr.html> (consulté le 01/07/2012).

94. Voir : MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.* ; Richard C. SPARKS, « Projected Quality of the Patient's Life: A Critique », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 176-187.

95. Voir : REICH, « Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis », *op. cit.* ; John R. CONNERY, « Quality of Life », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 54-61.

96. Voir : *Idem*, « Quality of Life », *op. cit.*, p. 54 ; MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 29.

97. Voir : VIII.4.2.

98. Voir : FLETCHER, « Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man », *op. cit.* Voir aussi page 286 de la présente thèse.

99. *Idem*, « Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures », *op. cit.*, p. 4. Nous traduisons : « this

Il importe alors d'identifier la définition d'humain qui est sous-jacente aux perspectives de Fletcher, de McCormick et de Pie XII, ou mieux de ceux qui reprennent sa position et qui s'opposent à un glissement de la qualité des traitements à la qualité de la vie (comme Reich). Les critères à partir desquels ils attribuent une valeur à la vie humaine et les théories éthiques qui soutiennent ces positions sont aussi à considérer. Les trois auteurs cités sont, en tout cas, représentatifs de trois significations différentes de la qualité de la vie.

LES DÉFINITIONS DE L'ÊTRE HUMAIN

Fletcher, comme nous l'avons vu, identifie une vingtaine de critères définissant l'être humain ou la personne, le critère minimal, dont dépendent tous les autres, est un critère objectif (et biologique) mais qui suppose la rationalité : la possession de la fonction néocorticale. Son absence justifie l'interruption des traitements. Lorsque les indicateurs d'humanité sont présents, la décision d'interrompre ou de poursuivre la vie doit aussi être jugée en relation aux autres personnes concernées par la situation.

McCormick limite ces critères à un seul, un critère subjectif (ou mieux personnel, dans le sens où la position des autres personnes quant à la vie qui doit être poursuivie ou interrompue ne doit pas être prise en compte) : la capacité relationnelle (potentielle). C'est grâce à elle qu'il est possible de parvenir aux biens supérieurs. Son absence justifie l'arrêt des traitements.

À la différence de la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, ces deux critères supposent soit une séparation entre la vie biologique et la vie personnelle (Fletcher) soit une subordination de la vie physique aux biens spirituels (McCormick). Autrement dit, la vie physique n'est un bien à poursuivre que lorsqu'elle rencontre les indicateurs d'humanité ou lorsqu'elle a les capacités qui permettent d'atteindre les biens spirituels. La distinction entre moyens de traitement ordinaires ou extraordinaires se fonde, en revanche, sur une définition de l'être humain ou de la personne en tant qu'union entre le corps et l'âme.

LA VALEUR DE LA VIE HUMAINE

C'est à partir de ces définitions de l'humain qu'on peut comprendre ce qui dans ces trois positions est déterminant pour attribuer une valeur à la vie humaine.

Pour la perspective sur laquelle se fonde la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, toute vie humaine, en tant qu'union entre l'âme et le corps, a une valeur [*worth*] puisqu'elle est créée à l'image de Dieu.

Pour Fletcher, c'est la vie personnelle qui constitue la valeur de la vie humaine [*value*]. La vie n'est une valeur que lorsqu'elle produit un bien-être personnel qui ne peut pas pourtant être séparé du bien-être commun.

question, how we are to define the *humanum*, which lies at the base of all serious talk about the quality of life. We cannot appraise quality or enumerate human values if we cannot first say what a human being is ».

McCormick semble avoir une position médiane entre les deux. Il affirme, d'une part, que tout être humain a une valeur [*worth*] incalculable¹⁰⁰ et, d'autre part, quelques lignes plus tôt, que la « vie est une valeur [*value*] qui doit être préservée seulement dans la mesure où elle n'est pas dépourvue de la potentialité d'entretenir des relations humaines¹⁰¹ ». Le passage de *worth* à *value*, exprime une certaine ambiguïté quant à sa position concernant la valeur de la vie humaine. Comme le suggère le philosophe John Kleinig, « affirmer qu'une vie a une valeur [*worth*], c'est affirmer ses *mérites*. Les affirmations du mérite, comme l'affirmation de la valeur [*worth*] générale sont dans la plupart des cas fondées sur des caractéristiques qui sont inhérentes à la chose dont il est question (ici, à la vie)¹⁰² ». L'expression *value of life*, en revanche, fait référence « aux intérêts de celui qui choisit¹⁰³ » d'une part et « aux caractéristiques de la "vie" qui sont censées la rendre digne d'être choisie¹⁰⁴ » de l'autre. Le choix de ces caractéristiques, qui peuvent être aussi bien des propriétés intrinsèques ou instrumentales (c'est-à-dire qu'elles peuvent être une pré-condition matérielle pour l'évaluation affirmative d'autres choses), constitue la valeur objective de la vie. Cette dernière est toutefois dépendante du point de vue de celui qui choisit. Par le terme de *worth*, McCormick semble suggérer que la vie humaine a une valeur intrinsèque qui ne peut pas être déterminée de l'extérieur. Par le terme *value*, il défend la nécessité de faire des évaluations afin de déterminer la présence ou l'absence de la capacité relationnelle.

LES THÉORIES ÉTHIQUES

Les théories éthiques de référence permettent de mieux éclaircir les trois approches. La question sous-jacente relève d'une réflexion quant à la « vie bonne ».

La distinction concernant les traitements est fondée sur une éthique déontologique qui affirme l'existence de devoirs absolus, dont celui de ne pas tuer intentionnellement un être humain innocent. La vie, en tant qu'union entre l'âme et le corps, est un bien en elle-même. Le devoir de préserver la vie humaine n'est que *prima facie*. Les limites à ce devoir sont données par « les aspects *qualitatifs* (douleur, épreuve, futilité du traitement, survie en conditions extrêmement défavorables) de l'*usage* des efforts médicaux ou d'autres appareils de maintien en vie qui dans une *situation* donnée peuvent diminuer l'obligation de traiter¹⁰⁵ ». Il s'agit là de ce qu'on pourrait appeler la « qualité du traitement ».

100. MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 33.

101. *Ibid.*, p. 32. Nous traduisons : « life is a value to be preserved only insofar as it contains some potentiality for human relationships ».

102. KLEINIG, *Valuing Life*, *op. cit.*, p. 11. Nous traduisons : « to claim that a life has worth, is to affirm its *merits*. Assertions of merits, like assertions of general worth, are usually grounded in features that inhere in the thing in question (here, life) ». Kleinig précise toutefois que, contrairement à la valeur [*worth*], le mérite est généralement un jugement porté sur des actions et des efforts et non sur des qualités quelconques.

103. *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons : « the interest of a chooser ».

104. *Ibid.*, p. 8. Nous traduisons : « to features of "life" that are deemed to make it choice-worthy ».

105. REICH, « Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis », *op. cit.*, p. 171. Nous traduisons : « the qualitative aspects (pain, hardship, futility of treatment, the extremely adverse condition of the survivor) of the use of some medical or other life-support effort might in a given *situation* diminish the

La position avancée par Fletcher est opposée à celle que nous venons d'exposer. Elle est fondée sur ce que Reich appelle un « utilitarisme social¹⁰⁶ » ou plus clairement sur l'hédonisme traditionnel. Cette théorie se fonde sur la maxime utilitariste classique, que l'on doit à Jeremy Bentham, du plus grand bien (ou bonheur) pour le plus grand nombre. Une action est jugée comme bonne ou mauvaise par rapport au calcul des effets qu'elle produit sur l'ensemble des individus concernés par l'action ou sur la société. La finalité de la vie, ou le *summum bonum*, est le bien-être humain ou le bonheur (et l'absence de douleur). Ces derniers dépendent des états mentaux¹⁰⁷. Tout acte est ainsi jugé comme juste ou bon sur la base des situations et des conséquences et lorsqu'il sert ladite finalité. On pourrait alors appeler cette perspective « la qualité de la vie sociale ». C'est cette position qui est implicite dans l'éditorial du *California Medicine* où ladite finalité est à la fois individuelle et sociale. Dans le sillage du mouvement des indicateurs sociaux, l'idée est que les bénéfices sociaux et individuels sont indissociables.

McCormick exprime une certaine préoccupation quant au fait que les décisions pourraient être prises à partir de théories utilitaristes (par ce terme il semble faire référence à l'utilitarisme social de Fletcher¹⁰⁸). Il refuse, en outre, de prendre en compte toute considération sociale (que l'on se réfère par là à l'avis des proches ou à la condition économique et sociale des patients)¹⁰⁹. Sa perspective se fonde toutefois sur ce que Reich nomme « une forme de conséquentialisme religieux ou d'utilitarisme personnaliste¹¹⁰ », selon lequel les actions sont justifiées sur la base des bénéfices prévus pour l'individu. Selon Reich, la position de McCormick implique que :

1. « La vie est une valeur qu'il *vaut la peine* [worth] de préserver¹¹¹ » (perspective religieuse) ;
2. « Il existe un *devoir* de maintenir et de prendre soin de la vie humaine¹¹² » (déontologisme) ;
3. « Les *actions* permettant de maintenir la vie sont bonnes ou mauvaises dans la mesure, précisément, où les atouts ou les qualités de l'individu présentent le potentiel d'atteindre une seule valeur plus haute [que les autres]¹¹³ » (déontologisme *prima*

obligation to treat ».

106. *Ibid.*, p. 163. Nous traduisons : « social utilitarianism ».

107. Voir : FLETCHER, « Ethics and Euthanasia », *op. cit.*, p. 674.

108. Voir : MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 33. « The only concern is that the decision not be shaped out of the utilitarian perspectives so deeply sunk into the consciousness of the contemporary world. In a highly technological culture, an individual is always in danger of being valued for his function, what he can do, rather than for who he is ».

109. Cette position est critiquée par Sparks comme étant individualiste, SPARKS, « Projected Quality of the Patient's Life: A Critique », *op. cit.*, p. 179-180.

110. REICH, « Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis », *op. cit.*, p. 170. Nous traduisons : « a form of religious consequentialism or personalistic utilitarianism ».

111. *Ibid.*, p. 170. Nous traduisons : « life is a *value* worth preserving ».

112. *Ibid.*, p. 170. Nous traduisons : « there is a *duty* to sustain and care for human life ».

113. *Ibid.*, p. 170. Nous traduisons : « *actions* supportive of life are right or wrong, precisely insofar as the assets or qualities of the individual offer the potentiality for achieving a higher single value ».

facie ou utilitarisme personnaliste).

Avec ce dernier point, la perspective religieuse sur la valeur de la vie humaine et le déontologisme qu'elle implique se transforment en un déontologisme *prima facie* ou en un utilitarisme personnaliste (où la fin est le bien de l'individu) dépendant des capacités fondamentales (le potentiel de la capacité relationnelle) permettant d'atteindre la fin. Autrement dit, le bien de la vie est de réaliser les potentialités de la vie humaine. L'idée sous-jacente, de provenance aristotélicienne, est que la vie bonne consiste en la réalisation de certaines valeurs humaines fondamentales (elles permettent d'atteindre les biens supérieurs). Une telle position implique une théorie perfectionniste ou une théorie des « capacités de base ¹¹⁴ ». Marta Nussbaum définit les capacités de base en ces termes :

Bagage inné des individus qui constitue la base nécessaire au développement des capacités plus avancées, et une assise pour les questions morales. Ces capacités sont quelques fois plus ou moins prêtes à fonctionner : la capacité de voir ou d'entendre, est généralement dans ce cas. Plus souvent, cependant, elles sont très rudimentaires, et ne peuvent pas directement entrer en fonction. Un nouveau-né a, en ce sens, la capacité du langage et de la parole, la capacité d'aimer et d'éprouver de la gratitude, la capacité de raisonner, la capacité de travailler » ¹¹⁵.

Comme pour une certaine version de la sacralité de la vie, la qualité de la vie dépend soit d'une certaine conception essentialiste de la vie humaine, soit au moins, d'une liste de capacités.

Malgré des différences, les théories éthiques utilitaristes hédonistes (représentées par Fletcher) et les théories perfectionnistes (représentées par McCormick) impliquent un choix de critères précis (donc d'un contenu), souvent liés à la vie personnelle, déterminants pour l'évaluation de la qualité de la vie. Dans le cas de l'éthique déontologique, en revanche, tout choix est (en apparence) exclu.

DIFFÉRENCES ET SIMILITUDES

Du point de vue terminologique et argumentatif, parler de traitement extraordinaire plutôt que de qualité de la vie permet de « maquiller » tout jugement explicite quant à la valeur [*value*] de la vie humaine. L'accent est porté sur le traitement, la qualité de la vie n'est jugée qu'en relation aux traitements utilisés.

Dans les positions de Fletcher et de McCormick, malgré des différences et des buts divergents (l'un veut remplacer l'éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie et l'autre veut intégrer des considérations relatives à la qualité de la vie

114. Le terme utilisé en anglais est « *capabilities* ». En français, il est généralement traduit par le néologisme « capacité ».

115. Martha C. NUSSBAUM, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, p. 84. Nous traduisons : « the innate equipment of individuals that is the necessary basis for developing the more advanced capabilities, and a ground of moral concern. These capabilities are sometimes more or less ready to function: the capability for seeing and hearing is usually like this. More often, however, they are very rudimentary, and cannot be directly converted into functioning. A newborn child has, in this sense, the capability for speech and language, the capability for love and gratitude, the capability for practical reason, the capacity for work ».

au sein de l'éthique de la sacralité de la vie), c'est l'évaluation du type de vie poursuivie qui est premier. La réflexion sur le traitement n'est qu'une conséquence de ce jugement. Comme le remarque Reich, bien que le point de départ de la réflexion de McCormick soit la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, il s'éloigne de cette tradition pour établir la valeur et le devoir de préserver la vie humaine en utilisant des critères d'humanité¹¹⁶.

Ce glissement de la qualité du traitement à la qualité de la vie est considéré par certains comme dangereux. Il est envisagé comme le début d'une pente glissante. Son manque de précision concernant ses domaines d'application ouvre la porte non seulement à l'euthanasie volontaire et non volontaire, mais aussi à l'euthanasie involontaire. L'analogie avec le nazisme est récurrente dans ce genre de critiques. Pour certains, fonder des décisions d'interruption des traitements sur la qualité de la vie est une « euthanasie intentionnelle par omission¹¹⁷ ». L'intention est la mort du patient. À travers la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, en revanche, la mort n'est que l'effet prévu, mais il n'est pas voulu sur la base du principe des actions à double effet. L'interruption du traitement veut empêcher un mal (ou une charge trop lourde).

Si ce genre de considérations peut-être, au moins en partie, pertinente en ce qui concerne l'euthanasie volontaire et la position soutenue par Fletcher, il faut rappeler que McCormick, s'est toujours opposé à l'euthanasie volontaire directe.

Malgré les différences d'ordre terminologique et argumentatif, les conséquences possibles, et les définitions divergentes de l'être humain, les considérations sur la valeur de la vie humaine et les théories éthiques sous-jacentes, les trois positions permettent l'interruption des traitements (du moins extraordinaires) d'un point de vue pratique.

On ne peut que remarquer, en outre, qu'aussi bien la qualité du traitement que la qualité de la vie (dans son interprétation sociale ou individuelle, hédoniste ou perfectionniste) sont définies d'un point de vue extérieur à celui du patient. Elles sont conceptualisées par des théologiens et appliquées par des médecins. Ces derniers doivent déterminer le caractère extraordinaire d'un traitement, l'absence de la fonction néocorticale ou encore les symptômes biologiques correspondant à l'absence du potentiel de capacité relationnelle. Il s'agit, dans tous les cas, de ce que Richard Sparks appelle la « qualité de la vie projetée¹¹⁸ du patient¹¹⁹ ». Les théories hédonistes et perfectionnistes ont, en effet, en commun, tout comme une théorie déontologique, le fait de donner un contenu spécifique à la notion de bien ou de vie bonne.

Ce résultat est le reflet de ce que nous avons vu avec les mesures de la qualité de la vie pendant la période allant des années soixante-dix aux années quatre-vingt : une exclusion

116. REICH, « Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis », *op. cit.*, p. 171.

117. CONNERY, « Quality of Life », *op. cit.*, p. 61. Nous traduisons : « intentional euthanasia by omission ».

118. Nous soulignons.

119. SPARKS, « Projected Quality of the Patient's Life: A Critique », *op. cit.*, p. 177. Pour cet auteur, la distinction entre la qualité des traitements ou la qualité de la vie n'est qu'une question de sémantique.

des critères subjectifs à l'égard de l'évaluation de la qualité de la vie. Si le glissement de la qualité des traitements à la qualité de la vie suggère la nécessité de prendre en compte le sujet de la vie et non plus seulement la vie biologique du sujet, jusqu'à la moitié des années quatre-vingt, la considération du sujet ne signifie pas de faire de la qualité de la vie un critère subjectif dépendant du point de vue du patient dont la vie est en question.

IX.3.3 DE LA QUALITÉ DE LA VIE OBJECTIVE À LA QUALITÉ DE LA VIE SUBJECTIVE

LA QUALITÉ DE LA VIE OBJECTIVE ET LE « CARACTÈRE RAISONNABLE DES PROPOS »

À partir de la fin des années soixante-dix, la critique de la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires aboutit à l'ouverture de nouveaux problèmes. Ceux-ci ont trait, par exemple, à l'interruption des traitements d'un patient compétent ou capable, ou encore à la question de savoir si l'euthanasie directe volontaire est toujours mauvaise.

Presque tous les commentateurs semblent s'accorder sur le fait que lorsqu'un patient est capable, le refus des traitements est aussi bien licite que légitime. Cela ne revient pas pourtant à prendre une position en faveur de l'euthanasie.

Cette idée, d'abord avancée par Robert Veatch, et reprise ensuite par McCormick et Keyserlingk, permet de donner une perspective nouvelle à la qualité de la vie : le point de vue du patient est pris en compte (au moins partiellement). Cela ne signifie pas de faire de la qualité de la vie un critère subjectif ni de l'identifier aux préférences personnelles. Des limites sont posées.

Robert Veatch

Robert Veatch, en partant lui aussi de la critique de la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, sans pourtant utiliser l'expression « qualité de la vie » (au moins dans la première édition de son livre¹²⁰), considère qu'il est possible de refuser un traitement sur la base de deux critères : (1) la perspective du patient et (2) le langage de la « raison » [*reasonableness*]. Comme le commente Keyserlingk, « une certaine

120. Dans l'édition révisée de son livre, l'auteur utilise l'expression « qualité de la vie » pour commenter un document de 1986 de la Task Force on Organ Transplantation. Pour faire face à la pénurie d'organes, ce document suggère l'usage de critères médicaux : « augmenter les chances que la greffe réussisse, que le patient survive et la qualité de la vie de ce dernier ». (TASK FORCE ON ORGAN TRANSPLANTATION, *Organ transplantation: Issues and Recommendations*, 1986, disponible à l'adresse : <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pur1.32754004375931;view=1up;seq=17>> (consulté le 20/05/2016), p. 87. Nous traduisons : « to maximize graft and patient survival and quality of life »). Pour Veatch, il ne s'agit pas là d'un critère médical et objectif. Le problème de la subjectivité persiste et se manifeste dans l'usage de l'expression « qualité de la vie ». Même lorsque la qualité de la vie n'est déterminée qu'à partir de considérations médicales (telles que l'absence de douleurs, de souffrances ou encore la mobilité), Veatch considère que les jugements subjectifs sont inévitables. Voir : ROBERT M. VEATCH, *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility* (1976), 2^e éd., New Haven : Yale University Press, 1989, p. 207.

ambiguïté subsiste dans la façon dont il applique ces deux critères¹²¹ ». Si d'une part, Veatch considère que « du point de vue de la perspective centrée sur le patient, il devrait être suffisant pour les patients capables de refuser le traitement¹²² », en laissant penser qu'il s'agit là d'un critère subjectif, il ajoute « lorsqu'ils [les patients capables] peuvent donner des raisons valables à leur yeux¹²³ ». Quelques pages plus loin, il ajoute encore, « un refus sera moralement acceptable s'il est raisonné¹²⁴ ». Ces affirmations semblent impliquer la présence d'un tiers (médecin ou juge) qui évalue sur la base de critères objectifs le « caractère raisonnable » des arguments avancés. Autrement dit, les arguments subjectifs doivent pouvoir être transformés en arguments objectifs.

Richard McCormick

La même ambiguïté demeure (et s'étend) dans la reprise de la terminologie de Veatch de la part de McCormick dans son célèbre article « *The Quality of Life, the Sanctity of Life* [La qualité de la vie, la sacralité de la vie] » grâce auquel il est souvent considéré (à tort s'il est considéré *a posteriori* en relation avec l'évolution du débat) comme étant un des porte-parole de l'éthique de la qualité de la vie. Le « caractère raisonnable des propos » est associé à la qualité de la vie. McCormick, après avoir examiné de façon critique la littérature récente relative à la distinction des traitements et avoir exprimé son souhait de remplacer l'approche des moyens par celle de la qualité de la vie (tout en l'intégrant au sein de la perspective de la sacralité de la vie), affirme que « pour les patients capables, le refus des traitements *peut être* [*may be*] considéré comme raisonnable¹²⁵ ». En citant Veatch, il ajoute : « lorsqu'ils peuvent donner des raisons valables à leur yeux¹²⁶ ». On peut tout d'abord remarquer que McCormick utilise le verbe modal anglais « *may* » là où Veatch utilise « *should be* ». Bien que les deux verbes soient utilisés au sens de probabilité, le premier (*may*) atteste un niveau inférieur de certitude. Quelques lignes plus tard, cette présence de critères aussi bien subjectifs qu'objectifs est encore plus explicite. Si d'une part McCormick considère que « le traitement qui est conforme à certains désirs et perspectives peut être [*may be*] considéré raisonnable (approprié moralement)¹²⁷ », il précise cependant qu'un recours légal de la part des médecins ou de l'hôpital doit toujours être permis lorsque l'on considère qu'un patient est en train de mettre en danger sa vie avec frivolité.

121. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 117.

122. VEATCH, *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, op. cit., p. 110. Nous traduisons : « from the patient-centred perspective it should be sufficient for competent patients to refuse treatment for themselves ».

123. *Ibid.*, p. 110. Nous traduisons : « whenever they can offer reasons valid to themselves ».

124. *Ibid.*, p. 110. Nous traduisons : « a refusal will be morally acceptable if it is reasoned ».

125. MCCORMICK, « The Quality of Life, The Sanctity of Life », op. cit., p. 36. Nous traduisons : « For competent patients, refusal of treatment may be considered reasonable ».

126. *Ibid.*, p. 36. Nous traduisons : « whenever they can offer reasons valid to themselves ». Repris dans : VEATCH, *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, op. cit., p. 110.

127. MCCORMICK, « The Quality of Life, The Sanctity of Life », op. cit., p. 36. Nous traduisons : « Treatment that conforms to such wishes and perspectives may be considered reasonable (morally appropriate) ».

Edward Keyserlingk

Keyserlingk, en essayant de supprimer les ambiguïtés, n'arrive pas non plus à une position excluant totalement certains critères objectifs. Ce n'est pas toutefois son but, comme le révèle son analyse de la signification du concept de la qualité de la vie. Avant de nous y attacher, remarquons que Keyserlingk, tout en affirmant son accord total avec « l'application d'un critère subjectif au patient capable ¹²⁸ », considère que cette approche non interventionniste qui fait de la liberté la valeur suprême n'apporte aucune aide au patient qui veut être conseillé sur l'arrêt du traitement et sur le « choix de mourir ». Il suggère alors la possibilité d'« apporter des valeurs complémentaires à la notion de liberté ¹²⁹ » tels que « les obligations et les responsabilités sociales du patient ¹³⁰ ». Ce dernier « devrait tenir compte, par exemple, des conséquences subies par d'autres personnes (enfants, mari, épouse, parents, etc.) s'il refuse un traitement et choisit de mourir. Quelles sont ses responsabilités envers eux? Leurs fardeaux en seront-ils allégés ou accrus? ¹³¹ ». Cette remarque suggère que la plupart des demandes d'arrêt des traitements qui conduisent à la mort ne sont pas réfléchies. Le risque est alors de juger certaines demandes d'interruption des traitements comme irrationnelles et de classer les patients qui les formulent comme incompetents ou non aptes à prendre des décisions les concernant. La question inverse « Quelles-sont les conséquences subies par d'autres personnes [...] s'il accepte un traitement et choisit de continuer de vivre? » n'est pas posée.

Ces considérations à propos de l'arrêt des traitements ne sont pas sans conséquence pour le concept de qualité de la vie. Keyserlingk, dans sa tentative de définir la qualité de la vie, exclut *a priori* une signification du concept qui « fait essentiellement appel à des jugements plus ou moins totalement subjectifs ¹³² ». Il considère en effet que la qualité de la vie peut « être déterminée en fonction de facteurs, de critères et de besoins *objectifs*. Cette objectivité peut se manifester par les efforts pour "définir" la personne et pour établir les critères du traitement "ordinaire" et "extraordinaire" ¹³³ ».

Si d'une part, la décision d'arrêt des traitements semble, en apparence, être laissée au patient compétent selon le jugement qu'il formule à propos de la vie supplémentaire que le traitement peut lui offrir (ou de sa qualité de la vie), son autorité est limitée : ses choix doivent être jugés rationnels ou des critères objectifs doivent être déterminés *a priori*.

L'accent posé sur le « caractère raisonnable » (mais aussi sur le caractère extraordinaire du traitement) permet de masquer le fait que l'interruption des traitements et l'euthanasie directe volontaire reviennent au même. Comme le remarque Michael D. Bayles, d'un point de vue argumentatif, on peut considérer que si l'on accepte l'idée selon laquelle le

128. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 117.

129. *Ibid.*, p. 117.

130. *Ibid.*, p. 117.

131. *Ibid.*, p. 117.

132. *Ibid.*, p. 55.

133. *Ibid.*, p. 55.

patient peut décider d'interrompre ou de refuser un traitement même lorsque celui-ci a pour résultat sa mort (en raison de l'évaluation qu'il fait de sa propre vie en pesant les bénéfiques et les dommages), le même argument doit valoir dans le cadre d'une demande d'euthanasie directe. Mais le critère de la « personne rationnelle » ou de « la capacité de faire des choix rationnels » permet d'échapper à cette conclusion logique, en affirmant, simplement que « tout patient qui fait une telle demande *doit être* incapable de faire des choix rationnels ¹³⁴ ».

Remarquons que les trois auteurs qui avancent cette approche — Veatch, McCormick et Keyserlingk — s'opposent à l'équivalence morale entre tuer et laisser mourir. Bien qu'ils affirment l'acceptabilité morale de l'arrêt des traitements et donc du laisser mourir, il s'opposent à l'euthanasie volontaire directe (ou au faire mourir), même lorsque cette demande provient des patients eux-mêmes. Tout les trois, en outre, au cours de leur carrière ont, d'une façon ou d'une autre, critiqué la place prise par le principe d'autonomie individuel au sein de la réflexion bioéthique ¹³⁵. Pour McCormick, ce principe néglige les relations humaines. Elles sont au fondement de la dignité humaine.

Finalement, c'est le « caractère raisonnable des propos » du patient (jugé par un tiers) et non les préférences du patient qui priment. Ce critère repose sur une théorie éthique déontologique *prima facie* ou si l'on veut sur un utilitarisme personnaliste ou une théorie perfectionniste (ou des capacités), mais non sur un utilitarisme des préférences. Ce dernier peut être considéré comme lui étant opposé d'un point de vue théorique dans la mesure où il identifie la qualité de la vie à ce que l'individu considère comme préférable de son propre point de vue. Une théorie perfectionniste, au contraire, définit la qualité de la vie de façon objective, c'est-à-dire qu'elle octroie à la qualité de la vie un contenu spécifique. Bien qu'elle soit dépendante du sujet, elle ne dépend pas d'une perspective subjective, mais d'une sorte de liste de critères objectifs (le potentiel pour les relations humaines, la personnalité, la responsabilité, etc.). Les théories hédonistes (dont Fletcher peut être considéré comme un représentant), se rapprochent des théories perfectionnistes puisqu'elles donnent un contenu spécifique à la qualité de la vie (indicateurs d'humanité). Le fait que ce contenu dépend d'états mentaux (donc des états subjectifs, tels que le plaisir ou le bonheur, l'absence de douleurs, etc.) rapproche ces théories des théories des préférences.

Ces perspectives croisent ainsi critères objectifs et subjectifs, point de vue des patients et point de vue des médecins et sont le reflet, encore une fois de ce qui se passe, à la même

134. Michael D. BAYLES, « Euthanasia and the Quality of Life » (1978), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 265–281, p. 272. Nous traduisons : « any patient who makes such a request *must be* incapable of rational choice ».

135. Voir : Robert M. VEATCH, « Autonomy's Temporary Triumph », dans *The Hastings Center Report*, vol. 14, n° 5, 1984, p. 38–40 ; KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 158 ; Richard MCCORMICK, « The Gospel of Life: How to Read it », dans *The Tablet*, 15 avril 1995, disponible à l'adresse : <<http://archive.thetablet.co.uk/article/15th-april-1995/16/the-gospel-of-life-how-to-read-it>> (consulté le 20/05/2016) ; Richard MCCORMICK, « Bioethics: A Moral Vacuum? », dans *America*, vol. 180, n° 15, 1999, p. 8–12.

époque, avec les mesures de qualité de la vie.

LA QUALITÉ DE LA VIE ENTRE CRITÈRES OBJECTIFS ET CRITÈRES SUBJECTIFS

À partir des années quatre-vingt, des définitions de plus en plus subjectives de la qualité de la vie font leur apparition à côté des définitions objectives. La qualité de la vie commence à être associée aussi aux préférences individuelles et au principe du respect de l'autonomie individuelle, sans pourtant s'y restreindre. Aux théories éthiques hédonistes et perfectionnistes expliquant la qualité de la vie, il est possible d'ajouter une théorie des préférences.

La qualité de la vie en éthique clinique

En 1982, Albert Jonsen, le docteur Mark Siegler, et le philosophe et juriste William J. Winslade considèrent la qualité de la vie comme la troisième catégorie (après les indications médicales et les préférences du patient et avant les éléments contextuels) à prendre en compte lorsqu'il s'agit de résoudre des dilemmes moraux au sein du contexte clinique. Cela montre, au sein de la pratique médicale, un intérêt accru pour la qualité de la vie, au point de la considérer comme un but du soin. Elle n'est toutefois identifiée ni seulement à des critères objectifs (représentés par la catégorie « indications médicales ») ni seulement à des critères subjectifs dépendant du point de vue du patient (représentés par les « préférences individuelles »), mais aux deux à la fois. Dans la sixième édition de leur livre, les auteurs sont plus précis sur ce point. Ils considèrent, en effet, que « toute discussion relative à la qualité de la vie englobe les indications médicales et les préférences du patient ¹³⁶ », « les jugements quant à la qualité de la vie [...] ne sont [...] ni entièrement subjectifs ou objectifs ¹³⁷ ».

Dans les deux éditions, les auteurs mettent en garde les praticiens contre le caractère ambigu et les significations multiples de la qualité de la vie. Si il n'y pas de doutes quant au fait que le but de la médecine est d'améliorer la qualité de la vie, « il y a beaucoup de questions sur ce en quoi la qualité de la vie consiste, sur qui détermine la qualité de la vie et sur les effets de ces jugements sur le soin que l'on doit au patient ¹³⁸ ». Les auteurs, peut-être dans le sillage des interrogations ouvertes par les mesures de qualité de la vie, suggèrent qu'il est nécessaire, pour tout praticien invoquant la qualité de la vie, d'être au clair sur au moins deux questions (que l'on retrouve dans les deux éditions) :

136. JONSEN, SIEGLER et WINSLADE, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, op. cit., p. 109. Nous traduisons : « any discussion of quality of life necessarily involves medical indications and patient preferences ».

137. *Ibid.*, p. 111. Nous traduisons : « Quality-of-life judgment [...] are not [...] entirely subjective or objective ».

138. Albert R. JONSEN, Mark SIEGLER et William J. WINSLADE, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, New York : Macmillan, 1982, p. 109. Nous traduisons : « there are many questions about what quality of life consists of, about who determines quality of life, and about the effects of such judgment on the care provided to the patient ».

1. Qui évalue la qualité de la vie? La personne dont la vie est en question ou un observateur?
2. Quel critère (ou mesure¹³⁹) est utilisé pour considérer la qualité de la vie?¹⁴⁰

Afin de minimiser les ambiguïtés, dès la première édition, les auteurs suggèrent trois significations de la qualité de la vie telles qu'elles sont utilisées dans le contexte médical :

1. Satisfaction subjective exprimée ou ressentie par un individu à l'égard de sa situation physique, mentale et sociale, c'est-à-dire à l'égard de sa propre vie personnelle ;
2. Acquisition ou récupération objective d'attributs et de capacités hautement valorisées dans notre culture (capacités intellectuelles, physiques, relationnelles, etc.) ;
3. Évaluation subjective, par un observateur, des expériences subjectives de la vie personnelle d'un autre.

La qualité de la vie renvoie aussi bien à des critères subjectifs, avancés par le patient lui-même ou par un observateur (un médecin sur la base de « mesures raisonnables » ou un autre patient du même âge qui se trouve dans la même condition), qu'à des critères objectifs.

Dans la sixième édition, les significations de la qualité de la vie ne sont plus que deux. La deuxième signification n'est plus mentionnée, tandis que la première définition, désormais appelée « évaluation personnelle » est associée explicitement à l'autonomie personnelle : « en ce sens, les décisions éthiques relatives à la qualité de la vie se basent sur l'éthique de l'autonomie personnelle : les personnes font et expriment l'évaluation de la qualité de leur propre vie¹⁴¹ ». La troisième définition, « évaluation de la part d'un observateur », est considérée comme la plus problématique ». La comparaison entre les deux éditions nous fournit un indice quant à l'évolution du concept et des usages de la qualité de la vie.

Trois ans après la publication de la première édition de *Clinical Ethics*, Jonsen, l'un des auteurs de l'ouvrage, et le docteur Robert A. Pearlman constatent qu'au sein de la littérature médicale, la qualité de la vie est de plus en plus mobilisée comme un facteur influençant les décisions médicales de poursuite ou d'arrêt des traitements de soutien à la vie pour les patients atteints de maladies chroniques. Les auteurs s'intéressent à la façon dont les médecins utilisent (et interprètent) la qualité de la vie dans le processus décisionnel. Ils présentent un cas clinique (un scénario) à 205 médecins. Ils posent ensuite à ces derniers

139. Il est intéressant de remarquer que le terme de « mesure » est présent dans la première édition et absent dans la sixième. Voir : *Ibid.*, p. 112 et *Idem*, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, op. cit., p. 111.

140. *Idem*, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, op. cit. ; *idem*, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, op. cit., p. 111-112. Dans la première édition, deux autres questions sont posées : « Quel aspect de la vie doit être pris en considération ? » « Quelles sont les possibilités de changement pour la condition objective ? » Dans la sixième édition, la question cruciale est, en revanche, celle de savoir quels types de décisions peuvent être justifiés sur la base de considérations relatives à la qualité de la vie.

141. *Idem*, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, op. cit., p. 112. Nous traduisons : « in these sense, ethical decisions about quality of life are based upon the ethics of personal autonomy: people make and express their own evaluation of the quality of their own life ».

la question de savoir s'il faut intuber ou pas un patient de 69 ans résidant en EPHAD¹⁴². Bon nombre de médecins (N=79) justifient leur décision en invoquant explicitement la qualité de la vie du patient. Le résultat le plus important de l'étude est que la qualité de la vie est mobilisée aussi bien par les médecins qui ont pris la décision de ne pas intuber (de laisser mourir) (N=42) que par les médecins qui ont pris la décision d'intuber le patient (de prolonger la vie) (N=34).

Ce résultat rapproche, sur certains aspects, la qualité de la vie de la sacralité de la vie. Lorsque les significations que l'on attribue aux expressions ne sont pas explicitées, les acteurs peuvent évoquer l'une ou l'autre d'entre elles pour justifier des actions opposées. Ce résultat est aussi symptomatique de la force rhétorique de la « qualité de la vie », de son double usage historique en tant que critère du *welfare* que du *well-being*, et de ses multiples définitions. De façon plus importante encore, il souligne l'absence de toute tentative d'associer la qualité de la vie à une réflexion éthique. Cet aspect, comme nous l'avons vu, est dénoncé à la même époque dans une revue de la littérature portant sur les mesures de la qualité de la vie¹⁴³. Jonsen et Pearlman remarquent aussi que la qualité de la vie est associée à plusieurs considérations divergentes et aussi bien à des critères objectifs qu'à des critères subjectifs. Les médecins qui ont pris la décision d'intuber le patient font par exemple référence à des critères physiologiques et socio-économiques, à la durée de la survie ou encore au devoir du médecin de soutenir la vie. Les médecins qui ont pris la décision de ne pas intuber le patient associent, pour leur part, la qualité de la vie à des critères plus subjectifs (sans pourtant que ces derniers aient nécessairement été exprimés par le patient) comme : le droit du patient à déterminer quelle thérapie il désire recevoir, les expériences précédentes d'hospitalisation ou les informations des professionnels qui ont pris le patient en charge.

Les auteurs se disent ainsi préoccupés par la façon dont la qualité de la vie est utilisée. Cette situation s'explique par exemple par « la nature ambiguë et l'usage sans principes du concept¹⁴⁴ ». En reprenant les trois significations de la qualité de la vie avancées dans la première édition de *Clinical Ethics*, ils exhortent à un *usage responsable* du concept. Cela pourrait améliorer la qualité du soin. L'usage responsable varie en fonction du patient, du fait qu'il a ou qu'il n'a pas exprimé son propre avis sur la situation ou évalué sa propre qualité de la vie, s'il est ou s'il n'est pas capable de le faire :

- Pour le patient informé, compétent et capable d'exprimer ses sentiments, la qualité de la vie *doit être* considérée comme un facteur important et fondamental dans la prise de décision :

142. Établissement d'Hébergement pour Personnes Âgées Dépendantes.

143. Voir : HAES et KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », *op. cit.*

144. PEARLMAN et JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making », *op. cit.*, p. 99. Nous traduisons : « the ambiguous nature and the unprincipled use of the concept ».

Le respect de l'autonomie¹⁴⁵ du patient devrait encourager le respect de son point de vue quant à l'usage de procédures de maintien en vie. La raison sous-jacente en est que ce type de patient est capable de déterminer ce qui lui est bénéfique (selon la façon dont il perçoit la qualité de sa vie actuelle et future)¹⁴⁶.

La qualité de la vie est aussi bien associée au bien-être individuel du patient qu'au rapport entre ses préférences et leur satisfaction ou encore qu'au principe du respect de son autonomie (selon la première définition du concept donnée dans la première édition de *Clinical Ethics*).

- Pour le patient qui n'est pas capable de communiquer ou d'exprimer ses sentiments concernant la poursuite des traitements, la qualité de la vie *peut être* considérée comme un facteur influençant la décision, mais à condition que « la qualité de la vie du patient descende au-dessous d'un seuil minimal et que l'intervention préserve seulement cette condition ou conserve seulement la vie organique¹⁴⁷ ».

Dans ce cas, la qualité de la vie est associée à un critère objectif (selon la troisième signification du concept donnée dans la première édition de *Clinical Ethics*). Ledit critère doit être très bas afin d'éviter des jugements subjectifs de la part des tiers (médecins ou proches) qui décrèteraient une mauvaise qualité de la vie en fonction, par exemple, d'une condition socio-économique précaire (il s'agit de la deuxième signification du concept avancée dans *Clinical Ethics*). Pour les auteurs, ce critère minimal doit correspondre à un affaiblissement physique *extrême* et à une perte *totale* des sensations et de l'activité intellectuelle. Ces critères correspondent aux qualités essentielles des êtres humains. Elles témoignent, en même temps d'un « respect pour la sacralité de la vie et la nécessité de sauvegarder ce principe¹⁴⁸ ». À ce propos, il est intéressant de remarquer que dans la sixième édition de *Clinical Ethics*, les auteurs avancent que les considérations relatives à la qualité de la vie ne sont pas incompatibles avec le principe de la sacralité de la vie¹⁴⁹. Dans la première édition, en revanche, aucune mention n'est faite du caractère sacré de la vie. Cela suggère que jusqu'à la moitié des années quatre-vingt l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie n'était pas si répandue dans le contexte clinique.

Afin d'explicitier les qualités essentielles des êtres humains, Jonsen et Pearlman renvoient en note de bas de page à deux contributions de Fletcher portant sur les indicateurs

145. Nous soulignons.

146. PEARLMAN et JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making », *op. cit.*, p. 101. Nous traduisons : « respect for patient autonomy should foster respect for patient's attitudes about the use of life-sustaining procedures. The underlying rationale is that this type of patient is able to determine what is beneficial for himself or herself (on the basis of his or her perceived current or future quality of life) ».

147. *Ibid.*, p. 101. Nous traduisons : « patient's quality of life falls below a minimum standard and the intervention would only preserve this condition or maintain organic life ».

148. *Ibid.*, p. 102. Nous traduisons : « respect for the sanctity of human life and the need to safeguard this principle ».

149. JONSEN, SIEGLER et WINSLADE, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, *op. cit.*, p. 111.

d'humanité¹⁵⁰. Ils parviennent pourtant à une conclusion différente de celle de l'intéressé, lequel, faut-il le rappeler, est l'un des premiers à suggérer de remplacer l'éthique de la sacralité de la vie par l'éthique de la qualité de la vie et à défendre l'euthanasie¹⁵¹.

En outre, si les auteurs désirent éclairer les significations de la qualité de la vie en raison de sa nature ambiguë, il ne font aucune tentative pour expliquer la signification du principe de la sacralité de la vie (en fonction des critères qu'ils exposent, on pourrait penser qu'il s'agit de ce que nous avons auparavant appelé « la sacralité de la vie personnelle »). Cela est plus grave encore eu égard à leur conclusion sur l'usage éthiquement responsable de la qualité de la vie. Celui-ci, disent-ils, « se produit aussi lorsque les soignants analysent leurs propres valeurs afin de prévenir des jugements biaisés par des considérations personnelles¹⁵² » et en citant Fletcher, ils ajoutent : « les valeurs d'une personne [...] sont la clé pour sa position éthique¹⁵³ ».

Ce texte demeure néanmoins important puisqu'il associe aussi la qualité de la vie au respect du principe d'autonomie et au bien-être individuel du point de vue du patient, sans pour autant l'identifier aux seules préférences personnelles (du patient et du médecin). Comme ils l'affirment :

Ces recommandations essayent de protéger l'autonomie du patient, afin de garantir la justice en empêchant que des décisions soient prises à partir de préférences personnelles capricieuses, d'encourager [la recherche] de résultats bénéfiques pour le patient et d'éviter de lui faire du mal¹⁵⁴.

Théories perfectionnistes, théories des préférences et théories hédonistes se voient ainsi associées. Lorsque le patient est compétent, c'est une théorie des préférences qui semble primer. Elle n'est pas pour autant illimitée et dépourvue de tout contenu. L'idée que la qualité de la vie ne doit pas nuire au patient semble quant à elle reposer sur une théorie hédoniste. Enfin, lorsque le patient n'est pas compétent, la qualité de la vie se fonde sur une théorie perfectionniste (ou théorie des capacités de base).

Cette conclusion est aussi partagée, à la même époque, par la philosophe Cynthia B. Cohen :

Il est essentiel pour une position qui affirme la « qualité de la vie » de respecter l'autonomie de tout être humain en tant qu'individu qui a le droit de façonner sa vie

150. FLETCHER, « Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures », *op. cit.* ; Joseph FLETCHER, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo : Prometheus Books, 1979.

151. Jonsen exprime sa position contraire à l'euthanasie volontaire dans : Albert R. JONSEN, « Beyond the Physicians' Reference: The Ethics of Active Euthanasia », dans *Western Journal of Medicine*, vol. 149, n° 2, 1988, p. 195-198.

152. PEARLMAN et JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making », *op. cit.*, p. 102. Nous traduisons : « shows respect for the sanctity of human life and the need to safeguard this principle ».

153. *Ibid.*, p. 102. Repris dans : FLETCHER, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, *op. cit.*, p. 122. Nous traduisons : « A person's values [...] are the key to his or her ethical position ».

154. PEARLMAN et JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making », *op. cit.*, p. 102. Nous traduisons : « These guidelines attempt to protect patient autonomy, to ensure justice by preventing capricious decision based on personal preferences, to promote beneficial results for patient and to prevent doing harm ».

selon sa conception de son propre bien-être [*well-being*]. Par définition une position qui affirme la « qualité de la vie » n'outrepasse pas, dans l'intérêt de quelque bien social supérieur, la liberté de l'individu de choisir comment il veut vivre et mourir ¹⁵⁵.

Lorsque les patients ne sont pas compétents ou incapables d'exprimer leurs préférences, c'est le critère de bien-être minimal qui doit primer. Celui-ci se fonde sur une prise en compte des fonctions physiques autant que mentales, l'existence d'une certaine forme de communication avec les autres et l'absence de souffrances et de douleurs sévères.

Ce passage du bien-être social [*welfare*] au bien-être individuel [*well-being*], permet à Cohen de critiquer la position des commentateurs qui comparent la qualité de la vie à l'idéologie nazie ou à un utilitarisme social et affirment qu'à l'inverse de la sacralité de la vie, elle ne respecte pas la valeur de la vie humaine. Cohen estime, au contraire, que le « spectre du Nazisme » rôde là où la qualité de la vie et le bien-être individuels ne sont pas pris en compte. Dans de telles conditions, « l'humanité réelle et la valeur des êtres humains en tant qu'agents réflexifs ¹⁵⁶ » est niée.



Ces textes permettent de mieux comprendre la signification que revêt la qualité de la vie entre 1970 et la moitié des années quatre-vingt. Il est intéressant de remarquer que la plupart des auteurs convoqués dans cette section refusent d'opposer sacralité de la vie et qualité de la vie (ou ils n'en font pas mention). Tous estiment d'ailleurs nécessaire d'intégrer des considérations sur la qualité de la vie au sein de la sacralité de la vie. Si la qualité de la vie semble un critère indispensable pour la pratique médicale, l'exigence d'exclure toute identification de la qualité de la vie à un critère social prime. L'appel aux préférences individuelles, au principe d'autonomie et, dans le cas de patient incompétent, à un critère de bien-être minimal, peuvent permettre, au moins en apparence, d'éviter d'associer la qualité de la vie à l'idée selon laquelle certaines vies humaines ne sont pas dignes d'être vécues.

D'où provient alors cette opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie ?

En 1993, Callahan considère que la sacralité de la vie « a été détournée et mal utilisée ¹⁵⁷ ». Si Callahan, attribue la cause de cette situation « aux promesses du pouvoir médical et du progrès ¹⁵⁸ », nous voyons dans l'appropriation de la sacralité de la vie de la part des autorités catholiques l'une des causes. L'inviolabilité de la vie humaine a été

155. Cynthia B. COHEN, « Quality of Life and the Analogy with the Nazis », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 61–77, p. 69. Nous traduisons : « it is essential to a "quality of life" position to respect the autonomy of each human being as an individual with the right to shape his life according to his conception of his own well-being. A "quality of life" position by definition does not override the freedom of the individual to choose how he will live and die for the sake of some greater social good ».

156. *Ibid.*, p. 74. Nous traduisons : « the very humanity and value of human beings as reflective agents ».

157. CALLAHAN, *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, *op. cit.*, p. 86. Nous traduisons : « has become distorted and misused ».

158. *Ibid.*, p. 86. Nous traduisons : « the promise of medical power and progress ».

transformée en un devoir absolu et hétéronome.

Alors que le concept laïc de la sacralité de la vie se révèle instable et improbable en tant que principe consensuel à cause de ses nombreuses interprétations et des considérations relatives à la qualité de la vie, les hiérarchies catholiques ont su en profiter. En reformulant discrètement certains aspects de la doctrine théologique, elles lui donnent, outre une « haute valeur morale ¹⁵⁹ », une vigueur renouvelée. Le résultat en est un changement de sa forme et de sa signification. On assiste ainsi non pas tant à une sacralisation de la vie humaine qu'à une sacralisation du processus naturel de la vie humaine.

159. FOUCAULT, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 155.

LA CHRISTIANISATION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

COMME NOUS L'AVONS PU CONSTATER en examinant ses provenances, la sacralité de la vie ne peut pas être considérée comme une idée tirant ses origines de la tradition judéo-chrétienne. Ce n'est qu'à partir des années 1930 que l'expression « sacralité de la vie » commence à être utilisée par les théologiens et les autorités chrétiennes les plus conservatrices. C'est après la Seconde Guerre mondiale que l'expression se répand au sein du christianisme. Certains théologiens, protestants d'abord et catholiques ensuite, en particulier américains, commencent alors à affirmer, dans le sillage de Lecky, que la sacralité de la vie est une idée qui a toujours été soutenue par le christianisme. Ils ne peuvent toutefois pas se servir de sources textuelles faisant autorité pour corroborer cette idée : à l'exception de Pie XI, Emil Brunner et de Karl Barth, la sacralité de la vie n'est pas une assertion répandue chez les théologiens chrétiens.

Pour Lecky, l'immortalité de l'âme, la philanthropie chrétienne et le message évangélique de l'amour du prochain sont les arguments primordiaux de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine. La seconde partie des années soixante est, quant à elle, caractérisée par la mobilisation d'autres arguments. L'immortalité de l'âme, en effet, est incapable d'expliquer le caractère sacré attribué à la vie humaine corporelle. *L'Imago Dei*, la vie comme don ou prêt de Dieu et la loi naturelle (éléments évoqués précédemment par Brunner, Barth et Pie XII) sont repris, séparément, aussi bien par des protestants que par des catholiques, comme des arguments en faveur du caractère sacré de la vie humaine :

- En 1965, la constitution pastorale *Gaudium et Spes*¹, issue de Vatican II, pose au fondement du respect du corps humain (équivalent du respect et de la dignité de la personne humaine, « corps et âme, mais vraiment un »), le fait d'avoir été créé à

1. PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, op. cit.

l'image et à la ressemblance de Dieu². Une anthropologie chrétienne est mise au jour. Bien qu'ici l'expression de la sacralité de la vie n'est pas utilisée, le pape Jean-Paul II affirme plus tard que cette constitution est un témoignage du fait que « l'Église a toujours affirmé, mais avec une vigueur particulière au II^e concile œcuménique du Vatican, le caractère sacre de la vie humaine³ ».

- En 1966, le théologien protestant Paul Ramsey élabore, à partir de l'idée barthienne de la vie humaine comme prêt de Dieu (dont il se considère l'un des principaux interprètes), une rhétorique de la sacralité de la vie extrinsèque, transcendante et relationnelle⁴.
- En 1968, l'encyclique *Humanæ Vitæ* fait appel à la loi naturelle pour s'opposer à l'usage de la contraception artificielle : « l'Église, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie⁵ ». En reprenant le propos de Jean XXIII, il est rappelé que la vie humaine est sacrée dès son origine, car « elle engage directement l'action créatrice de Dieu⁶ ».

Même si les protestants et les catholiques n'ont pas encore trouvé un accord sur l'argument permettant d'affirmer la sacralité de la vie humaine ou sur la question de l'image de Dieu (ce qui a des implications quant à la considération de sacralité de la vie humaine comme étant intrinsèque ou extrinsèque), les dissensions sont masquées au nom d'une affirmation chrétienne de la sacralité de la vie humaine et d'un ennemi commun : l'utilitarisme des sociétés modernes.

Certes, les discours religieux, eux aussi, ne doivent pas être considérés comme extérieurs au contexte social et politique dans lequel ils sont utilisés. La question de la légifération de l'avortement devient urgente. La position de l'Église catholique romaine de l'époque et celle de Ramsey (que l'on peut considérer comme représentatif de la conception protestante de la sacralité de la vie) partagent alors le fait d'inclure la vie fœtale dans le champ de protection exigé par la sacralité de la vie. Selon ces deux perspectives, le fœtus est une « personne » (ou une « personne potentielle ») dès la conception. Il possède en « germe » tout ce qu'il développe par la suite en devenant un être humain adulte. Cette position ne fait pas

2. Déjà Leon XII, en 1891, dans la première encyclique sociale, considère l'*Imago Dei* au fondement de la dignité et de l'égalité entre les hommes. Le pape rappelle toutefois que le l'image de Dieu est imprimé dans l'âme. Le salut est l'objectif et le corps n'en qu'un moyen pour l'atteindre. On ne peut que constater que l'*Imago Dei*, ainsi défini, ne peut soutenir l'idée d'un caractère sacré de la vie humaine corporelle.

3. JEAN-PAUL II, *Discours aux participants au Congrès européen organisé par le « Mouvement pour la vie »*, 26 fév. 1979, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790226_movimenti-vita.html> (consulté le 24/02/2016).

4. RAMSEY, « The sanctity of life », *op. cit.*

5. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, 25 juil. 1968, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html> (consulté le 07/02/2016), ch. 2, § 11.

6. JEAN XXIII, *Mater et Magistra*, *op. cit.*, partie III.

consensus parmi les chrétiens, à cause notamment de la doctrine de l'animation retardée. Elle a, en outre, des implications importantes concernant la moralité de la contraception artificielle, de l'avortement, de l'interruption de traitements de maintien de la vie.

Il s'agit de développer, au sein de la culture séculière, des arguments consensuels et rationnels permettant de défendre ce que, dans le contexte des théories du droit à la vie et du débat relatif à l'avortement, l'éthicien chrétien Wennberg appelle le « principe de l'espèce » et le « principe de la potentialité »⁷ ou ce que Baier dans le contexte des interprétations de la sacralité de la vie a appelé le « processus sacré » ou l'« individu sacré »⁸. La référence récurrente à la loi naturelle, aux droits humains et à la dignité humaine en est le moyen. On assiste ainsi à une extension de l'usage chrétien de la sacralité de la vie. Elle ne couvre plus seulement la question de l'avortement, mais aussi celle de l'euthanasie. Dans les deux cas, l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine correspond à une interdiction absolue de ces deux pratiques. C'est sous le pontificat de Jean-Paul II que l'on assiste à cette extension, à une christianisation de la sacralité de la vie et, enfin, à sa consécration en tant qu'idée chrétienne. Pour le philosophe James Rachels, la doctrine chrétienne de la sacralité de la vie (ou ce qu'il appelle la « vision traditionnelle de la sacralité de la vie ») doit être sérieusement prise en considération : « non seulement son influence a été énorme, mais d'un point de vue philosophique elle est la seule théorie sur la question qui ait été complètement développée et systématiquement élaborée⁹ ».

X.1 L'EXTENSION CHRÉTIENNE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE : DE L'AVORTEMENT À L'EUTHANASIE

X.1.1 L'INTERDICTION ABSOLUE DE L'AVORTEMENT : *QUESTIO DE ABORTU*

En 1974, la Congrégation pour la doctrine de la foi publie une déclaration, signée par Paul VI, au sujet de l'avortement : *Questio de Abortu, sur l'avortement provoqué*¹⁰.

La Congrégation se dit étonnée de voir s'élargir d'une part les manifestations contre toute forme de guerre et contre la peine de mort et d'autre part les revendications de libéralisation de l'avortement. Elle se sent obligée d'intervenir sur la question, puisque l'Église a le devoir de « défendre l'homme contre tout ce qui pourrait le dissoudre ou le rabaisser¹¹ ». La guerre (juste) et la peine capitale ne sont pas condamnées par le Magistère en raison de l'argument de l'innocence.

7. WENNBERG, « The Right to Life », *op. cit.* Voir aussi la page 294 de la présente thèse.

8. BAIER, « The Sanctity of Life », *op. cit.* Voir : page 295.

9. RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, *op. cit.* Nous traduisons : « not only has its influence been enormous, but from a philosophical point of view it is the only fully worked-out, systematically elaborated theory of the subject we have ».

10. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Questio de abortu* » : *Déclaration sur l'avortement provoqué*, 18 nov. 1974, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_fr.html> (consulté le 07/02/2016).

11. *Ibid.*, chap. II, § 1.

Les réactions à l'encontre de Vatican II et de l'encyclique *Humanæ Vitæ* rendent urgente et nécessaire la clarification de deux objectifs :

1. Éliminer de façon définitive les dissensions parmi les chrétiens en montrant l'immoralité de l'avortement « à la lumière la foi ¹² » et l'immuabilité de cet enseignement au cours de l'histoire de l'Église ;
2. Affirmer l'immoralité de l'avortement « à la lumière conjointe de la raison ¹³ » afin de répondre aux objections contemporaines et aux opinions nouvelles qui ont pu ébranler les fidèles et tous les hommes de bonne volonté.

L'IMMORALITÉ DE L'AVORTEMENT À LA LUMIÈRE DE LA FOI ET DE LA THÉOLOGIE

Le premier chapitre après l'introduction vise à montrer l'immoralité de l'avortement d'un point de vue chrétien. Le point de départ en est l'affirmation du caractère précieux de la vie humaine terrestre. Les sources bibliques citées à cette fin sont :

- La création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu ;
- Le commandement « tu ne tueras point » ;
- L'idée de la vie comme don de Dieu et responsabilité de l'homme.

Dans les années qui suivent, la triade composée par ces arguments devient un élément indissociable de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine, même si, ici, l'expression n'est pas utilisée. Il est ainsi affirmé que « la tradition de l'Église a toujours considéré que la vie humaine doit être protégée et favorisée dès son début, comme aux diverses étapes de son développement ¹⁴ ». En faisant écho à Lecky, il est souligné que « s'opposant aux mœurs du monde gréco-romain, l'Église des premiers siècles a insisté sur la distance qui, sur ce point, en sépare les mœurs chrétiennes ¹⁵ ». La condamnation de l'avortement semble bien exprimer cette séparation, bien que, comme nous avons pu le constater, si elle existait, elle n'était pas fondée sur le caractère sacré de la vie humaine.

Les auteurs sont bien obligés d'admettre l'existence de « diverses opinions sur le moment de l'infusion de l'âme spirituelle ¹⁶ » (animation retardée/animation immédiate). Ils nient cependant que celles-là aient laissé des doutes quant à l'illégitimité de l'avortement. Ce dernier a été toujours considéré comme une « faute grave » par les pères de l'Église, ses pasteurs, et ses docteurs, bien qu'ils admettaient des solutions casuistiques plus larges. Les auteurs peuvent alors affirmer, en reprenant les propos du pape Paul VI, exprimés deux ans plus tôt à l'occasion de sa rencontre avec des juristes catholiques italiens, que

12. *Ibid.*, ch. 2.

13. *Ibid.*, ch. 3.

14. *Ibid.*, ch. 2, § 6.

15. *Ibid.*, ch. 2, § 6.

16. *Ibid.*, ch. 2, § 7.

l'enseignement de l'Église sur le sujet « n'a pas changé et [...] [qu']il est interchangeable ¹⁷ ».

Bien que le sujet soit ici très rapidement écarté, en faisant appel à l'autorité papale, nous devons reconnaître que la question de l'animation pose deux problèmes étroitement liés à l'évaluation morale de l'avortement :

1. L'infusion de l'âme marque le moment où l'embryon devient une personne, c'est-à-dire le moment de l'union entre l'âme et le corps ;
2. Si le fœtus n'est pas une personne, l'avortement ne peut pas relever de l'homicide ni de la violation du commandement « tu ne tueras point ».

Une note en bas de page précise que la déclaration laisse expressément de côté la question du moment de l'infusion de l'âme spirituelle, car il n'existe pour l'heure ni tradition ni consensus sur le sujet. Pour les auteurs, les opinions différentes n'invalident pas la position de l'Église quant à l'immoralité de l'avortement dès la conception. Bien qu'il s'agisse, à leurs dires, d'une question indépendante, ils se sentent en quelque sorte contraints de réaffirmer que, même si l'on suppose une animation tardive, l'avortement reste moralement illégitime. Ils exposent deux raisons en ce sens :

1. À supposer, une animation tardive, il n'y en a pas moins déjà une vie humaine, préparant et appelant cette âme en laquelle se complète la nature reçue des parents ;
2. Par ailleurs, il suffit que cette présence de l'âme soit probable (et on ne prouvera jamais le contraire) pour que lui enlever la vie soit accepter le risque de tuer un homme, non seulement en attente, mais déjà pourvu de son âme ¹⁸.

Cette position peut être résumée par l'adage *in dubio pro vita* (« le doute profite à la vie ») et recouvre une double fonction : protéger un bien indisponible d'une part et éviter la violation du sixième commandement d'autre part. Par les termes employés, il est clair que les auteurs de la déclaration optent pour une interprétation étroite (tutoriste ou anti-probabiliste) de l'adage en condamnant et interdisant toute action susceptible de mettre fin à la vie humaine. Dans la lignée des derniers pontifes qui utilisaient l'expression « sacralité de la vie » à propos de la question de l'avortement, la Congrégation pour la doctrine de la foi se déclare en faveur de l'interdiction absolue de ladite pratique.

Si on leur accorde que l'avortement a toujours été considéré comme une « faute grave » pour l'Église catholique, on ne peut manquer de relever que ceux qui avaient une approche « casuistique » interprétaient l'adage de façon plus large (probabiliste) et modéraient la gravité du péché en fonction des situations et des contextes ¹⁹. Mais, si l'âme n'est pas présente dans l'embryon, l'avortement ne peut pas être considéré comme une violation du sixième commandement ou comme un homicide, et l'interdiction de l'avortement n'est que *prima facie*.

17. *Ibid.*, ch. 2, § 6.

18. *Ibid.*, n. 19.

19. Pour la distinction entre interprétation « tutoriste » et « probabiliste » de l'adage *in dubio pro vita*, voir : Stéphane BAUZON, « In dubio pro vita: le principe de précaution et la santé dans l'Église catholique », dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, vol. 1, n° 3, 2009, p. 119-131, disponible à l'adresse : <www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-centre-georges-canguilhem-2009-1-page-119.htm.> (consulté le 02/03/2016).

L'IMMORALITÉ DE L'AVORTEMENT DU POINT DE VUE DE LA RAISON

Après avoir rappelé l'immoralité de l'avortement du point de vue de la foi et de la tradition, il faut examiner cette question « à la lumière conjointe de la raison ». Le point de départ est le respect pour la vie humaine. Pour déterminer celui-ci une analyse de ce qu'est et de ce que doit être une personne est indispensable. Une vision anthropologique est donc nécessaire. Les arguments en défense du respect de la vie humaine sont :

- La vie corporelle comme bien fondamental (quoiqu'il ne soit pas le plus précieux) ;
- Le droit à la vie comme droit fondamental des droits de l'Homme ;
- La loi naturelle.

Il s'agit d'autres arguments qui seront récurrents dans la démonstration catholique (mais pouvant être partagés par tout le monde) du caractère sacré de la vie humaine.

La vie corporelle est considérée comme le bien fondamental, sans lequel il n'est pas possible d'atteindre d'autres biens. Elle ne peut donc pas être utilisée comme un moyen. Il s'ensuit que le droit à la vie, lui aussi, est le plus fondamental des droits humains. Ces derniers sont antérieurs à l'existence de la société, et en tant que telle, la société n'a que le devoir de les protéger contre toutes les discriminations possibles. Une discrimination fondée sur les différentes étapes de la vie est injuste au même titre que les discriminations fondées sur la race, le sexe, la couleur ou la religion. Il est intéressant de remarquer que ce même argument discriminatoire, fondé cette fois sur l'espèce, est repris par Singer, presque au même moment, pour critiquer la différence de traitement entre les êtres humains et les êtres non humains²⁰ et pour critiquer la sacralité de la vie²¹. D'un point de vue chrétien, la présence de l'âme immortelle permet une discrimination fondée sur l'espèce. La référence à la loi naturelle justifie l'interdiction de tuer un être humain (innocent) en raison du droit à la vie, premier droit naturel (et élément fondamental des droits de l'homme) .

À la lumière de ces arguments, il est précisé, contre les positions probabilistes, que le respect de la vie humaine concerne l'embryon ou le fœtus, car « dès que l'ovule est fécondé, se trouve inaugurée une vie qui n'est celle ni du père ni de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se développe pour lui-même. Il ne sera jamais rendu humain s'il ne l'est pas dès lors²² ». En faveur de cette thèse, considérée comme une évidence, les auteurs évoquent la science génétique, bien qu'ils précisent qu'« il n'appartient pas aux sciences biologiques de porter un jugement décisif sur des questions proprement philosophiques et morales, comme celle du moment où est constituée la personne humaine et de la légitimité de l'avortement²³ ».

20. Peter SINGER, *Animal Liberation* (1975), 3^e éd., New York : Ecco Press, 2002.

21. Voir : VIII.4.3.

22. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Questio de abortu* » : *Déclaration sur l'avortement provoqué*, op. cit., ch. 3, § 12.

23. *Ibid.*, ch. 3, § 13. Le pape François, en 2014, affirme, au contraire, que la question de l'avortement (comme celle de l'euthanasie d'ailleurs) n'est ni un « problème religieux » ni un « problème philosophique »,

X.1.2 L'INTERDICTION ABSOLUE DE L'EUTHANASIE : *IURA ET BONA*

Cette perspective sur l'avortement n'est pas sans implications pour la fin de vie. Parallèlement, elle implique qu'un individu qui a irréversiblement perdu (ou qui n'a jamais acquis) les fonctions cérébrales supérieures reste une personne à part entière, puisqu'elle garde l'essence de l'humanité.

La question de la non mise en place ou de l'interruption des traitements chez des nouveaux handicapés et les adultes irréversiblement inconscients ne font rien d'autre que dévoiler et incrémenter les désaccords théoriques existants parmi les chrétiens, au-delà de la seule question de l'avortement. Pour le théologien catholique McCormick, par exemple, nous le savons, la poursuite de la vie d'un nouveau-né handicapé ou d'un humain adulte qui n'a pas ou qui n'aura pas la capacité relationnelle est « un non-sens d'un point de vue humain et judéo-chrétien²⁴ ».

En réaction à ces dissensions, l'Église catholique romaine étend l'usage de l'expression « sacralité de la vie » à toutes les phases de la vie. C'est sous le pontificat de Jean-Paul II que la terminologie de sacralité de la vie se répand et commence à être utilisée concernant les questions relatives à la fin de vie. Jusqu'alors seuls les protestants avaient adopté cette terminologie au sujet de l'euthanasie (comme nous l'avons vu auparavant avec Bonnell). L'affaire Quinlan rouvre le débat relatif à la question de l'arrêt des traitements et au droit de mourir. Pour l'Église catholique romaine, c'est le moment de préciser et d'éclaircir ses enseignements et sa position à l'égard des « progrès de la médecine²⁵ ».

C'est ainsi qu'en 1980, la Congrégation pour la doctrine de la foi émet une déclaration, signée, cette fois, par le pape Jean-Paul II, intitulée « *Iura et Bona* » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques²⁶. Les arguments utilisés dans la déclaration sur l'avortement sont repris et précisés dans le contexte de la fin de vie. Le plan adopté est similaire : examiner la question du point de vue de la foi d'abord et du point de vue de la raison ensuite.

La déclaration débute en rappelant les enseignements du concile Vatican II à l'égard de la dignité de la personne humaine et de son droit à la vie ainsi que la dénonciation des crimes qui sont contraires à la vie : toute espèce d'homicide, le génocide, l'avortement,

mais « c'est un problème scientifique, car il y a là une vie humaine et il n'est pas licite de tuer une vie humaine pour résoudre un problème ». FRANÇOIS, *Discours aux participants au Congrès commémoratif de l'Association des médecins catholiques italiens, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa fondation*, 15 nov. 2014, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141115_medici-cattolici-italiani.html> (consulté le 01/07/2016).

24. MCCORMICK, « To Save or Let Die », *op. cit.*, p. 32. Nous traduisons : « makes no human or Judeo-Christian sense ».

25. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, *op. cit.*, Introduction.

26. *Ibid.*

l'euthanasie et aussi le suicide délibéré²⁷.

LA VALEUR DE LA VIE HUMAINE ET SON CARACTÈRE SACRÉ

La valeur suprême de la vie de la personne humaine est affirmée dès les premières lignes de l'introduction. Elle est présentée comme une valeur universelle, partagée aussi bien par les croyants (y compris d'autres religions), en raison de l'existence d'un « Dieu Créateur, Providence et Maître de la vie²⁸ » auquel la vie appartient, que par les « hommes de bonne volonté » en raison des droits fondamentaux de la personne humaine. En tant que tels, « on ne saurait recourir à des arguments tirés du pluralisme politique ou de la liberté religieuse pour en refuser la valeur universelle²⁹ ». Autrement dit, on ne peut pas recourir au pluralisme éthique pour justifier une violation des droits des Hommes. Le respect de ces derniers est la condition même du pluralisme³⁰.

La « valeur de la vie humaine » est le titre de la première section du document. La sacralité de la vie y est utilisée comme son synonyme. Elle est décrite comme une évidence partagée aussi bien par les croyants que par les non-croyants : « la plupart des hommes estiment que la vie a un caractère sacré et que [personne ne³¹] peut en disposer à son gré ». Pour le croyant, la vie est aussi un « don de l'amour de Dieu » et, en tant que tel, il doit la conserver et la faire fructifier. Cela implique :

1. L'interdiction de « porter atteinte à la vie d'un homme innocent³² » (ou le respect du commandement biblique « tu ne tueras point ») ;
2. « le devoir de conduire sa vie selon le dessein du Créateur³³ » (ou l'idée d'une responsabilité à l'égard de la vie) ;
3. L'inacceptabilité du suicide au même titre que l'homicide. Ces actes ne peuvent qu'être considérés comme « un refus de la souveraineté de Dieu et de son dessein d'amour ; [...] [un] refus d'amour envers soi-même, [une] négation de l'aspiration naturelle vers la vie, [une] abdication devant les obligations de justice et de charité à l'égard des proches, de diverses communautés et du corps social tout entier³⁴ ». Autrement

27. PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, op. cit., ch. 27, § 3.

28. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, op. cit., Introduction.

29. *Ibid.*, Introduction.

30. La critique du pluralisme a été déjà abordée dans la déclaration sur l'avortement : « Le pluralisme éthique est revendiqué comme la conséquence normale du pluralisme idéologique. Il y a pourtant loin de l'un à l'autre, parce que l'action touche plus vite les intérêts d'autrui que la simple opinion et qu'on ne peut jamais se réclamer de la liberté d'opinion pour porter atteinte au droit des autres, très spécialement au droit à la vie ». *Idem*, « *Questio de abortu* » : *Déclaration sur l'avortement provoqué*, op. cit., ch. 1, § 2.

31. *Idem*, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, op. cit., ch. 1. Dans la traduction française officielle, il y a une contradiction évidente : « la plupart des hommes estiment que la vie a un caractère sacré et que chacun peut en disposer à son gré ». Nous avons modifié la traduction en consultant les versions anglaise, italienne, espagnole, allemande et latine.

32. *Ibid.*, ch. 1, § 1.

33. *Ibid.*, ch. 1, § 2.

34. *Ibid.*, ch. 1, § 3.

dit, l'homicide et le suicide sont contraires à la loi divine et naturelle.

Le suicide est distingué du « sacrifice par lequel, en vue d'une grande cause — comme l'honneur de Dieu, le salut des âmes ou le service de ses frères — quelqu'un donne ou expose sa propre vie³⁵ ». La stratégie rhétorique est similaire à celle utilisée par Kant : la condamnation absolue du suicide et l'exclusion d'un certain type de mise à mort de soi-même de la catégorie du suicide. Comme chez Kant, l'intention semble être le critère permettant de discriminer entre un suicide et un sacrifice.

L'EUTHANASIE

C'est seulement après avoir affirmé la sacralité de la vie que la question de l'euthanasie peut être abordée. La signification attribuée au terme est explicitée et l'intention (ainsi que les moyens employés) occupe alors une place centrale :

Par euthanasie, nous entendons une action ou une omission qui, de soi ou dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur. L'euthanasie se situe donc au niveau des intentions et à celui des procédés employés. Or, il faut le dire une nouvelle fois avec fermeté, rien ni personne ne peut autoriser que l'on donne la mort à un être humain innocent, fœtus ou embryon, enfant ou adulte, vieillard, malade incurable ou agonisant. Personne ne peut demander ce geste homicide pour soi ou pour un autre confié à sa responsabilité, ni même y consentir, explicitement ou non. Aucune autorité ne peut légitimement l'imposer, ni même l'autoriser. Il y a là violation d'une loi divine, offense à la dignité de la personne humaine, crime contre la vie, attentat contre l'humanité³⁶.

Pour la bioéthicienne australienne Helga Kuhse, cette citation exprime exactement ce que l'on doit entendre par sacralité de la vie : « il s'agit de la vision selon laquelle toutes les vies humaines innocentes sont absolument inviolables et ont une valeur égale. Leur mise à mort constitue toujours un acte moralement mauvais³⁷ ». C'est à partir de cette déclaration que la philosophe élabore sa critique de la sacralité de la vie.

LES ANALGÉSQUES

Quant à l'usage des analgésiques, la Congrégation pour la doctrine de la foi confirme ce qui a été avancé par Pie XII³⁸ : leur emploi est permis si cela n'empêche pas l'accomplissement d'autres devoirs religieux et moraux. Lorsqu'ils entraînent une perte de conscience, leur usage n'est permis qu'en cas de « raison grave ». La souffrance au moment de la mort garde encore une symbolique de purification et d'élévation en vue de la vie éternelle³⁹.

35. *Ibid.*, ch. 1, § 3.

36. *Ibid.*, ch. II.

37. KUHSE, « Sanctity of Life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy », *op. cit.*, p. 19. Nous traduisons : « this is the view that all innocent human lives are absolutely inviolable and equally valuable, and that the intentional termination of such lives is always morally wrong ». Cette position est affirmée aussi dans *Idem, The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique, op. cit.* Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

38. Voir : PIE XII, *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie, op. cit.*

39. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques, op. cit.*, ch. 3.

MOYENS DE TRAITEMENT PROPORTIONNÉS ET DISPROPORTIONNÉS

Le dernier chapitre avant la conclusion est consacré à la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires. La Congrégation pour la doctrine de la foi considère opportun de changer de terminologie « en raison de l'imprécision du terme et de l'évolution rapide de la thérapeutique⁴⁰ ». Depuis l'affaire Quinlan, cette terminologie était très controversée (certains, comme nous l'avons vu, ont alors proposé de la remplacer par celle de qualité de la vie). La Congrégation pour la doctrine de la foi décrit ainsi cette distinction :

Toujours valable en principe, [elle] est peut-être moins éclairante aujourd'hui. [...] Aussi certains préfèrent-ils parler de moyens proportionnés et disproportionnés. De toute manière, on appréciera les moyens en mettant en rapport le genre de thérapeutique à utiliser, son degré de complexité ou de risque, son coût, les possibilités de son emploi, avec le résultat qu'on peut en attendre, compte tenu de l'état du malade et de ses ressources physiques et morales⁴¹.

La Congrégation pour la doctrine de la foi ne voit pas de différence significative dans le changement de terminologie. Jean-Yves Goffi considère pour sa part que « la différence entre les deux est probablement plus importante [de celle que les auteurs] supposent⁴² » du point de vue de son application. La qualification d'ordinaire ou d'extraordinaire, en effet, est déterminée « par rapport à un état donné de la médecine⁴³ », tandis que « des moyens sont proportionnés ou disproportionnés par rapport à tel ou tel malade et, en particulier, par rapport aux bénéfices thérapeutiques qu'il peut en attendre⁴⁴ ». La distinction entre « proportionné » et « disproportionné » fait intervenir, en dernière analyse, « de façon plus ou moins clandestine, des considérations relatives à la qualité de vie des malades⁴⁵ ». C'est là l'un des principaux arguments mobilisés à partir de la fin des années quatre-vingt pour remplacer l'éthique de la sacralité de la vie par l'éthique de la qualité de la vie. Peter Singer⁴⁶ et Helga Kuhse en sont les précurseurs⁴⁷. Mais il ne s'agit là que des prémises d'une autre histoire, celle qui voit s'opposer l'éthique de la qualité de la vie à l'éthique de la sacralité de la vie (et qui sera le sujet du prochain chapitre). Ce débat, comme nous le verrons, explose en réponse à la christianisation accrue de la sacralité de la vie et à son absolutisation. La déclaration sur l'euthanasie en est une des premières étapes. C'est à ce moment que l'ancien conflit entre catholiques et laïcs (ou libéraux) reprend alors qu'il semblait avoir disparu avec l'apparent consensus autour de la sacralité de la vie.

Mais, pour l'heure, contentons-nous de souligner que la déclaration *Iura et Bona* atteste, de façon explicite, de l'extension chrétienne de la rhétorique de la sacralité de la vie aux questions de fin de vie ainsi que de la volonté d'appliquer ce principe à toutes les phases

40. *Ibid.*, ch. 4.

41. *Ibid.*, ch. 4.

42. GOFFI, *Penser l'euthanasie*, *op. cit.*, p. 82.

43. *Ibid.*, p. 82.

44. *Ibid.*, p. 82.

45. *Ibid.*, p. 83.

46. PETER SINGER, « Sanctity of Life or Quality of Life? », dans *Pediatrics*, vol. 72, n° 1, 1983, p. 128-129

47. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, *op. cit.*

de la vie. De façon implicite, c'est une volonté de faire de la sacralité de la vie un principe chrétien cohérent avec la tradition de l'Église qui apparaît. Et ce n'est là que le reflet du programme de Jean-Paul II comme son pontificat le mettra en évidence.

X.1.3 L'INTÉRÊT POUR LA VIE HUMAINE CORPORELLE

LA CENTRALITÉ DE L'HOMME : *REDEMPTOR HOMINIS*

Il est tout d'abord nécessaire de comprendre d'où, dans la pensée de Jean-Paul II, provient cet intérêt pour la vie humaine terrestre et comment il peut être justifié d'un point de vue chrétien. Pour les premiers chrétiens, en effet, ce n'est pas la vie terrestre, mais la vie éternelle qui importe en priorité. La vie corporelle n'est qu'un moyen pour atteindre la vie éternelle.

La première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor Hominis*⁴⁸, publiée quatre mois seulement après sa nomination au Saint-Siège, nous offre des réponses à ces questions. Elle peut être considérée comme exposant son programme ou encore, comme l'affirme en 2003 le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 1981 à 2005, avant de devenir pape Benoît XVI, « le point de départ de toutes les autres [encycliques]⁴⁹ ». Bien que la sacralité de la vie humaine n'y soit pas exprimée de façon explicite, cette encyclique permet de comprendre les raisons de l'attention du pape à la vie humaine corporelle. La question de l'homme concret est centrale.

Son arrière-plan, comme le livre Ratzinger, s'enracine dans une réflexion que le pape initie lorsqu'il est évêque de Cracovie. Par opposition avec le matérialisme et le marxisme, doctrines dominantes dans sa terre natale (la Pologne) les intellectuels catholiques refusent le caractère absolu de la matière. Si la question biologique doit être écartée, n'en demeure pas moins la question anthropologique existentielle de savoir qui est l'homme. Comment ce dernier peut-il vivre ? Qui a la réponse à ces questions ?

Dans cette encyclique, le pape, en récupérant des passages des textes conciliaires et dans la lignée de la pensée de Paul VI, fournit des réponses. C'est vers les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption qu'il faut se tourner. La suggestion de Barth est enfin accueillie :

« En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir (cf. Rm 5, 14), le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, *manifeste pleinement l'homme à lui-même* et lui découvre la sublimité de sa vocation ». Et encore : « "Image du Dieu invisible" (Col 1, 15) il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée,

48. JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, 4 mar. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html> (consulté le 03/03/2016).

49. Joseph RATZINGER, « Les Quatorze Encycliques de Jean-Paul II », dans *Kephas. Revue catholique*, nov. 2003, p. 13-20, disponible à l'adresse : <<http://www.revue-kephas.org/03/4/Ratzinger13-20.html>> (consulté le 03/03/2016).

non absorbée, par le fait même cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale. Car, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte *uni lui-même à tout homme*. Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché ». Il est le Rédempteur de l'homme!⁵⁰

Ce passage explique que ce n'est qu'à partir du Christ, l'homme parfait, qu'il est possible de découvrir ce qu'est l'homme et comment il doit vivre. Le christianisme a donné les réponses. L'incarnation et la mort de Christ sur la croix ont redonné à l'homme sa dignité et le sens de son existence dans le monde. Anthropologie et christologie sont désormais inséparables. Comme chez les unitariens américains du XIX^e siècle, le Christ est à la fois homme et modèle pour la vie de l'homme.

Le point de départ et le « chemin⁵¹ » de la mission pastorale de l'Église ne peuvent être que l'homme. L'Église doit être consciente non seulement de la dignité de l'homme (grâce à la rédemption du Christ), mais également de la situation concrète de l'homme. Elle doit reconnaître non seulement les espoirs, mais également les menaces que l'homme peut encourir. En d'autres termes, l'Église doit être consciente « de tout ce qui semble contraire à l'effort visant à rendre "la vie humaine toujours plus humaine", afin que tout ce qui compose cette vie corresponde à la vraie dignité de l'homme⁵² ».

LA QUESTION DU PROGRÈS (TECHNOLOGIQUE)

La réflexion sur le progrès (et son ambivalence) s'avère nécessaire afin de comprendre la situation de l'homme de la fin du deuxième millénaire. Il faut « suivre attentivement toutes les phases du progrès moderne : il faut, pour ainsi dire, faire de ce point de vue la radiographie de chacune de ses étapes⁵³ », car l'homme contemporain vit dans ce que le pape appelle « le drame de l'existence humaine⁵⁴ » :

Tandis que progresse énormément la domination de l'homme sur le monde des choses, l'homme risque de perdre les fils conducteurs de cette domination, de voir son humanité soumise de diverses manières à ce monde et de devenir ainsi lui-même l'objet de manipulations multiformes — pas toujours directement perceptibles — à travers toute l'organisation de la vie communautaire, à travers le système de production, par la pression des moyens de communication sociale⁵⁵.

Bien qu'à cette occasion le pape utilise le terme « progrès », avec l'extrait sus-cité on comprend que c'est le « développement technologique » qu'il met en cause⁵⁶. Ce drame, que le

50. JEAN-PAUL II, *Redemptor Hominis*, op. cit., ch. 2, § 8.

51. *Ibid.*, ch. 4, § 21.

52. *Ibid.*, ch. 3, § 14.

53. *Ibid.*, ch. 2, § 16.

54. *Ibid.*, ch. 2, § 16.

55. *Ibid.*, ch. 2, § 16.

56. Les discours postérieurs sont plus explicites sur le sujet. Voir, par exemple : JEAN-PAUL II, *Discorso ai partecipanti all'81 Congresso della Società italiana di medicina interna e all'82 Congresso della Società italiana di chirurgia generale*, 27 oct. 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/october/documents/hf_jp-ii_spe_19801027_congressi-medicina.html> (consulté le 17/02/2016).

pape attribuée à l'homme de la fin du deuxième millénaire, n'est pourtant pas un élément nouveau au sein de notre généalogie. On pourrait dire qu'il s'agit d'un thème récurrent du XX^e siècle. Schweitzer l'avait déjà constaté au lendemain de la Première Guerre mondiale et la conférence de Portland avait été organisée à ce sujet. La question du progrès est ce qui a permis, au milieu des années soixante, un rapprochement entre les libéraux humanistes et les catholiques contre une raison instrumentale. Ce qui est nouveau, c'est la capacité toujours plus accrue d'intervenir et de modifier le cours de la vie et de la mort. Le propos du pape, lui aussi, fait écho à la réflexion initiée par Schweitzer et poursuivie à Portland : la disproportion entre le développement technique et le développement moral. Le second est trop lent par rapport au premier. Si Schweitzer et Shils ont exclu le fait que l'Église et le christianisme puissent servir de guide moral pour trouver une solution adéquate à ce problème, le pape ne peut bien évidemment qu'affirmer la position inverse.

La signification biblique de la « domination » de l'homme sur le monde consiste, en effet, dans « la priorité de l'éthique sur la technique, dans le primat de la personne sur les choses, dans la supériorité de l'esprit sur la matière⁵⁷ ». L'Église, les chrétiens, mais aussi tous les hommes, en particulier ceux qui se consacrent au développement du progrès, doivent se poser les questions suivantes :

Le progrès, dont l'homme est l'auteur et le défenseur, rend-il la vie humaine sur la terre « plus humaine » à tout point de vue ? La rend-il plus « digne de l'homme » ? [...] L'homme, comme homme, dans le contexte de ce progrès, devient-il véritablement meilleur, c'est-à-dire plus mûr spirituellement, plus conscient de la dignité de son humanité, plus responsable, plus ouvert aux autres, en particulier aux plus démunis et aux plus faibles, plus disposé à donner et à apporter son aide à tous ? Toutes les conquêtes atteintes jusqu'ici, et celles que la technique projette de réaliser à l'avenir, vont-elles de pair avec le progrès moral et spirituel de l'homme ? Dans ce contexte, est-ce que l'homme, en tant qu'homme, se développe et progresse, ou est-ce qu'il régresse et se dégrade dans son humanité ? Est-ce que chez les hommes, « dans le monde de l'homme », qui est en soi un monde de bien et de mal moral, le bien l'emporte sur le mal ? Est-ce que croissent vraiment dans les hommes, entre les hommes, l'amour social, le respect des droits d'autrui – pour tout homme, nation, peuple – ou est-ce que croissent au contraire les égoïsmes aux différents niveaux, les nationalismes exagérés au lieu de l'authentique amour de la patrie, et encore la tendance à dominer les autres au-delà de ses propres droits et mérites légitimes, ainsi que la tendance à exploiter l'ensemble du progrès matériel, technique et productif dans le seul but de dominer les autres ou en faveur de tel ou tel impérialisme⁵⁸ ?

La norme éthique à partir de laquelle évaluer le progrès doit toujours être le respect de la dignité de la personne. Le respect de la personne et son droit à vivre doivent toujours être

À cette occasion, le pape affirme que : « le développement technologique qui caractérise notre époque est fondamentalement ambivalent : tandis qu'il permet à l'homme de prendre en main son destin, d'une part, il l'expose à la tentation d'aller au-delà des limites d'une domination raisonnable sur la nature d'autre part, en mettant en danger sa propre survie et l'intégrité de la personne humaine » (Nous traduisons : « lo sviluppo tecnologico, caratteristico del nostro tempo, soffre di un'ambivalenza di fondo: mentre, da una parte, consente all'uomo di prendere in mano il proprio destino, lo espone, dall'altra, alla tentazione di andare oltre i limiti di un ragionevole dominio sulla natura, mettendo a repentaglio la stessa sopravvivenza e l'integrità della persona umana »).

57. *Idem, Redemptor Hominis, op. cit.*, ch. 2, § 16.

58. *Ibid.*, ch. 2, § 15.

la limite à ne pas dépasser.

Comme chez Schweitzer (et ensuite chez Callahan), l'homme doit être renvoyé à sa responsabilité morale. La révérence pour la vie est la solution schweitzerienne, la solution papale réside dans la sacralité de la vie. Tel est son slogan, telle est sa mission pastorale.

Une nouvelle évangélisation doit alors être initiée. Le clergé comme les « spécialistes des diverses disciplines, [l]es scientifiques, [l]es littéraires, [l]es médecins, [l]es juristes, [l]es artistes et [l]es techniciens, [l]es enseignants de tous niveaux et de toutes spécialités⁵⁹ » « ont leur rôle propre dans la mission prophétique du Christ⁶⁰ ». Le message du Christ doit être diffusé dans le monde entier et tout le monde doit concourir à cette propagation.



Dans une période où l'Église perd peu à peu son rôle moral, social et politique, il est nécessaire de réconcilier les hommes avec l'Église. L'homme concret doit devenir son sujet central. Si Paul VI et Vatican II ont, d'un point de vue théorique, initié ce mouvement, l'effet inattendu en a été une séparation au sein de l'Église elle-même, la diffusion d'un mécontentement aussi bien chez les progressistes que chez les conservateurs (ce qui a contribué à naissance de la bioéthique).

La mission du nouvel évêque de Rome, Jean-Paul II, est alors double : renfoncer, d'une part, la présence de l'Église au sein de la société et restaurer, d'autre part, une Église ébranlée par le concile Vatican II. Un remembrement doctrinal s'avère nécessaire si on veut réunir l'Église. L'affirmation de la valeur de la vie humaine et de son caractère sacré peut en être le moyen.

C'est en raison de cette double mission que la rhétorique de la sacralité s'exprime sous deux formes différentes, mais complémentaires :

1. Les homélies et les discours adressés aussi bien au clergé qu'au laïcat (politiciens, juristes, soignants, professeurs) au Vatican comme à l'étranger : ils peuvent permettre de faire de la sacralité de la vie un principe pouvant être partagé non seulement parmi les chrétiens, mais aussi parmi « tous les hommes de bonne volonté ». L'usage d'arguments consensuels (l'ambivalence du progrès, la critique de l'utilitarisme, la loi naturelle, les droits humains, etc.) et une attitude d'ouverture au monde sont ainsi promus.
2. Les déclarations et les instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi, les encycliques — en particulier les déclarations *Iura et Bona sur l'euthanasie* (1980) et *Donum Vitæ* (1987), les encycliques *Remptio Hominis* (1980), *Veritatis Splendor*

59. *Ibid.*, ch. 2, § 16.

60. *Ibid.*, ch. 2, § 16.

(1993), *Evangelium Vitæ* (1995) et *Fides et Ratio* (1998) — ainsi que les 129 conférences données entre 1979 et 1984 au sujet de la sexualité humaine et du mariage (« la théologie du corps »). Elles permettent de dessiner une anthropologie de la sacralité de la vie cohérente avec l'enseignement chrétien (l'esquisse est fournie par la *Gaudium et Spes*). Tous les éléments — bibliques, théologiques et ecclésiastiques — pouvant répondre à cette tâche sont récupérés et organisés de façon systématique (*Imago Dei*, le commandement « tu ne tueras point », la philanthropie du Nouveau testament). L'infaillibilité papale est utilisée en dernier recours.

Si Jean-Paul II laisse derrière lui l'image de pape d'une Église « amie des hommes ⁶¹ », notamment sur le thème des droits de l'Homme, de la paix, de la liberté religieuse et du dialogue interreligieux, il ne faut pas oublier que son pontificat reste l'un des plus conservateurs en terme de moral. S'il est possible de considérer Jean-Paul II comme « un pape conservateur et moderne ⁶² », il faut être conscients, comme le soutient le prêtre et sociologue belge François Houtart, qu'il entame une entreprise de restauration doctrinale et morale de l'Église. Son attitude conservatrice à l'intérieur de l'Église et son attitude moderne à l'égard du monde le montrent bien.

L'affirmation de la sacralité de la vie, elle aussi, est la manifestation de ce caractère à la fois moderne et conservateur. Malgré l'importance accordée à la vie humaine, aux Droits de l'homme, à la paix, etc. elle ne fait que masquer la restauration d'une morale conservatrice, en particulier à propos des thèmes d'éthique sexuelle et de fin de vie.

C'est sous le pontificat de Jean-Paul II que l'on assiste à une absolutisation du principe de la sacralité de la vie qui le transforme en un principe dogmatique, autoritaire, hétéronome et finalement d'une aide bien maigre pour les personnes, patients, proches, médecins et soignants qui doivent affronter des « choix tragiques ⁶³ ».

À travers l'œuvre de Jean-Paul II on assiste à la transformation d'une doctrine libérale née au XVIII^e siècle, en un dogme chrétien conservateur de la fin du XX^e siècle ⁶⁴.

X.2

LA SACRALITÉ DE LA VIE DANS LES DISCOURS PUBLICS ET LES HOMÉLIES

La sacralité de la vie humaine peut être considérée comme le mot-clé des vingt-six années du pontificat de Jean-Paul II et « l'inviolabilité de la personne humaine, de toute personne

61. Frédéric MOUNIER, « Jean XXIII et Jean-Paul II, deux papes saints », dans *La Croix*, 25 avril 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Jean-XXIII-et-Jean-Paul-II-deux-papes-saints-2014-04-25-1141079>> (consulté le 06/06/2016).

62. François HOUTART, « Jean-Paul II, un pape conservateur et moderne », dans *Le Monde diplomatique*, jan. 2002, p. 10-11.

63. Nous empruntons l'expression à : Guido CALABRESI et Philip BOBBITT, *Tragic Choices*, New York : Norton, 1978.

64. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 133.

humaine », « un des mobiles dominants de [son] action pastorale⁶⁵ ».

Dès premiers mois de son élection, en 1978, et jusqu'aux derniers mois de sa vie, en 2005, Jean-Paul II n'a jamais cessé d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine dans ses homélies et discours⁶⁶.

En vertu de son histoire, l'expression « sacralité de la vie » est l'outil rhétorique permettant une parfaite diffusion, mais aussi un bon accueil du message chrétien. Dans les pays anglophones en particulier — pays où les questions de l'avortement et de l'euthanasie ont pris une ampleur sans précédent — elle acquiert une fonction emphatique particulièrement adaptée. Il n'est pas étonnant qu'elle apparaisse d'abord dans les discours et les homélies avant de faire son apparition dans les documents officiels.

Dans ses premières exhortations, le pape soutient que la défense de l'inviolabilité absolue de toute vie humaine doit être affirmée avec vigueur ; elle « fait partie de la défense des droits de l'Homme et de la dignité humaine⁶⁷ ». À plusieurs occasions, il salue la Déclaration des droits des Hommes, car, associée à d'autres instruments juridiques, elle crée

65. JEAN-PAUL II, *Discorso ai docenti universitari dell'ateneo Sacro Cuore*, 22 mai 1983, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/may/documents/hf_jp-ii_spe_19830522_ateneo-s-cuore.html> (consulté le 14/02/2016). Nous traduisons : « uno dei motivi dominanti della mia azione pastorale ».

66. En ce qui concerne les premiers discours et homélies du pape affirmant le caractère sacré de la vie humaine, nous pouvons rappeler : JEAN-PAUL II, *Discours aux juristes catholiques d'Italie*, 25 nov. 1978, disponible à l'adresse : <<https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1978/documen>> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Canada en visite « Ad Limina »*, 17 nov. 1978, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781117_ad-limina-canada.html> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Messe pour les jeunes universitaires*, 3 juin 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790603_polonia-varsavia-universitari.html> (consulté le 14/02/2016) ; *idem*, *Discours aux participants au Congrès européen organisé par le « Mouvement pour la vie »*, *op. cit.* ; JEAN-PAUL II, *Discours aux membres du Collège de défense de l'OTAN*, 8 fév. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790208_difesa-nato.html> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Discours au corps diplomatique accrédité de Nairobi*, 6 mai 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800506_nairobi-diplomatici.html> (consulté le 14/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Discorso ai sindaci delle sessanta città più popolose del mondo*, 3 sept. 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/september/documents/hf_jp-ii_spe_19800903_sindaci.html> (consulté le 20/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Homélie à Limerlick*, 1^{er} oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791001_irlanda-limerick.html> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Homélie au Phoenix Park*, 29 sept. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino.html> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Messe sur le Capital Mall*, 7 oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791007_usa-washington.html> (consulté le 24/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Discorso ai vescovi della Toscana in visita «Ad Limina»*, 21 déc. 1981, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/december/documents/hf_jp-ii_spe_19811221_vescovi-toscana.html> (consulté le 20/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Adress to Bishops of Malta on their «Ad Limina» Visit*, 11 déc. 1982, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1982/december/documents/hf_jp-ii_spe_19821211_malta-ad-limina.html> (consulté le 14/02/2016) ; JEAN-PAUL II, *Address to the Bishops of the Interterritorial Episcopal Conference Of The Gambia, Liberia And Sierra Leone on their «Ad Limina» Visit*, 8 jan. 1987, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/january/documents/hf_jp-ii_spe_19870108_africa-ad-limina.html> (consulté le 14/02/2016). On retrouve, au moins, 100 occurrences de l'expression, en particulier dans les langues anglaises et italienne.

67. *Idem*, *Homélie à Limerlick*, *op. cit.*

une « conscience générale de la dignité de l'homme⁶⁸ » et définit certains droits inaliénables dont les plus importants et ceux qui sont universellement reconnus sont : le droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de la personne⁶⁹. La sacralité de la vie et la dignité humaine semblent être synonymes, ou pouvant être utilisés de façon interchangeable en fonction du public auquel il s'adresse (chrétiens ou laïcs, évêques ou politiciens, anglophones ou européens⁷⁰).

X.2.1 LA MESSE SUR LE CAPITAL MALL ET LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Le caractère sacré de la vie humaine est très vite posé, subtilement, au fondement de la dignité humaine. En 1979, à l'occasion de la messe célébrée sur le Capital Mall de Washington, le pape affirme :

Je n'hésite pas à proclamer devant vous et devant le monde que toute vie humaine — depuis la conception et à tous ses stades — est sacrée parce que la vie humaine est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Rien ne dépasse la personne humaine en grandeur et dignité⁷¹.

L'homme est sacré puisque créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et c'est cela qui lui confère une dignité intrinsèque. À l'occasion de cette messe, le pape dépeint une trace des arguments chrétiens pouvant être mobilisés en faveur de la conceptualisation chrétienne de sacralité de la vie humaine : l'*Imago Dei*, la vie comme don de Dieu et expression d'amour et la fraternité et la philanthropie chrétienne :

La vie humaine est précieuse parce qu'elle est le don d'un Dieu dont l'amour est infini. Et quand Dieu donne la vie, il la donne pour toujours. En outre, la vie est précieuse parce qu'elle est l'expression et le fruit de l'amour⁷².

Ou encore :

Tous les êtres humains devraient considérer chaque personne comme une créature de Dieu unique, appelée à être frère ou sœur du Christ en raison de l'Incarnation et de la Rédemption universelle. Pour nous, le caractère sacré de la vie humaine est fondé sur ces prémisses⁷³.

68. JEAN-PAUL II, *Discours à l'Assemblée Générale des Nations-Unies*, 2 oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html> (consulté le 28/02/2016).

69. *Ibid.* Dans ce discours à l'assemblée des Nations Unies à New York, Jean-Paul II affirme, en outre, que seulement la reconnaissance en la dignité humaine, que tout être humain possède, est la prémisses à partir de laquelle il est possible de construire la paix — chose, qu'il avait déjà affirmée quelques mois auparavant au Vatican en s'adressant aux membres de l'OTAN. Voir : *Idem, Discours aux membres du Collège de défense de l'OTAN, op. cit.*

70. En 1979, en Pologne, alors qu'il s'adresse à un public d'étudiants, le pape présente la sacralité de la vie comme faisant partie d'une prière que son père lui aurait apprise : « Pour le don de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété, c'est-à-dire du sens de la valeur sacrale de la vie, de la dignité humaine, de la sainteté de l'âme et du corps humain », *Idem, Messe pour les jeunes universitaires, op. cit.* La même année en Irlande, à une messe, il affirme : « Que le témoignage de l'Irlande ne s'affaiblisse jamais, en face de l'Europe et en face du monde entier, en faveur de la dignité et du caractère sacré de toute vie humaine, de sa conception à sa mort », *Idem, Homélie à Limerlick, op. cit.*

71. *Idem, Messe sur le Capital Mall, op. cit.*, § 5.

72. *Ibid.*, § 4.

73. *Ibid.*, § 6.

Ces arguments sont repris dans la déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'euthanasie. À la messe sur le Capital Mall, le pape explicite, dans le sillage du *Gaudium Spes* et de sa première encyclique, ce que l'on doit entendre par « vie humaine » et « personne » : « La vie humaine n'est pas seulement une idée ou une abstraction ; elle est la réalité concrète d'un être qui vit, agit, grandit et se développe, d'un être qui est capable d'aimer et de servir l'humanité⁷⁴ ». Cette définition n'est guère éloignée de ce qu'affirmaient les unitariens américains au début du siècle. L'unité de la personne, l'inséparabilité de son corps et de son âme, en est l'implication théorique.

Ces prémisses réunies ensemble ont comme conséquences normatives une défense de la vie humaine corporelle et une exhortation à réagir contre tout attentat à son encontre⁷⁵. Jean-Paul II conclue la messe en remarquant que « beaucoup reste à faire pour pouvoir aider ceux dont la vie est menacée et redonner espoir à ceux qui ont peur de la vie. Il faut du courage pour résister aux pressions et aux faux slogans, pour proclamer la dignité suprême de chaque vie et pour exiger que la société elle-même la protège⁷⁶ ». Il s'agit alors de combler ce vide et de diffuser dans le monde entier ce qui deviendra l'évangile de la vie. Sans des racines chrétiennes, il est difficile d'accepter le respect pour la vie humaine en toutes circonstances.

X.2.2 LA SACRALITÉ DE LA VIE POUR PRENDRE LE CONTRE-PIED DE L'AUTONOMIE

L'affirmation du « caractère sacré de toute vie humaine de la conception à la mort⁷⁷ » peut servir de contrepoids « aux mirages et aux tentations d'autonomie mal comprise⁷⁸ » aux « pressions et aux faux "slogans"⁷⁹ » et aux « faux-semblants à l'égard de la liberté, du caractère sacré de la vie, de l'indissolubilité du mariage, du vrai sens de la sexualité humaine, de la juste attitude vis-à-vis des biens matériels qu'offre le progrès⁸⁰ ». Ces faux-semblants — et en particulier l'autonomie — ont provoqué une acceptation sociale de l'avortement et sont en train d'en faire de même avec l'euthanasie.

Dans un tel cadre, l'attention portée par le pape aux questions médicales ne peut qu'être une priorité. Cela va de pair avec une exigence de s'adresser aux médecins, aux soignants et à tous ceux qui ont affaire couramment avec la vie humaine. D'autant plus que l'éthique médicale traditionnelle, fortement marquée par le christianisme, est en train d'être supplantée par une bioéthique de plus en plus laïque et qui commence, grâce à

74. *Ibid.*, § 3.

75. Voir : *Ibid.*, § 6.

76. *Ibid.*, § 8.

77. *Idem*, *Homélie au Phoenix Park*, *op. cit.* Dans les discours qui ont lieu après 1980, le pape ajoute au substantif mort (ou fin de vie) l'adjectif « naturel(-le) ».

78. *Idem*, *Discours aux juristes catholiques d'Italie*, *op. cit.*

79. *Idem*, *Messe sur le Capital Mall*, *op. cit.*

80. *Idem*, *Homélie au Phoenix Park*, *op. cit.*

l'intervention des philosophes, à se libérer de ce qui lui reste de religieux et à faire de l'autonomie fondée sur la liberté individuelle son principe clé.



Les discours et les homélies ont permis de diffuser le langage chrétien de la sacralité de la vie et d'accomplir le premier pas vers une évangélisation. Désormais, il importe de fournir des arguments cohérents avec l'enseignement chrétien en faveur de la sacralité de la vie, et ce d'autant plus que, dans les documents officiels, cette expression est peu répandue. L'urgence est d'autant plus grande, car certains théologiens ne sont pas en accord avec les positions du Magistère à l'égard de la contraception, de l'avortement et de la fin de vie. La position théologique sous-jacente doit donc être explicitée et fermement établie.

X.3 LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE ET LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE

Les déclarations de la Congrégation pour la doctrine de la foi que nous avons examinées ont permis d'expliciter la position du Magistère sur l'avortement et l'euthanasie. Elles contribuent, à partir des déclarations des papes Paul VI et Jean-Paul II, à poser les jalons d'une anthropologie chrétienne du caractère sacré (ou caractère précieux) de la vie humaine : l'image de Dieu, la vie comme don de l'amour de Dieu et responsabilité de l'homme, le commandement « tu ne tueras point ». Il ne faut pas négliger, en outre, leurs efforts dans la recherche d'arguments pouvant être partagés aussi bien par des non-chrétiens que par des chrétiens, grâce à la raison : la vie comme bien fondamental, les droits des hommes, le droit à la vie, la loi de nature, etc. L'instruction *Donum Vitæ* et l'encyclique *Veritatis Splendor* permettent de rendre plus solides les fondations théologiques pour l'affirmation chrétienne du caractère sacré de la vie humaine.

X.3.1 L'INSTRUCTION *DONUM VITÆ*

En 1987, l'instruction *Donum Vitæ : le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*⁸¹, consacrée aux méthodes de procréation artificielle, est l'occasion de développer le travail commencé plus tôt. La sacralité de la vie se manifeste par l'affirmation « la vie humaine est sacrée ». Intuitivement, et de façon erronée, on pourrait penser que, si la vie humaine est sacrée, la production artificielle de la vie ne peut qu'être encouragée, plus

81. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, 22 fév. 1987, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_fr.html> (consulté le 01/07/2012).

de vie est mieux que moins de vie⁸². C'est peut être pour cette raison que la Congrégation pour la doctrine de la foi est invitée à s'exprimer à ce sujet par des Évêques, des théologiens, des médecins et des hommes de science afin d'évaluer la conformité de telles pratiques avec les principes de la morale catholique.

LES PRINCIPES ANTHROPOLOGIQUES ET MORAUX

Avant de rentrer dans le vif du sujet et d'en analyser toutes les déclinaisons (fécondation *in vitro*, homologue, hétérologue, insémination artificielle, etc.), la Congrégation estime nécessaire de rappeler les principes d'ordre *anthropologique* et moral permettant d'élaborer des réponses adéquates à l'égard de ces pratiques. Comme Jean-Paul II l'a déjà souligné plusieurs fois, la technique, et particulièrement les technologies permettant la manipulation de la vie de l'être humain, n'est pas moralement neutre : il faut toujours être attentif au caractère ambivalent de ses effets, car tout « ce qui est techniquement possible n'est pas pour autant moralement admissible⁸³ ». Si la recherche scientifique et technique peut être considérée comme une expression du fait d'avoir été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu avec le devoir de dominer la terre, elle exige une réflexion morale, car « la science sans conscience ne peut que conduire à la ruine de l'homme⁸⁴ ».

Le don de la vie que Dieu a confié à l'homme doit être le principe central de toute la réflexion. Celui-ci implique de « prendre conscience de sa valeur inestimable et d'en assumer la responsabilité⁸⁵ ». Les critères de jugement, les finalités et en même temps les limites, doivent être les suivants :

1. Le respect, la défense et la promotion de l'homme ;
2. Le « droit primaire et fondamental⁸⁶ » à la vie ;
3. La dignité de la personne.

LE PERSONNALISME ONTOLOGIQUEMENT FONDÉ ET LA LOI MORALE NATURELLE

Le personnalisme (ou la personne) est le point à partir duquel il est possible d'évaluer la moralité des applications techniques. Le problème reste de savoir à quel personnalisme ou à quelle notion de personne on fait référence. Il s'agit alors d'explicitier une conception de la nature de la personne humaine dans sa dimension corporelle ainsi qu'une vision

82. C'est d'ailleurs la position d'autres religions. Voir à ce propos : U.S. CONGRESS, OFFICE OF TECHNOLOGY ASSESSMENT, « Appendix F: Religious Perspectives », dans *Infertility: Medical and Social Choices*, Washington : U.S. Government Printing Office, 1998, p. 364–368, disponible à l'adresse : <<https://www.princeton.edu/~ota/disk2/1988/8822/8822.PDF>> (consulté le 08/03/2016). C'est aussi un des fondements de l'analyse de Baruch Brody à l'égard de la question de l'avortement lorsque la grossesse entraîne un danger pour la vie de la mère.

83. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, op. cit., Introduction, § 4. Pour une critique de cet adage, voir : MORI, *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, op. cit., p. 133-137.

84. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, op. cit., Introduction, § 2.

85. *Ibid.*, Introduction, § 1.

86. *Ibid.*, Introduction, § 2.

anthropologique permettant d'évaluer les critères valables pour les décisions morales. La conception stoïcienne de l'éthique est reprise. La nature est régie par un ordre finaliste duquel découlent les normes morales.

Les déclarations précédentes (affirmant que la vie corporelle est un « indispensable commencement⁸⁷ », « un bien fondamental, ici-bas condition de tous les autres⁸⁸ » et « fondement de tous les biens, la source et la condition nécessaire de toute activité humaine et de toute communion sociale⁸⁹ » dont la vie éternelle dépend), ne peuvent que laisser planer une certaine ambiguïté à l'égard des techniques de production artificielle de la vie humaine.

La vision anthropologique de départ est bien l'unité entre l'âme et le corps, car la nature de la personne humaine est en même temps corporelle et spirituelle. Le corps humain « ne peut pas être considéré seulement comme un ensemble de tissus, d'organes et de fonctions⁹⁰ », il est une partie constitutive de la personne humaine et le moyen par lequel elle se manifeste et s'exprime. Mais, et c'est là le point crucial, c'est « la loi morale naturelle [qui] exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine⁹¹ ». La nature humaine ne doit pas alors être conçue comme une « normativité simplement biologique⁹² ». Elle doit être définie comme « l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps⁹³ ».

On appelle cette position le *personnalisme ontologiquement fondé*. Si c'est à partir de la personne humaine, en tant qu'unité entre corps et âme, que l'on trouve la norme éthique, c'est une vision ontologique ou métaphysique sous-jacente, historiquement immuable, qui en est le fondement : *la loi morale naturelle*.

Comme l'explique S. Exc. M^{gr} Elio Sgreccia, l'un de ses théoriciens, par loi morale naturelle « on n'entend pas la loi physique, biologique ou la spontanéité individuelle tout court — même si la donnée biologique peut ou doit rentrer dans l'évaluation des faits humains — ni l'ensemble de préceptes juridico-moraux qui, éventuellement, peuvent être des précisions de la loi naturelle⁹⁴ ». La loi morale naturelle désigne, en revanche, « un fait plutôt qu'une théorie⁹⁵ ». Elle implique :

87. *Idem*, « *Questio de abortu* » : *Déclaration sur l'avortement provoqué*, *op. cit.*, § 27.

88. *Ibid.*, § 9.

89. *Idem*, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, *op. cit.*, ch. 1.

90. *Idem*, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, *op. cit.*, Introduction, § 3.

91. *Ibid.*, Introduction, § 3.

92. *Ibid.*, Introduction, § 3.

93. *Ibid.*, Introduction, § 3.

94. Elio SGRECCIA, *Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica*, 4^e éd., I, Milan : Vita e Pensiero, 2007, p. 209. Nous traduisons : « non s'intende tout court la legge fisica o biologica o lo spontaneismo individuale, anche se il dato biologico potrà o dovrà entrare nella valutazione dei dati umani; non si tratta neppure di un insieme di precetti giuridico-morali che possono semmai essere specificazioni della legge naturale ».

95. *Ibid.*, p. 209. Nous traduisons : « piuttosto un fatto che una teoria ».

1. Le finalisme (et la finalité) intrinsèque à toute créature : puisque la fin est le bien, la loi morale naturelle indique aux hommes les actions qui sont ou qui ne sont pas conformes à la structure de l'homme.
2. La nature rationnelle de l'homme : elle est le fondement de la loi morale. Cette dernière tire de la nature humaine, dont il est expression, ses caractères spécifiques.
3. L'unité entre la nature et la raison : la loi naturelle fait partie et exprime l'ordre de la nature. La raison est elle aussi nature. Il est ainsi possible de définir la loi naturelle comme une « loi "intérieure à l'homme" ⁹⁶ ».
4. La possibilité pour l'homme de connaître la loi naturelle en raison de sa nature rationnelle : « Puisque l'homme est une entité rationnelle et qui a conscience d'elle même, "la loi morale est *sue* et pas seulement *vécue*" ⁹⁷ ». La raison risque toutefois de se heurter à des écueils interprétatifs. Si par exemple, les droits des Hommes sont une évidence de cette loi naturelle, cette dernière est mal interprétée lorsqu'il s'agit des droits de l'enfant à naître. La Révélation, par l'intermédiaire du Magistère de l'Église, aide les hommes à interpréter correctement la loi morale.
5. La liberté de l'homme : l'homme est libre de suivre la loi morale, il s'agit d'un devoir et pas d'une nécessité. À la différence des autres animaux — comme l'avait d'ailleurs déjà affirmé Kant — les êtres humains ont le devoir, mais pas la nécessité, de suivre la loi morale naturelle.
6. La participation de l'homme à la *loi éternelle*.

Comme le résume efficacement, Vanni Rovighi :

Le fait que la loi morale *vaille*, cela ne dépend pas de moi, mais de la nature humaine que Dieu m'a donné, de la *lex aeterna* à laquelle l'homme participe. C'est le fait que la loi morale *soit actualisée*, qui dépend de moi. Si l'homme n'actualise pas la loi morale, il se perd, il s'abîme, il se prive de la réalisation de la fin, c'est-à-dire de la perfection. Il continue cependant à exister, tandis qu'une plante qui ne suit pas les lois de sa nature ne peut que périr ⁹⁸.

Ces éclaircissements à propos la loi morale naturelle nous permettent de mieux comprendre la position exprimée dans la déclaration : la norme morale ne peut pas être tirée de la nature humaine au sens biologique, mais de l'ordre naturel, rationnel et divin sous-jacent. Si l'accent porté sur la raison humaine en tant que source de la loi morale peut laisser conjecturer qu'une reprise de la pensée kantienne est opérée, il est important de souligner que, à la différence du philosophe de Königsberg, la loi morale est ici hétéronome, ou mieux, théonome. Elle implique la participation de la raison et de la volonté humaines à la

96. *Ibid.*, p. 212. Nous traduisons : « legge "interiore all'uomo" ».

97. *Ibid.*, p. 211. Nous traduisons : « poiché l'uomo è un ente ragionevole, autocosciente, "la legge morale è *saputa* e non soltanto *vissuta*" ».

98. Sofia Vanni ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, III, Brescia : La Scuola, 2013. Cité dans : SGRECCIA, *Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica*, op. cit., p. 211. Nous traduisons : « che la legge morale *valga* non dipende da me, ma dalla natura umana che dio mi ha data, dalla *lex aeterna* du cui l'uomo partecipa, che la legge morale *sia attuata* dipende da me. Se l'uomo non attua la legge morale, si perde, si sciupa, priva se stesso del conseguimento del fine, ossia della perfezione; ma continua ad esistere; mentre una pianta che non seguisse le leggi della sua natura morrebbe ».

sagesse et à la providence divines. L'homme ne possède pas en soi cette connaissance, mais il y participe au moyen de la lumière de la raison naturelle et de la révélation divine. Ces dernières lui révèlent les exigences de la sagesse éternelle.

Dans le passé, la loi naturelle, concept présent au sein du catholicisme, ne jouait pas le rôle privilégié qu'elle joue maintenant. Elle n'était alors qu'un supplément à la loi divine (ou biblique) et à la Révélation. C'est pour les Lumières que la loi naturelle et les droits naturels sont la source (ou l'autorité) de la morale (ils relèvent pourtant de la raison). Ce n'est qu'avec l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie que la loi naturelle assume un rôle de plus en plus central au sein du catholicisme. Elle se trouve en quelque sorte utilisée afin de servir des arguments rationnels et consensuels en défense de la sacralité de la vie. À ce propos, dès la fin des années cinquante, Glanville Williams remarque que la doctrine des droits naturels était de plus en plus utilisée comme ressource théorique de l'opposition catholique à l'avortement.

Les efforts de Jean-Paul II visent, en effet, à intégrer le discours des droits au sein de la théologie et de l'enseignement de l'Église. La présence explicite de l'argument de la loi naturelle dans presque tous les documents catholiques affirmant le caractère sacré (ou précieux) de la vie humaine en témoigne.

Selon certains commentateurs, il s'agit là d'une stratégie politique pouvant permettre une acceptation séculière de la sacralité de la vie, telle qu'elle est entendue par le Magistère, c'est-à-dire intégrant le « principe de l'espèce » ou de la « personne potentielle » :

En exprimant leurs convictions quant à la sacralité de la vie dans les termes de loi naturelle et droits naturels — ces derniers étant des concepts libéraux très respectés —, les catholiques romains et les protestants espéraient désarmer leurs détracteurs et communiquer de façon plus effective avec une culture libérale plus vaste qui n'adhérait pas forcément au principe de l'espèce ou au principe conservateur de la potentialité comme critère pour déterminer l'inviolabilité⁹⁹.

LES VALEURS FONDAMENTALES DE LA LOI MORALE NATURELLE

Dans un tel cadre, le devoir de la médecine ne peut qu'être celui de restaurer le bien intégral de la vie humaine, dans ses finalités. Elle ne doit pas décider de l'origine et du destin des hommes. Les positions stoïcienne et hippocratique relatives à la vie et à la médecine (païennes) sont restaurées par l'Église catholique romaine, au moins en ce qui concerne certains éléments. On comprend alors que les techniques de production médicale doivent être refusées non parce qu'elles sont artificielles, mais parce qu'elles sont contraires aux lois morales naturelles et divines et notamment à deux valeurs fondamentales :

99. DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 115. Nous traduisons : « By expressing their sanctity of life convictions in terms of natural law and natural rights, which were respected liberal concepts, Roman Catholics and Protestants hoped to disarm their critics and communicate more effectively with a wider liberal culture that did not necessarily subscribe to a species principle or a conservative potentially principle as a criterion for determining inviolability ».

1. « La vie de l'être humain appelé à l'existence » ;
2. « L'originalité de sa transmission dans le mariage¹⁰⁰ ».

Au sujet du premier point, la déclaration souligne le fait que la technique de la fécondation *in vitro* implique souvent la destruction des embryons « surnuméraires ». Les considérations exposées dans la déclaration sur l'avortement peuvent être appliquées à ce sujet. La question de l'animation pourrait alors, à nouveau, poser quelques problèmes, mais l'argument anti-probabiliste est réaffirmé. Dans le doute, les embryons doivent être considérés *comme* des personnes, leur droit à la vie doit être respecté :

L'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception, et donc dès ce moment on doit lui reconnaître les droits de la personne, parmi lesquels en premier lieu le droit inviolable de tout être humain innocent à la vie. [...] Puisqu'il doit être traité comme une personne, l'embryon devra aussi être défendu dans son intégrité, soigné et guéri, dans la mesure du possible, comme tout autre être humain dans le cadre de l'assistance médicale¹⁰¹.

Cette affirmation rend explicite le fait que les embryons ne sont pas des personnes, mais qu'ils doivent être traités comme tels en raison de la loi morale naturelle. La seconde valeur exprimée le confirme : l'originalité de la transmission de la vie par le mariage. Le mariage a deux significations indissociables. Il est unitif et procréatif. Il a, autrement dit, une fonction sociale et une fonction biologique. Il est considéré comme une institution naturelle ou divine qui renvoie à un « ordre sexuel matrimonial¹⁰² » sous-jacent. Différents arguments vont dans le sens de cette thèse. Au cours de notre généalogie, nous avons pu constater que les premiers chrétiens condamnent l'avortement, l'infanticide et l'abandon des enfants puisqu'ils sont susceptibles d'être le fruit d'une « passion cruelle ». De même, les hiérarchies catholiques commencent à utiliser l'adjectif sacralité au XIX^e siècle à propos du mariage et non de la vie humaine.

Dans la perspective catholique, le mariage implique un respect absolu du processus génératif, lequel est biologique et naturel. Il a aussi trait à l'intervention divine. Violer l'ordre sexuel équivaut à violer le respect des finalismes biologiques et à aller à l'encontre de Dieu. On assiste ainsi à une sorte de vénération ou à une sacralisation des processus biologiques. Elle se manifeste dans le fait de considérer la procréation comme finalité

100. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, op. cit., Introduction, § 4.

101. *Ibid.*, ch. 1, § 1.

102. MORI, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, op. cit., p. 77. Nous traduisons : « ordine sessuale matrimoniale ».

de la sexualité humaine. La fécondation hétérologue¹⁰³ comme celle homologue¹⁰⁴, en dissociant l'acte procréatif de l'acte unitif, sont donc contraires à la loi morale naturelle et à Dieu¹⁰⁵.

Ces considérations permettent de mieux circonscrire l'affirmation catholique du caractère sacré de la vie humaine. Ce n'est pas la vie humaine au sens biologique (ou physique) qui doit être respectée de façon absolue, mais ses finalismes naturels dont Dieu est l'auteur : « La vie humaine est sacrée parce que, dès son origine, elle comporte "l'action créatrice de Dieu" et demeure pour toujours dans une relation spéciale avec le Créateur, son unique fin¹⁰⁶ ».

Cette affirmation comporte une nouveauté importante par rapport aux déclarations et aux discours précédents : l'introduction de l'argument relationnel de la sacralité de la vie. Dans ce passage, la sacralité de la vie est à la fois intrinsèque et extrinsèque. En soutien du caractère sacré de la vie humaine, la Congrégation pour la doctrine de la foi mobilise et récupère l'argument protestant avancé par Ramsey.

X.3.2 L'ENCYCLIQUE *VERITATIS SPLENDOR*

L'encyclique *Veritatis Splendor* de 1993 a pour objectif de clarifier le véritable enseignement moral de l'Église catholique romaine à propos de la vie humaine, à la lumière de la Sainte Écriture et de la tradition apostolique. Cette encyclique est formulée en 1989, mais le pape préfère attendre, pour la publier, que le Catéchisme de l'Église catholique ait paru (1992). Comme l'exprime Jean-Paul II en conclusion, l'importance de cette encyclique tient au fait que :

C'est la première fois que le Magistère de l'Église fait un exposé d'une certaine ampleur sur les éléments fondamentaux de cette doctrine [morale], et qu'il présente les raisons du discernement pastoral qu'il est nécessaire d'avoir dans des situations pratiques et

103. Par « fécondation hétérologue », la Congrégation pour la doctrine de la foi entend « les techniques destinées à obtenir artificiellement une conception humaine à partir de gamètes provenant d'au moins un donneur autre que les époux qui sont unis en mariage ». Elle peut être obtenue par FIVETE hétérologue (« technique destinée à obtenir une conception humaine par la rencontre *in vitro* de gamètes prélevés sur au moins un donneur autre que les époux unis par le mariage ») et par l'insémination artificielle hétérologue (« technique destinée à obtenir une conception humaine par le transfert dans les organes génitaux de la femme du sperme précédemment recueilli sur un donneur autre que le mari »). CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, op. cit., ch. 2.

104. La « fécondation homologue » est définie comme « la technique destinée à obtenir une conception humaine à partir des gamètes de deux époux unis en mariage ». Elle peut être réalisée par la FIVETE homologue (« technique destinée à obtenir une conception humaine par la rencontre *in vitro* des gamètes des époux unis en mariage) et par l'insémination hétérologue (« technique destinée à obtenir une conception humaine par le transfert dans les organes génitaux d'une femme mariée du sperme de son mari précédemment recueilli »). *Ibid.*, ch. 2.

105. Il est précisé que « l'insémination artificielle homologue à l'intérieur du mariage ne peut être admise, sauf dans le cas où le moyen technique ne se substitue pas à l'acte conjugal, mais apparaît comme une facilité et une aide pour que celui-ci rejoigne sa fin naturelle », *Ibid.*, chap. II, § 6.

106. *Ibid.*, Introduction, § 5.

des conditions culturelles complexes et parfois critiques¹⁰⁷.

Bien que l'expression en soit absente, cet « exposé » est fondamental pour pouvoir bâtir la sacralité de la vie en tant que principe (ou dogme) chrétien.

À une époque caractérisée par le relativisme moral et le scepticisme, le pape considère opportun de rappeler certaines vérités fondamentales de « la liberté, [d]es valeurs fondamentales liées à la dignité de la personne et [de] la vérité de ses actes¹⁰⁸ » permettant de distinguer entre le bien et le mal. À la suite de Vatican II, des interprétations contraires à la « saine doctrine » voient le jour au sein des communautés chrétiennes et chez les théologiens catholiques. Il s'agit désormais de réunir l'Église.

Si le premier chapitre a pour fonction de rappeler la conformité de la vie morale avec la vérité divine en faisant référence aux Saintes Écritures, le deuxième chapitre se présente comme une critique de certains concepts — liberté, autonomie, raison, loi naturelle — qui ont pu être développés par certaines tendances de la théologie morale moderne. Ces dernières sont accusées par le pape d'avoir offusqué la splendeur de la Vérité. Pour Jean-Paul II, il ne s'agit pas d'éliminer ces concepts du vocabulaire chrétien, mais d'explicitier leur signification à la lumière de la vérité divine. En cela son entreprise est similaire à celle de ses prédécesseurs, et notamment Pie IX et Léon XIII, à l'encontre du succès des idées des Lumières¹⁰⁹.

LA LIBERTÉ ET L'AUTONOMIE HUMAINES

Si la liberté humaine peut être considérée comme une acquisition importante de l'ère moderne, en particulier pour la liberté religieuse, Jean-Paul II critique les conceptions qui l'exaltent comme étant le bien absolu et la source des valeurs. Selon ces positions, c'est le sujet qui détermine d'une manière catégorique et infaillible le bien et le mal. Le jugement moral est vrai du simple fait qu'il vient de la conscience individuelle. C'est l'individu qui fixe les critères du bien et du mal et agit en conséquence. L'idée universelle de Bien et l'exigence de Vérité disparaissent au profit d'un « accord avec soi-même¹¹⁰ ». Pour le pape, cette vision nie l'idée de nature humaine et promeut une éthique individualiste. Elle ne peut qu'être un danger pour la vie sociale.

L'idée de liberté, ainsi définie, semble inconciliable avec la loi divine. Puisque seul Dieu connaît le Bien, la vraie liberté consiste exactement à obéir à ses lois. On trouve déjà cette idée chez le protestant Barth.

107. JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, 6 août 1993, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_fr.html> (consulté le 30/06/2012), § 115.

108. *Ibid.*, § 115.

109. Voir : III.2 page 128.

110. JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, *op. cit.*, § 32.

L'exigence moderne d'autonomie commet elle aussi les mêmes erreurs que l'idée de liberté. Elle oublie que pour connaître les vérités morales, la raison humaine est dépendante de la Sagesse divine et de la nécessité de la Révélation. La raison humaine est, en revanche, élevée au rang de souveraine des normes morales. Ces dernières ne sont rien d'autre que « l'expression d'une loi que l'homme se donne à lui-même de manière autonome et qui a sa source exclusivement dans la raison humaine ¹¹¹ ». L'autonomie kantienne se voit ici implicitement exposée et critiquée. Elle nie que « la loi morale naturelle ait Dieu pour auteur et que l'homme, par sa raison, participe de la Loi éternelle qu'il ne lui appartient pas d'établir ¹¹² ». Il s'agit là d'une fausse conception de l'autonomie. La « juste autonomie ¹¹³ » de l'homme consiste, en revanche, à reconnaître que « la loi morale vient de Dieu et trouve toujours en lui sa source : à cause de la raison naturelle qui découle de la Sagesse divine, elle est, en même temps, la loi propre de l'homme ¹¹⁴ ». La « juste autonomie » ne peut pas alors concerner la création de valeurs et de normes morales par la raison elle-même. Cela signifierait nier la Vérité et le Bien. L'« autonomie morale authentique de l'homme ¹¹⁵ » consiste à accueillir la loi morale et le commandement de Dieu. Là encore, Barth est la source. Il est alors incorrect de parler d'hétéronomie ; la formulation « théonomie participée » exprime mieux cette idée, car « l'obéissance libre de l'homme à la Loi de Dieu implique effectivement la participation de la raison et de la volonté humaines à la sagesse et à la providence de Dieu ¹¹⁶ ».

LA LOI NATURELLE ET LA LIBERTÉ

Voulant éliminer l'apparent conflit entre la liberté et la loi, Jean-Paul II répond aux critiques adressées à la loi naturelle. L'analyse du concept de nature doit être le point de départ. Pour certains, la nature n'est qu'un matériau pour l'agir humain ; tandis que pour d'autres elle constitue tout ce qui est en dehors du cadre de la liberté. Certains commentateurs interprètent la loi naturelle comme n'étant rien d'autre que le fondement des lois morales à partir des lois biologiques. Le caractère rationnel et libre de l'être humain est exclu, car subordonné aux lois biologiques. En sus de ce qui a été exprimé dans l'instruction *Donum Vitæ* ¹¹⁷, Jean-Paul II précise, contre cette fausse idée répandue, que les doctrines qui identifient les actes moraux aux lois biologiques aussi bien que les doctrines qui dissocient l'acte moral des dimensions corporelles sont contraires à « la nature propre

111. *Ibid.*, § 36.

112. *Ibid.*, § 36.

113. *Ibid.*, § 36.

114. *Ibid.*, § 40.

115. *Ibid.*, § 40.

116. *Ibid.*, § 41.

117. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, op. cit.*, Introduction, § 3 (« La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. Aussi ne peut-elle pas être conçue comme normativité simplement biologique, mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps »).

et originale de l'homme¹¹⁸ ». Elles vont à l'encontre de l'unité de la personne (de son âme et de son corps), et de « l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques nécessaires à la poursuite de sa fin¹¹⁹ ». Il éclaircit cette affirmation en offrant l'exemple du devoir de respecter absolument la vie humaine. Ce dernier ne doit pas être cherché dans « l'inclination naturelle à conserver sa vie physique », mais dans « la dignité propre à la personne¹²⁰ » :

Ainsi la vie humaine, tout en étant un bien fondamental de l'homme, acquiert une signification morale par rapport au bien de la personne, qui doit toujours être reconnue pour elle-même : s'il est toujours moralement illicite de tuer un être humain innocent, il peut être licite et louable de donner sa vie par amour du prochain ou pour rendre témoignage à la vérité, et cela peut même être un devoir¹²¹.

La vie physique n'est pas un bien absolu, elle est seulement un bien pour la personne, laquelle reste toutefois indissociable de son corps. Jean-Paul II peut alors déclarer que « la loi naturelle ainsi comprise ne laisse pas place à la séparation entre la liberté et la nature¹²² ». Il réaffirme l'universalité de la loi naturelle, inscrite dans le cœur de toute personne, ainsi que son caractère immuable, en raison de la nature de l'homme qui transcende les cultures et les époques puisque le Christ, qui s'est fait homme, en est le Principe originel¹²³.

RÉAFFIRMER LE DÉONTOLOGISME

La relation entre la liberté humaine et la loi divine, bien qu'elle se réalise dans la conscience morale grâce à la loi naturelle au moyen de la raison et de la Révélation, ne se manifeste et ne se concrétise que dans les actes humains. Ces derniers expriment la bonté ou la malice de l'homme. Leur moralité est définie par la relation entre la liberté et le Bien. L'action « est moralement bon[ne] quand les choix libres sont conformes au vrai bien de l'homme et manifestent ainsi l'orientation volontaire de la personne vers sa fin ultime, à savoir Dieu lui-même¹²⁴ ». Une action est bonne par rapport à l'intention, à l'acte lui-même et à sa fin ultime.

Si l'on peut affirmer que la vie morale a un caractère « téléologique » puisque ses actes délibérés doivent être orientés vers le bien suprême et la fin ultime (Dieu), cette perspective doit être distinguée des théories téléologiques proportionnalistes ou conséquentialistes. Ces dernières nient la soumission de la volonté libre à des interdictions déterminées, car l'action morale est jugée par rapport à la proportion entre les bons et les mauvais effets d'une action ou sur la base du calcul des conséquences. Le débat philosophique classique entre théories déontologiques et théories conséquentialistes pénètre le christianisme. Le

118. JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, op. cit., § 50.

119. *Ibid.*, § 50.

120. *Ibid.*, § 50.

121. *Ibid.*, § 50.

122. *Ibid.*, § 50.

123. Voir : *ibid.*, § 50.

124. *Ibid.*, § 72.

temps est venu pour l'Église catholique romaine de le trancher de façon explicite.

À ce propos, il est rappelé que la tradition morale de l'Église a toujours reconnu l'existence d'actes « intrinsèquement mauvais [...] : « toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances ¹²⁵ ». Les théories éthiques proportionnalistes ou conséquentialistes ne font rien d'autre que réaffirmer le conflit entre liberté et loi d'une part et liberté et vérité d'autre part. Mais, « seule la liberté qui se soumet à la Vérité conduit la personne humaine à son vrai bien. Le bien de la personne est d'être dans la Vérité et de faire la Vérité ¹²⁶ ». L'Église a alors la mission de révéler ce lien entre Vérité, liberté et bien, lequel n'est rien d'autre que le lien indissociable entre foi et morale. Elle rappelle aussi le caractère absolu du bien moral :

Le rapport entre la foi et la morale resplendit de tout son éclat dans le respect inconditionnel dû aux exigences absolues de la dignité personnelle de tout homme, exigences soutenues par les normes morales interdisant sans exception tous les actes intrinsèquement mauvais. L'universalité et l'immutabilité de la norme morale manifestent et protègent en même temps la dignité personnelle, c'est-à-dire l'inviolabilité de l'homme sur qui brille la splendeur de Dieu ¹²⁷.

L'Église ne doit pas alors être critiquée pour son intransigeance :

elle ne fait que servir la vraie liberté de l'homme : du moment qu'il n'y a de liberté ni en dehors de la vérité ni contre elle, on doit considérer que la défense catégorique, c'est-à-dire sans édulcoration et sans compromis, des exigences de la dignité personnelle de l'homme auxquelles il est absolument impossible de renoncer est la condition et le moyen pour que la liberté existe ¹²⁸.

Cette « intransigeance » des règles morales est aussi la condition de la vie sociale, car « seule une morale qui reconnaît des normes valables toujours et pour tous, sans aucune exception, peut garantir les fondements éthiques de la convivialité, au niveau national ou international ¹²⁹ ». Agissant autrement, on risquerait de sceller l'« alliance entre la démocratie et le relativisme éthique ¹³⁰ », car s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, « les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire ¹³¹ ».

L'encyclique *Veritatis Splendor* éclaircit les concepts que certaines théologies modernes étaient en train de déformer. Elle prépare ainsi la voie à l'annonce de l'évangile de la vie. Bien que l'expression de sacralité de la vie en soit absente, cette encyclique se révèle fondamentale pour comprendre l'affirmation chrétienne de la sacralité de la vie, dont l'encyclique *Evangelium Vitæ* sera la manifestation suprême.

125. *Ibid.*, § 50.

126. *Ibid.*, § 84.

127. *Ibid.*, § 90.

128. *Ibid.*, § 96.

129. *Ibid.*, § 97.

130. *Ibid.*, § 96.

131. *Ibid.*, § 101.



Le terrain pour l'affirmation chrétienne du caractère sacré de la vie humaine a d'abord été préparé au moyen de discours et de homélies adressés aux croyants comme aux non-croyants et de déclarations et de encycliques ensuite. L'ambivalence de la technique, la dignité humaine, les droits humains, la critique de l'utilitarisme et du relativisme ont servi de point de départ. Le renvoi aux Saintes Écritures et à la théologie, ainsi que le développement d'une anthropologie chrétienne, ont permis de faire de la sacralité de la vie humaine (innocente) un dogme chrétien. Le recours à la loi naturelle et aux droits humains offre un argument sensé permettant de légitimer l'opposition à l'avortement et à l'euthanasie, comme relevant d'une morale universelle que la société tout entière doit partager.

C'est en contrepoint de ce mouvement d'absolutisation et de naturalisation de la sacralité de la vie humaine biologique que la qualité de la vie émerge comme un principe s'opposant à la sacralité de la vie et mettant de plus en plus l'accent sur le choix autonome.

L'OPPOSITION ENTRE ÉTHIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE ET ÉTHIQUE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

EN 1982 UNE AFFAIRE TRÈS MÉDIATISÉE FAIT NAÎTRE LE DOUTE sur l'utilisation du concept de qualité de la vie. L'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie réémerge d'abord au niveau politique et universitaire ensuite. Ce conflit ne peut toutefois pas être adéquatement compris sans référence à l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie, d'une part, et à l'importance attribuée au sein de la bioéthique, au principe d'autonomie, d'autre part.

La sacralité de la vie et la qualité de la vie se sont construites, selon les termes de Hillel Gray, dans « un processus de polarisation et d'auto-définition oppositionnelle [qui] a nourri les approches rivales et leurs appellations respectives de "sacralité de la vie" et de "qualité de la vie"¹ ». Ce processus a donné naissance à deux univers conceptuels différents, mais concernant la même question (la valeur de la vie) et à deux visions du monde irréconciliables. Malgré des tentatives de médiation, on assiste, au milieu des années quatre-vingt-dix à une opposition entre une bioéthique catholique de la sacralité de la vie et une bioéthique libérale (ou laïque) de la qualité de la vie.

XI.1 SACRALITÉ OU QUALITÉ DE LA VIE ?

XI.1.1 L'AFFAIRE BABY DOE ROUVRE LE DÉBAT

Le 9 avril 1982 naît à Bloomington dans l'Indiana Baby Doe, un nouveau-né trisomique avec une malformation gastro-intestinale qui l'empêche de se nourrir. Une simple chirurgie

1. GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, *op. cit.*, p. 142. Nous traduisons : « a process of polarization and oppositional self-definition fostered both the rival approaches and their respective "sanctity of life" and "quality of life" labels ».

peut résoudre le problème. Ses parents, en suivant le conseil de l'obstétricien, Walter Owens, acceptent de ne pas entreprendre la chirurgie et de refuser tout traitement (alimentation et hydratation artificielles comprises) afin de laisser mourir le bébé. Le médecin aurait affirmé : « même si la chirurgie réussissait, à cause du retard mental grave et irréversible de l'enfant, la possibilité d'une *qualité de la vie*² adéquate minimale serait inexistante³ ». Le cas est porté devant le tribunal. Le juge aboutit à la conclusion que les parents ont le droit de choisir l'option suggérée par l'obstétricien et de permettre à l'enfant de mourir. Le dilemme paraît avoir été résolu en laissant aux parents le choix de déterminer ce en quoi consiste un traitement approprié, en fonction de ce qu'ils considèrent comme la qualité de vie convenable à l'intérêt de leur enfant. Baby Doe meurt sept jours après sa naissance.

Pour certains, comme le décrit Singer un an plus tard, la situation est alarmante :

Un pied a été mis sur la pente glissante qui conduira d'abord à l'euthanasie active, puis à l'élimination des retardés mentaux et des indésirables pour la société, et, enfin à toutes les atrocités de l'époque nazie. Pour sortir de cet abysse, nous devons renouveler notre engagement envers le respect le plus scrupuleux de toute vie humaine, quelle que soit sa qualité⁴.

Bien que les décisions d'arrêt des traitements chez les nouveau-nés handicapés ne soient pas nouvelles et de plus en plus considérées à travers le prisme de la qualité de la vie, ce cas suscite une réaction politique et législative forte. Cette dernière contribue à faire réémerger l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie que beaucoup de philosophes, théologiens et médecins tiennent alors pour une dichotomie erronée fondée sur une compréhension inadéquate et vitaliste (ou naturaliste) de la sacralité de la vie. Des réponses divergentes sont données à la question suivante : toutes les vies humaines sont-elles douées la même valeur ?

LA RÉPONSE DE RONALD REAGAN

À un mois de la mort de Baby Doe, le président Ronald Reagan (en fonction de 1981 à 1989), qui a fait de l'abolition de l'avortement un des points clé de sa campagne électorale, fait promulguer par le *Health and Human Service* une *Notice to Health Care Providers*, un avertissement pour les prestataires des soins⁵. Celui-ci va dans le sens du « respect le plus scrupuleux de toute vie humaine, quelle que soit sa qualité » décrit par Singer. Toute

2. Nous soulignons.

3. *In re Infant Doe*, repris dans : Abigail L. KUZMA, « The Legislative Response to Infant Doe », dans *Indiana Law Journal*, vol. 59, n° 3, 1984, p. 377–416, disponible à l'adresse : <<http://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2208&context=ilj>> (consulté le 30/06/2016), p. 379. Nous traduisons : « even if surgery were successful, the possibility of minimally adequate quality of life was non-existent due to the child's severe and irreversible mental retardation ».

4. SINGER, « Sanctity of Life or Quality of Life? », *op. cit.*, p. 128. Nous traduisons : « one foot on the slippery slope that will lead to active euthanasia, then to the elimination of the mentally feeble and to the socially undesirable, and finally to all the atrocities of the Nazi era. To pull back from this abyss, we must renew our commitment to the most scrupulous respect for all human life, irrespective of its quality ».

5. OFFICE FOR CIVIL RIGHTS et Betty L. DOTSON, *Notice to Health Care Providers: Discriminating against the Handicapped by Withholding Treatment or Nourishment*, 18 mai 1982, disponible à l'adresse : <<https://profiles.nlm.nih.gov/ps/access/QQBCQM.pdf>> (consulté le 02/06/2016).

considération quant à la qualité de la vie doit être rejetée⁶.

Les hôpitaux qui arrêtent ou qui ne commencent pas les traitements, en particulier l'alimentation et l'hydratation ou les opérations chirurgicales vitales, afin de permettre aux nouveau-nés de mourir du fait qu'ils sont handicapés, ne recevront plus de fonds publics. Une ligne téléphonique permettant de dénoncer ces cas est créée un an plus tard. Dans tous les services de pédiatrie, l'annonce suivante doit être affichée : « DANS CET ÉTABLISSEMENT, L'OMISSION DISCRIMINATOIRE D'ALIMENTS ET DE SOINS POUR LES ENFANTS HANDICAPÉS EST INTERDITE PAR LA LOI FÉDÉRALE⁷ ».

Pour le président américain, comme il le déclare à l'occasion du dixième anniversaire de la sentence *Roe v. Wade* et à moins d'un an de la mort de Baby Doe, le non-traitement des enfants handicapés est la conséquence de la politique sur l'avortement adoptée sous le gouvernement Nixon. Cette dernière a commencé par nier la valeur d'une catégorie d'humains — les non nés — et maintenant la même chose est en train de se passer avec les handicapés. Reagan s'oppose fermement à l'idée de ceux qui soutiennent qu'il est nécessaire d'avoir certaines qualités pour pouvoir être considéré comme un être humain. La référence à des idées telles que celles défendues par Fletcher et Singer est implicite.

Aux dires de Reagan, ce qui était annoncé dans l'éditorial du *California Medicine* treize ans auparavant est en train de se réaliser (le « mépris pour l'éthique occidentale traditionnelle de la valeur intrinsèque et égale de toute vie humaine indépendamment de ses étapes, conditions ou statuts⁸ »). Le président exhorte alors la nation à choisir entre une éthique de la sacralité de la vie et une éthique de la qualité de la vie et exprime sa préférence évidente pour la première :

Chaque législateur, chaque médecin et chaque citoyen doit reconnaître que le véritable problème est de savoir si l'on affirme et protège la sacralité de toute vie humaine ou si l'on adopte une éthique sociale selon laquelle certaines vies humaines sont considérées comme précieuses et d'autres non. En tant que nation, nous devons choisir entre l'éthique de la sacralité de la vie et l'éthique de la « qualité de la vie »⁹.

Reagan est un allié de Jean-Paul II. Leur ennemi commun est le régime soviétique. Si le pape peut aider le président à lutter contre le communisme, le président américain peut être un élément clé de la lutte contre l'avortement. L'unité théologico-politique est scellée.

6. Cette position est aussi partagée par : KUZMA, « The Legislative Response to Infant Doe », *op. cit.*, p. 385. C'est sur ce texte que nous nous appuyons concernant les implications juridiques de l'affaire Baby Doe.

7. Repris dans : *Ibid.*, p. 387. Nous traduisons : « DISCRIMINATORY FAILURE TO FEED AND CARE FOR HANDICAPPED INFANTS IN THIS FACILITY IS PROHIBITED BY FEDERAL LAW ».

8. REAGAN, « Abortion and the Conscience of the Nation », *op. cit.* Nous traduisons : « defiance of the long-held Western ethic of intrinsic and equal value for every human life regardless of its stage, condition, or status ».

9. *Ibid.* Nous traduisons : « Every legislator, every doctor, and every citizen needs to recognize that the real issue is whether to affirm and protect the sanctity of all human life, or to embrace a social ethic where some human lives are valued and others are not. As a nation, we must choose between the sanctity of life ethic and the "quality of life" ethic ».

Elle se manifeste notamment par l'usage d'un langage commun. Reagan adopte le langage du souverain pontife : la sacralité de la vie et la critique de la « liberté de choix ». C'est justement à ce titre que Mori remarque une « politisation » de la bioéthique ; le critère universitaire de la cohérence de l'argumentation laisse la place aux exigences politiques et idéologiques ¹⁰.

LA RÉPONSE DE PETER SINGER

Quatre mois plus tard Singer, en réponse à la politique reaganienne, pose lui aussi, de façon provocatrice, la question « *Sanctity of Life or Quality of Life?* [Sacralité de la vie ou qualité de la vie?] ». Sans surprise, il prend le parti de la qualité de la vie. Pour le philosophe australien, la solution de Reagan et de la *Health and Human Services* ne fait rien que mettre les soignants dans une « situation absurde ¹¹ ». Cette solution les oblige à garder en vie des enfants très handicapés, pour lesquels la vie n'aura qu'une valeur très faible. Certains seront privés d'expérience consciente ou condamnés à des douleurs aiguës. Si la réaffirmation de la sacralité de la vie mène à un tel résultat, son érosion vaut mieux que sa restauration. En mettant de côté la sacralité de la vie et l'idée selon laquelle le seul fait d'appartenir à l'espèce *Homo sapiens* lui attribue une valeur unique, « nous pourrions commencer à regarder la vie humaine pour ce qu'elle est vraiment : la qualité de la vie que tout être humain a ou peut atteindre ¹² » :

Il sera possible d'affronter ces questions complexes de vie et de mort avec la sensibilité éthique que chaque cas requiert, plutôt qu'en étant aveugle aux différences individuelles, posture qu'incarne la consigne rigide du ministère de la Santé qui ne prend pas en compte tous les handicaps lorsqu'il s'agit de décider s'il faut ou non garder un enfant en vie ¹³.

Les interventions de Reagan et de Singer manifestent l'existence du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Si ce dernier est inauguré en 1970 par l'éditorial du *California Medicine*, la tendance au sein du monde bioéthique universitaire, pendant les dix années qui suivent est toutefois d'éviter l'opposition. Cela semble possible si, comme par le passé, on spécifie le type de vie qui doit être considéré comme sacré ou si l'on intègre des considérations de qualité de la vie au sein de la sacralité de la vie ou encore si l'on évite toute conception « vitaliste » (ou absolue) de la sacralité de la vie. Dès le milieu des années 1980, le compromis semble néanmoins de plus en plus difficile. Le débat prend une tournure politique évidente. En 1984 Reagan établit que le 22 janvier de chaque année sera jour national de la sacralité de la vie.

10. Voir : MORI, « Bioetica », *op. cit.*, p. 8.

11. SINGER, « Sanctity of Life or Quality of Life? », *op. cit.*, p. 128. Nous traduisons : « absurd situation ».

12. *Ibid.*, p. 129. Nous traduisons : « we may start to look at human life as it really is: at the quality of life that each human being has or can achieve ».

13. *Ibid.*, p. 129. Nous traduisons : « it will be possible to approach these difficult questions of life and death with the ethical sensitivity that each case demands, rather than with the blindness to individual differences that is embodied in the Department of Health and Human Services' rigid instruction to disregard all handicaps when deciding whether to keep a child alive ».

L'opposition entre les deux éthiques est aussi reconnue au niveau académique¹⁴. La même année, l'Université MacMaster de Hamilton au Canada, organise un colloque sur l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie. À cette occasion, le philosophe Howard Brody de l'Université du Michigan affirme que le débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie est « la question médicale et éthique la plus controversée et complexe que les professionnels de la santé et la société tout entière, devront affronter ». Il ajoute :

Beaucoup de débats doivent encore être poursuivis avant que nous puissions en arriver à une conclusion raisonnable. Nous devons nous méfier des solutions simples et élégantes qui séduisent l'opinion publique. Ce ne sont pas nécessairement les meilleures réponses¹⁵.

Intéressons-nous maintenant aux préalables de cette opposition académique et politique.

XI.1.2 PRÉALABLES DE L'OPPOSITION

Dès les années 1980, eu égard à la croissance de la bioéthique, l'Église catholique romaine commence à se servir de façon de plus en plus récurrente de la sacralité de la vie. Elle en étend l'usage de l'avortement à l'euthanasie afin de concerner toute vie humaine de la conception à la mort naturelle. Cette sacralité de la vie implique une perspective encore plus restrictive à l'égard de l'interdiction de tuer et, parallèlement, une définition de la personne (ou de la vie humaine) encore plus expansive. La distinction entre personne et être-humain, dont les libéraux et les philosophes analytiques sont à l'origine, est inexistante. Là où il y a un être humain, il y a aussi une personne et *vice-versa*. L'autonomie et la liberté individuelle, dans leur acception libérale, sont les ennemis à combattre. Elles sont l'arrière-plan qui justifie la légalisation de l'avortement.

La qualité de la vie est cependant devenue l'un des éléments essentiels de la pratique médicale. Elle n'est toutefois pas à l'abri des critiques.

Deux discours rivaux commencent à se dessiner : un discours catholique fondé sur la sacralité de la vie et un discours libéral fondé sur l'autonomie personnelle. La déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'euthanasie (1980) et le document au sujet de l'interruption des traitements de soutien vital (1983) de la Commission présidentielle américaine (analogue américain du Comité consultatif national d'éthique français) sont exemplaires de ces deux approches différentes. Pour notre comparaison, il n'est pas inutile de résumer les points principaux de la déclaration *Iura et Bona*.

14. Voir : GILMORE, « Sanctity of Life Versus Quality of Life – The Continuing Debate », *op. cit.*

15. Cité dans : *Ibid.*, p. 181. Nous traduisons : « the most controversial and complex medical and ethical issue that the health profession and society as a whole will have to face, and a lot of debate must go on before we can reach a reasonable conclusion. What we must guard against are simple, elegant solutions which are appealing in the public arena, but not automatically the best answers ».

LES POINTS PRINCIPAUX DE LA DÉCLARATION *IURA ET BONA*

La vie humaine a un caractère sacré. C'est à partir de cette vérité partagée parmi les croyants et les non-croyants qu'il est possible de réfléchir à la question de l'euthanasie. Son interdiction absolue est affirmée aussi bien concernant les actions que les omissions (l'intention est centrale). Cela n'implique pas une obligation de préserver la vie humaine à tout prix. Des limites peuvent être posées. La distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, reformulée dans la distinction entre moyens proportionnés et disproportionnés, est introduite.

Quatre exemples concernant la décision de recourir, d'interrompre ou de renoncer aux moyens disproportionnés sont fournis :

- S'il n'y a pas d'autres remèdes suffisants, *il est permis de recourir, avec l'accord du malade*, aux moyens que procure la technique médicale la plus avancée, même s'ils en sont encore au stade expérimental et ne vont pas sans quelque risque [...]
- Il est aussi *permis d'interrompre l'application de ces moyens* lorsque les résultats en sont décevants. Mais pour une telle décision, *on tiendra compte du désir raisonnable du malade et de sa famille, ainsi que de l'avis des médecins particulièrement compétents [...]*
- Il est toujours *permis de se contenter des moyens normaux* que la médecine peut offrir. *On ne peut donc imposer à personne l'obligation de recourir à une technique déjà en usage, mais encore risquée ou très onéreuse [...]*
- Dans l'imminence d'une mort inévitable malgré les moyens employés, *il est permis en conscience de prendre la décision de renoncer à des traitements qui ne procureraient qu'un sursis précaire et pénible, sans interrompre pourtant les soins normaux dus au malade en pareil cas*¹⁶.

Dans les quatre exemples, le point de vue du patient est pris en compte. Celui-ci n'est pourtant pas déterminant dans la décision. Il est subordonné à la définition du moyen disproportionné. Comme le commente Grey, la position soutenue se présente finalement comme autoritaire. Malgré les apparences, elle « semble nier l'autonomie personnelle ou le désaccord philosophique¹⁷ ». La critique adressée au pluralisme politique avancée par la déclaration en témoigne¹⁸. Aucune valeur ne peut outrepasser la valeur sacrée de la vie humaine, et sûrement pas le pluralisme.

LA *PRESIDENT'S COMMISSION* ET L'INTERRUPTION DES TRAITEMENTS

Le document de la *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment [Décider de renoncer à un traitement essentiel au maintien en vie]* donne un tout autre son de cloche.

16. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, op. cit., ch. 4. Nous soulignons.

17. GRAY, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, op. cit., p. 146. Nous traduisons : « seems to negate personal autonomy or philosophical dissent ».

18. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, op. cit., Introduction.

Les distinctions morales classiques (provoquer la mort par action ou omission, non-mise en place ou arrêt du traitement, le principe des actions à double effet, la distinction entre traitement ordinaire et extraordinaire) relevant de la tradition théologique (mais appartenant désormais au monde médical) sont jugées peu claires. Poursuivre leur incorporation à des politiques publiques n'est plus souhaitable¹⁹. Le rôle, du moins historique, de ces distinctions est toutefois reconnu. Elles ont favorisé une acceptation morale et légale d'actions qui autrement auraient été impossibles (l'interruption des traitements extraordinaires et l'administration d'analgésiques aux patients mourants).

Dès les premières pages du document, il est précisé que le terme « traitement de maintien en vie » fait référence à toutes les interventions qui ont pour effet la prolongation de la vie, y compris la thérapie physique, les soins infirmiers ou de support, les procédures particulières d'alimentation, etc²⁰. Cette définition élargie s'accorde bien avec l'accent porté, tout au long du document, sur le choix, l'autodétermination ou l'autonomie individuelle. Ces termes, utilisés comme des synonymes, indiquent « le droit d'une personne compétente de formuler, réviser et poursuivre son plan de vie²¹ ».

L'une des principales conclusions du rapport est que « le choix volontaire d'un patient compétent et informé devrait [*should*] déterminer si l'on entreprend une thérapie de soutien à la vie²² ». Autrement dit, ce n'est pas le moyen qui est considéré comme disproportionné, mais c'est le patient qui décide qu'un moyen est disproportionné. Cela implique que :

Aucun traitement particulier — y compris les interventions médicales « ordinaires » comme la nutrition ou l'hydratation parentérale, l'administration d'antibiotiques ou les transfusions — ne peut être universellement justifié et donc imposé à un patient²³.

La conclusion du document de la Commission présidentielle a comme arrière-plan l'idée, contraire aux propos du document catholique, selon laquelle « les perceptions des personnes quant à la nature et à la signification de la mort sont assez différentes, et plus particulièrement dans une société pluraliste²⁴ ».

19. Voir : PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, 1983, disponible à l'adresse : <<https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/559344>> (consulté le 29/05/2016), p. 88.

20. *Ibid.*, p. 3.

21. *Ibid.*, p. 532. Nous traduisons : « the right of competent persons to form, revise and pursue a plan of life ». Voir aussi : p. 26, 43 n. 1.

22. *Ibid.*, p. 19. Nous traduisons : « The voluntary choice of a competent and informed patient should determine whether or not life-sustaining therapy will be undertaken ».

23. *Ibid.*, p. 90. Nous traduisons : « no particular treatments—including such "ordinary" hospital interventions as parenteral nutrition or hydration, antibiotics, and transfusions—to be universally warranted and thus obligatory for a patient to accept ».

24. *Ibid.*, p. 21. Nous traduisons : « People's perceptions of the nature and meaning of death, especially in this pluralistic society, are quite diverse ».

SACRALITÉ DE LA VIE CONTRE AUTODÉTERMINATION

Dans le document américain, ce n'est pas la vie humaine (biologique) qui est considérée comme étant toujours et en toute circonstance la valeur fondamentale ou maximale. L'autodétermination, le bien-être individuel [*well-being*] et l'équité doivent être les valeurs indissociables et sous-jacentes à toute décision²⁵. L'autodétermination prend alors la place occupée dans le document catholique par la vie. Celle-là est considérée comme ayant « à la fois une valeur instrumentale [*value*] pour atteindre le bien-être défini subjectivement et une valeur intrinsèque [*value*] comme élément d'intégrité et de valeur [*worth*] personnelle²⁶ ». Pour la déclaration *Iura et Bona*, en revanche, c'est « la vie humaine [qui] est le fondement de tous les biens, la source et la condition nécessaire de toute activité humaine et de toute communion sociale²⁷ ».

Le document présidentiel, bien que s'opposant, par ses affirmations, à la perspective catholique, n'identifie pas sa propre position en termes de qualité de la vie. L'expression « qualité de la vie » (en bonne compagnie avec des phrases comme « le droit de mourir », « le droit de vivre », « mourir dans la dignité » et « euthanasie ») est considérée, à cause de ses usages multiples, conflictuels et surtout dépourvus d'une signification explicite, comme faisant partie d'une « rhétorique vide²⁸ » qui ne rend pas service. Cent pages plus tard, en note de bas de page, il est précisé que « l'expression "qualité de la vie" a été utilisée de différentes manières²⁹ » :

Parfois elle fait référence à la valeur qu'a pour le patient le fait de continuer à vivre, parfois à la valeur que les autres attribuent à la poursuite de la vie du patient, en matière de termes de productivité potentielle ou effective ou de contribution sociale, par exemple³⁰.

Il est clair que la Commission veut éviter à tout prix la deuxième signification attribuée à la qualité de la vie. C'est probablement ce qui la conduit à renoncer à l'expression (mais pas au concept). Lorsque le patient n'est pas compétent, la Commission préfère utiliser le terme de « meilleur intérêt », entendu comme « la valeur de la vie du patient pour le patient³¹ ». Une telle évaluation nécessite pourtant des considérations relatives à la qualité de la vie du patient.

25. *Ibid.*, p. 46.

26. *Ibid.*, p. 26. Nous traduisons : « both an instrumental value in achieving subjectively defined well-being and an intrinsic value as an element of personal worth and integrity ».

27. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, *op. cit.*, ch. 1.

28. PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, *op. cit.*, p. 24. Nous traduisons : « empty rhetoric ».

29. *Ibid.*, p. 135, n. 43. Nous traduisons : « the phrase "quality of life" has been used in differing ways ».

30. *Ibid.*, p. 135, n. 43. Nous traduisons : « sometimes it refers to the value that the continuation of life has for the patient, and other times to the value that others find in the continuation of the patient's life, perhaps in terms of their estimates of the patient's actual or potential productivity or social contribution ».

31. *Ibid.*, p. 135, n. 43. Nous traduisons : « In applying the best interest principle, the Commission is concerned with the value of the patient's life for the patient ».

L'OPPOSITION ENTRE SACRALITÉ DE LA VIE ET QUALITÉ DE LA VIE EN ANNEXE

Un extrait du Conseil judiciaire de l'*American Medical Association* sur la qualité de la vie est publié en annexe. Il est suivi, dans le même annexe, par la publication de la déclaration sur l'euthanasie de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Cet annexe témoigne de l'existence de deux discours opposés au sujet de l'interruption des traitements. L'*American Medical Association* définit la qualité de la vie comme « un facteur qui doit être pris en considération pour déterminer ce qui est le mieux pour l'individu³² » (et non pour éviter une charge trop lourde pour la famille ou la société). Lorsqu'il s'agit de nouveau-nés, les parents sont les plus aptes à décider ce en quoi consiste le meilleur intérêt pour l'enfant. L'*American Medical Association*, autrefois porte-parole de la sacralité de la vie au sujet de l'avortement, utilise désormais le vocabulaire de la qualité de la vie à l'égard de la fin de vie. La position exprimée par la Congrégation pour la doctrine de la foi paraît alors minoritaire par rapport à celle portant l'accent sur le choix individuel, l'autodétermination et le meilleur intérêt.



Cette double annexe, ainsi que la comparaison entre le document catholique et celui de la Commission présidentielle, sont significatives de l'existence de deux discours rivaux, l'un fondé sur la sacralité de la vie et l'autre sur la qualité de la vie et l'autonomie (ou autodétermination). C'est à partir de ces deux discours que les positions exprimées par Reagan et Singer peuvent être lues.

Bien que Reagan soit le président de la Commission, cette dernière exprime une opinion divergente de celle de son président. La Commission présidentielle évite de parler de façon préventive et explicite de « qualité de la vie ». Toute décision autonome quant à l'arrêt des traitements comporte pourtant des jugements quant à la qualité de la vie (en accord avec les valeurs et les préférences personnelles). Si l'opposition entre ces discours n'est pas nette puisque les deux partagent certaines conclusions (l'interdiction de l'euthanasie, par exemple), ceux-ci permettent toutefois de comprendre les arguments mobilisés dans chaque perspective.

32. *Ibid.*, p. 299. Nous traduisons : « a factor to be considered in determining what is best for the individual ».

XI.2 DES CRITIQUES DE L'ÉTHIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE À L'AFFIRMATION DE L'ÉTHIQUE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

Vers la fin des années quatre-vingt, la sacralité de la vie est source de critiques de la part de certains philosophes utilitaristes et cela principalement à propos des questions de fin de vie³³. Des doutes surgissent quant au fait que la sacralité de la vie puisse servir de principe fondamental de la bioéthique³⁴. Peu de publications contiennent dans leur titre l'expression « sacralité de la vie ». Les usages de l'expression « qualité de la vie » en revanche ne font que croître considérablement.

Les doutes quant à la pertinence du principe de la sacralité pour la bioéthique se fondent principalement sur deux présupposés :

1. La sacralité de la vie a des origines religieuses ;
2. La sacralité de la vie implique l'inviolabilité absolue de la vie humaine physique.

Relativement au premier point, si la sacralité de la vie est un principe religieux, elle ne peut pas être le principe qui gouverne la pratique médicale dans les sociétés pluralistes et laïques. Nous avons déjà constaté que les origines religieuses ne peuvent pas être prouvées historiquement. La sacralité de la vie est non seulement absente des textes sacrés et de la théologie chrétienne classique, mais aussi du premier christianisme. La sacralité de la vie n'est pas alors une justification de l'interdiction des pratiques auxquelles certains s'opposent aujourd'hui en son nom.

Relativement au second point, si la sacralité de la vie implique l'inviolabilité absolue de la vie humaine physique, force est de constater que la pratique médicale est devenue incohérente par rapport à ce principe. Nous avons pu remarquer que jusqu'à maintenant une bonne partie des auteurs qui se déclarent en faveur de la sacralité de la vie humaine sont loin d'affirmer la valeur absolue de la vie humaine physique, ce qui justifierait son inviolabilité absolue. Dans la plupart des cas, la valeur de la vie humaine dépend de qualités que celle-là a ou peut atteindre. Tout en affirmant la sacralité de la vie humaine, la légitimité morale de l'interruption des traitements est justifiée à partir de considérations relevant de la qualité de la vie. Ces dernières semblent indispensables compte tenu des possibilités médicales modernes de maintien en vie.

33. Voir : KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit. ; RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit.

34. Trente ans plus tard, la question est posée à nouveau, cette fois par un théologien catholique qui lui donne une réponse affirmative. Voir : Pablo REQUENA, *La sacralità della vita: Serve ancora per la bioetica?* Soveria Mannelli : Rubbettino, 2013. L'auteur affirme d'une part que la sacralité de la vie ne peut pas être réduite à une idée chrétienne et d'autre part qu'elle n'est pas en contradiction avec la qualité de la vie.

XI.2 Des critiques de l'éthique de la sacralité de la vie à l'affirmation de l'éthique de la qualité de la vie

Certains commentateurs contemporains affirment que les critiques de la sacralité d'alors ont construit leur propre « homme de paille³⁵ ». Le théologien catholique James Keenan l'affirme à propos du premier point, mais pas du second point. Il identifie la sacralité de la vie avec l'inviolabilité absolue de la vie humaine physique³⁶. Avec cette signification, le caractère sacré de la vie humaine est compatible avec une éthique séculière du respect de la vie humaine. Le philosophe libéral Ronald Dworkin, comme nous le verrons, assume une position similaire. Le philosophe marxiste français Lucien Sève s'accorde avec la position du théologien :

[La vie] a un caractère sacré. Est-ce là invalider une éthique laïque ? La conséquence n'est pas forcée, si du moins l'on veut bien admettre que le sacré a sa traduction profane : l'intransgressible. Qu'on soit croyant ou non, tenir à un monde civilisé, c'est juger intransgressible le refus de ranger la mort parmi les thérapeutiques, de faire commerce du corps humain, de changer l'identité de l'espèce, d'expérimenter sur l'homme sans son consentement exprès³⁷.

Heike Baranzke, chargée de cours à l'université de théologie catholique de Bonn, en Allemagne, considère, en revanche que l'interprétation de la sacralité de la vie en tant qu'inviolabilité absolue de la vie humaine physique n'est pas correcte non plus d'un point de vue théologique et historique. L'analyse historique qu'elle mène, l'a conduite à reconstruire la sacralité dans le sens du « sanctifier », c'est-à-dire non comme une caractéristique ontologique de la vie humaine biologique fondée sur une conception naturaliste (ou vitaliste) de la vie humaine, mais comme un accomplissement personnel. Ce dernier se fonde d'un point de vue philosophique et théologique, sur une conception éthique des vertus. Ainsi l'expression sacralité de la vie [*sanctity of life*] « dénote un *mode d'agir* au lieu d'une *propriété* obscure de la vie physique³⁸ ». Cette expression retrouve alors la signification qu'elle avait lors de sa première apparition en 1649. La philosophe conclut que l'« homme de paille » a été construit sur une conception erronée de la sacralité de la vie. Pour les deux

35. C'est le terme utilisé par : KEENAN, « The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion », *op. cit.*, p. 2 et repris par : BARANZKE, « Sanctity-of-Life — A Bioethical Principle for a Right to Life? », *op. cit.*, p. 297-298. Nous traduisons : « a straw-man ».

36. KEENAN, « The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion », *op. cit.*, p. 7-10.

37. Lucien SÈVE, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris : Odile Jacob, 1994, p. 123. La pensée de Sève nous semble, pour certains aspects, proche de la pensée de la position de l'Église catholique romaine. Sève est promoteur du concept de « personne potentielle », il critique l'opposition et la réduction de la personne aussi bien au biologisme qu'au juridisme (qui fait de la personne une fiction arbitraire). Enfin, comme remarque le théologien Guy Durand, Sève reprend (consciemment ou inconsciemment) une formule qui appartient à l'encyclique *Popolorum Progresso* de 1967 de Paul VI : « tout homme et tout l'homme ». Si le Pape utilise cette expression pour décrire la vision chrétienne du développement (PAUL VI, *Popolorum Progressio*, 26 mar. 1967, disponible à l'adresse : <2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_popolorum.html> (consulté le 05/06/2016), § 14, « le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme »), Sève l'utilise dans la rédaction d'un texte du Comité Consultatif National d'Éthique afin de définir la tâche de la bioéthique (Repris dans : Guy DURAND, « Misères et grandeurs de la bioéthique », dans *Théologiques*, vol. 7, n° 1, 1999, p. 51-73, disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/024973ar> (consulté le 06/06/2016), p. 58-59, n. 14, « Réfléchir de manière approfondie aux enjeux nouveaux de la recherche biologique et entre médicale afin qu'en ses progrès soit respecté tout homme et tout l'homme : telle est la tâche de ce qu'on appelle souvent, d'un terme commode, mais discutable, la bioéthique »).

38. BARANZKE, « Sanctity-of-Life — A Bioethical Principle for a Right to Life? », *op. cit.*, p. 296. Nous traduisons : « denotes a *mode of acting* instead of an obscure *propriety* of life ».

commentateurs, Helga Kuhse (avec sa critique du principe de la sacralité de la vie) compte parmi les principaux constructeurs.

Ces commentateurs, malgré leur souci historique, négligent pourtant le contexte historique dans lequel les critiques à la sacralité de la vie sont formulées. En 1987, à l'heure où Kuhse publie *Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A critique* [*La doctrine de la sacralité de la vie en médecine. Une critique*] (livre qui reprend sa thèse de doctorat sous la direction de Peter Singer), « la sacralité de la vie » ou « la vie est sacrée » sont des expressions récurrentes dans les discours du pape. Elles sont souvent associées à l'inviolabilité absolue de la vie humaine innocente. La Congrégation pour la doctrine de la foi, dans le document sur l'euthanasie, après avoir affirmé le caractère sacré de la vie humaine, rappelle que « nul ne saurait porter atteinte à la vie d'un homme innocent ³⁹ ».

Si on peut être d'accord sur le fait que Kuhse néglige la reconstruction théologique du principe de la sacralité de la vie, on ne peut pas affirmer qu'elle construit son propre « homme de paille ». Dès la fin des années quatre-vingt, la sacralité de la vie est de plus en plus associée à la perspective chrétienne (notamment catholique). Grâce à l'habileté du pape à s'approprier et à diffuser la rhétorique de la sacralité de la vie, aucun doute n'existe sur la relation étroite entre la sacralité de la vie et la tradition judéo-chrétienne. Les critiques de la sacralité de la vie qui voient le jour se fondent sur l'interprétation chrétienne, quoique sécularisée dans le domaine médical, de celle-là. C'est à cause de l'incohérence entre la théorie et la pratique que certains (et Kuhse *in primis*) proposent, comme auparavant Fletcher, de substituer à l'éthique de la sacralité de la vie une éthique de la qualité de la vie. La tendance est alors à la construction de la qualité de la vie par opposition à l'interprétation chrétienne de la sacralité de la vie.

XI.2.1 LA DOCTRINE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE : UNE CRITIQUE

La conception de la sacralité de la vie que Kuhse critique est celle exprimée dans la déclaration sur l'euthanasie. À plusieurs occasions la philosophe y fait référence. L'attention qu'elle porte à l'interdiction absolue de tuer (ou l'inviolabilité absolue de la vie humaine) en témoigne. Dans *Donum Vitæ*, instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi de 1987, c'est l'interdiction d'interférer avec les finalismes biologiques de la vie humaine (ou l'indisponibilité de la vie humaine) qui prime. L'inviolabilité absolue de la vie humaine n'est qu'une de ses articulations ⁴⁰.

Dès les premières pages de son livre, Kuhse précise, tout en admettant la possibilité d'origines théologiques diverses de la sacralité de la vie, qu'elle ne s'« intéresse pas à la question de savoir si la doctrine est vraie pour une certaine tradition théologique plutôt

39. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, op. cit., ch. 1, § 1.

40. Voir : section X.3.1.

XI.2 Des critiques de l'éthique de la sacralité de la vie à l'affirmation de l'éthique de la qualité de la vie

qu'une autre, mais si elle peut être défendue à partir d'un fondement non théologique⁴¹ ». Elle reconnaît que cette doctrine est devenue très influente pour la morale séculière et la pratique médicale⁴², mais est-elle justifiable ? À peine une quinzaine de pages plus tard, elle anticipe sa réponse : « l'interdiction absolue de mettre intentionnellement fin à une vie a sa source dans la théologie, et elle fait peu de sens à l'extérieur de ce cadre particulier⁴³ ».

LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE ABSOLUE

Pour Kuhse, l'inviolabilité et l'égalité absolues de toute vie humaine (entendue au sens de Frankena, comme vie corporelle individuelle) sont les présupposés (du moins théoriques) de la doctrine de la sacralité de la vie. La déclaration sur l'euthanasie, les codes d'éthique médicale ou encore les législations l'expriment par l'interdiction absolue de tuer intentionnellement un être humain (innocent) ou de causer intentionnellement sa mort. L'égalité comporte l'inviolabilité absolue de toute vie humaine. Cela implique, selon la philosophe australienne, d'exclure toute considération quant au type et à la qualité de la vie, puisque toutes les vies humaines ont la même valeur.

À partir de ces considérations, la sacralité de la vie peut être considérée comme absolue. Le caractère absolu ne réside pas dans l'immutabilité ou l'universalité de la doctrine, mais dans le fait qu'elle implique une *interdiction absolue* à l'égard de toute vie humaine innocente. Kuhse la formule en ces termes :

*Il est absolument interdit de tuer intentionnellement un patient ou de le laisser intentionnellement mourir et de fonder les décisions qui ont trait à la poursuite ou à l'abréviation de la vie humaine sur des considérations relatives à sa qualité ou à sa condition*⁴⁴.

LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE QUALIFIÉE

Kuhse remarque toutefois que la plupart de ceux qui affirment la sacralité de la vie (y compris la Congrégation pour la doctrine de la foi) n'affirment pas un principe absolu, mais ce qu'elle appelle un « principe qualifié de la sacralité de la vie » (là encore on peut percevoir l'influence de Frankena). Il s'agit d'un principe éclectique oscillant entre une affirmation de la sacralité de la vie et des pratiques (ou des justifications) qui se fondent sur des considérations plus ou moins voilées de la qualité de la vie. Chaque fois qu'une vie qui peut être prolongée n'est pas prolongée (lorsqu'on n'entreprend pas de traitements

41. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit., p. 2. Nous traduisons : « I am not concerned with the question of whether or not the doctrine is true to some theological tradition or other, but rather with the question of whether it can be defended on non-theological grounds ».

42. James Rachels est du même avis. Voir : RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit., Introduction, p. 4.

43. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit., p. 15. Nous traduisons : « the absolute prohibition of the intentional termination of life has its source in theology, and makes but little sense outside that particular framework ».

44. *Ibid.*, p. 11. Nous traduisons : « It is absolutely prohibited either intentionally to kill a patient or intentionally to let a patient die, and to base decisions relating to the prolongation or shortening of human life on considerations of its quality or kind ».

chez un nouveau-né handicapé ou que l'on débranche le respirateur d'un patient dans le coma ou encore qu'on arrête les traitements d'un patient cancéreux en phase terminale), c'est un principe qualifié de la sacralité de la vie qui est avancé. Kuhse le formule selon ces termes :

*Il est absolument interdit de tuer intentionnellement un patient ou de le laisser intentionnellement mourir et de fonder les décisions qui ont trait à la poursuite ou à l'abréviation de la vie humaine sur des considérations relatives à sa qualité ou à sa condition ; il est toutefois parfois permis de s'abstenir d'empêcher que la mort advienne*⁴⁵

Malgré un résultat identique (la mort du patient), les défenseurs de ce principe qualifié considèrent que « s'abstenir d'empêcher que la mort parvienne » est différent du fait de « mettre fin intentionnellement » à la vie du patient. Ils excluent que leurs décisions se fondent sur des considérations relatives au type de vie ou à la qualité de la vie, car toute vie humaine a une valeur égale. Pour ce faire, ils se servent des distinctions sémantiques que nous avons rencontrées tout au long de notre généalogie (tuer/laisser mourir ; causer la mort/ permettre à la mort de survenir ; le principe d'actions à double effet, moyens de traitement ordinaires/extraordinaires ou proportionnés/disproportionnés, etc.).

UNE CRITIQUE

Les distinctions sémantiques citées ci-dessous sont objet de critique de la part d'un bon nombre de philosophes utilitaristes anglo-saxons de l'époque⁴⁶. Pour Kuhse, ces distinctions se fondent sur des considérations relatives à la qualité de la vie. « S'abstenir d'empêcher que la mort parvienne » est équivalent à « mettre fin intentionnellement » à la vie du patient. Dans les deux cas, on considère qu'il est mieux que la vie du patient s'arrête. Le principe qualifié de la sacralité de la vie s'avère ainsi incohérent d'un point de vue théorique. Il interdit et, en même temps, excuse le fait de mettre fin intentionnellement à une vie humaine. Lorsqu'on s'abstient d'empêcher que la mort advienne, l'inviolabilité et l'égalité absolues sont violées. On ne peut que remarquer ici toute la proximité avec la critique de la sacralité de la vie (idée alors non religieuse) avancée par Samuel Williams en 1860, lors de sa proposition de légaliser l'euthanasie⁴⁷. Mais cette fois, c'est surtout au niveau de ses conséquences pratiques que ce principe est tenu pour problématique et qu'il ne peut plus être défendu. En interdisant le « faire mourir », mais en autorisant le « laisser mourir », les patients sont laissés à une mort lente, souvent douloureuse (par exemple quand on laisse des nouveau-nés handicapés mourir de faim et de soif, comme dans le cas de Baby Doe) afin d'éviter, au moins théoriquement, toute intention de mort (ou de prise de responsabilité).

Pour Kuhse, ce type de pratique est la conséquence du fait que le principe de la sacralité

45. *Ibid.*, p. 23. Nous traduisons : « *It is absolutely prohibited either intentionally to kill a patient or intentionally to let a patient die, and to base decisions relating to the prolongation or shortening of human life on considerations of its quality or kind; it is however, sometimes permissible to refrain from preventing death* ».

46. Voir, par exemple : John HARRIS, *The Value of Life*, Londres – Boston : Routledge, 1985 ; RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit.

47. Voir : VI.3.1 page 223.

de la vie et ses distinctions sémantiques empêchent de se poser, de façon explicite, des questions éthiques fondamentales. Si des pratiques confuses ont lieu, c'est parce que les questions théoriques n'ont pas été posées de façon explicite : la mort est-elle dans le meilleur intérêt du patient ? Qu'est-ce que nous évaluons lorsque nous décidons d'interrompre un traitement ? En raison de quoi attribuons-nous une valeur à la vie humaine ?

Si Kuhse remarque, dans la littérature médicale de l'époque, un glissement vers des critères de qualité de la vie et l'intégration de facteurs qualitatifs dans la prise de décision, elle ne peut que constater que ce n'est que très rarement que la qualité de la vie est examinée d'un point de vue éthique. Autrement dit, les raisons pour lesquelles une ou plusieurs qualités doivent être considérées comme déterminantes pour la prise de décision restent obscures. Nous nous sommes confrontés nous aussi à ce constat lors de notre examen des revues de la littérature sur les mesures de la qualité de la vie. Si ces dernières sont répandues, force est de constater qu'il n'existe aucune justification sur les critères choisis pour déterminer ce sur quoi se fonde la qualité de la vie. L'absence d'un questionnement théorique a des répercussions sur la pratique :

La doctrine de la sacralité de la vie, en niant la pertinence morale des considérations portant sur la qualité de la vie, ne peut pas élever ses questions à un niveau théorique. En pratique, cela signifie que les professions médicales, en l'absence de tels critères, se trouvent confrontées à une anarchie de valeurs et de significations. [...] [Les médecins] ne sont pas capables de dire quelle valeur ou quelles valeurs ils essaient de servir, ils disent tout au plus qu'ils agissent en accord avec le principe de la sacralité de la vie qualifiée⁴⁸.

Nous ne pouvons que nous accorder avec cette position. L'analyse du fondement éthique des mesures de qualité de la vie révèle cette « anarchie de valeurs » : un mélange d'une affirmation théorique de la sacralité de la vie et de pratiques qui reposent sur des considérations propres à la qualité de la vie. *A posteriori*, nous pouvons considérer que cela est le résultat d'une absence de réflexion théorique sur la signification de la qualité de la vie. Pour Kuhse, cette réflexion est toutefois impossible, car la doctrine de la sacralité de la vie guide officiellement ou implicitement la pratique médicale.

ABANDONNER LA SACRALITÉ DE LA VIE

Si la critique théorique des distinctions sur lesquelles repose le principe qualifié de la sacralité de la vie n'est pas nouvelle (Rachels l'a initiée deux ans auparavant en remarquant que « la vision traditionnelle [de la sacralité de la vie] a tort sur presque tous les points » et que « le dédale de distinctions sur lesquelles elle se base ne résiste pas à l'analyse⁴⁹ »), la

48. KUHSE, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, op. cit., p. 208. Nous traduisons : « the sanctity of life doctrine, in denying the moral relevance of quality-of-life considerations, cannot raise this questions on a theoretical level. In practice, this means that the medical profession is, in the absence of such standards, faced with an anarchy of values and meaning. [...] They do so without being able to say what value or values they are trying to serve other than to act in accordance with the qualified SLP ».

49. RACHELS, *The End of life. Euthanasia and Morality*, op. cit., p. 4. Nous traduisons : « traditional view is mistaken at almost every point. The maze of distinctions on which it is based cannot withstand analysis ».

critique menée par Kuhse offre une perspective inédite.

Rachels propose une « compréhension alternative de la sacralité de la vie⁵⁰ » selon laquelle le terme « vie » (tout comme ceux qui par le passé affirmaient la sacralité de la vie personnelle) doit signifier « avoir une vie » au sens biographique (ce dont l'acception grecque de *bios* rend bien compte). Rachels distingue deux significations du terme « vie » : « être en vie » (vie biologique) et « avoir une vie » (vie biographique). Il considère que :

Être en vie, au sens biologique, est relativement peu important. La *vie* qui est la notre, en revanche, est immensément importante. Elle est la somme des aspirations, des décisions, des activités, des projets et des relations humaines qui sont les nôtres⁵¹.

Cette compréhension alternative de la sacralité de la vie permet de justifier l'euthanasie.

Pour Kuhse, il ne s'agit plus d'élaborer une autre compréhension de la sacralité de la vie, mais d'abandonner la doctrine de la sacralité de la vie pour une éthique de la qualité de la vie.

UNE ESQUISSE DE L'ÉTHIQUE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

Si dans la pratique, les actions ou les omissions intentionnelles d'abrèger une vie sont prises à l'aune de considérations (plus ou moins explicites) sur la qualité de la vie, elles doivent pouvoir être justifiées à un niveau théorique. Il est ainsi nécessaire d'élaborer une théorie éthique qui permette de le faire.

La philosophe propose ainsi une esquisse de l'éthique de la qualité de la vie. La question de la valeur de la vie humaine peut enfin être posée de façon explicite. La plupart de ceux qui défendent la sacralité de la vie (comme nous l'avons vu lorsqu'il s'agissait de définir la sacralité de la vie) ne considèrent pas que la vie biologique ait une valeur en soi indépendamment d'autres considérations. La vie humaine n'a qu'une valeur instrumentale ou elle est la condition pour atteindre d'autres biens. Les efforts de ceux qui veulent souligner la compatibilité entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie conduisent à défendre un principe qualifié de la sacralité de la vie ou, mieux, comme l'appelle Peter Suber une « position "seuil de la qualité de la vie" ⁵² ».

La différence entre les deux expressions — « sacralité de la vie qualifiée » et « position seuil de la qualité de la vie » — n'est pas seulement d'ordre terminologique. Elle oblige à reconnaître explicitement que la valeur de la vie dépend des qualités qui l'accompagnent. Elle oblige à expliquer en quoi consistent ces qualités. Le changement sémantique s'avère donc indispensable (comme Singer l'a déjà remarqué à la fin des années soixante-dix).

50. *Ibid.*, p. 24-27. Nous traduisons : « a new understanding of sanctity of life ».

51. *Ibid.*, p. 5. Nous traduisons : « Being alive, in the biological sense, is relatively unimportant. One's *life*, by contrast, is immensely important; it is the sum of one's aspirations, decisions, activities, projects, and human relationships ».

52. SUBER, *Against the Sanctity of Life*, *op. cit.*, p. 11. Nous traduisons : « "threshold QL" position ».

Pour Kuhse, la présence d'états de conscience agréables est l'une des qualités qui permettent d'attribuer une valeur à la vie humaine. Du fait que ces états dépendent de l'individu qui en fait expérience, elle conclut que la valeur de la vie dépend de la valeur que l'individu attribue à sa propre vie. La théorie hédoniste classique de l'utilitarisme est incorporée à une théorie des préférences ou des intérêts⁵³. La capacité à éprouver du plaisir et de la douleur [*sentience*] est la condition minimale pour avoir des intérêts. La valeur de la vie est étroitement liée aux intérêts (préférences, désirs, ne pas souffrir, etc.) du sujet de la vie.

La philosophe considère que les intérêts varient non seulement en relation aux qualités, mais aussi en fonction du type de vie. Elle emprunte ici à Tooley la définition de « personne ». Il s'agit d'un « sujet d'expériences et d'autres états mentaux⁵⁴ » se donnant dans une continuité et se percevant comme tel. Sur la base de cette définition (dont Locke peut être considéré comme l'inspirateur), les fœtus, les enfants, les individus avec des dommages cérébraux sévères ne sont pas des personnes. Pour Tooley seuls les personnes ont un « droit à la vie » et il est en principe mauvais de les tuer. Autrement dit, le caractère mauvais de l'action dépend du fait que celle-ci empêche la réalisation des désirs, des intérêts et des préférences. Il est ainsi mauvais d'infliger de la douleur à un être dont l'intérêt est celui de ne pas souffrir ou de tuer directement quelqu'un qui désire vivre. Kuhse parvient ainsi à la conclusion que le caractère mauvais de l'acte de tuer ne réside pas dans le fait de prendre une vie, mais plutôt dans le fait que celle-ci correspond à une violation des intérêts, des désirs et des préférences d'une personne qui ne veut pas mourir.

Cette position qui lie ensemble le « meilleur intérêt » avec l'autodétermination n'est pas nouvelle. Elle a été affirmée aussi bien par la Commission Présidentielle que par l'*American Medical Association*. Les documents, émanant de ces institutions, excluent toutefois la possibilité de l'euthanasie, puisqu'ils raisonnent à l'intérieur de la doctrine de la sacralité de la vie. Kuhse fait donc un pas en avant. Elle associe une réflexion sur les intérêts à une révision de l'interdiction de tuer un être humain.

Les individus compétents ont des intérêts différents par rapport aux individus qui n'ont jamais été compétents. Cette distinction des intérêts permet de définir ce en quoi consiste la qualité de la vie pour chaque type de vie et de défendre, sur la base des intérêts, l'interdiction de tuer :

— Les *patients compétents* ont un intérêt au *bien-être* [*well-being*] (ne pas souffrir) mais

53. Parler d'intérêts plutôt que de préférences permet de ne pas limiter le principe d'utilité aux sujets qui sont doués d'une conscience rationnelle. Le principe d'utilité peut ainsi être appliqué à tous les êtres doués de *sentience*. Singer, encore plus que Kuhse, préfère parler d'intérêts. Son intention est celle d'élargir la considération morale aussi aux animaux-non humains.

54. TOOLEY, « Abortion and Infanticide », *op. cit.*, p. 44. Nous traduisons : « subject of experiences and other mental states ».

aussi à l'égard de leur propre *vie future*. Les valeurs qui doivent être protégées sont : *le bien-être et l'autonomie* (ou l'autodétermination). Lorsque les deux sont en conflit, c'est l'autonomie qui doit primer. C'est l'individu qui doit décider de ce en quoi consiste son propre bien-être et ce qu'il considère comme une souffrance intolérable.

- *Les patients qui n'ont jamais été compétents*, en l'absence de l'autonomie, ont un intérêt au *bien-être* (à ne pas souffrir).
- *Les patients incompetents auparavant compétents* ont un intérêt non seulement au *bien-être*, mais aussi à l'*autodétermination*. Autrement dit, s'ils ont exprimé auparavant des désirs, ces derniers doivent être pris en compte.

À partir de cette tripartition des intérêts, la philosophe conclut qu'il n'est pas interdit de tuer des êtres humains, lorsqu'ils en ont fait explicitement la demande en raison du respect de l'autonomie, ou qui n'ont jamais été compétents, puisqu'ils n'ont pas un intérêt à vivre. Leur seul intérêt est celui de ne pas souffrir et c'est celui-ci qui doit être respecté.

Dans cette esquisse de la qualité de la vie, le bien-être et l'autonomie (ou l'autodétermination) individuelle sont des critères fondamentaux pour une éthique de la qualité de la vie. Tout le monde n'est toutefois pas d'accord avec l'idée de remplacer une éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie. Cela ne peut que faire croître les oppositions (politiques) existantes. Certains préfèrent la voie de la conciliation.

XI.2.2 DES TENTATIVES DE MÉDIATION : RONALD DWORKIN

Lors dès années quatre-vingt-dix, les débats politiques et philosophiques sur l'avortement et sur l'euthanasie manifestent l'opposition entre caractère sacré de la vie (humaine) et qualité de la vie. Aux États-Unis, celui-ci s'exprime politiquement par un conflit entre les conservateurs et les libéraux. Ces derniers évoquent le respect pour le principe d'autonomie (ou autodétermination), tandis que les premiers, guidés par l'Église catholique romaine, font appel à la sacralité de la vie humaine. L'autonomie ne doit pas concerner la mise à mort d'un être humain innocent.

Si la sacralité de la vie est de plus en plus identifiée à une position religieuse, et en particulier à la position de l'Église catholique romaine, certains auteurs s'opposent à cette réduction et s'efforcent de déchristianiser ou de séculariser la sacralité de la vie. En 1986, Rachels avec sa distinction entre « être en vie » (vie biologique) et « avoir une vie » (vie biographique), est l'un des précurseurs d'une nouvelle compréhension de la sacralité de la vie séculière.

Sept ans plus tard, en 1993, Ronald Dworkin, fait encore un pas en avant. Dans *Life's*

Dominion, il ne se limite pas à proposer, à côté de l'interprétation religieuse, une interprétation séculière de la sacralité de la vie, mais il offre une explication, en apparence originale, des divergences qui opposent ceux qui sont en faveur et ceux qui sont opposés à l'avortement et à l'euthanasie⁵⁵. Cette perspective permet de présenter l'opposition entre sacralité et qualité de la vie d'une nouvelle façon — bien que l'auteur, ne mentionne pas le débat en ces termes⁵⁶. Dworkin essaye de trouver un fond commun permettant d'unir les deux pôles extrêmes : l'inviolabilité de la vie humaine et la disponibilité de la vie. Ces deux principes sont, à première vue inconciliables, et appartiennent respectivement à l'éthique de la sacralité de la vie et à l'éthique de la qualité de la vie. Pour Dworkin la sacralité de la vie et l'inviolabilité de la vie sont synonymes.

LES CIBLES POLÉMIQUES

Le point de départ de la réflexion de Dworkin est une critique de l'argument politique et philosophique alors classique aux États-Unis. Celui-ci prétend expliquer l'opposition entre ceux qui sont en faveur et ceux qui sont opposés à l'avortement ou à l'euthanasie en termes d'intérêts (intérêt à vivre, intérêt à ne pas souffrir, intérêt pour sa vie future, etc.) ou de droits (droit à la vie, droit de mourir, etc.), et en se fondant sur des conceptions théoriques distinctes de la vie humaine ou de la personne. Par exemple, ceux qui s'opposent à l'avortement affirment que le fœtus est une personne, qu'il a un intérêt à vivre, et qu'en tant que tel son intérêt doit être protégé par l'État. Autrement dit, il a un droit à vivre au même titre que les autres personnes.

Selon Dworkin cet argument (classique), en plus d'empêcher toute médiation ou discussion entre les parties (pour le uns le fœtus est une personne, l'avortement doit être interdit ; pour les autres le fœtus n'est pas une personne, l'avortement est licite)⁵⁷, se révèle inadéquat afin d'expliquer les convictions les plus profondes sur lesquels reposent les croyances et les différends à propos de l'avortement et de l'euthanasie.

Dès les premières pages du livre, les cibles implicites de Dworkin sont l'utilitarisme en général et Kuhse en particulier, bien que la conclusion à laquelle l'auteur parvienne — le respect de l'autonomie personnelle — s'accorde avec les deux.

55. Dans son traitement de la question de l'euthanasie, Dworkin utilise le terme pour désigner aussi bien l'interruption des traitements, que le suicide assisté ou le fait de donner directement la mort.

56. Dworkin pose (et critique) le débat en termes de quantité-qualité de la vie. Il se demande si pour mesurer la vie (et la perte de la vie) « nous devons seulement prendre en considération la durée de la vie perdue, indépendamment de ses qualités ? » ou si nous devons aussi « prendre en compte ses qualités ? » (DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, op. cit., p. 86. Nous traduisons : « Should we take into account only the duration of life lost with no regard to its quality? Or should we take quality into account as well? »). Aucune des deux possibilités n'est elle seule adéquate, les deux sont insuffisantes. L'une comme l'autre contredisent d'autres convictions profondes. La durée de la vie contredit, par exemple, l'idée commune selon laquelle un avortement, lors des premières phases de la grossesse, vaut mieux qu'un avortement tardif. La qualité de la vie, en revanche, néglige notre conviction primitive et le fait qu'une mort prématurée soit toujours ressentie comme une frustration.

57. Cet argument a été auparavant critiqué par Baruch Brody et Paul Ramsey.

Les notions d'intérêt et de personne (concept qui dans la perspective de Tooley est étroitement lié au droit à la vie) que Dworkin critique sont les éléments à partir desquels Kuhse construit une éthique de la qualité de la vie remplaçant la doctrine de la sacralité de la vie.

La critique de Dworkin ne se limite pas au contenu de la théorie éthique, mais elle s'étend, toujours implicitement, à la méthodologie morale utilisée : *from the outside in*⁵⁸. La construction de théories éthiques à partir d'hypothèses générales sur la nature humaine, la structure de la pensée et les principes moraux n'apporte aucune contribution au débat politique lorsque ces théories sont appliquées à des problèmes concrets. Elles font abstraction du contexte particulier dans lequel les problèmes se posent⁵⁹. La théorie éthique est vue comme trop abstraite. La tendance est à la réflexion sur les significations symboliques et anthropologiques profondes⁶⁰.

Pour Dworkin il s'agit, en effet, de faire de la philosophie *from the inside out*⁶¹. Les problèmes pratiques (en particulier politiques) doivent être le point de départ à partir duquel il est possible de tirer des théories éthiques. C'est seulement de cette façon que celles-ci peuvent se révéler utiles pour le débat politique et pour trouver une solution collective aux controverses politiques.

Ces considérations nous offrent des arguments préliminaires pour comprendre les raisons pour lesquelles l'auteur ne mentionne pas l'éthique de la qualité de la vie et l'opposition entre cette dernière et l'éthique de la sacralité de la vie. À la différence de l'utilitarisme et de Kuhse, Dworkin choisit la voie de la conciliation.

La médiation rend nécessaire l'assomption d'une « conviction primitive⁶² » partagée — la valeur intrinsèque de la vie humaine (ou la sacralité ou l'inviolabilité de la vie humaine) — d'une part, et la déchristianisation de la sacralité de la vie humaine, d'autre part. C'est dans le troisième chapitre intitulé « *What Is Sacred? [Qu'est-ce que le sacré ?]* »⁶³ que Dworkin s'engage dans une telle réflexion.

58. Voir : DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, *op. cit.*, p. 29.

59. Cette critique ne fait qu'accroître dans les années suivantes. Voir : ARRAS, « Theory and Bioethics », *op. cit.* ; Daniel CALLAHAN, « Ethics from the Top Down: A View From the Well », dans *Building Bioethics: Conversations with Clouser and Friends on Medical Ethics*, sous la dir. de Loretta M. KOPELMAN et Danner K. CLOUSER, Dordrecht – Boston – Londres : Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 25–36 ; Ingrid ROBEYNS, « Ideal Theory in Theory and Practice », dans *Social Theory and Practice*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 341–362, disponible à l'adresse : <[www.docstoc.com/docs/65570672/Ideal-theory-in-theory-an-practice\(Report\)](http://www.docstoc.com/docs/65570672/Ideal-theory-in-theory-an-practice(Report))> (consulté le 10/05/2014).

60. Voir : MORI, « Bioetica », *op. cit.*

61. DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, *op. cit.*, p. 28–29.

62. *Ibid.*, p. 21. Nous traduisons : « primitive conviction ».

63. *Ibid.*, p. 68–101.

LA VALEUR INTRINSÈQUE DE LA VIE HUMAINE ET LA DÉCHRISTIANISATION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE HUMAINE

Selon Dworkin, la grande majorité de personnes, qu'elles soient libérales ou conservatrices, « croient, au moins intuitivement, que la vie d'un organisme humain a une valeur intrinsèque⁶⁴ ». Il s'agit là d'une conviction partagée qui préexiste à toute réflexion ou énonciation. Ce constat est son point de départ.

Cette affirmation l'oblige tout d'abord à critiquer les penseurs qui, dans le sillage de Hume, nient l'existence de choses ayant une valeur intrinsèque. Les choses ne peuvent qu'avoir une valeur *instrumentale* ou *subjective*, c'est-à-dire qu'on leur attribue une valeur dans la mesure où elles servent à la satisfaction des intérêts ou des désirs de quelqu'un. Selon Dworkin, cette objection philosophique est contraire à l'expérience commune. Nous traitons certains objets comme s'ils avaient une valeur intrinsèque, c'est-à-dire que leur valeur « est *indépendante* justement de ce qui plaît aux gens, de ce qu'ils veulent, de ce dont ils ont besoin ou qui est bon pour eux⁶⁵ ». Les œuvres d'art en constituent un exemple. On leur attribue une valeur indépendamment du fait qu'elles soient appréciées ou voulues par les gens et on considère qu'elles doivent être respectées et protégées en raison de leur qualité inhérente d'œuvre d'art. Dworkin remarque ainsi que nous attribuons habituellement une valeur intrinsèque à deux sortes d'objets : aux *créations naturelles* (aux espèces, aux montagnes par exemple) et aux *créations humaines* (aux œuvres d'art, aux langues par exemple) et cela en raison de leur histoire et de *l'investissement naturel* ou de *l'investissement humain* nécessaire à leur création. La valeur intrinsèque peut ainsi être pensée en termes naturels ou culturels et l'investissement naturel en termes théologiques ou laïcs. Il peut être attribué à l'action créatrice de Dieu ou au processus évolutif. C'est cet élément qui permet une déchristianisation de la sacralité de la vie.

Le lien entre la valeur intrinsèque et la sacralité (ou l'inviolabilité) de la vie a trait au fait que « l'idée de [la] destruction [des choses ayant une valeur intrinsèque] nous horrifie — cela nous semble une profanation terrible⁶⁶ ». L'essence du sacré « repose [ainsi] sur la valeur que nous attribuons au processus, à l'entreprise ou au projet, plutôt qu'à ses résultats⁶⁷ ». L'inviolabilité ne dérive pas de la sacralité, elle est son synonyme sécularisé.

Ces considérations lui permettent d'argumenter en faveur de la thèse selon laquelle la vie humaine a une valeur intrinsèque et qu'elle est sacrée et inviolable. La vie humaine est,

64. *Ibid.*, p. 24. Nous traduisons : « believe, at least intuitively, that the life of a human organism has intrinsic value ».

65. *Ibid.*, p. 71. Nous traduisons : « is independent of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them ».

66. *Ibid.*, p. 72. Nous traduisons : « The thought of its being destroyed horrifies us— seems to us a terrible desecration ».

67. *Ibid.*, p. 78. Nous traduisons : « lies in the value we attach to a process or enterprise or project rather than to its results ».

en effet, à la fois une création naturelle (ou divine) et une création humaine. Elle est à la fois *zoé* et *bios* (comme l'a d'ailleurs déjà remarqué Rachels). Elle est, en outre, aussi bien le produit de l'investissement naturel (ou divin) que de l'investissement humain (des parents, des gens, de la culture, des choix personnels, etc.). C'est en raison de ce double investissement que la vie a une valeur intrinsèque et qu'elle est sacrée et inviolable. Sa fin prématurée est perçue comme un mal en soi :

Nous croyons que la fin prématurée d'une vie humaine, une fois qu'elle a commencé, est *intrinsèquement* regrettable. Nous croyons, en d'autres termes, qu'une mort prématurée est mauvaise en soi, même lorsqu'elle n'est pas un mal pour la personne concernée. Beaucoup de personnes pensent cela à propos du suicide et de l'euthanasie : quelque chose de terrible se passe lorsque quelqu'un met un terme à sa vie ou qu'un médecin le tue à sa propre demande, même quand la mort est peut-être dans le meilleur intérêt de la personne. Nous pensons qu'il en est de même avec l'avortement⁶⁸.

EN DEÇÀ DES EXTRÊMES

Le conflit entre les deux sortes d'investissement — naturel et humain — est ce qui permet d'expliquer les conflits plus profonds à propos de positions extrêmes relatives à l'avortement et à l'euthanasie. Cette opposition, à la différence de ce qu'affirment les philosophes, les moralistes et les politiciens ne dépend pas d'opinions divergentes concernant les intérêts et les droits, mais de « comment et [de] pourquoi la vie humaine a une *valeur intrinsèque*⁶⁹ ». Ceux qui s'y opposent donnent la priorité à l'investissement naturel. La mort dans le cas de l'avortement ou de l'euthanasie est une frustration de la création naturelle (ou divine). Ceux qui, au contraire, défendent l'avortement ou l'euthanasie le font en raison de la priorité qu'ils attribuent à l'investissement humain. Le maintien en vie, en certaines conditions (douleur, souffrance, etc.) ou la naissance d'un nouveau-né non voulu ou présentant un handicap sévère est une frustration de l'investissement humain. En d'autres termes, les uns et les autres interprètent la valeur intrinsèque de la vie et sa sacralité de façon différente.

Dworkin admet toutefois que cette explication n'est qu'une « question philosophique⁷⁰ », une « description extrêmement abstraite de [...] [la] compréhension de la controverse entre l'opinion conservatrice et l'opinion libérale⁷¹ ». L'avortement et l'euthanasie sont toujours problématiques aussi bien pour les conservateurs que pour les libéraux. En réalité, « peu de personnes adoptent l'une de ces deux positions extrêmes⁷² ». Les deux positions s'avèrent en fait plus modérées que ce que l'on pourrait penser de prime abord avec l'argument des

68. *Ibid.*, p. 68-69. Nous traduisons : « We believe that it is *intrinsically* regrettable when human life, once begun, ends prematurely. We believe, in other words, that a premature death is bad in itself, even when it is not bad for any particular person. Many people believe this about suicide and euthanasia — that a terrible thing has happened when someone takes his own life or when his doctor kills him at his own request even when death may be in that person's own best interests. We believe the same about abortion ».

69. *Ibid.*, p. 24. Nous traduisons : « about how and why human life has *intrinsic value* ».

70. *Ibid.*, p. 94. Nous traduisons : « philosophical issue ».

71. *Ibid.*, p. 93. Nous traduisons : « is an exceptionally abstract description of my understanding of the controversy between conservative and liberal opinion ».

72. *Ibid.*, p. 93. Nous traduisons : « very few people take either of these extreme positions ».

intérêts et des droits :

Pour la plupart de gens, l'équilibre [entre ces deux investissements] est plus complexe. Il exige des compromis et des ajustements plutôt qu'une priorité absolue d'éviter toute frustration de l'investissement naturel ou de l'investissement humain⁷³.

La plupart de ceux qui ont un point de vue libéral ne nient pas l'importance morale de la création naturelle et le fait que celle-ci se poursuive. Les conservateurs, quant à eux, reconnaissent l'importance du développement personnel de l'individu.

Malgré les divergences, ce qui importe aux uns comme aux autres, c'est de pouvoir interpréter la valeur et la sacralité de la vie selon leur propre hiérarchie de valeur. Le respect de l'autonomie personnelle s'avère la clé des dilemmes politiques de l'avortement et de l'euthanasie. Certains commentateurs s'amuse ainsi à renommer le livre de Dworkin *Autonomy's Dominion*⁷⁴. Pour Dworkin, en effet, l'État ne peut pas être prescriptif à l'égard du choix individuel. Un « gouvernement convenable⁷⁵ » ne peut pas imposer une seule vision de la sacralité de la vie à tout le monde. Il ne peut pas « dicter à ses citoyens quelle valeur intrinsèque ils doivent reconnaître, ni pour quelle raison, ni comment⁷⁶ ».

DES IDÉES REBATTUES

Bien qu'en apparence originale, la perspective de Dworkin est un amalgame de plusieurs positions, issues de penseurs différents, que nous avons rencontrés tout au long de notre généalogie :

- *La sacralité de la vie comme fond commun à partir duquel élaborer des politiques publiques* : cette idée conclut la Conférence de Portland en 1966. Callahan, comme d'autres personnes qui se sont engagées dans la bioéthique, estime alors que la sacralité de la vie peut servir de morale commune et qu'à partir de celle-ci, il est possible de réfléchir aux dilemmes de fin et de début de vie. Presque trente ans plus tard, Dworkin réaffirme l'engagement souverain et commun pour la sacralité de la vie⁷⁷.
- *L'interprétation laïque (ou naturaliste) de la sacralité de la vie* : Dworkin ne nie pas (et critique encore moins) l'existence d'une interprétation religieuse de la sacralité de la vie. À côté de celle-ci, il propose, comme le sociologue Shils, intervenant à

73. *Ibid.*, p. 93. Nous traduisons : « For most people, the balance is more complex and involves compromise and accommodation rather than giving absolute priority to avoiding frustration of either the natural or the human investment ».

74. Voir : John A. ROBERTSON, « *Autonomy's Dominion: Dworkin on Abortion and Euthanasia* », dans *Law & Social Inquiry*, vol. 19, n° 2, 1994, p. 457–522.

75. DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, op. cit., p. 117. Nous traduisons : « a decent government ».

76. *Ibid.*, p. 117. Nous traduisons : « dictate to its citizens what intrinsic values they will recognize, and why and how ».

77. Voir : *Ibid.*, p. 238 ; 101 (« *sovereign commitment to the sanctity of life* » ; « *common commitment to the sanctity of life* »).

Portland (qui est pourtant critique à l'égard de l'interprétation religieuse), une interprétation naturaliste ou séculière de la sacralité de la vie. Ce qui pour Dworkin est une « conviction primitive » est pour Shils une « expérience primordiale ». Selon ce dernier, l'existence de pratiques divergentes n'est pas en contradiction avec la sacralité de la vie. Elle est donnée du fait que des individus différents ont des sensibilités différentes quant à la perception ou à l'expérience de la sacralité de la vie. Dworkin reprend cette idée au moyen de la distinction entre investissement naturel (ou divin) et investissement humain.

- *La valeur intrinsèque de la vie humaine* : cette idée est proposée par Glover à la fin des années soixante-dix. Pour Glover, le fait d'avoir une « vie qui vaut la peine d'être vécue » lui confère une valeur intrinsèque. Cela dépend aussi bien de la durée de la vie que de la qualité de la vie ou pour emprunter la terminologie de Dworkin, de l'investissement naturel ou humain.
- *La distinction entre zoé et bios* : cette idée est avancée par Rachels. Ce dernier distingue entre « être en vie » (vie biologique) et « avoir une vie » (vie biographique). Pour Dworkin cette distinction exprime le fait que la vie humaine est à la fois une création naturelle et une création humaine.
- *L'autonomie comme solution* : d'autres auteurs sont parvenus avant Dworkin à cette conclusion, y compris Kuhse, dont il semble critiquer les présupposés théoriques.

Si la conceptualisation de la sacralité de la vie de Dworkin se veut unificatrice, elle ne fait rien que révéler, sous une autre forme, l'opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie. Celle-ci est équivalente au conflit entre investissement naturel (ou divin) et investissement humain. Dworkin reconnaît, en outre, l'existence de positions réellement conservatrices [*very conservative*⁷⁸] sur l'avortement et sur l'euthanasie. Elles donnent une priorité absolue à l'investissement naturel ou divin — l'Église catholique romaine en est l'un des représentants les plus célèbres (et puissants). La solution proposée par Dworkin (centrée sur l'autonomie personnelle) ne peut pas être acceptée par celle-là (de même que par les autres conservateurs radicaux). L'auteur en est bien conscient.

XI.2.3 LA QUALITÉ DE SA PROPRE VIE

À partir des années quatre-vingt-dix, la qualité de la vie commence à être de plus en plus associée à une théorie des préférences, au bien-être individuel [*well-being*] et aux principes du respect de l'autonomie (ou de l'autodétermination).

Cela se manifeste à trois niveaux : 1) la définition de qualité de la vie ; 2) les théories éthiques de la qualité de la vie ; 3) les indicateurs ou les mesures de la qualité de la vie.

78. Voir : *Ibid.*, p. 31, 90, 94-95, 125-126, 146.

1. LA QUALITÉ DE LA VIE COMME « PERCEPTION »

En 1993, l'Organisation mondiale de la Santé définit la qualité de la vie dans les termes suivants :

La perception qu'a un individu de sa place dans la vie, dans le contexte culturel et le système de valeurs dans lesquels il vit et en relation avec ses objectifs, ses attentes, ses critères et ses inquiétudes. C'est un concept très large influencé de manière complexe par la santé physique, l'état psychologique, le niveau d'indépendance, les relations sociales ainsi que la relation aux éléments essentiels de l'environnement⁷⁹.

Le terme « perception » suggère la centralité du point de vue de la personne dans l'évaluation de sa propre qualité de vie. Celle-là peut être influencée par différents éléments : l'état de santé physique, psychologique, les relations sociales, le contexte environnemental, etc. Cette définition semble souligner qu'au-delà de ces éléments, c'est le sujet qui, en raison de son histoire, de ses valeurs et de sa culture, peut déterminer ce en quoi consiste son propre bien-être. Certains estiment que « cette importance conférée au point de vue de la personne ajoute à la complexité du concept [de qualité de la vie]⁸⁰ », car celle-ci « est un critère d'appréciation censé revêtir un caractère objectif alors même qu[e] [la qualité de la vie] est l'objet d'une interprétation subjective au plus haut point⁸¹ ».

Malgré le projet de l'Organisation mondiale de la Santé de développer un instrument permettant de mesurer la qualité de la vie, la définition proposée est à notre avis significative d'un basculement des critères (qu'ils soient objectifs ou subjectifs) vers l'universalité de la source de la décision ou de l'évaluation (le patient ou l'individu concerné).

2. UNE THÉORIE ÉTHIQUE DES PRÉFÉRENCES POUR LA QUALITÉ DE LA VIE

La primauté d'une théorie éthique des préférences pour la qualité de la vie ne peut que le confirmer.

En 1978, Michael Bayles⁸², dans sa description des théories éthiques de la qualité de la vie, repère seulement deux arrière-plans éthiques sous-jacents : les théories utilitaristes classiques hédonistes et les théories perfectionnistes.

En 1999, Peter Sandøe, en examinant les théories éthiques de la qualité de la vie, considère que trois visions sont en compétition entre elles (et cela aussi en relation aux mesures de la qualité de la vie) : théories perfectionnistes, théories hédonistes et théories

79. WHOQOL GROUP, « Study Protocol for the World Health Organization Project to Develop a Quality of Life Assessment Instrument (WHOQOL) », dans *Quality of Life Research*, vol. 2, n° 2, 1993, p. 153-159, p. 153. Nous traduisons : « an individual's perception of their position in life in the context of the culture and value systems in which they live and in relation to their goals, expectations, standards and concerns. It is a broad ranging concept affected in a complex way by the person's physical health, psychological state, level of independence, social relationships, and their relationship to salient features of their environment ».

80. AGENCE NATIONALE DE L'ÉVALUATION ET DE LA QUALITÉ DES ÉTABLISSEMENTS ET SERVICES SOCIAUX ET MÉDICO-SOCIAUX (ANESM), *La qualité de vie en établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes*, 2010, disponible à l'adresse : <http://www.anesm.sante.gouv.fr/IMG/pdf/lettre_de_cadrage_qualite_de_vie_ehpad_anesm.pdf> (consulté le 30/06/2016), p. 2.

81. *Ibid.*, p. 2.

82. BAYLES, « Euthanasia and the Quality of Life », *op. cit.*

des préférences. En introduction de son analyse, il remarque pourtant qu'il existe une opinion répandue consistant à considérer la qualité de la vie en termes de préférences-satisfactions⁸³. La théorie éthique des préférences ne s'intéresse pas au contenu de la qualité de la vie, mais « identifie la qualité de la vie avec ce qui semble séduisant du point de vue de la personne individuelle⁸⁴ ». Cela ne signifie pas l'absence de tout critère. Comme l'affirme Sandøe, en effet, « affirmer que la qualité de la vie doit être définie dans les termes de satisfaction des préférences, c'est encore défendre un critère universel, à savoir que la satisfaction des préférences, et seulement elle, fait que la vie d'une personne "va bien"⁸⁵ ». La notion de préférence (ou d'intérêt), bien que se définissant en relation au sujet — *mon* bien correspond à la satisfaction de *mes* préférences (ou intérêts) —, ne peut pas être identifiée à une forme de relativisme ou de subjectivisme. Elle est une notion objective, puisque ce qui est pris en compte dans le calcul utilitariste est la satisfaction des préférences indépendamment de son contenu et du sujet des préférences, et cela en raison de l'égalité de considération des intérêts.

La théorie des préférences semble alors « l'antidote évident⁸⁶ » aux défauts des théories perfectionnistes, et en particulier à ce que Sandøe appelle *l'argument de l'autonomie*. Le perfectionnisme est contesté puisqu'il néglige le point de vue de la personne dont la qualité de la vie est en question. Respecter les préférences d'une personne, en revanche, semble la même chose que respecter son autonomie. L'autonomie est un élément indissociable de la qualité de la vie, quoiqu'elle ne soit pas toujours l'élément premier dans l'argumentation. Pour Kuhse et pour Singer, par exemple, c'est la définition de personne qui est centrale. Pourtant, les caractéristiques qu'ils considèrent comme étant fondamentales pour être des personnes (la rationalité, la conscience de soi) impliquent la capacité de faire des choix libres et autonomes. Les préférences sont alors interprétées comme des expressions de l'autonomie de la part d'agents rationnels. En bioéthique, comme le précise Caterina Botti, « l'appel au respect de l'autonomie est communément fait en référence à la formation des préférences personnelles et au respect de ces dernières⁸⁷ »

3. LES MESURES DE LA QUALITÉ DE LA VIE ET LES INDICATEURS SOCIAUX

Les mesures de la qualité de la vie et les indicateurs sociaux se développent eux aussi dans la direction du point de vue de l'individu dont la vie est en question. Pour le sociologie

83. SANDØE, « Quality of Life: Three Competing Views », *op. cit.*, p. 12.

84. *Ibid.*, p. 13. Nous traduisons : « identifies quality of life with what seems attractive from the individual person's point of view ».

85. *Ibid.*, p. 12. Nous traduisons : « to claim that quality of life should be defined in terms of preference-satisfaction is still to endorse a universal standard, viz. that preference-satisfaction and only preference-satisfaction is what make a person's life go well ».

86. *Ibid.*, p. 16. Nous traduisons : « obvious antidote ».

87. Caterina BOTTI, « Autonomia, principio di », dans *Dizionario di Bioetica*, sous la dir. d'Eugenio LECALDANO et Piergiorgio DONATELLI, Rome-Bari : Laterza, 2002, p. 19-21, p. 20. Nous traduisons : « In bioetica, l'appello al rispetto dell'autonomia viene inteso comunemente in relazione alla formazione di preferenze proprie e al rispetto di queste ultime ».

allemand Heinz-Herbert Noll, le modèle américain de la qualité de la vie s'inscrit, « dans la tradition de la philosophie utilitariste » :

Cette approche définit, en dernière analyse, le bien-être commun [*welfare*] comme le bien-être subjectif [*well-being*]. Les tenants de cette approche soulignent le fait que le bien-être commun [*welfare*] et la qualité de la vie sont censés être perçus subjectivement et que seuls les individus en font l'expérience. Ainsi, de ce point de vue, le bien-être subjectif du citoyen individuel est l'objectif suprême du développement social et ce à quoi l'on mesure la qualité de la vie. [...] L'« homme du commun lui-même » est considéré comme le meilleur expert pour évaluer sa propre qualité de vie en matière de bien-être subjectif. À l'heure actuelle, les plus importants indicateurs du bien-être subjectif utilisés sont des mesures de satisfaction et de bonheur⁸⁸.

C'est avec cette signification qu'au sein de la bioéthique la qualité de la vie s'oppose de plus en plus à la sacralité de la vie.



Parallèlement à l'association de la qualité de la vie avec le principe d'autonomie, la sacralité de la vie est de plus en plus identifiée à la position de l'Église catholique romaine.

Les tentatives de médiation ne font que révéler la difficulté, voire l'impossibilité, d'unifier les pôles antagonistes. Les positions soutenues par Kuhse et Dworkin rendent manifeste l'existence d'une opposition irrémédiable entre la bioéthique catholique de la sacralité de la vie et la bioéthique libérale (ou laïque) de la qualité de la vie (fondée sur l'autonomie individuelle).

XI.3 BIOÉTHIQUE CATHOLIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE ET BIOÉTHIQUE LIBÉRALE DE LA QUALITÉ DE LA VIE

XI.3.1 DEUX VISIONS DU MONDE

En 1976 le théologien catholique Leonard Weber parle d'une opposition eu égard à la valeur de la vie humaine et sur les questions de l'avortement et de l'euthanasie entre une éthique de la sacralité de la vie et une éthique de la qualité de la vie. Cette affirmation lui vaut des critiques sévères de la part des autres théologiens catholiques comme McCormick, Reich (pourtant plus critiques que lui à l'égard des positions officielles du Magistère de l'Église) et de la part du Canadien Keyserlingk⁸⁹. Ces auteurs lui reprochent d'assumer une

88. NOLL, *Social Indicators and Social Reporting: the International Experience*, op. cit., p. 8. Nous traduisons : « in the tradition of the utilitarian philosophy [...] this approach ultimately defines welfare as subjective well-being. The representatives of this approach underline that welfare and quality of life are supposed to be subjectively perceived and experienced by individual. Thus, from this point of view, the subjective well-being of the individual citizen is considered to be the ultimate goal of societal development and the yardstick to be used for measuring the quality of life. [...] The "common man himself" is considered to be the best expert to evaluate his quality of life in terms of subjective well-being. The most important indicators of subjective well-being used, actually, are measures of satisfaction and happiness ».

89. Voir : KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit*, op. cit., p. 56-57; MCCORMICK, « The Quality of Life, The Sanctity of Life », op. cit.

conception vitaliste à l'égard de la sacralité de la vie et d'identifier la qualité de la vie avec l'idée que certaines vies n'ont pas de valeur. Weber renoncera pour cette raison à employer le langage de la qualité de la vie. Ces commentateurs nient l'idée d'une opposition entre sacralité de la vie et qualité de la vie. Pour eux, la qualité de la vie doit être intégrée au sein de l'éthique de la sacralité de la vie — l'inverse, l'intégration de la sacralité de la vie à l'éthique de la qualité de la vie (position qui est en quelque sorte avancée par Dworkin avec son respect du principe d'autonomie) relève alors de l'impensable. Pour Weber, en revanche, l'opposition est évidente et peut s'exprimer en ces termes :

L'éthique de la qualité de la vie met l'accent sur le type de vie qui est vécue et non sur le fait de vivre. Il n'existe pas un seul type de vie. Certaines vies ont une grande valeur pour la personne elle-même et pour les autres, tandis que d'autres non. Ce qui importe, c'est la signification que la vie a pour chacun. En gardant cela en tête, il n'est pas inapproprié de dire que certaines vies ont une plus grande valeur que d'autres et que la condition ou la signification de la vie pèse lourd dans la justification de la décision de fin de vie.

L'éthique de la sacralité de la vie défend deux propositions :

1. La vie humaine a un caractère sacré du fait même de son existence ; sa valeur ne dépend pas de la condition ou de la perfection de cette vie.
2. Par conséquent, toutes les vies humaines ont une valeur égale, toutes ont le même droit à la vie.

Pour l'éthique de la qualité de la vie, aucune de ces deux propositions n'est acceptable⁹⁰.

Tout en admettant, comme ses détracteurs catholiques, que les deux éthiques ne s'excluent pas totalement, Weber affirme que « leurs orientations sont tellement différentes, qu'elles s'opposent sur beaucoup des questions pratiques⁹¹ ». Ceux qui affirment la sacralité de la vie s'opposent à l'euthanasie et à l'avortement, tandis que ceux qui affirment la qualité de la vie considèrent que ces actes sont moralement légitimes. Weber décrit ainsi l'éthique de la sacralité de la vie et de l'éthique de la qualité de la vie comme deux « visions du monde éthiques⁹² », deux points de vue différents à l'égard de la valeur et de la place de l'être humain dans l'univers.

La sacralité de la vie humaine renvoie à ce qu'il appelle « la vision du monde "classique" ou "traditionnelle"⁹³ ». Selon celle-ci, l'être humain (en tant qu'individu et espèce) est une

90. WEBER, « Who Shall Live? », *op. cit.*, p. 111. Nous traduisons : « The quality of life ethic puts emphasis on the type of life being lived, not upon the fact of life. Lives are not all of one kind; some lives are of great value to person himself and to others while others are not. What the life means to someone is what is important. Keeping this in mind, it is not inappropriate to say that some lives are of greater value than others, that the condition or meaning of life does have much to do with the justification for terminating life.

The sanctity of life ethic defends two propositions:

1. That human life is sacred by the very fact of its existence; its value does not depend upon a certain condition or perfection of that life.

2. That, therefore, all human lives are of equal values; all have the same right of life.

The quality of life ethic find neither of these two propositions acceptable ».

91. *Ibid.*, p. 112. Nous traduisons : « their orientations are so different that they disagree on many practical issues ».

92. *Ibid.*, p. 113. Nous traduisons : « ethical worldviews ». Cette idée de « vision du monde » relative à la relation entre l'interdiction de tuer et la sacralité de la vie est déjà avancée trois ans plus tôt par le philosophe Danner Clouser. Voir : CLOUSER, « "The Sanctity of Life": An Analysis of a Concept », *op. cit.*

93. WEBER, « Who Shall Live? », *op. cit.*, p. 114. Nous traduisons : « "classical" or "traditional" worldview ».

partie très importante de l'univers, mais il n'en est pas le centre. Le monde a une valeur et une signification indépendantes de celles qui leur sont attribuées par les hommes. La valeur, la signification et le but de la vie humaine sont *donnés* de l'extérieur (par la volonté divine ou par l'ordre naturel). Les êtres humains ne peuvent que les découvrir au moyen de la raison ou de la foi et accorder leur action. Leur vie ne leur appartient pas, elle est un don (divin ou naturel). La moralité consiste en l'accord des actions avec les obligations.

La qualité de la vie renvoie à une « vision du monde éthique "moderne"⁹⁴ ». Elle porte l'accent sur le rôle de l'homme en tant que centre de l'univers, des valeurs, et des significations. C'est la signification (et la valeur) que l'homme attribue au monde et à sa propre vie qui prime. La moralité n'est pas imposée de l'extérieur, l'individu lui-même décide de ce en quoi consiste le bien. Elle ne dépend pas de l'action, mais de la finalité de celle-ci. Ce qu'importe c'est la liberté de l'individu de décider pour lui-même. Sa vie lui appartient.

Pour résumer on peut dire que pour Weber, la sacralité de la vie est associée à l'idée d'un ordre naturel (ou divin) à partir duquel on dérive des normes morales, tandis que la qualité de la vie est associée à l'« humanité de la morale », le choix et la liberté individuels priment.

Weber considère que ces deux visions ne sont pourtant pas incompatibles avec la foi religieuse. La « compréhension religieuse » est toutefois différente dans l'un et dans l'autre cas. Pour les uns, les « classicistes », la volonté de Dieu s'exprime dans l'ordre naturel. Au moyen de la raison (ou de la foi), l'homme doit la découvrir et agir en accord avec celle-ci. Pour les autres, les « modernes », l'homme est souverain sur la création. Il a pour obligation d'utiliser la raison que Dieu lui a donnée afin de transformer le monde de la façon qui lui convient le mieux. Les obligations morales ne dérivent pas de la création, mais la création est le matériel à partir duquel l'homme peut exercer de façon responsable sa liberté.

La raison est le trait commun aux deux positions. Le fait que certains chrétiens (comme Fletcher) soient favorables à une légalisation de l'euthanasie n'est donc pas étonnant. Cette considération est importante puisqu'elle permet de ne pas réduire l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie à une opposition entre croyants et non-croyants — comme d'ailleurs les conditions d'apparition du débat l'ont montré.

Si la description de Weber n'est pas appropriée à l'heure où il écrit — puisqu'à l'exception de Fletcher (qui a des positions diamétralement opposées⁹⁵) et de quelques autres, la plupart des commentateurs essaient de concilier la qualité de la vie avec la sacralité de la vie (en modifiant certaines règles de l'éthique de la sacralité de la vie ou en définissant la vie sur la base de certaines qualités) — vingt ans plus tard, les tentatives de conciliation ont échoué.

Nous croyons que les causes en sont dans l'appropriation (et la radicalisation) chrétienne de la sacralité de la vie par l'Église catholique romaine, d'une part, et par la primauté

94. *Ibid.*, p. 115. Nous traduisons : « "modern" ethical worldview ».

95. L'opposition entre les deux auteurs se manifeste relativement à la question de l'euthanasie : *Idem*, « Ethics and Euthanasia: Another View », *op. cit.* ; FLETCHER, « Ethics and Euthanasia », *op. cit.*

attribuée au principe d'autonomie par l'éthique de la qualité de la vie, d'autre part.

XI.3.2 LA « CULTURE DE LA VIE » CONTRE LA « CULTURE DE LA MORT »

Au milieu des années quatre-vingt-dix, la sacralité de la vie est identifiée à la position chrétienne et la qualité de la vie à la position libérale.

Leurs porte-parole respectifs sont Jean-Paul II et Peter Singer. Leurs évangiles sont l'encyclique *Evangelium Vitæ sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine* et *Rethinking Life & Death : the Collapse of our Traditional Ethics [Repenser la vie et la mort : l'effondrement de notre éthique traditionnelle]*⁹⁶. Ces deux ouvrages sont presque contemporains. Le livre de Singer sort pour la première fois en Australie en 1994, il est publié aux États-Unis le 1^{er} avril 1995, six jours après l'*Evangelium Vitæ*⁹⁷.

L'*Evangelium Vitæ* est le résultat des efforts fournis afin de faire de la sacralité de la vie une idée chrétienne, en particulier catholique. Tous les arguments exposés ailleurs concernant le caractère sacré de la vie humaine et les positions relatives à la contraception, à l'avortement, à la procréation médicalement assistée et à l'euthanasie sont ici réaffirmées, reprises et précisées. Les quelques nouveautés concernent l'équivalence entre l'avortement et l'homicide, la distinction entre l'euthanasie (dont la définition de la *Iura et Bona* reste valable) et les soins palliatifs et le refus de l'acharnement thérapeutique. L'infailibilité papale est utilisée afin de condamner l'immoralité de l'avortement⁹⁸, de l'euthanasie⁹⁹ et de tout acte détruisant une vie humaine innocente¹⁰⁰. Une doctrine complète et claire du caractère sacré de la vie humaine est présentée.

96. SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit.

97. Aujourd'hui certains auteurs essaient d'aller au-delà de l'opposition entre « singeriens » et « catholiques ». Selon Charles Camosy, de nombreux points en commun existent, notamment sur les problèmes de la pauvreté et des animaux non humains. Quant aux sujets d'éthique médicale (avortement, euthanasie, etc.), l'auteur considère que le désaccord principal repose sur des hypothèses théoriques. Singer est toutefois en train de les réexaminer. Voir : Charles C. CAMOSY, *Peter Singer and Christian Ethics: Beyond Polarization*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012. En français, voir : Charles C. CAMOSY, « Engager le débat avec Peter Singer », trad. par Julia BEAUCQUEL, dans *Klesis*, n° 32, 2016, p. 40–66, disponible à l'adresse : <<http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Peter-Singer.pdf#page=40>> (consulté le 13/08/2016).

98. Voir : JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 3, § 62, « Avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses successeurs, en communion avec les Évêques [...] je déclare que l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave, en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent. Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite ; elle est transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel ».

99. *Ibid.*, ch. 3, § 65, « En conformité avec le Magistère de mes Prédécesseurs et en communion avec les Évêques de l'Église catholique, je confirme que l'euthanasie est une grave violation de la Loi de Dieu, en tant que meurtre délibéré moralement inacceptable d'une personne humaine. Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite ; elle est transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel ».

100. Voir : *Ibid.*, ch. 3, § 57, « Avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs, en communion avec tous les évêques de l'Église catholique, je confirme que tuer directement et volontairement un être humain innocent est toujours gravement immoral. Cette doctrine, fondée sur la loi non écrite que tout homme découvre dans son cœur à la lumière de la raison (cf. Rm 2, 14-15), est réaffirmée par la Sainte Écriture, transmise par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel ».

XI.3 Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie

Repenser la vie et la mort regroupe, lui aussi, les critiques exprimées ailleurs par l'auteur à l'égard de la sacralité de la vie. Plusieurs questions sont abordées : la redéfinition de la mort, l'interruption des traitements chez des nouveau-nés handicapés et chez des adultes en état végétatif, l'avortement, la procréation médicalement assistée, l'euthanasie, le don d'organes, le spécisme. Chaque sujet est examiné à partir du traitement juridique et clinique d'un ou de plusieurs cas célèbres afin de montrer les contradictions de l'éthique de la sacralité de la vie. Cette dernière se révèle inadéquate pour résoudre les problèmes posés par le développement technique et scientifique. Une nouvelle éthique remplaçant l'ancienne se révèle nécessaire afin de repenser la vie et la mort. Dans le dernier chapitre Singer pose les bases d'une éthique de la qualité de la vie.

Dans les deux documents on trouve une tentative de défendre une perspective en opposition à l'autre. Malgré l'absence de références explicites, tout ce que l'un affirme est critiqué par l'autre. Le camp opposé légitime l'auto-définition de l'adversaire. Pour Singer, il n'y a pas de doutes, la sacralité de la vie est une idée judéo-chrétienne. Singer veut même « réécrire les commandements ¹⁰¹ » de l'éthique traditionnelle. Cette terminologie ne peut que confirmer l'association de la sacralité de la vie avec la perspective religieuse ; d'autant plus que les commandements anciens décrits par Singer se trouvent tous exprimés, d'une façon ou d'une autre, dans l'encyclique *Evangelium Vitæ*.

Pour le pape la « prétendue qualité de la vie ¹⁰² » est fille du « sécularisme ¹⁰³ ». L'homme en ayant perdu le sens de Dieu a perdu le sens de sa transcendance et son propre sens. Cela conduit inévitablement à l'individualisme, à l'utilitarisme et à l'hédonisme ¹⁰⁴. Ces éléments assoient la perspective de Singer (comme celle de Kuhse, son étudiante). L'utilitarisme des préférences (ou des intérêts) est la théorie éthique sous-jacente. Les actions « bonnes » sont celles qui maximisent les intérêts des individus. Pour le pape, au contraire, la qualité de la vie correspond à l'« efficacité économique », à la « consommation désordonnée », à la « beauté et [à la] jouissance de la vie physique » ainsi qu'à l'oubli des « dimensions les plus profondes de l'existence, d'ordre relationnel, spirituel et religieux ¹⁰⁵ ».

Les deux documents n'expriment pas seulement des positions opposées sur les questions de l'avortement, de l'euthanasie, de l'interruption des traitements, etc., elles manifestent aussi clairement l'existence d'une bataille entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie.

Le pape déclare qu'une « lutte dramatique entre la "culture de mort" et la "culture de vie" ¹⁰⁶ » traverse la société actuelle. Le souverain pontife ne peut que reconnaître que la qualité de la vie (ou la « culture de la mort ») est de plus en plus diffusée parmi l'opinion

101. SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit., p. 189. Nous traduisons : « rewriting the commandments ».

102. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 2, § 50.

103. *Ibid.*, ch. 1, § 21.

104. Voir : *Ibid.*, ch. 1, § 23.

105. *Ibid.*, ch. 2, § 50.

106. *Ibid.*, ch. 2, § 50.

publique¹⁰⁷. Il ne faut toutefois pas être pessimistes, des « signes annonciateurs¹⁰⁸ » de la victoire de la culture de la vie sur la culture de la mort (ou de la sacralité de la vie sur la qualité de la vie) existent : des mouvements en faveur de la vie, une sensibilité majeure contre la guerre (injuste) et la peine capitale ainsi que le développement de la bioéthique — nous précisons, d'une bioéthique catholique¹⁰⁹. L'objectif de l'encyclique est de réaffirmer la sacralité de la vie (ou la « culture de la vie ») et de reproposer les interdictions absolues de l'avortement, de l'euthanasie et de tout acte visant à mettre fin directement et volontairement la vie d'un être humain innocent. Elle ne se contente pas d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine au cœur d'une morale personnelle chrétienne. Dans le sillage de l'encyclique *Veritatis Splendor*, la sacralité de la vie doit devenir le fondement et le point de départ de toute vie publique et politique. *L'Evangelium Vitæ* peut être considérée comme une encyclique sociale de son temps. Si à la fin du XIX^e siècle, la question centrale est celle des droits de la classe ouvrière, à laquelle Léon XIII consacre la première encyclique sociale, un siècle plus tard, la préoccupation principale est le respect du droit à la vie. Comme dans les déclarations et les encycliques précédentes, il est question d'ancrer le message — dans ce cas le caractère sacré de la vie humaine — aussi bien dans une perspective théologique chrétienne, au moyen de l'affirmation de la vie humaine comme don de Dieu, que dans une perspective rationnelle séculière, au moyen de la rhétorique de la loi naturelle et des droits naturels.

Pour Singer, qui sera considéré comme le prophète de la bioéthique laïque (ou libérale) de la qualité de la vie ou l'« architecte de la culture de la mort¹¹⁰ », la sacralité de la vie est une « malade en phase terminale¹¹¹ ». Une révolution copernicienne substituant l'éthique de la sacralité de la vie par l'éthique de la qualité de la vie verra le jour. Le projet singerien vise à éliminer les rémanences chrétiennes dans le traitement des questions liées à la vie et à la mort :

Le moment est venu d'une autre Révolution copernicienne. Ce sera, une fois de plus, une révolution contre un ensemble d'idées que nous avons hérité d'une période à laquelle le monde intellectuel était dominé par une perspective religieuse. Parce qu'elle changera la tendance que nous avons à considérer les êtres humains comme étant au centre de l'univers *éthique*, elle rencontrera une résistance farouche de la part de ceux qui ne veulent pas accepter qu'un tel coup soit porté à l'orgueil humain. Elle fera d'abord face à des problèmes qui lui seront propres et elle devra se montrer prudente. Pour bon nombre de gens, ses idées seront trop choquantes pour être prises au sérieux. Mais finalement, le changement arrivera. La vision traditionnelle selon laquelle toute vie humaine est sacro-sainte est tout simplement incapable de faire face à l'ensemble de problèmes que nous rencontrons. La nouvelle vision offrira une approche plus fraîche

107. Voir : MORI, « Bioetica », *op. cit.*, p. 8-9 et JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, Introduction, § 4.

108. Voir : *Ibid.*, ch. 1, § 26.

109. Comme le remarque Mori, dès années quatre-vingt-dix la bioéthique devient plus conservatrice. Voir : MORI, « Bioetica », *op. cit.*, p. 7-8.

110. Voir : Donald DEMARCO, « Peter Singer: Architect of the Culture of Death », dans *Social Justice Review*, vol. 94, n° 9-10, 2003, p. 154-157, disponible à l'adresse : <<http://www.catholiceducation.org/en/controversy/euthanasia-and-assisted-suicide/peter-singer-architect-of-the-culture-of-death.html>> (consulté le 08/08/2016).

111. SINGER, « Presidential Address: Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill? », *op. cit.*

XI.3 Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie

et plus prometteuse¹¹².

Singer est conscient qu'avec l'introduction de l'éthique de la qualité de la vie, le conflit est inévitable. Ceux qui partagent la perspective religieuse en sont les principaux détracteurs. L'*Evangelium Vitæ* en est l'expression.

LA VALEUR DE LA VIE HUMAINE

On ne s'étonnera guère que le point de départ de l'encyclique soit « les perspectives ouvertes par le progrès scientifique et technologique¹¹³ ». Pour Singer, en effet, « la vision traditionnelle de la sacralité de la vie s'effondrera sous les pressions du développement scientifique, technologique et démographique¹¹⁴ ». Pour le pape, ce sont exactement les raisons pour lesquelles « on voit naître de nouvelles formes d'attentats à la dignité de l'être humain¹¹⁵ ».

La valeur de la vie subit une « éclipse¹¹⁶ » en raison d'une « conception utilitariste de la société¹¹⁷ », d'une « mentalité hédoniste et de déresponsabilisation¹¹⁸ », d'une « conception égoïste de la liberté¹¹⁹ » et d'une « attitude prométhéenne de l'homme qui croit pouvoir ainsi s'ériger en maître de la vie et de la mort¹²⁰ ». Si certains actes, tels que l'avortement, la contraception, la procréation médicalement assistée, l'interruption de l'alimentation chez des nouveau-nés, l'euthanasie, etc. sont considérés comme des « *expressions légitimes de la liberté individuelle, que l'on devrait reconnaître et défendre comme de véritables droits*¹²¹ », il s'agit en réalité de pratiques qui sont contraires aux droits humains. La société actuelle se trouve marquée par une « *contradiction surprenante* » :

En un temps où l'on proclame solennellement les droits inviolables de la personne et où l'on affirme publiquement la valeur de la vie, le droit à la vie lui-même est pratiquement dénié et violé, spécialement à ces moments les plus significatifs de l'existence que sont la naissance et la mort¹²².

112. *Idem, Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics, op. cit.*, p. 189. Nous traduisons : « It is time for another Copernican revolution. It will be, one again, a revolution against a set of ideas we have inherited from the period in which the intellectual world was dominated by a religious outlook. Because it will change our tendency to see human beings as the center of the *ethical* universe, it will meet with fierce resistance from those who do not want to accept such a blow to our human pride. At first, it will have its own problems and will need to tread carefully over new ground. For many the ideas will be too shocking to take seriously. Yet eventually the change will come. The traditional view that all human life is sacrosanct is simply not able to cope with the array of issues that we face. The new will offer a fresh and more promising approach ».

113. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ, op. cit.*, ch. 1, § 4.

114. Peter SINGER, *The Sanctity of Life*, 20 oct. 2009, disponible à l'adresse : <http://www.foreignpolicy.com/articles/2005/08/30/the_sanctity_of_life> (consulté le 26/01/2013). Nous traduisons : « the traditional view of the sanctity of human life will collapse under pressure from scientific, technological, and demographic developments ».

115. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ, op. cit.*, ch. 1, § 4.

116. *Ibid.*, ch. 1, § 11.

117. *Ibid.*, ch. 1, § 12.

118. *Ibid.*, ch. 1, § 12.

119. *Ibid.*, ch. 1, § 13.

120. *Ibid.*, ch. 1, § 15.

121. *Ibid.*, ch. 1, § 15.

122. *Ibid.*, ch. 1, § 18.

Pour Singer, il ne s'agit pas d'une contradiction. Tout en reconnaissant l'importance sociale et politique du droit à la vie, il considère que celui-ci ne s'applique qu'aux personnes (au sens lockéen et tooleen du terme, c'est-à-dire aux êtres qui ont conscience de l'unité de leur existence en des temps et des lieux différents). Pour le pape, en revanche, la personne ou l'être humain est une unité corporelle et spirituelle. Là où le pape affirme « la valeur incommensurable et inviolable de toute vie humaine ¹²³ », Singer affirme que la valeur de la vie humaine change. L'ancien commandement « *considère toutes les vies humaines comme ayant une valeur égale* ¹²⁴ » doit être remplacé par un nouveau commandement (le premier) : « *reconnais que la valeur de la vie humaine varie* ¹²⁵ ».

La notion de personne, l'autonomie, la liberté individuelle et le bien-être sont les éléments essentiels de la nouvelle éthique singerienne. Puisque seules les personnes peuvent renoncer à exercer leurs droits (y compris le droit à la vie) ¹²⁶, il est nécessaire de « *respecter le désir d'une personne de vivre ou de mourir* ¹²⁷ ». Ce nouveau commandement (le troisième) doit remplacer l'ancien « *n'attende jamais à ta propre vie et essaye toujours d'éviter que les autres attentent à la leur* ¹²⁸ ».

Pour le pape, cette perspective a, en revanche sa source dans des conceptions déformées de liberté et d'autonomie. Les arguments avancés dans l'encyclique *Veritatis Splendor* sont repris : en exaltant le sujet, l'autonomie et la liberté nient la dimension relationnelle ; l'autre, le Bien et le Mal n'existent plus. Lorsque la liberté ne correspond pas à la Vérité, le sujet devient la source des valeurs. Le « relativisme absolu » règne, « *tout est matière à convention, tout est négociable*, même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie ¹²⁹ ». La technologie devient un outil permettant de dominer la vie et la mort. On assiste ainsi à un changement de valeurs : « *les valeurs de l'être sont remplacées par celles de l'avoir* ¹³⁰ » et « *la seule fin qui compte est la recherche du bien-être matériel personnel* ¹³¹ ». La vie semble perdre sa valeur. Il est alors nécessaire que le peuple de Dieu s'engage dans l'annonce de l'évangile de la vie. Il s'agit de légitimer d'abord la sacralité de la vie d'un point de vue chrétien (biblique et théologique) et rationnel ensuite.

LA LÉGITIMATION BIBLIQUE ET THÉOLOGIQUE DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

« Le message chrétien sur la vie ¹³² » (ou l'affirmation chrétienne de la sacralité de la vie) est le sujet du deuxième chapitre de l'*Evangelium Vitæ*. Jean-Paul II est le précurseur d'une

123. *Ibid.*, ch. 4, § 96.

124. SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit., p. 190. Nous traduisons : « *Treat all human life as of equal worth* ».

125. *Ibid.*, p. 190. Nous traduisons : « *Recognise that the worth of human life varies* ».

126. Voir : *Ibid.*, p. 218.

127. *Ibid.*, p. 197. Nous traduisons : « *respect a person's desire to live or die* ».

128. *Ibid.*, p. 196. Nous traduisons : « *Never take your own life, and always try to prevent others taking theirs* ».

129. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 1, § 20.

130. *Ibid.*, ch. 1, § 23.

131. *Ibid.*, ch. 1, § 23.

132. *Ibid.*, ch. 2.

légitimation biblique de la sacralité de la vie. C'est ici que les arguments que nous avons auparavant déconstruits sont construits¹³³.

La vie humaine don et propriété de Dieu « car à l'image de Dieu l'homme a été fait »

« La vie [humaine] est toujours un bien¹³⁴ », telle est la première affirmation à laquelle il importe de trouver des références bibliques. Selon le pape, en plus d'être « une intuition et même une donnée d'expérience dont l'homme est appelé à saisir la raison profonde¹³⁵ » (position sur laquelle Shils s'accorderait), il s'agit d'une idée exprimée dès les premières pages de la Bible, dans la Genèse notamment. Le récit de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, couronnement de son action créatrice, est l'expression du *don* qu'il fait aux hommes de *participer* à sa souveraineté. Ce passage est pour le pape la manifestation de la présence de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine au sein de la Bible. *L'Imago Dei* est intégré au sein de l'anthropologie catholique et les désaccords entre protestants et catholiques sur le sujet peuvent être dépassés. Le caractère sacré de la vie humaine est à la fois ontologique et relationnel, comme l'instruction *Donum Vitæ* l'a anticipé.

Selon le pape, la participation de l'homme à la seigneurie de Dieu se manifeste par la souveraineté que Dieu accorde à l'homme sur les autres créatures, d'une part, et par la participation à son œuvre créatrice à travers l'engendrement de vies humaines nouvelles, d'autre part. « Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout être vivant qui rampe sur la terre (Gn 1, 28) » affirme la Genèse¹³⁶.

Pour Singer, ce n'est que d'un point de vue chrétien qu'il est possible d'attribuer une supériorité aux êtres humains par rapport aux animaux non humains et de justifier ainsi le caractère sacré de la vie humaine. L'ancien commandement « *traite toutes les vies humaines comme si elles étaient toujours plus précieuses que les vies non humaines*¹³⁷ » doit être remplacé par le commandement nouveau (le cinquième), « *ne discrimine pas sur la base de l'espèce*¹³⁸ ». Le commandement biblique « *soyez féconds et multipliez vous*¹³⁹ » ne peut quant à lui pas être justifié rationnellement et encore moins dans le contexte démographique et environnemental actuel. Il doit être remplacé par le suivant (le quatrième) : « *ne mettez des enfants au monde que si vous les désirez*¹⁴⁰ ».

De l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine découle, pour le pape, son inviola-

133. Voir : section I.2.1.

134. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 2, § 34.

135. *Ibid.*, ch. 2, § 34.

136. *Ibid.*, ch. 2, § 42.

137. SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, op. cit., p. 201. Nous traduisons : « *treat all human life as always more precious than any nonhuman life* ».

138. *Ibid.*, p. 202. Nous traduisons : « *do not discriminate on the basis of species* ».

139. *Ibid.*, p. 198. Nous traduisons : « *be fruitful and multiply* ».

140. *Ibid.*, p. 200. Nous traduisons : « *bring children into the world only if they are wanted* ».

bilité et son indisponibilité absolues. L'inviolabilité est déjà avancée par la déclaration *Iura et Bona* et l'indisponibilité par l'instruction *Donum Vitæ*. Dans l'*Evangelium Vitæ* elles se voient réunies. Du fait que la vie est un don de Dieu et une participation à sa souveraineté, il s'ensuit que Dieu est l'unique Seigneur de la vie, l'homme ne peut en disposer à son gré. Il ne peut qu'agir de façon responsable à l'égard de sa propre vie comme de celle de tout autre homme.

Le don de la vie est la base chrétienne de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine et elle est étroitement liée à l'affirmation de la souveraineté de Dieu. Cela permet de poser les limites d'une certaine conception de la liberté humaine et de l'autonomie :

L'homme est roi et seigneur non seulement des choses, mais aussi, et avant tout, de lui-même. [...] Cependant, sa seigneurie n'est pas absolue, mais c'est un *ministère* ; elle est le reflet véritable de la seigneurie unique et infinie de Dieu. De ce fait, l'homme doit la vivre avec sagesse et amour, participant à la sagesse et à l'amour incommensurables de Dieu. Et cela se réalise par l'obéissance à sa Loi sainte, une obéissance libre et joyeuse. [...] De même que face aux choses, plus encore face à la vie, l'homme n'est pas le maître absolu et l'arbitre incontestable, mais — et en cela tient sa grandeur incomparable — il est « ministre du dessein établi par le Créateur ». La vie est confiée à l'homme comme un trésor à ne pas dilapider, comme un talent à faire fructifier. L'homme doit en rendre compte à son Seigneur¹⁴¹.

Les théologiens protestants Brunner et Barth ont ouvert la voie à un tel raisonnement dans lequel les termes de « don (ou prêt) », « propriété », « autonomie », « liberté » et « commandement » se trouvent agencés.

Certains commentateurs sont critiques à l'égard d'une interprétation de la Genèse qui met l'accent sur la souveraineté de Dieu. Le fait que les hommes soient chargés d'être les gardiens (et non les propriétaires) d'autres créatures n'implique pas qu'ils doivent n'être que de simples gardiens de leur vie corporelle. D'autant plus, que ni Jésus ni l'apôtre Paul ne parlent du corps humain comme d'une propriété divine. Au contraire Paul invite à sacrifier la vie corporelle¹⁴². En outre, comme nous l'avons remarqué auparavant, la liaison entre la vie comme don de Dieu et la vie comme propriété de Dieu est peu convaincante d'un point de vue terminologique et logique¹⁴³. Mais il s'agit d'un argument fort permettant de prendre le contre-pied des idées modernes d'autonomie et de liberté individuelle qu'un nombre croissant de chrétiens partage désormais.

Comme pour Brunner et Barth, l'inviolabilité et l'indisponibilité de la vie n'impliquent pas l'attribution d'une valeur absolue à la vie humaine terrestre, car Dieu pourrait demander à l'homme d'abandonner sa vie pour un bien supérieur.

Dès l'introduction, Jean-Paul II évoque, en effet, « le caractère relatif de la vie terrestre de l'homme et de la femme » car il s'agit d'une « réalité qui n'est pas "dernière", mais

141. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 2, § 53.

142. Voir à ce propos : DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* Op. cit. ; PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent*, op. cit.

143. Voir : I.2.2 page 66.

"avant-dernière" ». Elle reste cependant « une *réalité sacrée* qui nous est confiée pour que nous la gardions de manière responsable¹⁴⁴ ». Ainsi, comme le souligne le philosophe Fornero, la vie humaine a à la fois une valeur absolue et une valeur relative :

La vie est « sacrée » non par sa nature de « valeur suprême » par rapport à laquelle tout doit (toujours et en toute circonstance) être relégué à un rang secondaire ou subordonné, mais du fait qu'elle entretient une relation avec Dieu et donc pour sa dignité intrinsèque laquelle mérite un respect « absolu »¹⁴⁵.

On remarque alors que bien que la vie physique ne soit pas considérée comme une valeur absolue, l'inviolabilité de la vie humaine doit rester un commandement absolu. On réintroduit par la porte ce qui a été chassé par la fenêtre. C'est en ce sens qu'il est possible de parler d'une absolutisation du caractère sacré de la vie humaine.

« Tu ne tueras point » et « aime ton prochain comme toi même »

D'autres arguments bibliques (incertains) sont réinterprétés et mobilisés en faveur de l'affirmation chrétienne du caractère sacré de la vie humaine : le commandement négatif « tu ne tueras point » et le commandement positif « aime ton prochain comme toi même ». Selon Jean-Paul II, au sein de la Bible, l'inviolabilité de la vie se trouve protégée par le commandement « tu ne tueras pas ». Ce message se voit complété par le Nouveau Testament et le commandement positif « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». C'est la loi divine, tout entière, et pas seulement le sixième commandement, qui est, en effet, au service de la protection de la vie de l'homme. Ainsi, « il est difficile de rester fidèle au "tu ne tueras pas" quand on n'observe pas les autres "paroles de vie" » :

En dehors de cette perspective, le commandement finit par devenir une simple obligation extrinsèque, dont on voudra voir bien vite les limites et à laquelle on cherchera des atténuations ou des exceptions¹⁴⁶.

Par cette affirmation, le pape répond implicitement aux critiques qui ont été adressées à l'interprétation du sixième commandement. Il manifeste sa désapprobation implicite à l'égard des positions religieuses et laïques de la sacralité de la vie qui réduisent ce principe à l'interdiction de tuer.

Sans une vérité (ou une loi, puisque vérité et loi divine coïncident) sous-jacente, le caractère sacré de la vie humaine ne peut qu'être affaibli. La doctrine morale de l'Église se fonde sur la loi sainte de Dieu tout entière. Cette dernière guide la responsabilité de l'homme et de la société à l'égard de la vie. Dieu, en faisant à l'homme le don de la vie, prétend que l'homme aime, protège et défend la vie. Le don devient ainsi commandement et le commandement don. Il s'agit d'un autre argument repris à Barth et déjà évoqué dans *Veritatis Splendor*. Le commandement « tu ne tueras point », dont la tradition de l'Église a

144. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., Introduction, § 2.

145. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., p. 34. Nous traduisons : « La vita risulta "sacra" non per la sua natura di "valore supremo" a cui tutto si deve (sempre e comunque) venire posposto o subordinato, ma per il suo relazionarsi a Dio e quindi per la sua intrinseca dignità, meritevole di "assoluto rispetto" ».

146. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, op. cit., ch. 2, § 48.

« toujours enseigné unanimement la valeur absolue et permanente ¹⁴⁷ », permet de respecter le caractère sacré et l'inviolabilité de la vie humaine. Or, ce précepte a une valeur absolue lorsqu'il concerne la personne humaine innocente. L'adjectif « innocent » n'implique pas un changement au sein de la doctrine chrétienne ou une interdiction *prima facie*, comme le commente Rachels, mais une « compréhension plus complète et plus profonde de ce que le commandement de Dieu interdit et prescrit ¹⁴⁸. Pour le pape, il s'agit là d'une vérité morale fondamentale qui doit être appliquée aux nouvelles menaces contre la vie (l'avortement, l'euthanasie, la procréation médicalement assistée).

Certains théologiens catholiques critiquent cette position. Il lui reprochent de n'être pas assez compréhensive, puisqu'elle exclut de l'inviolabilité les individus qui ne sont pas *non nocens* ¹⁴⁹. Le pape se limite, en effet, à constater « le développement d'une sensibilité nouvelle toujours plus opposée au recours à la guerre ¹⁵⁰ » et une « aversion toujours plus répandue de l'opinion publique envers la peine de mort ¹⁵¹ » sans pour autant prendre une position officielle nette contre ces pratiques ¹⁵². Le risque serait celui de se faire des ennemis politiques.

D'autres théologiens, en revanche, critiquent le caractère absolu des interdictions. En plus de négliger la complexité des situations particulières ¹⁵³, cela risque d'amener à une sorte d'« idolâtrie ¹⁵⁴ » de la vie humaine (ou du principe de la sacralité de la vie) où « Dieu n'est plus la fin ultime, la vie l'est. Et si la vie devient Dieu, la mort d'une vie est un déicide ¹⁵⁵ ». Cette position, en plus d'encourager une perspective qui identifie la mort à une défaite, est problématique d'un point de vue chrétien. Comme l'affirme McCormick, en effet, « une préoccupation excessive pour le temporel néglige, passé un certain point, de

147. *Ibid.*, ch. 3, § 54.

148. *Ibid.*, ch. 3, § 55.

149. BELLARDIN, « A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue », *op. cit.*

150. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, ch. 1, § 28.

151. *Ibid.*, ch. 1, § 28.

152. Le 21 février 2016, à l'issue de l'Angélus, le pape François invite son public à participer à un Congrès sur l'abolition de la peine de mort organisé par la communauté de Sant'Egidio, pour donner « une impulsion renouvelée à l'engagement pour l'abolition de la peine capitale ». À cette occasion le pape affirme que « le criminel conserve lui aussi le droit inviolable à la vie, don de Dieu ». L'argument de l'innocence n'est pas repris. Voir : FRANÇOIS, *À l'issue de l'Angélus*, 21 fév. 2016, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160221.html> (consulté le 01/07/2016). Pour une analyse critique voir : Maurizio MORI, « La proposta di papa Francesco circa l'abolizione della pena di morte. Brevi Osservazioni di carattere bioetico », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, n° 1, 2016, p. 159-175.

153. Voir par exemple : KEENAN, « The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion », *op. cit.*, p. 4-5.

154. Voir : Richard MCCORMICK, « Theology and Bioethics », dans *The Hastings Center Report*, vol. 19, n° 2, 1989, p. 5-10 ; Howard MOODY, « Life Sentence: Individual Autonomy, Medical Technology, and the 'Common Good' », dans *Christianity and Crisis*, n° 47, 1987, p. 335-336 ; Ivan ILLICH, « Medical nemesis », dans *Journal of Epidemiology and Community Health*, vol. 57, n° 12, 2003, p. 919-922 ; DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 135-139.

155. MOODY, « Life Sentence: Individual Autonomy, Medical Technology, and the 'Common Good' », *op. cit.*, p. 335. Nous traduisons : « God is not longer ultimate but life is ultimate. And if life becomes God, the death of a life is deicide ».

prendre en compte l'éternel¹⁵⁶ ».

Pour Singer aussi le caractère absolu du commandement ancien « *ne prend jamais intentionnellement une vie humaine innocente*¹⁵⁷ » empêche de faire face aux situations complexes qui se présentent dans le contexte clinique. Il faut alors le remplacer par le nouveau commandement suivant (le deuxième) : « *assume la responsabilité des conséquences de tes décisions*¹⁵⁸ ». Les médecins au lieu de fonder leurs décisions sur des interdictions absolues doivent se demander, après avoir considéré tous les éléments, si l'action de mettre fin à une vie est l'action juste à entreprendre.

LA LÉGITIMATION RATIONNELLE DU CARACTÈRE SACRÉ DE LA VIE HUMAINE : LA LOI NATURELLE ET LE DROIT À LA VIE

La loi naturelle est à nouveau mobilisée par le pape comme argument rationnel en faveur du caractère sacré de la vie humaine. Le « relativisme éthique » et la « liberté individuelle », souvent évoqués pour défendre des lois autorisant l'avortement et l'euthanasie, sont jugées, par le pape, en contradiction avec l'idée de démocratie. Le devoir de la loi civile consiste à garantir les droits fondamentaux (dont le plus important est le droit à la vie) et non de se plier aux convictions de la majorité¹⁵⁹. Si l'on veut une « saine démocratie¹⁶⁰ », la loi civile doit se développer en conformité avec la loi morale : il est nécessaire de reconnaître une « "loi morale objective" qui, en tant que "loi naturelle" inscrite dans le cœur de l'homme, est une référence normative pour la loi civile elle-même¹⁶¹ ». Si la loi civile dévie de la loi morale naturelle, elle n'est rien d'autre qu'une corruption de la loi et une négation de la démocratie. En conséquence, « l'avortement et l'euthanasie sont [...] des crimes qu'aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer¹⁶² » et encore moins au nom de la liberté individuelle ou de conscience.

Bien que le pape se présente lui-même comme un « ami de la démocratie », ces assertions laissent percevoir un esprit autoritaire. On ne peut que constater qu'il exclut la possibilité que des personnes rationnelles puissent être en désaccord avec les droits qu'il tient pour certains et absolus. Il n'existe qu'une juste conscience et celle-là repose sur le caractère sacré de la vie humaine, de toute vie humaine innocente. Elle oblige à s'opposer à l'avortement et à l'euthanasie si l'on ne veut pas être partisan de la « culture de la mort ». Encore une fois, on ne peut que remarquer l'usage tactique que fait le pape de la loi naturelle et des

156. MCCORMICK, « Theology and Bioethics », *op. cit.*, p. 10. Nous traduisons : « Excessive concern for the temporal is at some point neglect of the eternal ».

157. SINGER, *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, *op. cit.*, p. 192. Nous traduisons : « *never intentionally take innocent human life* ».

158. *Ibid.*, p. 195. Nous traduisons : « *take responsibility for the consequences of your actions* ».

159. Le même argument, comme nous l'avons vu, est utilisé par Dworkin. Il a pourtant des implications différentes.

160. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ*, *op. cit.*, ch. 3, § 71.

161. *Ibid.*, ch. 3, § 74.

162. *Ibid.*, ch. 3, § 74.

droits naturels. Drutchas parle ainsi d'« une question d'utilité politique ¹⁶³ ». La rhétorique de la loi naturelle et des droits naturels sert à rétablir le rôle des croyances morales et spirituelles à l'égard de la sexualité humaine et du salut humain qui aux yeux de la société moderne ne peuvent qu'apparaître comme anachroniques et irrationnelles. Aujourd'hui encore, dans le débat public, le discours de la loi naturelle et des droits naturels n'a pas perdu de sa force rhétorique, bien que l'expression « caractère sacré de la vie » soit souvent écartée. Il est utilisé aussi bien pour défendre l'euthanasie, l'avortement, etc. que pour s'y opposer. Il peut être lié ou séparé du caractère sacré de la vie humaine ou de la qualité de la vie, mais il est presque toujours accompagné de la notion clé de dignité de la personne, peu importe ce que l'on entend par là.

L'Évangile de la vie prétend, en ce sens, pouvoir être adopté aussi parmi les non-croyants, car le « respect inconditionnel du droit à la vie de toute personne — depuis sa conception jusqu'à sa mort naturelle — est un des piliers sur lesquels repose toute société civile ¹⁶⁴ » :

Agir en faveur de la vie, c'est contribuer au renouveau de la société par la réalisation du bien commun. En effet, il n'est pas possible de réaliser le bien commun sans reconnaître et protéger le droit à la vie, sur lequel se fondent et se développent tous les autres droits inaliénables de l'être humain. Et une société ne peut avoir un fondement solide si, tout en affirmant des valeurs comme la dignité de la personne, la justice et la paix, elle se contredit radicalement en acceptant ou en tolérant les formes les plus diverses de mépris ou d'atteintes à la vie humaine, surtout quand elle est faible ou marginalisée. Seul le respect de la vie peut fonder et garantir les biens les plus précieux et les plus nécessaires de la société, comme la démocratie et la paix ¹⁶⁵.

Bien que cette encyclique s'adresse en particulier aux catholiques, elle est reçue avec enthousiasme par certains protestants qui, malgré des différences doctrinales, partagent les mêmes préoccupations à l'égard de la dégradation morale de la société moderne et de la vie humaine. Comme l'affirme Drutchas, « grâce à l'encyclique *l'Évangile de la vie*, qui se présente comme déclaration définitive sur la sacralité de la vie, le pape Jean-Paul II préside une Église catholique romaine qui occupe une position unique lui permettant un *leadership* œcuménique au nom du droit à la vie ¹⁶⁶ ». Sacralité de la vie et christianisme sont désormais indissociables.

L'Evangelium Vitæ peut ainsi être considéré comme le couronnement de l'idée chrétienne de la sacralité de la vie et le point final de ce que Drutchas appelle justement « la politique [chrétienne] récente de la sacralité ¹⁶⁷ ». La construction chrétienne de la sacralité n'a été ni immédiate ni simple ; elle a dû récupérer, transformer et renforcer aussi bien des arguments étrangers à sa propre tradition que des éléments qui, pour lui être propres, n'en étaient pas moins secondaires. Ce document peut être considéré comme le manifeste livrant la

163. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 119. Nous traduisons : « a matter of political utility ».

164. JEAN-PAUL II, *Evangelium vitæ, op. cit.*, ch. 4, § 101.

165. *Ibid.*, ch. 4, § 101.

166. DRUTCHAS, *Is Life Sacred? Op. cit.*, p. 2. Nous traduisons : « thanks to the *Gospel of Life* encyclical, which stands as the definitive statement on the sanctity of life, Pope John Paul II presides over a Roman Catholic Church that is uniquely positioned to provide ecumenical leadership on behalf on the right to life ».

167. *Ibid.*, ch. 6. Nous traduisons : « The recent politics of Sanctity ».

XI.3 Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie

conceptualisation chrétienne achevée de la sacralité de la vie humaine ou de la bioéthique catholique de la sacralité de la vie.

Le résultat de l'*Evangelium Vitæ* est toutefois contraire à l'effet espéré. En plus d'accroître les désaccords parmi les théologiens, en ce qui concerne les interprétations bibliques et théologiques ou le caractère absolument inviolable de la vie humaine innocente¹⁶⁸, la façon autoritaire et dogmatique avec laquelle le principe de la sacralité de la vie est exposé conduit à une opposition nette entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie. L'ancien débat entre catholiques et libéraux réémerge. Il prend la forme d'une opposition entre une bioéthique catholique de la sacralité de la vie et une bioéthique libérale (ou laïque) de la qualité de la vie.

XI.3.3 UNE OPPOSITION PARADIGMATIQUE

Dix ans plus tard, en 2005, Giovanni Fornero parle d'une opposition paradigmatique entre une bioéthique catholique (officielle) de la sacralité de la vie et une bioéthique laïque (ou libérale) de la qualité de la vie¹⁶⁹.

Au terme de « laïcité », le philosophe italien attribue « deux significations (irréductibles) de base¹⁷⁰ », une signification « faible » et une signification « forte ». La seconde présuppose, mais ne s'identifie pas à la première.

Dans le sens « faible », la laïcité peut être considérée comme « une attitude critique et antidogmatique¹⁷¹ ». Elle « s'inspire des valeurs que sont le pluralisme, la liberté et la tolérance¹⁷² ». Décrite de telle sorte, la laïcité est une attitude (ou une méthodologie) qui peut être partagée par des penseurs qui font référence à la bioéthique catholique. Il n'est pas étonnant, comme le relève Fornero, que beaucoup de philosophes et de bioéthiciens catholiques affirment être laïcs.

Au sens « fort », la laïcité est « la doctrine de ceux qui raisonnent indépendamment de l'hypothèse de Dieu (*etsi Deus non daretur*) et de toute foi ou de métaphysique. Pour Fornero c'est ce deuxième sens qu'il faut prendre en compte pour éclaircir l'opposition entre une bioéthique catholique et une bioéthique laïque. La bioéthique laïque de la qualité de la vie n'exclut pas en son sein les croyants. Comme le précise Mori, « être laïcs n'implique ni l'agnosticisme, ni l'athéisme, mais seulement l'exclusion de prémisses métaphysiques ou religieuses qui ont la prétention d'être valides pour tout le monde¹⁷³ ».

168. Voir : MCCORMICK, « The Gospel of Life: How to Read it », *op. cit.*

169. Cette position a été avancée auparavant par Mori.

170. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, *op. cit.*, p. 67. Nous traduisons : « due (irriducibili) significati di base ».

171. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « un atteggiamento critico e antidogmatico ».

172. *Ibid.*, p. 67. Nous traduisons : « s'ispira ai valori del pluralismo, della libertà e della tolleranza ».

173. Maurizio MORI, « Prefazione », dans Uberto SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano : Baldini & Castoldi, 1998, p. XI–XXXII, p. XIX. Nous traduisons : « essere laici non implica né l'agnosticismo né l'ateismo, ma solamente l'esclusione di premesse metafisiche o religiose che pretendano di valere per tutti ».

La bioéthique catholique prétend elle aussi être partagée par les non-croyants. Les déclarations et les encycliques que nous avons examinées, avancent toutes, à côté d'arguments théologiques, des arguments rationnels permettant de reconnaître le caractère sacré de la vie humaine, son indisponibilité et son inviolabilité. Les références à la nature humaine (ou à un personnalisme ontologiquement fondé) et à la loi morale naturelle (image de la loi ou du plan divin inscrit par Dieu dans le cœur de tout homme) permettent de ne pas réduire la bioéthique catholique de la sacralité de la vie humaine à un dogme de foi réservé aux croyants. Elles constituent son caractère rationnel et philosophique (bien que Dieu en soit *in fine* le fondement ultime). La « nature humaine » ou la « nature de la personne humaine » est le fondement ontologique (immuable) à partir duquel il est possible de connaître, au moyen de la raison les normes morales. Elle ne peut être réduite ni à une composante biologique ni à une composante spirituelle ; elle est l'union entre l'âme et le corps.

Ces idées — nature humaine, loi naturelle — sont refusées par la bioéthique laïque de la qualité de la vie. Il n'existe pas de nature humaine fixe et immuable à partir de laquelle dériver les valeurs. Le terme « vie humaine » peut alors faire référence à la « vie humaine biologique » ou à la « vie humaine personnelle ». D'où la tendance à distinguer terminologiquement l'« être humain » de la « personne ». Cette distinction implique, à la différence de ce qu'affirme la bioéthique catholique de la sacralité de la vie, que la valeur de la vie humaine change d'un cas à un autre et sur la base de qualités ou de caractéristiques concrètes.

On comprend alors, comme l'a anticipé Weber, que la distinction entre les deux bioéthiques réside premièrement dans ce qu'on considère être le fondement de la morale. Ce dernier a des conséquences quant à la manière dont on conçoit la vérité, la liberté et l'autonomie.

LA VÉRITÉ, LA LIBERTÉ, L'AUTONOMIE ET LE PLURALISME

Le fait que dans la bioéthique catholique, les normes morales soient données de l'extérieur a trait à la reconnaissance de *vérités* immuables qui précèdent l'individu et dont l'être humain dépend. Dieu (ou la nature) en est la source. La liberté et l'autonomie ne sont pas niées, mais elles consistent en l'obéissance aux lois divines (la liberté) et dans la participation de la raison humaine à la sagesse de Dieu (« juste autonomie » ou « théonomie participée »). Des devoirs absolus existent.

La bioéthique laïque, en revanche, en niant l'existence de vérités absolues et immuables, porte l'accent sur le respect de l'autonomie et de la liberté individuelles. C'est en ce sens qu'elle peut être considérée comme une bioéthique libérale (les termes de « laïque » et de « libérale » peuvent être utilisés de façon interchangeable). Par l'adjectif « libérale », comme le précise Fornero, il faut entendre un « type de réflexion qui défend la pleine liberté, de la

XI.3 Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie

part des individus, de prendre des décisions quant à leur propre vie et leur propre mort¹⁷⁴ ». Ce terme sous-entend, dans un sens large, « l'ensemble de théories éthiques, politiques et philosophiques qui défendent la liberté individuelle¹⁷⁵ » d'une part et dans un sens plus restreint, l'idée d'une « société libérale ». Une société libérale ne doit pas être conçue comme détentrice de valeurs morales absolues, mais elle doit laisser libres les individus de réaliser, de façon responsable, ce qu'ils considèrent comme le bien ou la vie moralement bonne. Dans le sillage de Mill, la seule limitation est celle de ne pas causer de dommage aux autres¹⁷⁶.

La reconnaissance du *pluralisme éthique* sert alors d'arrière-plan à la bioéthique laïque de la qualité de la vie¹⁷⁷. Le pluralisme éthique doit être entendu à la fois au « sens sociologique », c'est-à-dire comme prise de conscience de l'existence de différentes cultures, religions et positions éthiques, qu'au sens normatif impliquant le respect pour toute position morale. Ce pluralisme, à la différence de ce qu'affirme Jean-Paul II, ne s'identifie pas au *relativisme*, c'est-à-dire à la position qui considère toutes les positions morales comme équivalentes (l'une vaut l'autre). L'individu, tout en considérant sa conception de la vie bonne comme la meilleure et en voulant son universalisation, reconnaît que les autres positions sont justifiables (bien qu'il puisse les juger comme irrationnelles) et dignes de respect. L'Église catholique romaine reconnaît un pluralisme sociologique (au moins depuis l'encyclique *Dignitatis Humanæ* de 1965) mais nie tout pluralisme normatif.

Voilà les éléments distinguant la bioéthique laïque de la qualité de la vie de la bioéthique catholique de la sacralité de la vie.



Au milieu des années quatre-vingt-dix, malgré certaines tentatives de déchristianisation de la sacralité de la vie, la bioéthique se cristallise en deux discours rivaux : la bioéthique catholique de la sacralité de la vie et la bioéthique libérale (ou laïque) de la qualité de la vie. L'expression « sacralité de la vie » ne représente plus seulement une affirmation (évidente) de la valeur de la vie en général, elle fait référence à l'approche catholique (officielle) à l'égard des questions d'éthique médicale concernant la vie et la mort. Le discours libéral, qui par le passé utilisait la rhétorique de la sacralité de la vie, est désormais identifié à l'appellation « qualité de la vie » lorsqu'il fait référence à l'exaltation de l'autonomie et de la liberté individuelle.

174. FORNERO, *Bioetica cattolica e bioetica laica, op. cit.*, p. 91. Nous traduisons : « un tipo di riflessione che difende la piena libertà, da parte dei singoli, di amministrare la propria vite e la propria morte ».

175. *Ibid.*, p. 91. Nous traduisons : « l'insieme delle teorie etiche, politiche e filosofiche che difendono le libertà degli individui ».

176. Voir : *Ibid.*, p. 91.

177. Voir : *Ibid.*, p. 89-91.

Si l'*Evangelium Vitæ* et *Rethinking Life & Death* attestent de l'existence d'une opposition entre une « culture de la vie » et une « culture de la mort » ou entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie, il faut être conscients que les pôles antagonistes se sont définis l'un par rapport à l'autre et ce de façon progressive. Ce processus a donné naissance, au sein de la bioéthique, à deux vocabulaires différents de la valeur de la vie renvoyant à deux visions du monde irréconciliables. L'Église catholique romaine s'est appropriée la rhétorique de la sacralité de la vie en réaction au développement d'une bioéthique qui se libérait de plus en plus des fondements religieux. Face à une perspective autoritaire qui ne laisse pas de place au choix individuel se développe la qualité de la vie fondée sur l'autonomie et sur la liberté individuelle (et sur une théorie des préférences). C'est l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie qui a en quelque sorte produit des conceptualisations nouvelles de la qualité de la vie irréconciliables avec la sacralité de la vie.

La sacralité de la vie est désormais considérée par certains auteurs comme un « concept paroissial¹⁷⁸ ». Elle n'a pas sa place au sein de la sphère publique et particulièrement dans les pays caractérisés par le pluralisme et dont la séparation entre l'État et l'Église est affirmée par la Constitution. Certains chrétiens libéraux abandonnent la rhétorique de la sacralité de la vie, tandis que d'autres essayent de modérer leur propre position, au moins dans l'arène publique¹⁷⁹. Pour d'autres, en revanche, la position catholique est le correctif à l'accent qui a été porté sur l'autonomie¹⁸⁰. La qualité de la vie, quant à elle, semble devenir un concept consensuel auquel il est difficile de renoncer. Cela n'implique pas pour autant qu'il soit établi ou qu'il revête désormais une signification univoque.

178. ENGELHARDT, « Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care? », *op. cit.*, p. 203. Nous traduisons : « parochial concepts ».

179. Voir : DRUTCHAS, *Is Life Sacred?* *Op. cit.*, p. 155-157.

180. Voir : CARLBERG, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, *op. cit.*

CONCLUSION

AUJOURD'HUI, ON CONSIDÈRE SOUVENT LA SACRALITÉ DE LA VIE comme un principe ancien, issu des traditions judéo-chrétienne et hippocratique. Notre étude a montré que cette représentation est le fruit d'une histoire moderne construite pièce à pièce. Elle repose sur une série d'erreurs d'interprétation. Il ne s'agit cependant pas de les regarder avec mépris, mais plutôt de s'intéresser à ce qu'elles peuvent nous apprendre. L'erreur, comme l'exprime Foucault, « est la racine de ce qui fait la pensée humaine et son histoire ¹ ».

Analysée dans son contexte de production, chacune des dites traditions présente des incohérences avec l'actuel principe de sacralité de la vie. Les sources bibliques et théologiques n'exaltent pas la vie terrestre, mais la vie éternelle. L'opposition chrétienne à l'avortement et au suicide n'est pas une manifestation du caractère sacré de la vie humaine corporelle, elle résulte de l'ascétisme des premiers chrétiens. En ce qui concerne plus strictement le suicide, son interdiction apparut afin que les fidèles ne précipitassent pas leur mort, croyant par là accéder plus rapidement à la vie éternelle. Quant au serment d'Hippocrate, s'il semble s'opposer à l'avortement, à l'euthanasie, ce n'est pas en raison du caractère sacré attribué à la vie humaine, mais à cause des moyens alors employés à ces fins, des risques encourus, des enjeux quant à la réputation du médecin, ainsi que de la conception des devoirs de ce dernier.

Nous avons donc commencé par nous pencher sur les origines supposées de la sacralité de la vie. Cela nous a permis de « débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes ² » qui ont été sélectionnées et entrecroisées les unes avec les autres jusqu'à former ce « réseau difficile à démêler ³ » : *l'Imago Dei*, la vie humaine comme don et propriété de Dieu, le sixième commandement, la philanthropie, l'égalité, la conception hippocratique téléologique de la vie, l'ordre pythagoricien, l'« étincelle divine », le finalisme biologique stoïcien...

La sacralité de la vie, loin d'avoir une origine unique, univoque, et ancienne, se révèle une éthique hétérogène et fragmentaire relevant de maintes traditions et époques diffé-

1. Michel FOUCAULT, « La Vie : l'expérience et la science », dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, IV, Paris : Gallimard, 1994, p. 763-776, p. 775.

2. *Idem*, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *op. cit.*, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 151.

Conclusion

rentes. La recherche de la provenance, du commencement, ou plutôt des commencements innombrables de la sacralité de la vie nous a permis de comprendre comment ce principe a été construit à partir d'éléments qui lui étaient étrangers. L'analyse, en contexte, de ces provenances nous a donné la possibilité de repérer à quel moment et à quel sujet elle s'est trouvée mobilisée : peine de mort, euthanasie, guerre, avortement... Elle nous a aussi conduit à considérer la prolifération de ses significations souvent apparues à travers des jeux d'opposition. Dans ces derniers, les conditions d'apparition du débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie se sont laissé voir. Le contexte politique s'est alors révélé extrêmement important pour éclaircir leur portée, leur sens, mais aussi le fait qu'elle débordent de leur simple aspect éthique.

Nous avons ainsi découvert comment une histoire linéaire a pu être écrite. Son point de départ est la Renaissance. C'est à cette époque que certaines idées stoïciennes émergent à nouveau et que la vie humaine corporelle individuelle acquiert une importance qu'elle n'avait pas auparavant. La vision de la mort change, le rôle de la médecine aussi. La prolongation de la vie devient l'un de ses nouveaux devoirs. On assiste alors, en 1649, à l'une des premières occurrences de l'expression « *sanctity of life* ». Pour l'heure, c'est une vertu à atteindre.

Avec les Lumières, la vie humaine individuelle et corporelle revêt une importance capitale. La raison et la nature, la religion naturelle et les droits naturels en forment l'arrière-plan théorique. Les pensées de John Locke ou d'Emmanuel Kant en témoignent. Elle ne sont cependant pas des cas isolés. Cette considération nouvelle n'est pas non plus sans précédent, elle hérite en partie de la Renaissance et, au-delà, d'une certaine lecture du stoïcisme qui y a cours.

Au siècle suivant, ces idées prennent plus manifestement corps dans les luttes pour l'abolition de la peine capitale, de l'esclavage et de l'avortement. À travers celles-ci, la sacralité de la vie apparue avec les Lumières infuse la société et se donne dans une multitude d'expressions. Il semble désormais que deux façons d'entendre le bien s'opposent : celle qui défend le *bien commun* et celle qui défend le *bien individuel*. Encore un siècle plus tard, la qualité de la vie connaît un destin analogue. On se demande cette fois s'il faut préférer le *bien-être individuel* au *bien-être commun* ? Les réponses données à ces questions mettent au jour des significations distinctes de la sacralité et de la qualité de la vie. L'attention portée à la qualité de la vie ne se serait toutefois pas produite sans l'attention préalablement portée à la vie de l'être humain, dans sa dimension terrestre, matérielle et corporelle.

Au XIX^e siècle, l'humanisme envahit le monde chrétien. Les protestants (américains et non orthodoxes, d'abord) sont les premiers à s'imprégner d'une telle influence. Dans le monde anglophone, la sacralité de la vie commence, aux alentours de 1869, à être décrite comme un principe chrétien. La philanthropie chrétienne du Nouveau Testament en est le principal argument. L'Église catholique romaine, quant à elle, adopte un langage commun avec l'humanisme. Elle introduit la raison, la liberté et les droits naturels dans son

discours. Mais la signification qu'elle leur confère ne se confond pas avec la manière dont les Lumières en ont traité.

Avec l'émergence de ce souci pour l'humain, la question de l'euthanasie commence à faire débat. La sacralité de la vie se voit mobilisée, par certains libéraux afin de s'y opposer, en cohérence avec leur refus de la peine capitale. Les chrétiens, quant à eux, préfèrent utiliser des arguments traditionnels afin de soutenir la même position : le sixième commandement ou l'immoralité du suicide en sont autant d'exemples. Chez les libéraux, il existe toutefois une autre tendance soutenant qu'une légalisation de l'euthanasie est nécessaire au nom de l'autonomie et de la liberté individuelles. La sacralité de la vie n'est pour eux qu'un lieu commun sans fondement.

Une trentaine d'années plus tard, la sacralité de la vie prend encore un sens nouveau. Elle permet, cette fois de justifier l'euthanasie. Elle est considérée comme ne pouvant être qu'une propriété de la vie humaine soumise à certaines conditions : le bonheur, la joie, le plaisir de vivre, etc. Il s'agit, en d'autres termes, de ce que Frankena appellera, soixante ans plus tard, une sacralité [*sanctity*] de la vie humaine qualifiée. Les termes *sacredness of life* et *sanctity of life* sont alors utilisés de façon interchangeable par les libéraux, là où les catholiques n'adoptent que l'expression *sanctity*. Cette dernière, lorsque s'adresse à l'individu, n'est pour eux qu'une vertu à atteindre (en accord avec la première apparition de l'expression).

Cette première discussion à propos de l'euthanasie se révèle extrêmement importante si l'on veut bien comprendre non seulement les débats sur le sujet, mais aussi l'opposition contemporaine entre la sacralité et la qualité de la vie. On y retrouve, d'une part, tous les arguments aujourd'hui utilisés (à l'exception, évidente, de l'analogie avec le nazisme) — cela révèle d'ailleurs qu'ils ne sont pas un pur produit d'un discours bioéthique indissociable des progrès technologiques réalisés à partir des années 1960. Elle permet déjà, d'autre part, de comprendre que la signification du caractère sacré de la vie humaine et les oppositions à son sujet dépendent étroitement de la façon dont on évalue la vie.

La Première Guerre mondiale conduit à une affirmation accrue du respect de la vie humaine (ou de la sacralité de la vie). La question de l'euthanasie est momentanément laissée de côté ; la protection de l'individu prime. C'est autour de cette dernière que s'articulent désormais les oppositions. Aux États-Unis, certains catholiques et certains protestants font de la sacralité de la vie un argument justifiant, au nom bien commun, la participation à la guerre. En Europe, Schweitzer convoque, pour sa part, le respect pour la vie en réponse aux atrocités de cette guerre. Sans pour autant que les positions ne se confondent, il est suivi dans cette affirmation par Pie XII, Emil Brunner et Karl Barth. Un humanisme théologique (orthodoxe) voit le jour. La vie humaine doit être protégée puisqu'elle est don (ou prêt) et propriété de Dieu. Pour les libéraux américains (auxquels s'associent certains protestants libéraux), seule l'affirmation de la démocratie, de la liberté personnelle et de l'autonomie individuelle peut garantir la protection de l'individu. Les mouvements pour la légalisation de l'euthanasie, de la stérilisation volontaire et du contrôle des naissances s'inscrivent dans

Conclusion

cette perspective.

À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, aux États-Unis, les libéraux attribuent la responsabilité du conflit aux catholiques. C'est avant tout le caractère autoritaire du Magistère de l'Église, qui est dénoncé. Le luthérianisme, religion majoritaire dans l'Allemagne nazie, se voit lui aussi considéré avec suspicion. Les débats sur l'euthanasie permettent de faire la lumière sur les alliances et les oppositions. On trouve alors les catholiques et les protestants luthériens, d'une part, et les libéraux, les protestants et les juifs réformés de l'autre. Les premiers s'opposent à l'euthanasie sur la base des arguments traditionnels et de l'analogie avec le nazisme. Les seconds se portent en faveur de l'euthanasie en arguant le droit de mourir et la sacralité de la vie personnelle (ou la sacralité de la vie qualifiée), en prenant bien soin d'explicitier la distinction entre « simple existence » et « personnalité humaine ». Au sein de la bioéthique, cette distinction ne sera jamais abandonnée, elle sera articulée autour des oppositions entre « vie biologique » et « vie personnelle », « être en vie » et « avoir une vie » ou encore « personne » et « être humain ». Elle deviendra l'un des traits discriminants de l'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie. Dans le monde protestant américain, deux discours portant sur la question de l'euthanasie se développent donc : la sacralité de la vie humaine et le droit de mourir. Ils révèlent une provenance commune (protestante) de la sacralité de la vie et de la qualité de la vie. Les catholiques — à l'exception, pour l'heure, du Magistère de l'Église — prennent position en faveur de la sacralité de la vie. Bon nombre de documents officiels attestent le glissement vers son champ lexical. Celui-là, pour le moment, n'a toutefois lieu que sur le terrain de l'avortement.

La découverte des atrocités nazies affaiblit, en bonne part, la ferveur des mouvements pour l'euthanasie, la stérilisation volontaire et le contrôle des naissances. Parallèlement, elle contribue à renforcer l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine. Le respect pour la vie (ou la sacralité) de la vie (humaine) est désormais utilisé comme un argument pour s'opposer à l'euthanasie et à l'avortement, lesquels se voient assimilés aux pratiques meurtrières des nazis. Dans une situation où le progrès technologique se fait parfois menaçant et où une mentalité utilitariste semble dominer, la distinction entre un humanisme chrétien et un humanisme non chrétien devient floue. La conciliation semble de rigueur. Le concile Vatican II et la Conférence de Portland en sont un témoignage. Tous deux aboutissent à une affirmation de la sacralité de la vie en tant qu'éthique consensuelle pour défendre la vie humaine.

Mais ce langage commun masque mal un accord surtout apparent et instable. La crise de l'Église, la question de la contraception et la naissance de la bioéthique en témoignent. C'est en opposition aux préceptes de l'Église portant sur la contraception que certains catholiques libéraux s'engagent dans l'entreprise bioéthique. À ses débuts, son objectif est de fonder une morale commune, laïque et rationnelle, conjuguant principes catholiques et principes séculiers. Les concepts religieux sont sécularisés, les idées chrétiennes et les

idées des Lumières s'entremêlent. Mais certaines analyses philosophiques ne tardent pas à révéler l'équilibre précaire de cette morale commune fondée sur la sacralité de la vie. Elles ouvrent ainsi la voie à l'instauration de la qualité de la vie.

Lesdites analyses philosophiques font surgir un certain nombre de questions laissées en suspens jusqu'alors : la sacralité de la vie doit-elle être considérée comme un principe *prima facie* ou absolu ? Quelles exceptions permettent de prendre (ou de prévenir) une vie humaine ? Quels aspects de l'existence humaine doivent être considérés comme sacrés ou inviolables ? Parallèlement, le mouvement des indicateurs sociaux s'intéresse à la question du bien-être. Il est à l'origine des mesures de la qualité de la vie. Celles-ci vont peu à peu s'étendre à une multitude de domaines. Elles vont ainsi susciter l'attention des philosophes, lesquels vont, en retour, travailler le concept de qualité de la vie. D'autres questions se posent alors : qui doit décider de la qualité de la vie ? Sur la base de quels critères ? Tout comme dans le cas des interrogations suscitées par la sacralité de la vie, les multiples réponses données à ces questions mettent en exergue le fait que le consensus n'implique pas la cohérence. Les différentes réponses qui leur sont faites renvoient à plusieurs significations distinctes, voire opposées, de la sacralité de la vie et de la qualité de la vie. La façon dont la vie humaine ou l'être humain sont définis, les raisons pour lesquelles on leur attribue une valeur, ainsi que les théories éthiques sur lesquelles la sacralité de la vie et la qualité de la vie reposent sont source de discorde. La distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, pour sa part, commence à faire naître le doute. Ce dernier se révèle déterminant pour l'instauration du langage de la qualité de la vie et la remise en question de la sacralité de la vie. Les jugements relatifs à la première suscitent pourtant une certaine aversion. S'il semble désormais difficile de ne pas avoir un certain souci de la qualité de la vie (en contexte clinique notamment), nombreux sont ceux qui estiment qu'il est indispensable de l'intégrer à une éthique de la sacralité de la vie. Ils pensent ainsi se garder de mettre le pied sur une pente glissante qui conduirait à répéter les erreurs du passé, en particulier les politiques d'extermination des plus vulnérables ou des « indésirables ». Le principe d'autonomie et l'idée d'autodétermination paraissent, en outre, interdire que quelque définition, sociale ou politique, de la qualité de la vie s'impose de l'extérieur. Certaines significations attribuées à la sacralité de la vie se transforment peu à peu en des affirmations de la qualité de la vie.

À la même période, l'Église catholique romaine, qui détenait auparavant une sorte de monopole de l'éthique médicale, commence à employer de plus en plus fréquemment la terminologie de sacralité de la vie. Elle étend son usage de la question de l'avortement à la question de l'euthanasie. Jusqu'au milieu des années quatre-vingt, les positions voulant concilier sacralité et qualité de la vie restent néanmoins nombreuses et répandues, aussi bien chez les catholiques que chez les laïques. Une médiation semble non seulement possible (peut-être en raison de l'origine commune de deux éthiques), mais même souhaitable. La qualité de la vie ne s'oppose pas à la sacralité de la vie (du moins lorsqu'elle n'est pas interprétée comme étant absolue et visant la prolongation et la conservation de la vie à

Conclusion

tout prix). Dans ce contexte, les considérations portant sur la sacralité et la qualité de la vie ne s'opposent pas nécessairement. La difficulté de mettre au jour une morale commune n'en est pas moins manifeste.

Un contexte politique plus conservateur change la donne. En 1987, l'instruction *Donum Vitæ* présente de façon systématique la sacralité de la vie. Son objectif est de la justifier à la lumière aussi bien de la foi que de la raison. L'Église catholique romaine prétend réussir là où les philosophes ont échoué et formuler, enfin, la morale commune tant attendue. À cette fin, différents éléments sont mobilisés : *l'Imago Dei*, le sixième commandement, l'idée de la vie comme don de Dieu et responsabilité de l'homme, le droit à la vie comme droit fondamental des droits de l'Homme, la loi (morale) naturelle, la conception hippocratique et stoïcienne de la vie et de la médecine. Le tout repose sur une anthropologie chrétienne. La « sacralité de la vie » s'impose comme un élément clé du vocabulaire chrétien. Elle va être récurrente dans les discours de Jean-Paul II. Pour le pape, ce champ lexical et ses implications ne sont pas proprement religieux ; il est celui de tous les « hommes de bonne volonté ». Un appel à la politique est lancé.

Pourtant, l'intégration, explicite ou implicite, de considérations relevant de la qualité de la vie au sein de l'éthique de la sacralité de la vie commence à recevoir de plus en plus de critiques de la part d'un bon nombre de philosophes (en particulier utilitaristes). L'incohérence théorique, mais surtout les conséquences pratiques de cette perspective, conduisent à l'idée de substituer une éthique de la qualité de la vie à l'éthique de la sacralité de la vie. La seconde est dénoncée comme ne faisant sens qu'à l'intérieur d'une morale chrétienne, contrairement à ce qu'affirme le pape. Elle ne peut, donc, convenir aux sociétés pluralistes. Dans ces dernières, l'autonomie et la liberté individuelles doivent primer. Cette posture conduit les hiérarchies catholiques à adopter une attitude de plus en plus défensive et à se lancer dans une critique des valeurs sur lesquelles elle repose. C'est au nom de ces dernières que l'avortement a été autorisé. Elles pourraient même conduire à une légitimation de l'euthanasie. L'Église catholique romaine part ainsi en guerre contre la « fausse » autonomie, la liberté personnelle et le pluralisme éthique. L'encyclique *Veritatis Splendor* de 1993 en offre le plus évident témoignage. Les contours des deux discours rivaux sont désormais dessinés. Il s'agit dès lors d'en préciser le contenu.

Dès la seconde moitié des années quatre-vingt-dix — d'abord aux États-Unis et ensuite dans les pays à forte influence catholique —, malgré certaines tentatives de déchristianisation de la sacralité de la vie et de médiation entre la sacralité et la qualité de la vie, la bioéthique se cristallise autour de deux discours rivaux : la bioéthique catholique de la sacralité de la vie et la bioéthique libérale (ou laïque) de la qualité de la vie. Le discours libéral, qui dans le passé utilisait la rhétorique de la sacralité de la vie, est désormais identifié par l'appellation de « qualité de la vie ». L'expression sous-entend alors l'exaltation de l'autonomie et de la liberté individuelle.

À la fin de l'analyse des émergences du débat, on ne peut que remarquer que les

deux perspectives se sont construites dans une tension dialectique. Ce processus a donné naissance, au sein de la bioéthique, à deux vocabulaires de la valeur de la vie renvoyant à deux visions du monde irréconciliables. L'Église catholique romaine s'est approprié la rhétorique de la sacralité de la vie en réaction au développement d'une bioéthique qui s'émancipait de plus en plus de ses fondements religieux. La qualité de la vie, quant à elle, s'est précisée en réaction à cette appropriation. Deux camps se sont alors clairement opposés. Avec la radicalisation de l'antagonisme, les traits distinguant l'éthique de la sacralité de la vie de l'éthique de la qualité de la vie et les arguments en faveur de chacun des camps se sont précisés : la sacralité de la vie s'ancrant dans les textes sacrés, la tradition de l'Église et dans la loi morale naturelle ; la qualité de la vie s'appuyant sur la liberté individuelle et s'articulant autour des notions de personne, d'intérêts, de préférences et d'autonomie.



REGARD SUR LA SITUATION ACTUELLE

Aujourd'hui, il semble que le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie soit en train d'entrer dans une nouvelle phase. Cette dernière se caractérise par un effacement de l'opposition. Une sorte de conciliation semble avoir lieu au profit, cette fois, de la qualité de la vie.

Le langage ordinaire opère comme révélateur des changements en cours. La sacralité de la vie y est une expression très peu utilisée. Elle est considérée comme une notion religieuse, à éviter surtout lorsqu'on est soignant et qu'on travaille dans un pays qui a fait de la laïcité son étendard. Quand elle est utilisée, c'est généralement dans une phrase négative dont la finalité est d'exclure, d'avance, toute connotation religieuse de son propos ou d'esquiver toute accusation de vouloir prolonger la vie à tout prix. Tout le monde semble s'accorder pour mettre la qualité de la vie du patient au centre des préoccupations. Des désaccords n'en subsistent pas moins quant aux questions de savoir qui est le sujet capable d'évaluer la qualité de la vie (le médecin, le patient lui-même, les proches, etc.) ou quels critères (subjectifs ou objectifs et de quelle nature) doivent être pris en compte. La qualité de la vie semble se référer aux principes de respect de l'autonomie — en particulier lorsqu'elle est utilisée par des non-soignants —, de non-malfaisance (d'abord ne pas nuire) ou de bienfaisance (être utile) — en particulier lorsqu'elle est utilisée par des soignants. Dans tous les cas, il semble possible de repérer des critères objectifs sociaux (relations sociales et rapport à l'environnement familial, amical ou professionnel), économiques ou encore médicaux (état physique, sensations somatiques, état psychique) qui permettent de déterminer la qualité actuelle ou à venir de la vie du patient.

Conclusion

Malgré un langage commun, on parle de « qualité de la vie » pour défendre des pratiques parfois diamétralement opposées — comme cela a pu être le cas, par le passé, avec la sacralité de la vie. Différentes oppositions se laissent alors entrevoir. La qualité de la vie est tout autant convoquée en faveur qu'à l'encontre de l'interruption des traitements, de l'euthanasie, de l'avortement, de la procréation médicalement assistée, etc. Certains arguments, auparavant utilisés pour défendre la sacralité de la vie, se trouvent désormais souvent convoqués en soutien de la qualité de la vie : le cours naturel des choses, le *playing god argument* (ou, sa version laïque avec la figure de l'apprenti sorcier), le principe des actions à double effet, la distinction entre moyens de traitement ordinaires et extraordinaires, la distinction entre faire mourir et laisser mourir, la considération du sens ontologique de la vie humaine (l'identité de l'être humain et de la personne), l'indisponibilité et l'inviolabilité de la vie humaine, l'argument de la pente glissante, le risque d'eugénisme, l'égalité entre les vies humaines ainsi que leur dignité intrinsèque, la distinction entre les effets de l'action et l'intention, l'analogie nazie, etc.⁴

Notre généalogie nous semble en mesure de stimuler la réflexion afin de permettre une meilleure compréhension de la situation actuelle. La conciliation ou le consensus, nous l'avons vu, ne sont pas synonymes de cohérence. Au contraire, ils peuvent masquer des oppositions profondes dont la pleine affirmation peut mettre longtemps à aboutir. Ce processus se trouve souvent catalysé par la médiatisation de certains cas et la reprise politique qui en découle. Dans ce genre de situation, les arguments avancés visent souvent à la victoire d'une des parties en présence plutôt qu'à construire une réflexion sérieuse tenant compte des questions fondamentales et autres enjeux sous-jacents. La sacralité de la vie et la qualité de la vie font alors office de slogans médiatiques et politiques (et parfois aussi, malheureusement, académiques) qui n'ont rien à voir avec l'éthique, ou si peu. Si, comme nous l'avons vu, la sacralité de la vie s'est peu à peu transformée en qualité de la vie, rien n'interdit que la qualité de la vie ne se transforme en sacralité de la vie — si cette dernière se déchristianise (ou se « désacralise ») et si la qualité de la vie se sacralise. Plusieurs éléments vont dans ce sens.

LA DÉCHRISTIANISATION DE LA SACRALITÉ DE LA VIE

Le premier signe d'une déchristianisation de la sacralité de la vie vient directement du Vatican et de l'actuel pape François. Pendant la première année de son pontificat, en 2013, il a passé sous silence les questions bioéthiques (euthanasie, avortement, procréation médicalement assistée, etc.) alors qu'elles constituaient l'une des priorités de ses prédécesseurs. Jean-Paul II y consacra sa mission évangélique. Sa prise de position, alors qu'elle se

4. Nous avons élaboré cette liste à partir de notre expérience au Centre d'éthique clinique de l'hôpital Cochin à Paris, ainsi que lors de la formation en éthique clinique que nous avons suivie pendant deux ans. À ces occasions, nous avons pu rencontrer et écouter une multitude de discours émanant de médecins, d'infirmiers, de soignants, de psychologues, de représentants d'associations de malades, de patients et de proches de patients...

voulait unitaire, provoqua des oppositions irréconciliables et autres séparations, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. Pour le nouvel évêque de Rome, il est nécessaire de modifier l'image de l'Église (en particulier après les scandales qui ont éclaté sous le magistère de Benoît XVI) et de montrer qu'elle est « ouverte » aux autres et au monde⁵. Mieux vaut-il donc éviter les sujets de discorde.

L'anniversaire des soixante-dix ans de l'Association des médecins catholiques italiens a offert au pape une occasion de s'exprimer à propos des grandes questions de la bioéthique⁶. De façon peu étonnante, dans le sillage de ses prédécesseurs, François y a condamné l'avortement et l'euthanasie en s'appuyant sur le caractère sacré de la vie humaine. Mais comme le remarque finement Maurizio Mori, les arguments avancés aussi bien en défense de la sacralité de la vie qu'en regard à l'opposition à l'euthanasie et à l'avortement sont bien différents. Une « désacralisation » voire une déchristianisation de la sacralité de la vie semble en cours.

Si pour l'*Evangelium Vitæ*, le fondement de la sacralité de la vie humaine était l'action créatrice de Dieu, la perspective de François sur la sacralité de la vie « est totalement centrée sur des considérations intuitives et séculières⁷ ». Certes, ses propos ne sont pas sans rappeler ceux de Jean-Paul II lorsqu'il affirme que « dans de nombreux lieux, la qualité de la vie est principalement liée aux possibilités économiques, au "bien-être", à la beauté et à la jouissance de la vie physique⁸ ». Mais au lieu de s'en tenir à l'opposition entre une « culture de la mort » (la qualité de la vie) et une « culture de la vie » (la sacralité de la vie), il préfère jouer — à l'instar de bon nombre de bioéthiciens catholiques du passé et au moyen d'interprétations laïques de la sacralité de la vie — la carte de la médiation. Il affirme ainsi :

La vie humaine est toujours sacrée et toujours « de qualité ». Il n'existe pas une vie humaine plus sacrée qu'une autre : chaque vie humaine est sacrée ! De même qu'il n'y a pas de vie humaine plus significative qu'une autre sur le plan qualitatif, uniquement en vertu de moyens, de droits, d'opportunités économiques et sociales plus grandes⁹.

Analysant ce propos, Mori remarque que l'argument avancé en défense de la sacralité de la vie est « horizontal ». Le pape ne fait pas appel à un ordre créateur divin, mais « à la valeur séculière de l'égalité de toutes les vies humaines, cette dernière est affirmée sur la

5. Voir à ce propos : FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, 24 nov. 2013, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#5_Une_m%C3%A8re_au_c%C5%93ur_ouvert> (consulté le 16/09/2016), ch. 1, § 5.

6. Pour une analyse complète de ce discours, voir : Maurizio MORI, *Discorso del Papa ai medici, tra errore dottrinale e senso comune*, 12 sept. 2014, disponible à l'adresse : <<http://caratteriliberi.eu/2014/12/09/bioetica/discorso-del-papa-ai-medici-tra-errore-dottrinale-e-senso-comune-3/>>. Dans la partie qui suit, nous nous appuyons sur certains éléments de son analyse en les lisant à la lumière de notre généalogie.

7. *Ibid.* Nous traduisons : « è tutta centrata su considerazioni intuitive e secolari ».

8. FRANÇOIS, *Discours aux participants au Congrès commémoratif de l'Association des médecins catholiques italiens, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa fondation*, op. cit.

9. *Ibid.*

Conclusion

base d'une intuition qu'on *présume*¹⁰ évidente¹¹ ». Le lent déplacement du discours, de l'au-delà vers l'en-deçà, que nous avons décrit au long de notre généalogie, et qui a valu à la *Gaudium et Spes* et aux pères conciliaires d'être accusés d'anthropocentrisme semble avoir fait un pas de plus. L'humanisme théologique apparaît sous les traits d'un humanisme tout court¹². L'argument philanthropique est central. L'appel à la métaphysique — que nous avons repéré, qu'elle soit divine ou naturelle, comme l'un des traits caractéristiques de l'éthique de la sacralité de la vie — est absent.

Le traitement réservé à la question de l'avortement abonde encore en ce sens. L'argument de la loi morale naturelle a désormais disparu du discours. À la différence de ses prédécesseurs ainsi que des documents officiels que nous avons examinés (*Questio de abortu* et *Donum Vitæ* en particulier), François considère que l'opposition de l'Église à cette question n'est ni un problème théologique ni un problème philosophique, « c'est un problème scientifique, car il y a là une vie humaine et il n'est pas licite de tuer une vie humaine pour résoudre un problème¹³ ». Cette liaison entre la sacralité de la vie et l'opposition à l'avortement fondée sur une justification scientifique avait été avancée au XIX^e siècle par l'*American Medical Association* dans un contexte où les médecins voulaient acquérir le rôle de guide moral auparavant réservé aux prêtres. Les paroles de François donnent l'impression que l'Église veut désormais traiter des questions de bioéthique non plus au nom de la loi morale naturelle, de la Vérité et du bien, mais au même titre que les autres institutions. Le fait que le pape parle de « proposition¹⁴ » de l'Église va, comme le montre Mori, dans ce sens¹⁵.

En somme, la désacralisation ou la déchristianisation de la sacralité de la vie se manifeste par l'usage d'un langage commun et par la mise au second plan des questions doctrinales. Ce genre de stratégie n'est pas sans rappeler, sur la forme, l'opération rhétorique réalisée avec l'introduction du langage de la sacralité de la vie. Sur le fond, par contre, la christianisation de la sacralité de la vie (qui a occupé les vingt-six ans de pontificat de Jean-Paul II) ne semble plus à l'ordre du jour. Il est toutefois encore trop tôt pour véritablement statuer à ce propos.

10. Nous soulignons.

11. MORI, *Discorso del Papa ai medici, tra errore dottrinale e senso comune*, op. cit. Nous traduisons : « al valore secolare dell'uguaglianza di tutte le vite umane affermato sulla scorta di un'intuizione che si presume essere auto-evidente ».

12. Quelques mois plus tard, François considère, dans un même discours, que l'avortement et l'euthanasie sont des « atteintes à la sacralité de la vie humaine » au même titre que « laisser mourir nos frères sur des barques dans le canal de Sicile [...], [l]a mort sur le lieu de travail parce que l'on ne respecte pas les conditions de sécurité minimum [...], [l]a mort par dénutrition [...], [l]e terrorisme, la guerre, la violence ». Voir : FRANÇOIS, *Discours aux participants à la rencontre organisée par l'association Science et Vie*, 30 mai 2015, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/may/documents/papa-francesco_20150530_associazione-scienza-vita.html> (consulté le 15/10/2015).

13. *Idem*, *Discours aux participants au Congrès commémoratif de l'Association des médecins catholiques italiens, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa fondation*, op. cit.

14. *Ibid.*

15. MORI, *Discorso del Papa ai medici, tra errore dottrinale e senso comune*, op. cit.

LA SACRALISATION DE LA QUALITÉ DE LA VIE

Parallèlement à cette déchristianisation (ou désacralisation) de la sacralité de la vie, on assiste à une sacralisation de la qualité de la vie. Cette dernière se manifeste à travers l'usage accru de mesures de la qualité de la vie et la recherche de critères toujours plus « scientifiques » et généralisables qui l'accompagne. Mais, paradoxalement, la conséquence en est l'oubli de l'élément autour duquel ces mesures sont construites : le point de vue du patient. Plusieurs causes en sont à l'origine.

La première est l'intérêt que différentes institutions portent à ces mesures à des fins réglementaires et financières. Comme le commente le sociologue Benamouzig :

La subjectivité semble devoir trouver place dans un ensemble plus vaste de procédures et d'institutions publiques, qui tendent à en faire un usage non seulement clinique et individuel, mais populationnel et collectif, traduisant une appréciation plus objective (au sens non seulement épistémologique, mais aussi ontologique) des phénomènes observés¹⁶.

Il en résulte que la tension entre subjectivité et objectivité — déjà à l'œuvre avec les premières mesures de la qualité de la vie — ne peut que s'accroître.

Le deuxième élément qui laisse percevoir une certaine sacralisation de la qualité de la vie provient de la littérature médicale et philosophique contemporaine sur le sujet. Selon certains commentateurs, malgré les doutes de certains philosophes quant à la pertinence des mesures de la qualité de la vie (étant donné qu'il s'agit d'un critère subjectif), celles-ci ont le vent en poupe, notamment dans la pratique clinique¹⁷. Parallèlement, la majorité des scientifiques délaisse toute réflexion sur le concept de qualité de la vie. Cette situation risque toutefois de mener, comme l'avait constaté Kuhse il y a 20 ans, à des pratiques ambiguës, voire contradictoires (comme l'interruption de tout traitement pour une personne âgée mourante, mais la poursuite de son hydratation nocturne au nom du confort et de la qualité de la vie).

Le troisième élément qui laisse suspecter une sacralisation de la qualité de la vie a trait au fait que ce sont surtout les capacités fonctionnelles des patients qui retiennent l'attention des médecins pour évaluer la qualité de la vie du point de vue du patient. Comme le remarque Gaille, toutefois, « le privilège conféré aux capacités fonctionnelles et à leur objectivation débouche sur une vision très réductionniste des raisons pour lesquelles un individu estime que sa vie vaut ou non d'être vécue¹⁸ ». Ainsi, « le souci [...] [de] connaître le point de vue des patients et la perception qu'ils ont de leur propre vie [...] semble à travers cet instrument [les mesures de la qualité de la vie], manquer l'enjeu radical¹⁹ ».

16. BENAMOUZIG, « Mesures de qualité de vie en santé : un processus social de subjectivation ? », *op. cit.*, p. 176.

17. Voir : Maddalena PENNACCHINI et al., « A brief History of the Quality of Life: Its use in medicine and Philosophy », dans *Clinical Therapeutics*, vol. 162, n° 3, 2011, p. 99-103.

18. GAILLE, *La Valeur de la vie*, *op. cit.*, p. 142.

19. *Ibid.*, p. 142.

Face à la confusion actuelle que peut la philosophie ? Que peut-elle apporter à la réflexion éthique et au débat public ?

L'ÉTHOS PHILOSOPHIQUE

« Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui — je veux dire l'activité philosophique — si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? Il y a toujours quelque chose de dérisoire dans le discours philosophique lorsqu'il veut, de l'extérieur, faire la loi aux autres, leur dire où est leur vérité, et comment la trouver, ou lorsqu'il se fait fort d'instruire leur procès en positivité naïve ; mais c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. »

— Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*

Si, comme l'écrit Gaille, « l'un des rôles traditionnellement dévolus à la philosophie est celui de veiller à ce que la complexité des phénomènes et des questions ne soit pas sous-estimée²⁰ », comment cette tâche peut-elle être aujourd'hui adéquatement accomplie ?

Autrefois, nous l'avons vu, la méthode analytique s'est révélée extrêmement importante pour l'examen des questions dites de bioéthique. La philosophie analytique, comme le constate Mori, a « introduit en éthique une rigueur terminologique et argumentative et a conduit la réflexion à l'élaboration de théories éthiques²¹ ». Elle a non seulement contribué à l'éclaircissement des problèmes en jeu, mais aussi à l'acceptation politique et publique de certaines pratiques (la contraception, l'avortement, l'interruption des traitements, etc.) et notions (le consentement éclairé, l'autonomie, etc.) qui étaient étrangères au domaine médical et perçues avec suspicion. Si l'on a souvent parlé de la bioéthique ou de la qualité de la vie comme d'une « éthique nouvelle », c'était surtout dans sa méthode d'analyse que résidait la nouveauté. Mais ce qui est nouveau peut se transformer en habitude, ne plus avoir les mêmes effets ou perdre de sa portée.

Nous ne prétendons pas ici juger la philosophie, et plus spécifiquement la bioéthique telle que s'est développée aux États-Unis, en signifiant que tout travail théorique de ce genre est

20. *Ibid.*, p. 20.

21. MORI, « Bioetica », *op. cit.*, p. 5. Nous traduisons : « introdotto in etica un nuovo rigore terminologico e argomentativo, e ha indirizzato la riflessione verso l'elaborazione di teorie etiche ».

toujours insuffisant face à une pratique toujours inédite et singulière. Nous préférons nous interroger sur les « conditions de possibilité du raisonnement moral²² ».

Un certain retour critique de la philosophie sur elle-même est nécessaire, de même que certains ajustements méthodologiques. Les théories doivent sans cesse se voir questionnées. Leurs significations et leur portée dépendent d'arrière-plans plus larges qui ne sont pas immuables et qui vont au-delà de la seule composante linguistique et des frontières disciplinaires. Pour qui s'engage dans la philosophie pratique, il importe de ne pas faire abstraction du contexte afin d'éviter l'écueil consistant à formuler des théories dont l'intérêt serait seulement spéculatif tant leur contenu n'offrirait aucun apport dans les situations concrètes où apparaissent des dilemmes éthiques. Ce genre de théorisations se caractérise par un haut degré d'abstraction, souvent lié à une rupture avec les significations que peuvent recouvrir certains termes dans la vie ordinaire. Les discours qui en résultent jouissent, en conséquence, d'une apparente autonomie qui leur permet de marquer une certaine distance par rapport aux situations éthiques, tout en prétendant en livrer la vérité. Cette autonomie n'est souvent que relative. Et les discours, aussi philosophiques soient-ils ne s'émancipent jamais pleinement de leur contexte, de leur époque...

C'est conscients de ces limites que nous devons réfléchir à la méthode appropriée aux questionnements qui sont les nôtres, à l'époque qui est la nôtre et nous montrer capables de nous remettre en question. Nous devons mettre au jour un nouvel *éthos* philosophique, pour reprendre les termes de Foucault, une nouvelle « attitude » pour laquelle « la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible²³ ».

L'approche généalogique et la méthode archéologique offrent un point de départ à une telle critique, au présent, de notre présent et à sa transformation. Elles permettent de « penser autrement²⁴ ». Cette attitude philosophique est à la fois historico-critique et expérimentale. Elle doit, en ce sens, « se mettre à l'épreuve de la réalité et de l'actualité, à la fois pour saisir les points où le changement est possible et souhaitable et pour déterminer la forme précise à donner à ce changement²⁵ ».

C'est une telle « attitude expérimentale » qui nous a conduit, il y a deux ans et demi, vers le Centre d'éthique clinique de l'Hôpital Cochin à Paris. Né à la suite de la loi de 2002 relative aux droits des patients, sa principale fonction consiste à fournir un support à la réflexion et à la prise de décisions qu'imposent des cas individuels complexes. En règle générale, ces derniers soulèvent de véritables problèmes éthiques ; souvent, ils engagent des conflits

22. GAILLE, « Le Retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », *op. cit.*, p. 91.

23. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1397.

24. Michel FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs. Introduction » (1984), dans *Œuvres*, sous la dir. de Frédéric GROS, II, Paris : Gallimard, 2015, p. 739-764, p. 744.

25. *Idem*, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1393.

Conclusion

de valeurs. Le Centre d'éthique clinique peut être saisi par des patients, des proches de patients et des soignants de la France entière. Une équipe multidisciplinaire d'un maximum de trois personnes — toujours au moins un soignant et un non-soignant (philosophe, juriste, psychologue, etc.) — rencontre individuellement tous les protagonistes impliqués dans la décision (patient, proches, infirmiers, aides-soignants, médecins, psychologues, etc.). L'objectif de ces entretiens est d'explorer, de clarifier et d'expliciter les enjeux médicaux et extra-médicaux (éthiques, religieux, culturels) que le cas soulève et d'accompagner les acteurs dans leurs questionnements et leurs choix à travers le dialogue. L'important est que toutes les parties soient écoutées et que chacune arrive à exprimer les raisons qui soutiennent sa propre position. Les cas sont, par la suite, présentés et discutés lors de *staffs* — réunions auxquelles participent des personnes provenant de formations différentes, mais ayant toutes une formation préalable en éthique clinique.

À la différence de certains centres analogues qui se trouvent sur le sol européen ou américain, le centre parisien n'a aucune fonction décisionnelle, sa visée est uniquement consultative. Le patient prend toujours parti à la consultation d'éthique clinique²⁶. La figure de l'« expert moral » est rejetée, l'idée d'une construction collective de l'expérience morale lui est préférée. Aucune norme n'est considérée comme absolue ni privilégiée *a priori*. Il s'agit par là d'empêcher à la consultation d'éthique clinique, ainsi qu'au Centre lui-même, de devenir un moyen au service d'une autorité morale quelconque ou encore de jouer le rôle de caution morale de la pratique médicale.

La méthode utilisée par le Centre peut, en outre, être considérée comme une tentative de trouver un équilibre entre une dimension théorique « quasi politique²⁷ » et une dimension individuelle-clinique. Le Centre se sert de l'approche principaliste de Beauchamp et Childress comme grille de lecture, sans pour autant s'y laisser enfermer. Comme l'affirme la responsable du Centre, le Docteur Véronique Fournier :

Pour nous, l'intérêt de l'éthique clinique est bien de comprendre comment les principes sont mis en tension par les situations concrètes que rencontrent les médecins dans leur exercice quotidien, lequel va prévaloir, qui va en décider et pourquoi, quand deux ou plusieurs d'entre eux s'affrontent. La confrontation des principes à la réalité concrète du terrain permet de vérifier leur pertinence, de la refonder ou de s'apercevoir qu'il faut peut-être remettre en cause ces principes, les faire évaluer ou les compléter par une nouvelle valeur collective n'ayant pas été considérée comme suffisamment fondamentale jusqu'à là pour accéder au rang de principe éthique, mais éventuellement susceptible de le devenir²⁸.

26. Sur ce point, voir : Véronique FOURNIER et al., « Clinical Ethics Consultation in Europe: a Comparative and Ethical Review of the Role of patients », dans *Clinical Ethics*, vol. 4, n° 3, 2009, p. 131–138, disponible à l'adresse : <http://ethique-clinique.com/wp-content/uploads/2013/09/pdfs/article_vf_er_1.pdf> (consulté le 29/11/2015).

27. Par ce terme, il ne s'agit pas de défendre quelque politique de parti. Le Centre d'éthique clinique n'en soutient pas moins l'idée d'une démocratie sanitaire, comprise notamment comme « le mouvement selon lequel la population est directement interpellée pour faire valoir son opinion et l'argumenter ». Véronique FOURNIER, « Une méthode et sa pratique », dans *L'Éthique clinique à l'hôpital Cochin : une méthode à l'épreuve de l'expérience*, sous la dir. de Véronique FOURNIER et Marie GAILLE, Paris : Éthique regards croisés, 2007, p. 17–26, p. 25 (voir notamment la note 7).

28. *Ibid.*, p. 23.

La méthode n'est pas gravée dans la pierre, elle est modifiable (si quelque modification fait sens) en fonction des circonstances et des contextes. L'espoir et l'objectif d'un tel projet est que la connaissance publique des conflits éthiques qui émergent dans le contexte clinique puisse contribuer à construire collectivement des politiques publiques plus adaptées pour la société.

Cette expérience nous a permis de tisser un lien entre la théorie et la pratique et de mettre, notamment, nos conceptions éthiques à l'épreuve du langage ordinaire. Les réflexions qui ont mené au présent travail ont parfois été inspirées ou relancées par certains usages, en contexte, des expressions de sacralité de la vie ou de qualité de la vie (ainsi que de leurs synonymes apparents) ou encore de certains arguments utilisés pour justifier ou invalider telle ou telle pratique ou décision. Nous avons ainsi questionné nos connaissances et convictions théoriques et méthodologiques initiales. Cette expérience nous a notamment conduit à attribuer une importance fondamentale au contexte, élément qu'auparavant nous avions l'habitude de négliger ou de considérer comme secondaire. Il joue, nonobstant, un rôle déterminant dans la prise de décision : deux situations médicalement similaires peuvent ainsi mener à prendre deux positions opposées. L'importance accordée, dans le domaine médical, aux arguments extra-médicaux, nous a de surcroît invité à regarder au-delà de la philosophie et de la littérature bioéthique. Nous nous sommes aussi confrontée à la difficulté de théoriser des cas effectifs en un temps relativement bref (quoique non immédiat)²⁹. Nous avons enfin constaté le gouffre qui peut exister entre le fait d'« être dans la théorie » et d'« être dans l'action ». Mais au lieu de compter les bons et les mauvais points en faveur d'un camp ou de l'autre, nous avons choisi de prendre acte de cette tension qui appelle à une posture toujours attentive et critique à la fois, et surtout consciente de sa situation.

L'« épreuve de la réalité », nous dit Foucault, permet « d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger³⁰ ». On

29. Certaines études de neuropsychologie expliquent, en partie, ce genre de ressenti. Sans rentrer dans le débat de la neuroéthique et sans vouloir produire quelque jugement de valeur à son sujet (cela demanderait un examen attentif qui va bien au-delà du propos de notre thèse), nous voudrions simplement remarquer que le neuropsychologue Joshua Greene, en se servant de l'imagerie cérébrale, a constaté que face à un dilemme éthique, « nos décisions morales sont influencées par la place que nous avons dans l'action, et plus nous sommes concernés, plus nos émotions sont vives, inhibant l'action lorsqu'elle implique un dommage sérieux fait à autrui » (Bernard BAERTSCHI, « Neurosciences et Éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou ? », dans *IGITUR - Arguments philosophiques*, vol. 3, n° 3, 2011, p. 1-17, disponible à l'adresse : <<http://www.igitur.org/IMG/pdf/Baertschi.pdf>> (consulté le 29/11/2015), p.3). Greene propose ainsi un modèle de dualité des processus du jugement moral. Selon lui, le jugement moral serait le résultat d'un combat entre deux systèmes différents : l'un intuitif, automatique, émotif et rapide reposant sur le déontologisme et l'autre, rationnel, plus lent, fondé sur le conséquentialisme. Greene et son équipe considèrent que les dilemmes moraux impersonnels sont généralement résolus par un raisonnement conséquentialiste, tandis que les dilemmes moraux personnels, où les émotions entrent en jeu, sont généralement tranchés de façon déontologique. Ajoutons toutefois que l'expérience du Centre d'éthique clinique laisse percevoir les limites d'un tel cadre. Sans être concernés en première personne, les consultants et participants du *staff* se retrouvent bel et bien engagés, y compris au niveau émotionnel. Et pourtant toute distance n'en est pas pour autant abolie. Il en est de même du temps de la réflexion. Il correspond rarement à l'immédiateté, mais ne se confond jamais avec le temps long qui peut, par exemple, caractériser la réflexion philosophique.

30. FOUCAULT, « Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs. Introduction », *op. cit.*, p. 744.

Conclusion

pourrait ajouter à cela que le destin de toute bonne théorie est de verser ladite pensée dans la pratique, non pas sur le mode de l'application, mais plutôt comme un apport, une force transformatrice à l'œuvre dans un processus de rétroaction permanent. La fin de cette thèse marque aussi une sorte de commencement. L'effort effectué pour contribuer à affiner la connaissance des débats entre sacralité et qualité de la vie ne prendra véritablement de sens que s'il fournit un outil, aussi humble puisse-t-il s'avérer, permettant de mieux saisir les problèmes éthiques concrets. Il reste encore fort à faire, donc.

BIBLIOGRAPHIE

LITTÉRATURE BIOÉTHIQUE

BIOÉTHIQUE AMÉRICAINE ET ANGLO-SAXONNE

- AIKEN, William, « The Quality of Life », dans *Applied Philosophy*, n° 1, 1982, p. 26–36.
- ARRAS, John, « Theory and Bioethics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. d'Edward N. ZALTA, 2013, disponible à l'adresse : <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/theory-bioethics/>> (consulté le 05/02/2014).
- BAIER, Kurt, « The Sanctity of Life », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 1–6.
- BAYERTZ, Kurt, « Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. XII–XIX.
- BAYLES, Michael D., « Euthanasia and the Quality of Life » (1978), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 265–281.
- BEAUCHAMP, Tom L. et James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, 1^{re} éd., New York : Oxford University press, 1979.
- *Principles of Biomedical Ethics* (1979), 3^e éd., New York : Oxford University press, 1989.
- BRECK, John, « Introduction. I. The Sacredness and Sanctity of Human Life », dans *The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics*, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1998, disponible à l'adresse : <http://www.jacwell.org/Supplements/sacred_gift_of_life.htm#thesacredness> (consulté le 30/08/2016).
- BRETT, Peter, « Glanville Williams: The Sanctity of Life and the Criminal Law », dans *Melbourne University Law Review*, vol. 1, n° 4, 1958, 2J, p. 556–567, disponible à l'adresse : <<http://www.austlii.edu.au/cgi-bin/sinodisp/au/journals/MelbULawRw/1958/26.html?stem=0&synonyms=0&query=MelbULawRw%201958%2026%20or%201958%20MelbULawRw%2026#disp2>> (consulté le 28/10/2015).
- BRODY, Baruch, « Abortion and the Law », dans *The Journal of Philosophy*, vol. 68, 1971, p. 357–369.
- « Abortion and the Sanctity of Human Life », dans *American Philosophical Quarterly*, vol. 10, n° 2, 1973, p. 133–140.

Bibliographie

- BRODY, Baruch, *Abortion and the Sanctity of Human Life: A Philosophical View*, Cambridge : MIT Press, 1975.
- CALABRESI, Guido et Philip BOBBITT, *Tragic Choices*, New York : Norton, 1978.
- CALLAHAN, Daniel, « Bioethics as a Discipline », dans *The Hastings Center Studies*, vol. 1, n° 1, 1973, p. 66–73.
- « Care of the Elderly Dying », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 237–253.
 - « Current Trends in Biomedical Ethics in the United States of America », dans *Bulletin of the Pan American Health Organization*, vol. 24, n° 4, 1990, p. 530–535.
 - « Ethics from the Top Down: A View From the Well », dans *Building Bioethics: Conversations with Clouser and Friends on Medical Ethics*, sous la dir. de Loretta M. KOPELMAN et Danner K. CLOUSER, Dordrecht – Boston – Londres : Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 25–36.
 - « The Contested Terrain of American Bioethics », dans *Journal International de Bioéthique*, 2009, p. 25–33.
 - « The Quality of Life: What Does It Mean? », dans *That They May Live: Theological Reflections on the Quality of Life*, sous la dir. de George DEVINE, St. Paul : College Theology Society, 1971, p. 3–16.
 - « The Sanctity of Life », dans *Updating Life and Death: Essays in Ethics and Medicine*, sous la dir. de Donald CUTLER, Boston : Beacon Press, 1969, p. 181–250.
 - *The Troubled Dream of Life: Living with Mortality*, New York : Simon & Schuster, 1993.
- CAMOSY, Charles C., « Engager le débat avec Peter Singer », trad. par Julia BEAUCQUEL, dans *Klesis*, n° 32, 2016, p. 40–66, disponible à l'adresse : <<http://www.revue-klesis.org/pdf/Klesis-Peter-Singer.pdf#page=40>> (consulté le 13/08/2016).
- *Peter Singer and Christian Ethics: Beyond Polarization*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- CANTOR, Norman L., *Deja Vu All Over Again: The False Dichotomy Between Sanctity of Life and Quality of Life*, 2005, disponible à l'adresse : <<http://ssrn.com/abstract=810725>> (consulté le 29/02/2012).
- CLOUSER, Danner K., « Bioethics », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, I, New York : The Free Press, 1978, p. 115–127.
- « 'The Sanctity of Life': An Analysis of a Concept », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 78, n° 1, 1973, p. 119–125.
- COHEN, Carl, « On the Quality of Life: Some Philosophical Reflections », dans *Circulation*, vol. 66, n° 5, 1982, p. 29–33.
- COHEN, Cynthia B., « Quality of Life and the Analogy with the Nazis », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 61–77.
- CONNERY, John R., « Quality of Life », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 54–61.

- CURRAN, Charles E., « Roman Catholicism », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren Thomas REICH, 2^e éd., IV, New York – Londres : Simon & Schuster – Prentice Hall, 1995, p. 2321–2331.
- DEMARCO, Donald, « Peter Singer: Architect of the Culture of Death », dans *Social Justice Review*, vol. 94, n° 9–10, 2003, p. 154–157, disponible à l'adresse : <<http://www.catholiceducation.org/en/controversy/euthanasia-and-assisted-suicide/peter-singer-architect-of-the-culture-of-death.html>> (consulté le 08/08/2016).
- DONAGAN, Alan, « Informed Consent in Therapy and Experimentation », dans *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 2, n° 4, 1977, p. 307–329.
- *The Theory of Morality*, Chicago : The University of Chicago Press, 1977.
- DRUTCHAS, Geoffrey G., *Is Life Sacred?* Cleveland : Pilgrim Press, 1998.
- DUFF, Raymond S. et A.G.M. CAMPBELL, « Moral and Ethical Dilemmas in the Special-Care Nursery », dans *New England Journal of Medicine*, vol. 289, n° 17, 1973, p. 890–894.
- DURAND, Guy, *Introduction générale à la bioéthique : histoire, concepts et outils*, Laval : Fides – Le Cerf, 1999.
- « Misères et grandeurs de la bioéthique », dans *Théologiques*, vol. 7, n° 1, 1999, p. 51–73, disponible à l'adresse : <<http://id.erudit.org/iderudit/024973ar>> (consulté le 06/06/2016).
- DWORKIN, Ronald, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York : Knopf, 1993.
- ENGELHARDT, Tristram H., « Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics », dans *The Development of Bioethics in the United States*, sous la dir. de Jeremy R. GARRETT, Fabrice JOTTERAND et Christopher RALSTON, Dordrecht : Springer, 2013, p. 55–78.
- « Sanctity of Life and Menschenwürde: Can These Concepts Help Direct the Use of Resources in Critical Care? », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 201–220.
- « The Beginnings of Personhood », dans *Pekins Journal*, n° 27, 1973, p. 20–27.
- « The Sanctity of Life and the Concept of a Person » (1978), dans *Life and Death: A Reader in Moral Problems*, sous la dir. de Louis POJMAN, 2^e éd., Belmont : Wadsworth, 2000, p. 77–83.
- FLETCHER, Joseph, « Ethics and Euthanasia », dans *The American Journal of Nursing*, vol. 73, n° 4, 1973, p. 670–675.
- « Euthanasia: Our right to Die », dans *Pastoral Psychology*, vol. 1, n° 3, 1950, p. 9–12.
- « Four Indicators of Humanhood: The Enquiry Matures », dans *The Hastings Center Report*, vol. 4, n° 6, 1974, p. 4–7.
- *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Buffalo : Prometheus Books, 1979.
- « Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man », dans *The Hastings Center Report*, vol. 2, n° 5, 1972, p. 1–4.
- « Our Right to Die », dans *Theology Today*, vol. 8, n° 2, 1951, p. 202–212.
- « The Right to Die », dans *The Atlantic Monthly*, vol. 221, 1968, p. 59–64.

Bibliographie

- FRANKENA, William K., « The Ethics of Respect for Life » (1975), dans *Ethical Principles for Social Policy*, sous la dir. de John HOWIE, 2^e éd., Carbondale – Edwardsville : Southern Illinois University Press, 1982, p. 1–35.
- GILLON, Raanan, « Sanctity of Life Law has Gone too far », dans *British Medical Journal*, juil. 2012, disponible à l'adresse : <<http://www.bmj.com/content/bmj/345/bmj.e4637.full.pdf>> (consulté le 20/08/2016).
- GILMORE, Anne, « Sanctity of Life Versus Quality of Life – The Continuing Debate », dans *Canadian Medical Association Journal*, vol. 30, 1984, p. 180–181.
- GLOVER, Jonathan, « The Sanctity of Life » (1977), dans *Bioethics : An Antology*, sous la dir. de Peter SINGER et Helga KUHSE, Oxford – Malden : Blackwell Publishers, 1999, p. 193–202.
- GRAY, Hillel Charles, *Foreign Features in Jewish Law: How Christian and Secular Moral Discourses Permeate Halakhah*, Cambridge : ProQuest LLC, 2009.
- GUSTAFSON, James, « The Contributions of Theology to Medical Ethics », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, 1976, p. 270.
- HARE, Richard M., « Why Do Applied Ethics? », dans *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, sous la dir. de Joseph DEMARCO et Richard M. FOX, Londres : Routledge, 1986, p. 225–238.
- HARRIS, John, *The Value of Life*, Londres – Boston : Routledge, 1985.
- HARVEY, John Collins, « André Hellegers, the Kennedy Institute, and the Development of Bioethics: The American-European Connection », dans *The Development of Bioethics in the United States*, sous la dir. de Jeremy R. GARRETT, Fabrice JOTTERAND et Christopher RALSTON, Dordrecht : Springer, 2013, p. 37–54.
- HELLEGERS, André, « A Scientist's Analysis », dans *Contraception: Authority and Dissent*, sous la dir. de Charles E. CURRAN, New York : Herder & Herder, 1969, p. 216–239.
- IRVING, Dianne, « The Impact of International Bioethics on the 'Sanctity of Life Ethics', and the Ability of OB Gyn's to Practice According to Conscience », dans *International Conference: The Future of Obstetrics and Gynæcology*, International Federation of Catholic Medical Associations (FIAMC) et MaterCare International, Rome, 18 juin 2001, disponible à l'adresse : <http://www.lifeissues.net/writers/irv/irv_40bioandconscience03.html> (consulté le 27/01/2016).
- JAGGAR, Alison, « The Sanctity of Life as a Humanist Ideal: A Discussion of Baier on 'The Sanctity of Life' », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 8–11.
- JAKOBOVITS, Immanuel, « Ethical Problems Regarding the Termination of Life », dans *Jewish Values in Bioethics*, sous la dir. de Meier LEVI, New York : Human Sciences Press, 1986, p. 84–95.
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. par Jean GREISCH, Paris : Le Cerf, 1995.
- JONSEN, Albert R., « Beyond the Physicians' Reference: The Ethics of Active Euthanasia », dans *Western Journal of Medicine*, vol. 149, n° 2, 1988, p. 195–198.
- *The Birth of Bioethics* (1998), 2^e éd., Oxford : Oxford University Press, 2003.

- JONSEN, Albert R., Mark SIEGLER et William J. WINSLADE, *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine*, New York : Macmillan, 1982.
- *Clinical Ethics: A Practical Approach to Ethical Decisions in Clinical Medicine* (1982), 6^e éd., New York : McGraw-Hill, 2010.
- KAMISAR, Yale, « Some Non-Religious Views against Proposed ‘Mercy-Killing’ Legislation », dans *Minnesota Law Review*, vol. 42, n^o 6, 1958, p. 969–1042.
- KAPLAN, Abraham, « Social Ethics and the Sanctity of Life: A Summary », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 152–167.
- KASS, Leon R., *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, San Francisco : Encounter Books, 2002.
- « Regarding the End of Medicine and the Pursuit of Health », dans *The Public Interest*, vol. 40, 1975, p. 11–42.
- KEENAN, James F., « The Concept of Sanctity of Life and Its Use in Contemporary Bioethical Discussion », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 1–18.
- KEOWN, John, « Restoring Moral and Intellectual Shape to the Law after Bland », dans *Law Quarterly Review*, vol. 113, p. 481–503.
- KEOWN, John et David JONES, « Surveying the Foundations of Medical Law: A Reassessment of Glanville Williams’ The Sanctity of Life and the Criminal Law », dans *Medical Law Review*, vol. 16, n^o 1, 2008, p. 85–126.
- KEYSERLINGK, Edward W., *Sanctity of Life or Quality of Life in the Context of Ethics, Medicine, and Law*, Ottawa : Law Reform Commission of Canada, Minister of Supply & Services Canada, 1979.
- *Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l’éthique, de la médecine et du droit*, Ottawa : Commission de réforme du droit du Canada, 1979.
- KHUSHF, George, « The Sanctity of Life: A Literature Review », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 293–310.
- KLEINIG, John, *Valuing Life*, Princeton : Princeton University Press, 1991.
- KOCH, Tom, « The Challenge of Terri Schiavo: Lessons for Bioethics », dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 31, n^o 7, 2005, p. 376–378.
- KOHL, Marvin, *The Morality of Killing: Sanctity of Life and Abortion and Euthanasia*, Londres : Peter Owen, 1974.
- « The Sanctity-of-Life Principle: A Philosophical Background for the Consideration of Euthanasia », dans *Humanistic Perspectives in Medical Ethics*, sous la dir. de Maurice B. VISSCHER, Buffalo : Prometheus Books, 1972, p. 39–61.
- KUHSE, Helga, « Sanctity of Life, Voluntary Euthanasia and the Dutch Experience: Some Implications for Public Policy », dans *Sanctity of Life and Human Dignity*, sous la dir. de Kurt BAYERTZ, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 19–38.

Bibliographie

- KUHSE, Helga, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Oxford – New York : Clarendon Press – Oxford University Press, 1987.
- KUHSE, Helga et Peter SINGER, « The Quality/Quantity-of-Life Distinction and its Moral Importance for Nurses », dans *International Journal of Nursing Studies*, vol. 26, n° 3, 1989, p. 203–212.
- LABBY, Daniel H., « Introduction », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. VIII–XXIII.
- LABBY, Daniel H. et Edward SHILS, éd., *Life or Death: Ethics and Options*, Portland : Reed College, 1968.
- LALANCETTE-FORTIN, Jean-Simon, *La Pratique de la bioéthique : quel horizon méthodologique ?*, 2012, disponible à l'adresse : <<http://bioethiqueonline.ca/archives/2439>> (consulté le 05/02/2014).
- MACKLIN, Ruth, « Dignity is a useless concept », dans *British Medical Journal*, vol. 327, n° 7429, 2003, p. 1419–1420.
- MAY, William E., « The Morality of Abortion », dans *The Linacre Quarterly*, vol. 41, n° 1, 1974, p. 66–78.
- MCCORMICK, Richard, « Bioethics: A Moral Vacuum? », dans *America*, vol. 180, n° 15, 1999, p. 8–12.
- « The Gospel of Life: How to Read it », dans *The Tablet*, 15 avril 1995, disponible à l'adresse : <<http://archive.thetablet.co.uk/article/15th-april-1995/16/the-gospel-of-life-how-to-read-it>> (consulté le 20/05/2016).
- « The Quality of Life, The Sanctity of Life », dans *Hastings Center Report*, vol. 8, n° 1, 1978, p. 30–36.
- « Theology and Bioethics », dans *The Hastings Center Report*, vol. 19, n° 2, 1989, p. 5–10.
- « To Save or Let Die » (1974), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 26–34.
- MOODY, Howard, « Life Sentence: Individual Autonomy, Medical Technology, and the 'Common Good' », dans *Christianity and Crisis*, n° 47, 1987, p. 335–336.
- NUSSBAUM, Martha C., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- PEARLMAN, Robert A. et Albert R. JONSEN, « The Use of Quality of Life Considerations in Medical Decision Making » (1976), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 93–103.
- PEDEN, Creighton, « The 'Sacred Natural Process' Interpretation », dans *Journal of Social Philosophy*, vol. 5, n° 2, 1974, p. 6–8.
- PENDERGAST, Richard, « Sanctity of Life », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 78, n° 6, 1973, p. 979–980.
- PERRY, Joshua E., « Biblical Biopolitics: Judicial Process, Religious Rhetoric, Terri Schiavo and Beyond », dans *Health Matrix*, vol. 16, 2006, p. 553–630.
- POTTER, Van Rensselaer, *Bioethics: Bridge to the Future*, New Jersey : Prentice-Hall, 1971.

- « Bioethics: The Science of Survival », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, n° 14, 1970, p. 127–153.
- *Global Bioethics: Building on Leopold's Legacy*, East Lansing : Michigan State University Press, 1949.
- RACHELS, James, *The End of life. Euthanasia and Morality* (1986), 3^e éd., Oxford : Oxford University Press, 1990.
- RAMSEY, Paul, *Basic Christian Ethics*, Louisville : Westminster – John Knox Press, 1950.
- « The Morality of Abortion », dans *Life and Death: Ethics and Options*, Portland : Reed College, 1968, p. 60–93.
- « The Sanctity of Life: In the First of It », dans *Dublin Review*, vol. 511, 1967, p. 1–21.
- REICH, Warren T., éd., *Encyclopedia of Bioethics*, New York : The Free Press, 1978.
- « Life: Quality of Life », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, II, New York : Free Press, 1978, p. 829–840.
- « Quality of Life and Defective Newborn Children: An Ethical Analysis » (1978), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 161–175.
- « The Word 'Bioethics': The Struggle Over its Earliest Meanings », dans *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 5, n° 1, 1995, p. 19–34.
- ROBERTSON, John A., « Autonomy's Dominion: Dworkin on Abortion and Euthanasia », dans *Law & Social Inquiry*, vol. 19, n° 2, 1994, p. 457–522.
- SANDØE, Peter, « Quality of Life: Three Competing Views », dans *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 2, n° 1, 1999, p. 11–23.
- SHAW, Antony, « Defining the Quality of Life » (1977), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 91–92.
- SHILS, Edward, « The Sanctity of Life », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 2–38.
- SINGER, Peter, *Animal Liberation* (1975), 3^e éd., New York : Ecco Press, 2002.
- « Bioethics and Academic Freedom », dans *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, sous la dir. d'Helga KUHSE, Oxford : Blackwell Publishers, 2002, p. 66–76.
- « Life: Value of Life », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, II, New York : Free Press, 1978, p. 822–829.
- *Practical Ethics* (1980), 3^e éd., New York : Cambridge University Press, 2011.
- « Presidential Address: Is the Sanctity of Life Ethic Terminally Ill? », dans *Bioethics*, vol. 9, n° 3/4, 1995, p. 327–343.
- *Rethinking Life & Death : The Collapse of our Traditional Ethics*, Oxford : Oxford University Press, 1995.
- « Sanctity of Life or Quality of Life? », dans *Pediatrics*, vol. 72, n° 1, 1983, p. 128–129.
- *The Sanctity of Life*, 20 oct. 2009, disponible à l'adresse : <http://www.foreignpolicy.com/articles/2005/08/30/the_sanctity_of_life> (consulté le 26/01/2013).

Bibliographie

- SINGER, Peter, « Unsantifying Human Life » (1979), dans *Unsantifying Human Life: Essays on Ethics*, sous la dir. d'Helga KUHSE, Malden – Oxford : Blackwell Publishers, 2002, p. 215–231.
- SPARKS, Richard C., « Projected Quality of the Patient's Life: A Critique », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 176–187.
- ST.JOHN-STEVAS, Norman, « Law and the Moral Consensus », dans *Life or Death: Ethics and Options*, sous la dir. de Daniel H. LABBY et Edward SHILS, Portland : Reed College, 1968, p. 40–58.
- *Life, Death and the Law: Law and Christian Morals in England and the United States* (1961), 2^e éd., Washington : BeardBooks, 2002.
- SUBER, Peter, *Against the Sanctity of Life*, disponible à l'adresse : <<http://www.earlham.edu/~peters/writing/sanctity.htm>> (consulté le 29/02/2012).
- TAYLOR, Susan G., « The Effect of Quality of Life and Sanctity of Life on Clinical Decision Making », dans *AORN Journal*, vol. 41, n^o 5, 1985, p. 924–928.
- TOOLEY, Michael, « Abortion and Infanticide », dans *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n^o 1, 1972, p. 37–65.
- VEATCH, Robert M., « Autonomy's Temporary Triumph », dans *The Hastings Center Report*, vol. 14, n^o 5, 1984, p. 38–40.
- *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility*, 1^{re} éd., New Haven : Yale University Press, 1976.
- *Death, Dying, and the Biological Revolution: Our Last Quest for Responsibility* (1976), 2^e éd., New Haven : Yale University Press, 1989.
- WALTER, James J., « Life: Quality of », dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren T. REICH, 2^e éd., III, New York : Simon & Schuster – Macmillan, 1995, p. 1352–1357.
- « Quality of Life », dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New Jersey : Paulist Press, 1990, p. 78–88.
- WEBER, Leonard J., « Ethics and Euthanasia: Another View », dans *The American Journal of Nursing*, vol. 73, n^o 7, 1973, p. 1228–1231.
- « Who Shall Live? » (1976), dans *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, sous la dir. de James J. WALTER et Thomas A. SHANNON, New York : Paulist Press, 1990, p. 111–127.
- WENBERG, Robert N., « The Right to Life », dans *Journal of American College Health*, vol. 37, n^o 6, 1989, p. 299–303.
- WILLIAMS, Glanville L., *The Sanctity of Life and the Criminal Law* (1957), Londres : Faber & Faber, 1958.

BIOÉTHIQUE EUROPÉENNE

- BAERTSCHI, Bernard, « Neuroscience et Éthique : que nous apprend le dilemme du wagon fou ? », dans *IGITUR - Arguments philosophiques*, vol. 3, n^o 3, 2011, p. 1–17, disponible à l'adresse : <<http://www.igitur.org/IMG/pdf/Baertschi.pdf>> (consulté le 29/11/2015).

- BARANZKE, Heike, « Sanctity-of-Life — A Bioethical Principle for a Right to Life? », dans *Ethical Theory and Medical Practice*, vol. 15, n° 3, 2012, p. 295–308, disponible à l'adresse : <<http://rd.springer.com/article/10.1007/s10677-012-9369-0#>> (consulté le 31/08/2012).
- BLONDEAU, Danielle, « Qualité de la vie », dans *Nouvelle Encyclopédie de bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 702–703.
- BOTTI, Caterina, « Autonomia, principio di », dans *Dizionario di Bioetica*, sous la dir. d'Eugenio LECALDANO et Piergiorgio DONATELLI, Rome–Bari : Laterza, 2002, p. 19–21.
- CARLBERG, Axel, *The Moral Rubicon: A Study of the Principles of Sanctity of Life and Quality of Life in Bioethics*, Lund : Lund University Press, 1998.
- CATTORINI, Paolo, Roberto MORDACCI, Daniela MORELLI, Massimo REICHLIN et Roberto SALA, « Sulla natura e le origini della bioetica: una risposta a Maurizio Mori », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, n° 2, 1994, p. 325–345.
- CAVEY, Michel, *L'Euthanasie : pour un débat dans la dignité*, Paris : L'Harmattan, 2005.
- DEFANTI, Carlo Alberto, « Introduzione », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, vol. 2, n° 2, 2010, p. 7–15.
- *Vivo o morto? La storia della morte nella medicina moderna*, Milan : Zadig, 1999.
- DESCAMPS, Philippe, *Le Sacre de l'espèce humaine : le droit au risque de la bioéthique*, Presses Universitaires de France, 2009.
- DONATELLI, Piergiorgio, *La vita umana in prima persona*, Rome : Sagittari Laterza, 2012.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne, « Réflexions sur la notion de qualité de vie », dans *Archives de philosophie du droit*, vol. 36, 1991, p. 135–153.
- FORNERO, Giovanni, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Milan : Mondadori, 2005.
- éd., *Laicità debole e laicità forte: Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Milan : Mondadori, 2008.
- FOURNIER, Véronique, *Puisqu'il faut bien mourir : histoires de vie, histoires de mort, itinéraires d'une réflexion*, Paris : La Découverte, 2015.
- « Une méthode et sa pratique », dans *L'Éthique clinique à l'hôpital Cochin : une méthode à l'épreuve de l'expérience*, sous la dir. de Véronique FOURNIER et Marie GAILLE, Paris : Éthique regards croisés, 2007, p. 17–26.
- FOURNIER, Véronique, Eirini RARI, Reidun FORDE, Gerald NEITZKE, Renzo PEGORARO et Ainsley J NEWSON, « Clinical Ethics Consultation in Europe: a Comparative and Ethical Review of the Role of patients », dans *Clinical Ethics*, vol. 4, n° 3, 2009, p. 131–138, disponible à l'adresse : <http://ethique-clinique.com/wp-content/uploads/2013/09/pdfs/article_vf_er_1.pdf> (consulté le 29/11/2015).
- GAILLE, Marie, *La Valeur de la vie*, Paris : Les Belles lettres, 2010.
- « Le Retour à la vie ordinaire : un enjeu épistémologique pour la philosophie morale. Ce que nous apprend l'enquête éthique en contexte médical », dans *Raison Publique*, n° 18, 2014, sous la dir. de Sandra LAUGIER et Marie GAILLE, p. 91–105.
- GOFFI, Jean-Yves, *Penser l'euthanasie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
- HABERMAS, Jurgen, *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral?*, trad. par Christian BOUCHINDHOMME, Paris : Gallimard, 2002.

Bibliographie

- HOTTOIS, Gilbert, « Bioéthique », dans *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 124–131.
- LECALDANO, Eugenio, « Il contesto della secolarizzazione e la bioetica della disponibilità della vita », dans *Laicità debole e laicità forte*, sous la dir. de Giovanni FORNERO, Milan : Mondadori, 2008, p. 27–44.
- LEPLÈGE, Alain, *Les Mesures de la qualité de vie*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- LEPLÈGE, Alain et Joël COSTE, éd., *Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthodes et applications*, Paris : Editions Estem, 2002.
- MORI, Maurizio, *Discorso del Papa ai medici, tra errore dottrinale e senso comune*, 12 sept. 2014, disponible à l'adresse : <<http://caratteriliberi.eu/2014/12/09/bioetica/discorso-del-papa-ai-medici-tra-errore-dottrinale-e-senso-comune-3/>>.
- « Life, Concept of », dans *Encyclopedia of Applied Ethics*, sous la dir. de Ruth CHADWICK, 2^e éd., San Diego : Academic Press, 2012, p. 866–876.
 - *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, Turin : Einaudi, 2008.
 - « Bioetica » [Communication personnelle], juin 2016.
 - « La bioetica: che cos'è, quand'è nata e perché. Osservazioni per un chiarimento della “natura” della bioetica e del dibattito italiano in materia », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, 1993, p. 115–143.
 - « La bioetica: la risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita », dans *Teorie etiche contemporanee*, sous la dir. de Carlo Augusto VIANO, Turin : Bollati Boringhieri, 1990, p. 187–224.
 - « La proposta di papa Francesco circa l'abolizione della pena di morte. Brevi Osservazioni di carattere bioetico », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, n° 1, 2016, p. 159–175.
 - *Manuale di bioetica: verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Florence : Le Lettere, 2010.
 - « Prefazione », dans SCARPELLI, Uberto, *Bioetica laica*, Milano : Baldini & Castoldi, 1998, p. XI–XXXII.
 - « Sulla natura e sulla storia della bioetica: una replica al Dipartimento di medicina e scienze umane del S. Raffaele », dans *Bioetica: rivista interdisciplinare*, 1994, p. 346–370.
 - « Une esquisse de la bioéthique en Italie », Cours de bioéthique de Master 1 du Professeur Jean-Yves Goffi, Université Pierre-Mendès-France, Grenoble, support écrit pour les participants, 2008.
- PARIZEAU, Marie-Hélène, « Bioéthique » (1996), dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la dir. de Monique CANTO-SPERBER, 3^e éd., Paris : Presses Universitaires de France, 2001, p. 156–162.
- REICHLIN, Massimo, « Cattolico e laico: i limiti di una dicotomia abusata », dans *Laicità debole e laicità forte: il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, sous la dir. de Giovanni FORNERO, Milan : Mondadori, 2008, p. 7–18.
- REQUENA, Pablo, *La sacralità della vita: Serve ancora per la bioetica?* Soveria Mannelli : Rubbettino, 2013.

- ROVIELLO, Anne-Marie, « Kantienne (éthique) », dans *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Bruxelles : De Boeck, 2001, p. 509.
- SÈVE, Lucien, *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris : Odile Jacob, 1994.
- SGRECCIA, Elio, *Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica*, 4^e éd., I, Milan : Vita e Pensiero, 2007.
- SPRANZI, Marta, *Peut-on distinguer euthanasie active et euthanasie passive ?*, 24 avril 2004, disponible à l'adresse : <<http://www.laviedesidees.fr/Peut-on-distinguer-euthanasie.html>> (consulté le 07/10/2015).
- TAGUIEFF, Pierre-André, « L'espace de la bioéthique. Esquisse d'une problématisation », dans *Mots*, vol. 44, 1995, p. 7–24.

ARCHIVES

TEXTES POLITIQUES ET JURIDIQUES

- BOVEE, Marvin H., *Christ and the Gallows: Or, Reasons for the Abolition of Capital Punishment*, New York : Masonic Publishing Company, 1869.
- Code civil des français*, Paris : Imprimerie de la République, 1804, disponible à l'adresse : <<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb339642859>> (consulté le 30/11/2015).
- Code pénal de l'Empire Français*, Paris : Prieur – Merlin – Belin, 1810, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57837660/f10.item.r=blessures%20et%20coups%20volontaires.zoom>> (consulté le 15/06/2015).
- Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), disponible à l'adresse : <<http://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789>> (consulté le 11/06/2015).
- JOHNSON, Lyndon B., *Remarks in Madison Square Garden*, 31 oct. 1964, disponible à l'adresse : <<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=26700>> (consulté le 07/09/2012).
- *The Great Society*, University of Michigan, 22 mai 1964, disponible à l'adresse : <http://www.lbjlib.utexas.edu/johnson/lbjforkids/gociety_read.shtm> (consulté le 12/11/2015).
- KUZMA, Abigail L., « The Legislative Response to Infant Doe », dans *Indiana Law Journal*, vol. 59, n^o 3, 1984, p. 377–416, disponible à l'adresse : <<http://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2208&context=ilj>> (consulté le 30/06/2016).
- La Déclaration d'Indépendance*, trad. par GOUVERNEMENT DES ÉTATS-UNIS, disponible à l'adresse : <<http://olivier.ammam.free.fr/imports/bases/usa-onu/1776-usa-decl-indep.htm>> (consulté le 28/04/2014).
- OFFICE FOR CIVIL RIGHTS et Betty L. DOTSON, *Notice to Health Care Providers: Discriminating against the Handicapped by Withholding Treatment or Nourishment*, 18 mai 1982, disponible à l'adresse : <<https://profiles.nlm.nih.gov/ps/access/QQBCQM.pdf>> (consulté le 02/06/2016).

Bibliographie

- PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN MEDICINE AND BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment*, 1983, disponible à l'adresse : <<https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/559344>> (consulté le 29/05/2016).
- *Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, 1981, disponible à l'adresse : <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/559345/defining_death.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consulté le 30/01/2016).
- REAGAN, Ronald, « Abortion and the Conscience of the Nation », dans *The Human Life Review*, 1983, disponible à l'adresse : <<http://www.humanlifereview.com>> (consulté le 06/09/2012).
- ROBESPIERRE, Maximilien, « Sur l'abolition de la peine de mort » (1791), dans *Œuvres*, sous la dir. d'Auguste VERMOREL, F. Cournol, 1867, p. 212–216, disponible à l'adresse : <https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_de_Robespierre/Sur_l%E2%80%99abolition_de_la_peine_de_mort> (consulté le 20/08/2016).
- SUPERIOR COURT OF NEW JERSEY, *In Re Quinlan — In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent*, 1975, disponible à l'adresse : <<http://www.aspenlawschool.com/books/johnsonkrause/general.asp>> (consulté le 04/05/2014).
- SUPREME COURT OF NEW JERSEY, *In Re Quinlan — In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent*, 1976, disponible à l'adresse : <http://euthanasia.procon.org/sourcefiles/In_Re_Quinlan.pdf> (consulté le 25/07/2012).
- SUPREME COURT OF THE UNITED STATES, *Griswold v. Connecticut*, 1965, disponible à l'adresse : <<https://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/381/479>> (consulté le 25/07/2016).
- *Roe v. Wade*, 1973, disponible à l'adresse : <<http://laws.findlaw.com/us/410/113.html>> (consulté le 25/07/2012).
- UNITED STATES DEPARTMENT OF HEALTH, EDUCATION, AND WELFARE, *Toward a Social Report*, 1969.
- U.S. CONGRESS, OFFICE OF TECHNOLOGY ASSESSMENT, « Appendix F: Religious Perspectives », dans *Infertility: Medical and Social Choices*, Washington : U.S. Government Printing Office, 1998, p. 364–368, disponible à l'adresse : <<https://www.princeton.edu/~ota/disk2/1988/8822/8822.PDF>> (consulté le 08/03/2016).

TEXTES MÉDICAUX OU ÉMANANT D'ASSOCIATIONS MÉDICALES

- AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, « Report on Criminal Abortion », dans *Transactions of the American Medical Association*, n° 12, 1859, p. 75–78, disponible à l'adresse : <http://horatiostorer.net/AMA_vs_Abortion.html> (consulté le 31/08/2012).
- « Report on Infant Mortality in Large Cities », dans *Transactions of the American Medical Association*, n° 10, 1857, p. 93–107, disponible à l'adresse : <http://horatiostorer.net/AMA_vs_Abortion.html> (consulté le 30/11/2015).

- ANONYME, « Editorials », dans *The Boston Medical and Surgical Journal*, vol. 110, n° 1, 1884, p. 18–21.
- « The Euthanasia », dans *Medical and Surgical Reporter*, n° 29, 1873, p. 122–123.
- BEECHER, Henry K. et al., « A Definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death », dans *Journal of the American Medical Association*, vol. 205, 1968, p. 337–340.
- BROOK, Robert H., John E. WARE, Allyson DAVIES-AVERY, Anita L. STEWART, Cathy A. DONALD, William H. ROGERS, Kathleen N. WILLIAMS et Shawn A. JOHNSTON, « Overview of Adult Health Status Measures Fielded in Rand's Health Insurance Study », dans *Medical Care*, vol. 17, n° 7, 1979, p. 1–131.
- CALIFORNIA MEDICINE, « A New Ethic for Medicine and Society », dans *California Medicine*, vol. 113, n° 3, 1970, p. 67–68.
- CALMAN, Kenneth Charles, « Quality of Life in Cancer Patients: An Hypothesis », dans *Journal of Medical Ethics*, vol. 10, n° 3, 1984, p. 124–127.
- EISEMAN, Ben, « The Second Dimension », dans *Archives of Surgery*, vol. 116, n° 1, 1981, p. 11–13.
- FORD, James H., « A Critical Comment », dans *California Medicine*, vol. 114, n° 1, 1971, p. 46–48.
- FOWLIE, Midge et John BERKLEY, « Quality of Life : A Review of the Literature », dans *Family Practice*, vol. 4, n° 3, 1987, p. 226–234.
- KELLY, Gerard A., « Medico-Moral Notes », dans *Linacre Quarterly*, vol. 17, n° 3, 1950, p. 3–12, disponible à l'adresse : <<http://epublications.marquette.edu/lnq/vol17/iss3/2>> (consulté le 26/10/2015).
- LONG, Perrin H., « On the Quantity and Quality of Life », dans *Medical Times*, vol. 88, 1960, p. 613.
- MILLER, Charles E., « A New Ethic for Medicine and Society (To the Editor) », dans *California Medicine*, vol. 114, n° 1, 1971, p. 44–45.
- PRESANT, Cary A., « Quality of Life in Cancer Patients: Who Measures What? », dans *American Journal of Clinical Oncology*, vol. 7, n° 5, 1984, p. 571–574.
- TASK FORCE ON ORGAN TRANSPLANTATION, *Organ transplantation: Issues and Recommendations*, 1986, disponible à l'adresse : <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=pur1.32754004375931;view=1up;seq=17>> (consulté le 20/05/2016).
- WHOQOL GROUP, « Study Protocol for the World Health Organization Project to Develop a Quality of Life Assessment Instrument (WHOQOL) », dans *Quality of Life Research*, vol. 2, n° 2, 1993, p. 153–159.

TEXTES RELIGIEUX

- BENOÎT XV, *Ad Beatissimi Apostolorum Principis*, 1^{er} nov. 1914, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_01111914_ad-beatissimi-apostolorum.html> (consulté le 21/10/2015).

Bibliographie

- BENOÎT XV, *Lettre aux chefs des peuples belligérants*, 1^{er} août 1917, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/fr/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html> (consulté le 21/10/2015).
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Iura et bona » sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques*, 5 mai 1980, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_eutanasia_fr.html> (consulté le 01/07/2012).
- *Déclaration sur le livre du r.p. Jacques Pohier, « Quand je dis Dieu »*, 3 avr. 1979, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19790403_pohier_fr.html> (consulté le 04/04/2015).
 - *Donum Vitæ : instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, 22 fév. 1987, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_fr.html> (consulté le 01/07/2012).
 - « *Questio de abortu* » : *Déclaration sur l'avortement provoqué*, 18 nov. 1974, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaracion-abortio_fr.html> (consulté le 07/02/2016).
- DELANY, Joseph, « Euthanasia » (1909), dans, *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN, Edward A. PACE, Condé B. PALLEN, Thomas J. SHAHAN et John J. WYNNE, V, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/05630a.htm>> (consulté le 10/10/2015).
- JEAN XXIII, *Discours d'ouverture du Concile Vatican II*, 11 oct. 1962, disponible à l'adresse : <http://www.sarthe.catholique.fr/IMG/pdf/Discours_de_Jean_XXIII.pdf> (consulté le 02/03/2015).
- *Mater et Magistra*, 15 mai 1961, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html> (consulté le 02/03/2015).
 - *Pacem in Terris*, 11 avr. 1963, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html> (consulté le 02/03/2015).
- JEAN-PAUL II, *Discours à l'Assemblée Générale des Nations-Unies*, 2 oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html> (consulté le 28/02/2016).
- *Discours au corps diplomatique accrédité de Nairobi*, 6 mai 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800506_nairobi-diplomatici.html> (consulté le 14/02/2016).
 - *Discours aux évêques de la conférence épiscopale du Canada en visite « Ad Limina »*, 17 nov. 1978, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1978/documents/hf_jp-ii_spe_19781117_ad-limina-canada.html> (consulté le 24/02/2016).

- *Discours aux juristes catholiques d'Italie*, 25 nov. 1978, disponible à l'adresse : <<https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1978/documen>> (consulté le 24/02/2016).
- *Discours aux membres du Collège de défense de l'OTAN*, 8 fév. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790208_difesa-nato.html> (consulté le 24/02/2016).
- *Discours aux participants au Congrès européen organisé par le « Mouvement pour la vie »*, 26 fév. 1979, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1979/february/documents/hf_jp-ii_spe_19790226_movimenti-vita.html> (consulté le 24/02/2016).
- *Address to the Bishops of the Interterritorial Episcopal Conference Of The Gambia, Liberia And Sierra Leone on their "Ad Limina" Visit*, 8 jan. 1987, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1987/january/documents/hf_jp-ii_spe_19870108_africa-ad-limina.html> (consulté le 14/02/2016).
- *Adress to Bishops of Malta on their "Ad Limina" Visit*, 11 déc. 1982, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1982/december/documents/hf_jp-ii_spe_19821211_malta-ad-limina.html> (consulté le 14/02/2016).
- *Evangelium vitæ*, 25 mar. 1995, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_fr.html> (consulté le 30/06/2012).
- *Homélie à Limerlick*, 1^{er} oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791001_irlanda-limerick.html> (consulté le 24/02/2016).
- *Homélie au Phoenix Park*, 29 sept. 1979, disponible à l'adresse : <john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790929_irlanda-dublino.html> (consulté le 24/02/2016).
- *Discorso ai docenti universitari dell'ateneo Sacro Cuore*, 22 mai 1983, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/may/documents/hf_jp-ii_spe_19830522_ateneo-s-cuore.html> (consulté le 14/02/2016).
- *Discorso ai partecipanti all'81 Congresso della Società italiana di medicina interna e all'82 Congresso della Società italiana di chirurgia generale*, 27 oct. 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/october/documents/hf_jp-ii_spe_19801027_congressi-medicina.html> (consulté le 17/02/2016).
- *Discorso ai sindaci delle sessanta città più popolose del mondo*, 3 sept. 1980, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/september/documents/hf_jp-ii_spe_19800903_sindaci.html> (consulté le 20/02/2016).
- *Discorso ai vescovi della Toscana in visita «Ad Limina»*, 21 déc. 1981, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1981/december/documents/hf_jp-ii_spe_19811221_vescovi-toscana.html> (consulté le 20/02/2016).
- *Messe pour les jeunes universitaires*, 3 juin 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790603_polonia-varsavia-universitari.html> (consulté le 14/02/2016).

Bibliographie

- JEAN-PAUL II, *Messe sur le Capital Mall*, 7 oct. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791007_usa-washington.html> (consulté le 24/02/2016).
- *Redemptor Hominis*, 4 mar. 1979, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html> (consulté le 03/03/2016).
 - *Veritatis splendor*, 6 août 1993, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_fr.html> (consulté le 30/06/2012).
- JOYCE, George, « Sanctity (Mark of the Church) » (1912), dans, *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN, Edward A. PACE, Condé B. PALLEN, Thomas J. SHAHAN et John J. WYNNE, XIII, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/13428b.htm>> (consulté le 10/10/2015).
- LÉON XIII, *Arcanum Divinæ*, 10 fév. 1880, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_10021880_arcanum.html> (consulté le 17/02/2015).
- *Libertas Præstantissimum*, 20 juin 1888, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html> (consulté le 16/02/2015).
 - *Rerum Novarum*, 15 mai 1891, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html> (consulté le 13/01/2015).
- PAUL VI, *Homélie*, 29 juin 1972, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html> (consulté le 04/04/2015).
- *Humanæ Vitæ*, 25 juil. 1968, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html> (consulté le 07/02/2016).
 - *Populorum Progressio*, 26 mar. 1967, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html> (consulté le 05/06/2016).
- PAUL VI ET LES PÈRES DU CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanæ*, 7 déc. 1965, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_fr.html> (consulté le 03/03/2015).
- *Gaudium et Spes*, 7 déc. 1965, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html> (consulté le 03/03/2015).
- PIE IX, *Dei Filius : sur la foi catholique*, 24 avr. 1870, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/vidiefilius.htm>> (consulté le 16/02/2015).
- *Pastor Æternus*, 18 juil. 1870, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/vipastoraeternus.htm>> (consulté le 14/08/2015).

- *Syllabus : Résumé renfermant les principales erreurs de notre temps*, 8 déc. 1864, disponible à l'adresse : <<http://lesbonstextes.awardspace.com/pixsyllabus.htm>> (consulté le 28/02/2015).
- PIE XI, *Casti Connubii*, 31 déc. 1930, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii_fr.html> (consulté le 26/01/2013).
- *Quadragesimo Anno*, 15 mai 1931, disponible à l'adresse : <<http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/117-quadragesimo-anno>> (consulté le 28/02/2015).
- *Ubi arcano Dei consilio*, 21 déc. 1922, disponible à l'adresse : <w2.vatican.va/.../hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html> (consulté le 28/02/2015).
- PIE XII, *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 déc. 1935, disponible à l'adresse : <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii_en.html> (consulté le 26/01/2013).
- *Discorso alle partecipanti al congresso dell'Unione Cattolica Italiana Ostetriche*, 29 oct. 1951, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19511029_ostetriche.html> (consulté le 26/10/2015).
- *Discours au XVI Congrès de l'Office international de documentation de médecine militaire*, 19 oct. 1953, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1953/documents/hf_p-xii_spe_19531019_medici-militari.html> (consulté le 27/10/2015).
- *Discours aux congressistes de l'Union internationale des Ligues féminines catholiques*, 9 déc. 1947, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1947/documents/hf_p-xii_spe_19470912_leghe-femm-cattolice.html> (consulté le 03/11/2015).
- *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation*, 24 nov. 1957, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19571124_rianimazione.html> (consulté le 15/02/2015).
- *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie*, 24 fév. 1957, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/speeches/1957/documents/hf_p-xii_spe_19570224_anestesiologia.html> (consulté le 03/11/2015).
- *Address to Midwives on the Nature of Their Profession*, 29 oct. 1951, disponible à l'adresse : <<http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12midwives.htm>> (consulté le 26/10/2015).
- *Discorso ai partecipanti al VI congresso internazionale di chirurgia*, 21 mai 1948, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1948/documents/hf_p-xii_spe_19480521_congresso-chirurgia.html> (consulté le 22/10/2015).
- *Mystici corporis Christi*, 29 juin 1943, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/fr/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> (consulté le 07/11/2015).
- POPE, Hugh, « Holiness » (1910), dans, *The Catholic Encyclopedia*, sous la dir. de Charles G. HERBERMANN, Edward A. PACE, Condé B. PALLEN, Thomas J. SHAHAN et John J. WYNNE, VII, New York : Robert Appleton Company, 1913, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/cathen/07386a.htm>> (consulté le 10/10/2015).

Bibliographie

RATZINGER, Joseph, « Les Quatorze Encycliques de Jean-Paul II », dans *Kephas. Revue catholique*, nov. 2003, p. 13–20, disponible à l'adresse : <<http://www.revue-kephas.org/03/4/Ratzinger13-20.html>> (consulté le 03/03/2016).

ARTICLES DE PRESSE

ANONYME, « Capital Punishment in Illinois », dans *Chicago Daily Tribune*, 28 Mars 1874, p. 6, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1874/03/28/page/6/article/capital-punishment-in-illinois>> (consulté le 23/09/2015).

– « Euthanasia », dans *The Spectator*, n° 40, 1871, p. 314–315.

– « Euthanasia », dans *The Popular Science Monthly*, n° 3, 1873, p. 90–96, disponible à l'adresse : <https://en.wikisource.org/wiki/Popular_Science_Monthly/Volume_3/May_1873/Euthanasia> (consulté le 26/09/2015).

– « Euthanasia Wanted », dans *The West Australian*, 16 décembre 1947, p. 7, disponible à l'adresse : <<http://trove.nla.gov.au/ndp/del/article/46824447>> (consulté le 06/11/2015).

– « Lutherans Protest Mercy Killing Bill », dans *The Evening Leader*, 17 Janvier 1949, p. 10, disponible à l'adresse : <<http://fultonhistory.com/Newspaper%2011/Corning%20NY%20Evening%20%20Leader/Corning%20NY%20Evening%20%20Leader%201949%20%20%20Grayscale/Corning%20NY%20Evening%20%20Leader%201949%20%20%20Grayscale%20%200180.pdf>> (consulté le 06/11/2015).

– « Mercy Death Stir Up Storm of Controversy », dans *The Highland Recorder*, 27 mai 1949, p. 1, disponible à l'adresse : <<http://virginiachronicle.com/cgi-bin/virginia?a=d&d=HR19490527.2.6#>> (consulté le 06/11/2015).

– « Our Criminals », dans *The Saturday Review*, n° 34, 1872, p. 43–44.

– « Premature Peace Moves Condemned: League for National Unity opposes Early Efforts », dans *The Lawrence Daily Journal*, 29 décembre 1917, p. 6, disponible à l'adresse : <<https://news.google.com/newspapers?nid=H3xT48m3F74C&dat=19171229&printsec=frontpage&hl=fr>> (consulté le 22/10/2015).

– « The Sanctity of Life », dans *Chicago Daily Tribune*, 29 mar. 1873, p. 8, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1873/03/09/page/8/article/the-sanctity-of-life>> (consulté le 23/09/2015).

– « Voluntary Mercy Killing Law Sought by Two Religious Groups in New York: Petition called 'Ridiculus' by Catholic Leader », dans *Toledo Blade*, 5 jan. 1949, p. 11, disponible à l'adresse : <<https://news.google.com/newspapers?nid=1350&dat=19490105&id=Ts8pAAAIBAJ&sjid=AQAEAAAIBAJ&pg=4128,935818&hl=en>> (consulté le 22/10/2015).

HEARST, Joseph, « 379 Clergymen ask to N.Y to O.K 'Mercy Deaths'. Protestants and Jews Petition Assembly », dans *Chicago Daily Tribune*, 6 jan. 1949, p. 18, disponible à l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1949/01/06/page/18/article/379-clergymen-ask-n-y-to-o-k-mercy-deaths#text>> (consulté le 22/10/2015).

HENNING, Arthur Sears, « Wilson says Talk of Peace aids German. Nation must Defeat Enemy to make World Safe », dans *Chicago Daily Tribune*, 9 oct. 1917, p. 1, disponible à

- l'adresse : <<http://archives.chicagotribune.com/1917/10/09/page/1/article/wilson-says-talk-of-peace-aids-germany>> (consulté le 23/09/2015).
- NILSSON, Lennart, *Fetus Shown Inside Amniotic Sac on Cover - "Drama of Life Before Birth"* [Photos], 30 avril 1965.
- ROBINSON, Victor, « A Symposium on Euthanasia », dans *The Medical Review of Reviews*, vol. 19, 1913, p. 143–155, disponible à l'adresse : <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015076621856;view=1up;seq=155>> (consulté le 10/10/2015).
- TOLMAN, William, « The Prevention of Needless Injuries to the Toiler », dans *The Medical Review of Reviews*, vol. 19, 1913, p. 477–480, disponible à l'adresse : <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015076621856;view=1up;seq=155>> (consulté le 10/10/2015).
- WILLIAMS, Samuel D., « Euthanasia », dans *Essays by Members of the Birmingham Speculative Club*, Londres : Williams & Norgate, 1870, p. 210–237.

LITTÉRATURE SECONDAIRE ET TEXTES PÉRIPHÉRIQUES

PHILOSOPHIE

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin : Einaudi, 1995.
- AIKEN, Henry D., « The Levels of Moral Discourse », dans *Ethics*, vol. 62, n° 4, 1952, p. 235–248.
- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne* (1958), trad. par Georges FRAIDER, Paris : Calmann-Lévy, 1983.
- *The Human Condition* (1958), 2^e éd., Chicago : The University of Chicago Press, 1998.
- ARISTOTE, *Histoire des animaux*, trad. par Janine BERTIER, Paris : Gallimard, 1994.
- *Les Politiques*, trad. par Pierre PELLEGRIN, 2^e éd., Paris : Flammarion, 1993.
- *Physique*, trad. par Pierre PELLEGRIN, 2^e éd., Paris : Flammarion, 2002.
- AUGUSTIN, « De la Genèse contre les Manichéens », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOULAT, trad. par M. L'ABBÉ TASSIN, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1886, disponible à l'adresse : <www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/genese/gen1.htm#_Toc22396025> (consulté le 23/11/2015).
- « De l'Esprit et de la Lettre », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOULAT, trad. par Jean-Baptiste RAULX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1871, disponible à l'adresse : <http://abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/esprit.htm#_Toc34559596> (consulté le 23/11/2015).
- « Du Mariage et de la Concupiscence », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOULAT, trad. par M. L'ABBÉ BURLEAUX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1869, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/polemiques/pelage/mariage.htm#_Toc31472427> (consulté le 23/11/2015).

Bibliographie

- AUGUSTIN, « Explication du sermon sur la montagne », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par M. L'ABBÉ DEVOILLE, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1867, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/comecr2/montagne.htm#_Toc38109224> (consulté le 23/11/2015).
- « La Cité de Dieu », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par Émile SAISSET, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1869, disponible à l'adresse : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre1.htm#_Toc509729617> (consulté le 23/11/2015).
- « Les Soliloques », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, trad. par Jean-Baptiste RAULX, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1864-1872, p. 125–155, disponible à l'adresse : <<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/soliloques/index.htm>> (consulté le 23/11/2015).
- « Lettre XLVII. Réponse de Saint Augustin aux questions de Publicola », dans *Œuvres complètes*, éd. établie et trad. par Jean-Baptiste RAULX et Jean Joseph François POUJOLAT, Le Bouveret : Abbaye Saint Benoît de Port-Valais, 1864, disponible à l'adresse : <www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s002/l047.html> (consulté le 23/11/2015).
- BACON, Francis, *De la dignité et de l'accroissement des sciences* (1623), trad. par Francis-Marie RIAUX, I, Paris : Charpentier, 1852.
- BECCARIA, Cesare, *Dei delitti e delle pene* (1764), sous la dir. de Renato FABIETTI, Milan, Einaudi, 1973.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, « Bachelard, Canguilhem, Foucault : le “style français” en épistémologie », dans *Les Philosophes et la science*, sous la dir. de Pierre WAGNER, Paris : Gallimard, 2002, p. 920–963.
- CANGUILHEM, Georges, *Le Normal et le Pathologique* (1966), Paris : Presses Universitaires de France, 2009.
- CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des lumières* (1932), trad. par Pierre QUILLET, Paris : Fayard, 1970.
- CHAIBI, Ridha, *Liberté et paternalisme chez John Stuart Mill*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- DEWEY, John, *Logique : la théorie de l'enquête* (1938), trad. par Gerard DELEDALLE, Paris : Presses Universitaires de France, 1967.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et Doctrine des philosophes illustres*, trad. par Marie-Odile GOULET-CAZÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1999.
- FONTANELLE, Bernard de, *Histoire des oracles* (1686), Londres : Paul & Isaak Vaillant, 1721.
- FOUCAULT, Michel, « Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs. Introduction » (1984), dans *Œuvres*, sous la dir. de Frédéric GROS, II, Paris : Gallimard, 2015, p. 739–764.
- « La Vie : l'expérience et la science », dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, IV, Paris : Gallimard, 1994, p. 763–776.
- « Michel Foucault explique son dernier livre » (1969), dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, I, Paris : Gallimard, 1994, p. 771–779.

- « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971), dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 145–172.
 - « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Œuvres*, sous la dir. de Frédéric GROS, II, Paris : Gallimard, 2015, p. 1380–1397.
 - « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie » (1968), dans *Dits et écrits (1954-1988)*, sous la dir. de Daniel DEFERT et François EWALD, I, Paris : Gallimard, 1994, p. 696–731.
- FREGA, Roberto, *John Dewey et la philosophie comme épistémologie de la pratique*, Paris : L'Harmattan, 2006.
- FUKUYAMA, Francis, *La Fin de l'homme : les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. par Denis-Armand CANAL, Paris : Gallimard, 2004.
- GOUREVITCH, Danielle, « Hippocrate au cours des siècles », dans *Hippocrate. De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 59–77.
- HIPPOCRATE, « De la nature de l'enfant », dans *Œuvres complètes*, trad. par Émile LITTRÉ, VII, Paris : J. B. Baillière – Librairie de l'Académie Nationale de Médecine, 1851, disponible à l'adresse : <<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/natureenfant.htm>> (consulté le 12/08/2014).
- « De l'art », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 184–195.
 - « Du médecin », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 87–94.
 - « Épidémies », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 359–388.
 - « Serment », dans *De l'art médical*, sous la dir. de Danielle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 81–83.
- HOOKE, Sidney, *Reason, Social Myths, and Democracy*, New York : The John Day Company, 1940.
- HUME, David, *Essai sur le suicide*, trad. par Martine BELLET, 2002, disponible à l'adresse : <http://classiques.uqac.ca/classiques/Hume_david/essais_moraux_pol_lit/essai_sur_le_suicide/Essai_sur_le_suicide.pdf> (consulté le 26/10/2015).
- INWOOD, Brad, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- JAHR, Fritz, « Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze », dans *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, vol. 24, n° 1, 1927, p. 2–4.

Bibliographie

- KANT, Emmanuel, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* (1795), trad. par Jules BARNI, Paris : Durand, 1853, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6571553h/f261.item.r=unique%20droit%20originaire.zoom>> (consulté le 21/11/2015).
- *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. par Victor DELBOS, Vrin, 1987.
 - *Leçons d'éthique* (1924), sous la dir. de Paul MENZER, trad. par Luc LANGLOIS, Paris : Librairie Générale Française, 1997.
- KLEMME, Heiner F., « La Pratique de la moralité. Le lien entre théorie et pratique dans la philosophie pratique kantienne », trad. par Daniel BARIC et Christian HELMREICH, dans *Revue Germanique Internationale*, n° 6, 1996, p. 139–157, disponible à l'adresse : <<https://rgi.revues.org/589#article-589>> (consulté le 05/05/2016).
- LANGLOIS, Luc, « Les Leçons d'éthique et la "découverte" de la raison pratique » (1924), dans KANT, Emmanuel, *Leçons d'éthique*, sous la dir. de Paul MENZER, trad. par Luc LANGLOIS, Paris : Librairie Générale Française, 1997, p. 5–65.
- LOCKE, John, *Essai sur l'entendement humain* (1690), trad. par Jean-Michel VIENNE, Paris : Vrin, 2001.
- *Traité du gouvernement civil* (1690), trad. par David MAZEL, 1795, disponible à l'adresse : <http://classiques.uqac.ca/classiques/locke_john/traite_du_gouvernement/traite_du_gouv_civil.pdf> (consulté le 11/09/2014).
- LONG, Anthony A. et David N. SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. par Jacques BRUNSCHWIG et Pierre PELLEGRIN, Paris : Flammarion, 2001.
- MARX, Karl, *Salaires, prix et profits* (1865), trad. par Charles LONGUET, Genève : Entremonde, 2010.
- MILL, John Stuart, *De la liberté*, trad. par Laurence LENGLET, 1859, disponible à l'adresse : <http://credo-multimedia.com/Bib_num/E-books/de_la_liberte.pdf> (consulté le 22/12/2013).
- MITCHELL, William, *The Quality of Life*, Londres : Milford, 1936.
- MONTAIGNE, Michel, *Les Essais* (1580), sous la dir. de Jean BALSAMO, Gallimard, 2007.
- MORE, Thomas, *L'Utopie* (1516), trad. par Victor STOUVENAL, Paris : Librio, 1997.
- PELLEGRIN, Pierre, « Médecine hippocratique et philosophie », dans *Hippocrate. De l'art médical*, sous la dir. de Danièle GOUREVITCH, Mirko GREMEK et Pierre PELLEGRIN, trad. par Émile LITTRÉ, Paris : Librairie Générale Française, 1994, p. 14–40.
- PLATON, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. par Émile CHAMBRY, Paris : Garnier-Flammarion, 1965.
- « La République », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Léon ROBIN, I, Paris : Gallimard, 1950, p. 857–1244.
 - « Timée », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. de Léon ROBIN, II, Paris : Gallimard, 1950, p. 431–524.
- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1971.
- REVEL, Judith, *Le Vocabulaire de Foucault*, Paris : Ellipses, 2002.

- ROBEYNS, Ingrid, « Ideal Theory in Theory and Practice », dans *Social Theory and Practice*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 341–362, disponible à l'adresse : <[www.docstoc.com/docs/65570672/Ideal-theory-in-theory-an-practice\(Report\)](http://www.docstoc.com/docs/65570672/Ideal-theory-in-theory-an-practice(Report))> (consulté le 10/05/2014).
- ROSS, David W., *The Right and the Good*, Oxford : Clarendon Press, 1930.
- ROVIGHI, Sofia Vanni, *Elementi di filosofia*, III, Brescia : La Scuola, 2013.
- SALTEL, Philippe, *Le vocabulaire de Hume*, Paris : Ellipses, 1999.
- SCHWEITZER, Albert, *Out of My Life and Thought: An Autobiography* (1933), trad. par Antje Bultmann LEMKE, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998.
- « Goethe » (1928), dans *Albert Schweitzer : une anthologie*, éd. établie et trad. par Charles R. JOY, Paris : Payot, 1952.
 - « Verfall und Wiederaufbau der Kultur » (1923), dans *Albert Schweitzer : une anthologie*, éd. établie et trad. par Charles R. JOY, Paris : Payot, 1952.
 - *La Civilisation et l'Éthique* (1923), trad. par Madeleine HORST, Colmar : Editions Alsatia, 1976.
 - *Ma Vie et ma pensée* (1931), Paris : Albin Michel, 1960.
 - *Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg* (1912), trad. par Jean-Paul SORG, Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer, 2012.
- SÉNÈQUE, *Apprendre à vivre : Lettres à Lucilius* (1990), trad. par Alain GOLOMB, 3^e éd., Paris : Arléa, 2001.
- SIDGWICK, Henry, *The Methods of Ethics* (1874), 7^e éd., Indianapolis : Hackett Publishing Company, 1981.
- SORG, Jean-Paul, « Introduction » (1912), dans SCHWEITZER, Albert, *Une pure volonté de vie. Cours donnés à l'université de Strasbourg*, Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer, 2012, p. 9–67.
- STUMPF, Samuel E., « Some Moral Dimensions of Medicine », dans *Annals of Internal Medicine*, vol. 64, n° 2, 1966, p. 460–470.
- TEMPLE, William, *Thoughts in War-time*, Londres : Macmillan, 1940.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, sous la dir. d'Institut Docteur ANGÉLIQUE, trad. par Aimon-Marie ROUGET, IIA–AE, Paris : Le Cerf, 1999, disponible à l'adresse : <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sometheologique2a2ae.htm>> (consulté le 23/11/2015).
- *The Summa Theologica* (1266–1273), trad. par FATHERS OF THE ENGLISH DOMINICAN PROVINCE, IIA–2AE, Londres : Burns Oates & Washbourne, 1920, disponible à l'adresse : <<http://www.newadvent.org/summa/3081.htm#article8#>> (consulté le 23/11/2015).

THÉOLOGIE

- ANDERSON, Kerby J., « Euthanasia: A Biblical Appraisal », dans *Bibliotheca Sacra*, vol. 144, n° 574, 1987, p. 208–217.

Bibliographie

- BARTH, Karl, *Dogmatique : la doctrine de la création, le commandement de Dieu, le Créateur* (1939), sous la dir. de Jacques de SERNARCLENS, trad. par Fernard RYSER, 16^e éd., III, Genève : Labor et Fides, 1964.
- *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation* (1951), trad. par Geoffrey W. BROMILEY, 20^e éd., III–4, Londres – New York : Bloomsbury Academic, 2010.
 - *Éthique I : cours donnés à Münster au semestre d'été en 1928, répétés à Bonn durant le semestre d'été 1930* (1973), sous la dir. de Dietrich BRAUN, trad. par Philibert SECRETAN, Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
 - *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munich : Kaiser, 1934.
- BAUZON, Stéphane, « In dubio pro vita: le principe de précaution et la santé dans l'Église catholique », dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, vol. 1, n^o 3, 2009, p. 119–131, disponible à l'adresse : <www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-centre-georges-canguilhem-2009-1-page-119.htm> (consulté le 02/03/2016).
- BELLARDIN, Joseph, « A Consistent Ethic of Life: An American-Catholic Dialogue », dans *Consistent Ethic of Life: Joseph Cardinal Bernardin*, sous la dir. de Thomas FUECHTMANN, New York : Sheed et Ward, 1988.
- BLAU, Joseph L., « 'The Freeborn Mind': A review Article », dans *Review of Religion*, n^o 9, 1944, p. 36–37.
- BONNELL, John S., « The Sanctity of Human Life », dans *Theology Today*, vol. 8, 1951, p. 194–201.
- BRUNNER, Emil, *The Divine Imperative: A Study in Christian Ethics* (1932), trad. par Olive WYON, 2^e éd., Cambridge : The Lutterworth Press, 2002.
- CALVIN, Jean, *Confessio Genevensium praedicatorum de trinitate* (1537), II, Genève : Droz, 2002.
- *Institution de la religion chrestienne* (1541), trad. par Charles ICARD, Brême : Herman Brauer le Jeune, 1713.
- CHANNING, William Ellery, *Likeness to God*, 1828, disponible à l'adresse : <<http://www.americanunitarian.org/likeness.htm>> (consulté le 02/01/2015).
- *Unitarian Christianity*, 1819, disponible à l'adresse : <http://www.transcendentalists.com/unitarian_christianity.htm> (consulté le 02/01/2015).
- FURLOG, Francis P., « Conflicting Protestant Views on Euthanasia », dans *Linacre Quarterly*, vol. 18, n^o 4, 1951, p. 91–98, disponible à l'adresse : <<http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1174&context=lnq>> (consulté le 26/10/2015).
- GHERARDINI, Bruno, *Il Vaticano II. Alle radici di un equivoco*, Turin : Lindau, 2012.
- HILLIS, Newell Dwight, *German Atrocities, their Nature and Philosophy, Studies in Belgium and France during July and August of 1917*, New York : Fleming H. Revell Company, 1918.
- *The Better America Lectures*, New York : Better America Lecture Service, 1921.
- ILLICH, Ivan, « Medical nemesis », dans *Journal of Epidemiology and Community Health*, vol. 57, n^o 12, 2003, p. 919–922.

- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (180), trad. par Adelin ROUSSEAU, VI, Paris : Le Cerf, 1984.
- LUTHER, Martin, « Commentaire du livre de la Genèse », dans *Œuvres complètes*, sous la dir. d'ALLIANCE DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES DE FRANCE ET DE LA REVUE POSITIONS LUTHÉRIENNES, trad. par René H. ENSAULT, XVII, Genève : Labor et Fides, 1975, disponible à l'adresse : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k37645/f12.item.r=determin%C3%A9.zoom>> (consulté le 08/07/2016).
- MPISI, Jean, *Les Papes et l'Esclavage des noirs : le pardon de Jean-Paul II*, Paris : L'Harmattan, 2008.
- PAGELS, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York : Random House, 1988.
- POHIER, Jacques, *Dieu fractures*, Paris : Le Seuil, 1985.
- SEBBAN, Joël, « La genèse de la "morale judéo-chrétienne" », dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 1, 2012, p. 85–118, disponible à l'adresse : <<https://rhr.revues.org/7835#quotation>> (consulté le 24/08/2016).
- ŞELARU, Sorin, « Imago Dei : fondement de l'anthropologie théologique », dans *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, vol. 5, 2009, p. 103–127.
- SPERRY, Willard L., « Moral Problems in the Practice of Medicine », dans *The New England Journal of Medicine*, vol. 239, n° 26, 1948, p. 985–990.
- *The Disciplines of Liberty: the Faith and Conduct of the Christian Freeman*, New Heaven – Londres : Yale University Press – Oxford University Press, 1921.
- TAYLOR, Jeremy, *The Great Exemplar of Sanctity and Holy Life According to the Christian Institution: Described in the History of the Life and Death of the Ever Blessed Jesus Christ the Saviour of the World*, Londres : R.N., 1649.
- TILLICH, Paul, *The Protestant Era*, trad. par James Luther ADAMS, Chicago – Illinois : The University of Chicago Press, 1948, disponible à l'adresse : <<https://ia801009.us.archive.org/23/items/protestantera009841mbp/protestantera009841mbp.pdf>> (consulté le 06/11/2015).
- TORRANCE, Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, Westport : Greenwood Press, 1977.

HISTOIRE

- AMUNDSEN, Darrel W., « Medical Ethics, History of: Europe » (1978), dans *Encyclopedia of Bioethics*, sous la dir. de Warren Thomas REICH, 2^e éd., III, New York : Simon & Schuster, 1995, p. 1509–1537.
- ARIÈS, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris : Le Seuil, 1975.
- BLANSHARD, Paul, *American Freedom and Catholic Power* (1949), Boston : Beacon Press, 1951.
- *Communism, Democracy, and Catholic Power*, Boston : Beacon Press, 1951.
- *Personal and Controversial: An Autobiography*, Boston : Beacon Press, 1973.
- BORGEAT, Marie-Claude, « L'Avortement dans l'Antiquité grecque et romaine », mém.de mast., Université d'Ottawa, 2011, disponible à l'adresse : <<http://www.med.uottawa>.

Bibliographie

- ca/historyofmedicine/hetenyi/assets/documents/Marie-Claude-Borgeat-avortement.pdf> (consulté le 12/08/2014).
- DOWBIGGIN, Ian, *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*, Maryland : Rowman & Littlefield, 2007.
- « 'A Rational Coalition': Euthanasia, Eugenics, and Birth Control in America, 1940-1970 », dans *Journal of Policy History*, vol. 14, n° 3, 2002, p. 223–260.
- EDELSTEIN, Ludwig, *Ancient Medicine: Selected Papers*, sous la dir. d'Owsei TEMKIN et Lilian TEMKIN, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1987.
- « The Hippocratic Oath: Text, Translation, and Interpretation » (1943), dans *Cross-cultural Perspectives in Medical Ethics*, sous la dir. de Robert M. VEATCH, Sudbury : Jones & Bartlett Publishers, 2000, p. 3–21.
- EMANUEL, Ezekiel J., « The History of the Euthanasia Debate in the United States and Britain », dans *Death and Dying: A Reader*, sous la dir. de Thomas Anthony SHANNON, Maryland : Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 99–119.
- HUMBERT-DROZ, Roxane, « L'Exégèse d'Exode 21,22-25 : les Pères de l'Église et l'avortement », Mémoire en langue et littérature latines, Université de Neuchâtel, février 2004, disponible à l'adresse : <http://apologeticum.free.fr/L_exegese_d_Exode_21,22-25> (consulté le 23/11/2015).
- KEMP, Nick D.A., *Merciful Release: The History of the British Euthanasia Movement*, Manchester : Manchester University Press, 2002.
- LECKY, William E. H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), 3^e éd., I, New York : Appleton & Company, 1921.
- *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (1869), 3^e éd., II, New York : Appleton & Company, 1921.
- MACLEAN, Ian, *Le Monde et les Hommes selon les médecins de la Renaissance*, Paris : CNRS éditions, 2006.
- MCGREEVY, John T., « Thinking on One's Own: Catholicism in the American Intellectual Imagination, 1928–1960 », dans *The Journal of American History*, vol. 84, n° 1, 1997, p. 97–131.
- ROUCHE, Michel, « La Préparation de l'encyclique "Humanæ vitæ" : la commission sur la population, la famille et la natalité », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983)*, sous la dir. de Michel ROUCHE, Rome : École Française de Rome, 1984, p. 361–384, disponible à l'adresse : <web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1984_act_72_1_2419> (consulté le 04/04/2015).
- SWEET, William Warren, *The American Churches: An Interpretation*, New York : Abingdon-Cokesbury Press, 1948.
- *The Story of Religion in America*, New York : Harper & Brothers, 1950.

SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

- BENAMOUZIG, Daniel, « Mesures de qualité de vie en santé : un processus social de subjectivation ? », dans *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem*, vol. 1, n° 4, 2010, p. 135–176.
- BOURDIEU, Pierre, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 5, 1975, p. 109–156.
- CIPRIANI, Roberto, « Sécularisation ou retour du sacré ? », dans *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 52, n° 2, 1981, p. 141–150, disponible à l'adresse : <http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1981_num_52_2_2234> (consulté le 20/08/2016).
- EDLUND, Matthew et Laurence R. TANCREDI, « Quality of Life: An Ideological Critique », dans *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 28, n° 4, 1985, p. 591–607.
- FANSHEL, Sol et James W. BUSH, « A Health-Status Index and its Application to Health-Services Outcomes », dans *Operations Research*, vol. 18, n° 6, 1970, p. 1021–1066.
- HAES, Johanna C.J.M. de et Ferdinand C.E. van KNIPPENBERG, « The Quality of Life of Cancer Patients: A Review of the Literature », dans *Social Science & Medicine*, vol. 20, n° 8, 1985, p. 809–817.
- HERBERG, Will, *Protestant - Catholic - Jew: An Essay in American Religious Sociology*, New York : Doubleday, 1955.
- HOLLANDSWORTH, James G., « Evaluating the Impact of Medical Treatment on the Quality of Life: A 5-year Update », dans *Social Science & Medicine*, vol. 26, n° 4, 1988, p. 425–434.
- HÖRNQUIST, Jan O., « The Concept of Quality of Life », dans *Scandinavian Journal of Social Medicine*, vol. 10, n° 2, 1981, p. 57–61.
- LAND, Kenneth C., « On the Definition of Social Indicators », dans *American Sociologist*, vol. 6, n° 4, 1971, p. 322–325.
- « Théories, modèles et indicateurs de changement social », dans *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 27, n° 1, 1975, p. 7–40, disponible à l'adresse : <<http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000131/013186fo.pdf>> (consulté le 13/11/2015).
- MOHR, John, *Abortion in America: The Origins and Evolution of National Policy*, Oxford : Oxford University Press, 1978.
- NAJMAN, Jakob M. et Sol LEVINE, « Evaluating the Impact of Medical Care and Technologies on the Quality of Life: A Review and Critique », dans *Social Science & Medicine*, vol. 15, n° 2, 1981, p. 107–115.
- NOLL, Heinz-Herbert, *Social Indicators and Social Reporting: the International Experience*, 2000, disponible à l'adresse : <http://www.gesis.org/fileadmin/upload/institut/wiss_arbeitsbereiche/soz_indikatoren/Publikationen/isscnoll.pdf> (consulté le 13/11/2015).
- PERRET, Bernard, *Indicateurs sociaux, état des lieux et perspectives*, Paris, 2002, disponible à l'adresse : <<http://www.cerc.gouv.fr/doctrav/2002-01.pdf>> (consulté le 05/05/2016).
- RAPLEY, Mark, *Quality of Life Research: A Critical Introduction*, Londres – Thousand Oaks : SAGE, 2003.

Bibliographie

- SALVARIS, Mark, *Community and Social Indicators: How Citizens can measure Progress. An Overview of Social and Community Indicator Projects in Australia and Internationally*, 2000, disponible à l'adresse : <<http://library.bsl.org.au/jspui/bitstream/123456789/36>> (consulté le 12/11/2015).
- SCHNEIDER, Mark, « The 'Quality of Life' and Social Indicators Research », dans *Public Administration Review*, vol. 36, n° 3, 1976, p. 297–305.
- STRAUSS, Leo, « The Social Science of Max Weber », dans *Measure: A critical Journal*, vol. 2, 1951, p. 204–230.

TEXTES EN LIEN AVEC LE DÉBAT CONTEMPORAIN

- AGENCE NATIONALE DE L'ÉVALUATION ET DE LA QUALITÉ DES ÉTABLISSEMENTS ET SERVICES SOCIAUX ET MÉDICO-SOCIAUX (ANESM), *La qualité de vie en établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes*, 2010, disponible à l'adresse : <http://www.anesm.sante.gouv.fr/IMG/pdf/lettre_de_cadrage_qualite_de_vie_ehpad_anesm.pdf> (consulté le 30/06/2016).
- ASSOCIATION POUR LE DROIT DE MOURIR DANS LA DIGNITÉ, *Ne nous laissons pas voler notre ultime liberté*, disponible à l'adresse : <<http://www.admd.net>> (consulté le 31/12/2013).
- BOSSI, Laura, « Une vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue ? », dans *Le Figaro*, 29 janvier 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.lefigaro.fr/mon-figaro/2014/01/29/10001-20140129ARTFI...11-une-vie-qui-ne-vaut-pas-la-peine-d-etre-vecue.php?print=true>> (consulté le 21/10/2015).
- BRADBURY, Michael D., « The Death Penalty Is an Affirmation of the Sanctity of Life », dans *Los Angeles Times*, 24 septembre 2000, disponible à l'adresse : <<http://articles.latimes.com/2000/sep/24/opinion/op-25950>> (consulté le 23/09/2015).
- CE SOIR OU JAMAIS !, *Euthanasie : le débat*, 24 jan. 2014, disponible à l'adresse : <http://www.youtube.com/watch?v=Vj9FAn-olBE&feature=youtube_gdata_player> (consulté le 01/05/2014).
- COMITÉ CONSULTATIF NATIONAL D'ÉTHIQUE, *Fin de vie, autonomie de la personne, volonté de mourir*, 2013, disponible à l'adresse : <<http://www.ccne-ethique.fr/fr/publications/fin-de-vie-autonomie-de-la-personne-volonte-de-mourir>> (consulté le 01/05/2014).
- FORMARIER, Monique, « La qualité de vie pour des personnes ayant un problème de santé », dans *Recherche en soins infirmiers*, vol. 1, 2007, p. 3.
- FRANÇOIS, À l'issue de l'Angelus, 21 fév. 2016, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/angelus/2016/documents/papa-francesco_angelus_20160221.html> (consulté le 01/07/2016).
- *Discours aux participants à la rencontre organisée par l'association Science et Vie*, 30 mai 2015, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/may/documents/papa-francesco_20150530_associazione-scienza-vita.html> (consulté le 15/10/2015).

- *Discours aux participants au Congrès commémoratif de l'Association des médecins catholiques italiens, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa fondation*, 15 nov. 2014, disponible à l'adresse : <https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141115_medici-cattolici-italiani.html> (consulté le 01/07/2016).
- *Evangelii Gaudium*, 24 nov. 2013, disponible à l'adresse : <http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#5._Une_m%C3%A8re_au_c%C5%93ur_ouvert> (consulté le 16/09/2016).
- GRAZIANI, Julie, « Aktion T4 : quand les nazis pratiquaient la “mort miséricordieuse” », dans *Le Figaro*, 27 juin 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2014/06/27/31003-20140627ARTFIG00329-aktion-t4-quand-les-nazis-pratiquaient-la-mort-misericordieuse.php>> (consulté le 21/10/2015).
- HOERNI, Bernard, « Serment d'Hippocrate - Version moderne », dans *Bulletin de l'Ordre des médecins*, vol. 4, 1996, p. 4, disponible à l'adresse : <<http://www.biusante.parisdescartes.fr/medecine/deontologie.htm>> (consulté le 11/08/2015).
- HOUTART, François, « Jean-Paul II, un pape conservateur et moderne », dans *Le Monde diplomatique*, jan. 2002, p. 10–11.
- HULSE, Carl et David D. KIRKPATRICK, « Congress Passes and Bush Signs Legislation on Schiavo Case », dans *The New York Times*, 21 mar. 2005, disponible à l'adresse : <http://www.nytimes.com/2005/03/21/politics/congress-passes-and-bush-signs-legislation-on-schiavo-case.html?_r=0>.
- JUSQU'À LA MORT ACCOMPAGNER LA VIE, *La position officielle de la Fédération face à la demande d'euthanasie*, disponible à l'adresse : <http://www.jalmalv-morbihan.com/euthanasie_jalmalv2.php> (consulté le 31/12/2013).
- Loi 2005-370 relative aux droits des malades et à la fin de vie*, 22 avril 2005, disponible à l'adresse : <<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000446240&dateTexte=vig>> (consulté le 11/08/2015).
- MOUNIER, Frédéric, « Jean XXIII et Jean-Paul II, deux papes saints », dans *La Croix*, 25 avril 2014, disponible à l'adresse : <<http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Jean-XXIII-et-Jean-Paul-II-deux-papes-saints-2014-04-25-1141079>> (consulté le 06/06/2016).
- PENNACCHINI, Maddalena, Marta BERTOLASO, Marta M. ELVIRA et Maria Grazia DE MARINIS, « A brief History of the Quality of Life: Its use in medicine and Philosophy », dans *Clinical Therapeutics*, vol. 162, n° 3, 2011, p. 99–103.

USUELS

- ANALYSE ET TRAITEMENT INFORMATIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE, *Qualité*, Université de Lorraine, disponible à l'adresse : <<http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/saveregass.exe?154;s=3542901150;r=1>> (consulté le 07/05/2016).

Bibliographie

- CHOLBI, Michael, « Suicide », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, sous la dir. d'Edward N. ZALTA, 2016, disponible à l'adresse : <plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/suicide/> (consulté le 02/08/2016).
- DICIONNAIRE CULTUREL EN LANGUE FRANÇAISE, *Laïcité*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005.
- *Sacré, éé*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005.
 - *Sainteté*, sous la dir. d'Alain REY, Dictionnaires Le Robert, 2005.
- HOTTOIS, Gilbert, « Technoscience », dans *Encyclopédie du trans/posthumanisme*, sous la dir. de Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, Paris : Vrin, 2015, p. 455–465.
- KLEIN, Jean-Louis, *Presbytériens*, disponible à l'adresse : <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/presbyteriens/>> (consulté le 24/07/2016).
- LALANDE, André, « Vitalisme », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3^e éd., Paris : Presses Universitaires de France, 2010, p. 1214.

LES PAPES ET LA SACRALITÉ DE LA VIE

PIE IX (1846-1878)

- 1864 *Syllabus* : condamnation du libéralisme, de la liberté d'opinion, de la liberté du culte et de la séparation de l'Église et de l'État.
- 1864 Justification de l'esclavage.
- 1868 *Non-expedit* : interdiction aux catholiques italiens de participer à la vie politique.
- 1869 Levée de la restriction de l'excommunication dans le cas d'avortement de fœtus non formé.
- 1869-1870 concile Vatican I :
- *Pastor Æternus* (1870) : infaillibilité pontificale
 - *Dei Filius* (1870) : rôle de la raison humaine

LÉON XIII (1878-1903)

- 1880 *Arcanum Divinæ* : encyclique sur le mariage chrétien, **Sacralité du mariage**.
- 1888 *Libertas* : idée de liberté et critique aux libéraux, à l'autonomie individuelle, à la liberté du culte, à l'idée d'État athée.
- 1891 *Rerum Novarum* : I^e encyclique sociale, intérêt pour la vie terrestre et matérielle, la condition ouvrière et les rapports des travailleurs avec les patrons :
- Critique des théories socialistes et du libéralisme économique ;
 - Appel à la loi de nature et aux droits naturels : droit à la vie, à la propriété privée, droit au travail, droit au mariage. Ils sont des **droits sacrés** ;
 - La dignité de l'homme est le fondement des droits naturels ;
 - *L'Imago Dei* est le fondement de la dignité de l'homme et de l'égalité entre les hommes (il reside toutefois dans l'âme) ;
 - Le salut éternel est le but, la vie du corps le moyen ;
 - Première condamnation de l'esclavage au nom de *l'Imago Dei*.

Affaiblissement du *Non-expedit*.

Critiques de l'avortement médical et immoralité de la craniotomie.

PIE X (1903-1913)

Poursuite de la politique de Léon XIII quant à l'opposition à l'esclavage et à l'affaiblissement du *Non-expedit*

1913 *Catholic Encyclopedia* : conforme à la doctrine officielle de son pontificat, intérêt aux affaires qui sont extérieurs à l'Église (ex. euthanasie).

BENOÎT XV (1914-1922)

1914 *Ad beatissimi Apostolorum Principis* : condamnation de la Première Guerre mondiale, la société libérale en est la cause.

1917 *Lettre aux chefs des peuples belligérants* : appel à une paix juste et durable.

PIE XI (1922-1939)

1922 *Ubi arcano Dei consilio* : exhortation aux catholiques de participer à la vie publique et sociale.

1930 *Casti connubii* : première encyclique entièrement consacrée au mariage chrétien :

- Critique des penseurs libéraux pour lesquels le mariage est un contrat social possible que l'on peut interrompre
- Critique de l'autonomie comme « fausse liberté de la raison humaine »
- **Sacralité de la vie humaine innocente** contre l'avortement (même en cas de danger pour la vie de la mère) dérivée de la sacralité du mariage
 - au nom du commandement biblique de ne pas tuer ;
 - critique des arguments de légitime défense et d'urgence.

1931 *Quadragesimo anno* : deuxième encyclique sociale.

1935 *Ad Catholici Sacerdotii* : encyclique consacrée au sacerdoce.
— **Sacralité de la vie** comme vertu du prêtre.

PIE XII (1938-1958)

Avortement :

1951 *Congrès des sages-femmes de l'Union catholique italienne* : **la vie d'une personne innocente est sacro-sainte (ou inviolable).**

Fin de vie et euthanasie :

1943 *Mystici corporis Christi* : condamnation de la privation de la vie des êtres déformés, déments ou affectés de maladies héréditaires au nom de la loi naturelle et divine et du sentiment de l'homme civilisé.

- 1947 *Discours au congressistes de l'union internationale des Ligues féminines catholiques* : l'euthanasie est une fausse pitié.
- 1948 *Discours aux participants du VIe Congrès international de chirurgie* : il n'est jamais licite de supprimer une vie.
- 1953 *Discours au XVI congrès de médecine militaire* : l'euthanasie, c'est-à-dire l'administration d'injections provoquant la mort n'est pas permise, même s'il est compréhensible que le médecin travaillant au front ou à l'hôpital militaire se pose une telle question.
- 1957 *Discours en réponse à trois questions religieuses et morales concernant l'analgésie* : interdiction de l'euthanasie directe, l'administration d'analgésiques, quant à elle, même lorsqu'elle abrège la vie du mourant ou entraîne la perte de conscience, est licite selon le PADE.
- 1957 *Discours en réponse à trois questions de morale médicale sur la réanimation* : distinction entre moyens ordinaires et extraordinaires, possibilité d'interrompre ces derniers au nom du PADE.

JEAN XXIII (1958-1963)

- 1961 *Mater Magistra* (troisième encyclique sociale) :
 — Respect des lois de la vie ;
 — Conformité avec la nature ;
 — **Sacralité de la vie humaine** (ou « dignité sacrée de la personne humaine ») :
 — au nom de l'action créatrice de Dieu ;
 — pour établir des normes sociales communes reconnues par les chrétiens et les non-chrétiens et garantir l'ordre social.
- 1962-1965 Ouverture du concile Vatican II
 — Réaffirmation des Écritures, unité entre les chrétiens, dialogue avec la société contemporaine dans l'engagement commun pour la paix, la justice, les libertés fondamentales et la science.
- 1963 *Pacem in terris* : réaffirmation des objectifs de Vatican II, réconciliation avec le monde :
 — Exhortation à tous les hommes de bonne volonté, croyants et non croyants
 — Langage des droits, de la dignité de la personne — source des droits — et des devoirs nécessaires pour la respecter.
 — Droits de l'homme : **droit à la vie**, à l'intégrité physique et aux moyens nécessaires pour une existence suffisante.
 — **Dignité de la vie humaine.**
 — Affirmation de la liberté religieuse.

PAUL VI (1963-1978)

- 1965 Poursuite et conclusion du concile Vatican II :
- *Dignitatis Humanæ* — affirmation de la liberté religieuse, à reconnaître comme un droit civil
 - Son fondement est la dignité humaine, valeur reconnue par tout le monde
 - **Droit sacré de la personne.**
 - *Gaudium et Spes* — présence de l'Église dans le monde contemporain :
 - **Respect et dignité de la personne humaine** (en tant que corps et âme) :
 - *Imago Dei* ;
 - égalité entre les hommes ;
 - amour du prochain ;
 - vie biologique dans la plus haute estime ;
 - respect de la vie (ou droit à la vie) ;
 - dénonciation des crimes contre la vie (l'homicide, le génocide, l'avortement, l'euthanasie et le suicide délibéré sont des pratiques infâmes).
- 1968 *Humanæ Vitæ* : encyclique sur la contraception. Condamnation de la contraception artificielle
- Loi naturelle ;
 - Indissociabilité de l'union et de la procréation ;
 - **La vie humaine est sacrée** : « dès son origine, elle engage directement l'action créatrice de Dieu » (reprise de Jean XXIII).
- 1974 *Questio de Abortu* : déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'avortement provoqué
- La vie humaine est précieuse ;
 - *Imago Dei* ;
 - La vie est un don ;
 - Tu ne tueras point ;
 - Droit à la vie ;
 - Respect de la vie humaine dès le début du processus de génération.

JEAN-PAUL II (1978-2005)

- 1978 *Redemptor Hominis*
- Incarnation et Rédemption ;
 - Question du progrès.
- 1979 Messe du Capital Mall, Washington
- **Sacralité de la vie humaine** :
 - *Imago Dei* ;
 - la vie est un don de Dieu ;

- la vie est l'expression et le fruit de l'amour ;
 - fraternité et philanthropie chrétienne.
- 1980 « *Iura et Bona* » : déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur l'euthanasie et sur l'observation d'un usage thérapeutique droit et proportionné des médicaments analgésiques
- Valeur éminente et universelle de la vie de la personne humaine
 - pour les croyants : Dieu créateur, providence et maître de la vie ;
 - pour les non croyants : droits fondamentaux de la personne humaine.
 - **Caractère sacré de la vie humaine ;**
 - La vie est un don de l'amour de Dieu, la conserver et la faire fructifier est un devoir (1. interdiction de « porter atteinte à la vie d'un homme innocent » ; 2. devoir de conduire sa vie selon le dessein du Créateur ; 3) Inacceptabilité du suicide au même titre que l'homicide ;
 - Condamnation de l'euthanasie ;
 - Usage des analgésiques (réaffirmation de Pie XII) ;
 - Moyens de traitement proportionnés et disproportionnés.
- 1987 *Donum Vitæ* : instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation.
- **La vie humaine est sacrée**
 - don de la vie ;
 - droit à la vie ;
 - dignité de la personne ;
 - respect de l'homme ;
 - Personnalisme ontologiquement fondé ;
 - Loi morale naturelle ;
 - Condamnation des techniques de procréation médicale (seule l'insémination artificielle homologue, à l'intérieur du mariage, est tolérée)
 - au nom de la vie appelé à l'existence ;
 - l'originalité de la transmission de la vie dans le mariage.
- 1993 *Veritatis Splendor* : encyclique visant à clarifier l'enseignement moral de l'Église sur la vie humaine
- Critique de certaines conceptions modernes de la liberté, de l'autonomie, de la raison et de la loi naturelle ;
 - Réaffirmation du déontologisme et critique de l'utilitarisme.
- 1995 *Evangelium Vitæ* : affirmation de la **sacralité de la vie humaine**
- **Opposition entre culture de la vie (sacralité de la vie) et culture de la mort (qualité de la vie)**

TABLE DES FIGURES

VII.1	Justification morale	254
VII.2	Théories éthiques	259
VII.3	Morale de sens commun	262
VII.4	Les conditions d'apparition du débat	264
VIII.1	Frankena, l'éthique du respect pour la vie	283

INDEX DES NOMS

A

Aétius, 90
Aiken, Henry D., 180
Aiken, Williams, 329
Alexandre III, 71
American Medical Association, 122, 301,
389, 397
Amundsen, Darrel W., 61, 67, 81, 84, 85,
96
Anderson, Kerby J., 190
Arendt, Hannah, 159
Ariès, Philippe, 96–98
Aristote, 30, 71, 85, 296, 297, 331
Association pour le Droit de Mourir dans
la Dignité (ADMD), 24
Augustin d’Hippone, 30, 62–64, 66, 69,
70, 74, 75, 77, 136, 147, 170

B

Baby Doe, 18, 381–383, 394
Bacon, Francis, 30, 98, 99, 191, 192
Baier, Kurt, 272, 295–299, 305, 309, 353
Baranzke, Heike, 391
Barth, Karl, 57, 66, 147, 150–161, 174,
209, 231, 232, 351, 361, 376, 377,
416, 417, 427
Bayertz, Kurt, 51, 78
Bayles, Michael D., 341, 405
Beauchamp, Tom L., 254, 255, 258, 259
Beccaria, Cesare, 120

Bellocchio, Marco, 21
Benamouzig, Daniel, 314, 319, 320, 435
Benoît XV, 208
Benoît XVI, 361
Blanshard, Paul, 212, 213, 226
Blau, Joseph L., 212
Blondeau, Danielle, 31
Bonnell, John S., 161, 162, 217, 218, 357
Botti, Caterina, 406
Bourdieu, Pierre, 32, 33
Bovee, Marvin H., 189
Breck, John, 28
Brett, Peter, 225
Brody, Baruch, 146, 272, 274, 276–281,
284, 295, 297, 370, 399
Brody, Howard, 385
Brunner, Emil, 66, 147–150, 152–154, 158,
160, 161, 209, 351, 416, 427

C

California Medicine éditorial, 14, 16, 240,
315, 336
Callahan, Daniel, 17, 18, 24, 31, 32, 41,
123, 178–181, 241, 248–252, 272,
273, 310, 315–317, 330, 348, 364,
403
Calvin, Jean, 64–66, 147, 154, 161, 211
Camosy, Charles C., 410
Canguilhem, Georges, 38
Carlberg, Axel, 16, 322, 323

Index des noms

- Cassirer, Ernst, 100, 102–105, 124
Cavey, Michel, 84
Chaibi, Ridha, 257, 258
Channing, William E., 126–128
Childress, James F., 254, 255, 258, 259
Cicéron, 90
Clément d'Alexandrie, 61
Clouser, Danner K., 241, 272, 274, 275, 309, 408
Congrégation pour la doctrine de la foi, 245, 353, 355, 357, 359–361, 364, 368–370, 375, 385, 389, 392, 393
- D**
Darwin, Charles, 187
Debs, Eugene, 203, 204, 213
Defanti, Carlo Alberto, 20, 21, 291
Descamps, Philippe, 26
Dewey, John, 213, 312
Díaz, Marcelo, 22
Diogène Laërce, 89–91
Donatelli, Piergiorgio, 33
Dowbiggin, Ian, 193, 223
Drutchas, Geoffrey G., 53, 54, 56, 59–61, 65, 69–71, 118, 123, 144, 171, 247, 420
Durand, Guy, 391
Dworkin, Ronald, 391, 398–404, 407, 408, 419
- E**
Edelstein, Ludwig, 85–88
Emanuel, Ezekiel J., 196, 198
Engelhardt, Tristram H., 165, 172, 249–252, 262, 291–293, 304
Englaro, Eluana, 21
- F**
Fletcher, Joseph, 17, 57, 161–163, 218–220, 225, 227, 280, 281, 286–290, 298, 299, 305, 309, 318, 326, 333, 334, 336–338, 342, 346, 347, 383, 392, 409
Fornero, Giovanni, 22, 30, 417, 421, 422
Foucault, Michel, 35–38, 40, 45–47, 93, 125, 182, 267, 425, 437, 439
Fournier, Véronique, 196, 438
Fowlie, Midge, 321
Frankena, William K., 57, 78, 89, 154, 155, 204, 213, 272–276, 280–286, 289, 300, 302, 303, 305, 324, 330, 331, 393, 427
Furlog, Francis P., 220
- G**
Gaille, Marie, 14, 33, 34, 199, 293, 435, 436
Galien, 102
Gherardini, Bruno, 171
Gibbons, James, 208
Glover, Jonathan, 56, 274, 289–292, 304, 307, 404
Goffi, Jean-Yves, 66, 75, 76, 194, 198, 360
Gray, Hillel C., 160, 187, 205, 223, 252, 381
Gustafson, James, 45
- H**
Hare, Richard M., 32
Hastings Center, 17, 20, 249, 273
Heidegger, Martin, 32
Hippocrate, 15, 30, 37, 79, 81, 82, 84, 86, 96, 102, 217, 425
Hollandsworth, James G., 318, 322
Hook, Sidney, 226
Hottois, Gilbert, 25
Houtart, François, 365
Humbert, Vincent, 23
Hume, David, 30, 219, 401
- I**
Irénée de Lyon, 61

J

Jaggar, Alison, 274, 305, 309
Jahr, Fritz, 240
Jakobovits, Immanuel, 194
Jean XXIII, 132, 147, 163, 164, 166, 167,
244, 352
Jean-Paul II, 46, 55, 56, 58, 76, 79, 147,
153, 328, 352, 353, 357, 361, 364–
366, 368–370, 373, 375–378, 383,
410, 414, 416, 417, 423, 430, 432–
434
Jésus-Christ, 47, 58, 59, 63, 64, 96, 102,
104, 127, 128, 131, 216, 217, 246
Johnson, Lyndon B., 236, 237
Jonas, Hans, 26
Jonsen, Albert R., 343–347

K

Kamisar, Yale, 225, 226
Kant, Emmanuel, 30, 100, 105, 111–120,
131, 132, 135, 139, 140, 149, 257,
259, 293, 359, 372, 426
Kaplan, Abraham, 173, 178
Karnofsky, David, 326
Kass, Leon R., 54, 79
Keenan, James F., 52, 391
Kelly, Gerald A., 216
Kennedy Institute, 17, 19, 20, 239, 241,
242, 244, 249, 251, 284
Keown, John, 19, 224
Kerby, Anderson J., 190, 479
Kevorkian, Jack, 53, 54
Keyserlingk, Edward W., 28, 31, 45, 224,
272, 274, 292–294, 303, 308, 339,
341, 342, 407
Khushf, George, 48–50
Killick, Millard, 210
Kleinig, John, 38, 335
Kohl, Marvin, 31, 32, 272–274
Kuhse, Helga, 26, 85, 88, 138, 204, 224,
324, 326, 327, 359, 360, 392–

397, 399, 400, 404, 406, 407, 411

L

Labby, Daniel H., 13, 173
Lambert, Vincent, 22, 23, 217
Langlois, Luc, 111, 114
Lecky, William E. H., 47, 48, 58, 67, 102,
128, 188, 190–193, 224, 351, 354
Léon XIII, 72, 132–135, 137, 144–146,
164, 166, 192, 210, 223, 244, 247,
376, 412
Léonetti, Jean, 23, 24, 76, 217
Locke, John, 30, 51, 105, 106, 108–111,
113–115, 118, 132, 134, 135, 397,
426
Long, Perrin H., 90
Luther, Martin, 63, 64, 66

M

Macklin, Ruth, 24
Maclean, Ian, 99, 102
May, William E., 287
McCormick, Richard, 288, 300–304, 308,
333–340, 342, 357, 407, 418
McCormick, Robert, 215, 216, 219
McGreevy, John T., 211, 212, 233
Mill, John Stuart, 30, 257–259, 423
Miller, Charles E., 15
Mitchell, William, 331
Montaigne, Michel, 30, 331
More, Thomas, 30, 54, 192, 337
Mori, Maurizio, 21, 22, 71, 72, 78, 92,
255, 260, 261, 384, 412, 421
Muir, Robert, 270

N

Najman, Jakob, M., 318, 322
Napoléon Ier, 121
Nietzsche, Friedrich, 45
Nilsson, Lennart, 174
Nixon, Richard, 383
Noll, Heinz-Herbert, 407

Index des noms

Nussbaum, Martha C., 337

Nygren, Anders, 55

O

Organisation mondiale de la Santé, 405

Owens, Walter, 382

P

Parizeau, Marie-Hélène, 19, 24

Paul VI, 166, 243, 245, 249, 353, 361,
364, 369, 391

Pearlman, Robert A., 344–346

Peden, Creighton, 296

Pellegrin, Pierre, 80

Perret, Bernard, 313

Pie IX, 72, 129, 133, 136, 145, 166, 244,
376

Pie X, 137, 201

Pie XI, 56, 144–146, 158, 164, 192, 209,
247, 278, 351

Pie XII, 160, 215, 216, 221, 227, 229–231,
270, 301, 334, 351, 359, 427

Platon, 85

Pohier, Jacques, 245, 246

Pope, Hugh, 227, 248, 420

Potter, Van Rensselaer, 210, 239–242

Pythagore, 85

Q

Quinlan, Karen A., 17, 269–271, 300, 357,
360

R

Rachels, James, 56, 57, 73, 74, 224, 301,
353, 393, 395, 396, 398, 402, 404,
418

Ramsey, Paul, 17, 66, 91, 102, 135, 147,
154, 162, 173, 174, 179, 272, 333,
352, 375, 399

Rapley, Mark, 237

Ratzinger, Joseph, 361

Rawls, John, 253

Reagan, Ronald, 271, 382–384, 389

Reich, Warren T., 17, 239–241, 252, 256,
259, 274, 281, 300, 302, 317, 323,
324, 326, 330, 331, 334, 336, 338,
407

Revel, Judith, 38

Riccio, Mario, 21

Robespierre, Maximilien, 120

Robinson, Victor, 201, 203, 204, 213

Roe, Jane, 17, 269–271, 383

Ross, David W., 255

Rouche, Michel, 246

Roviello, Anne-Marie, 112

Rovighi, Vanni, 372

Russell, Bertrand, 213

Ryder, Richard, 306

S

Saltel, Philippe, 219

Schiavo, Terri, 18

Schweitzer, Albert, 50, 51, 79, 104, 108,
110, 137–144, 150, 151, 153, 159–
162, 172, 176, 177, 180, 194, 207,
238, 363, 364, 427

Scribonius Largus, 82

Sebban, Joël, 52

Sébire, Chantal, 23

Selaru, Sorin, 60

Sénèque, 30, 331

Sève, Lucien, 391

Sextus Empiricus, 90

Sgreccia, Elio, 371

Shaw, Antony, 317, 318

Shils, Edward, 46, 79, 104, 139, 173, 175–
177, 180, 272, 273, 277, 284, 363,
403, 404, 415

Sidgwick, Henry, 255, 258, 276

Singer, Peter, 19, 26, 46, 57, 224, 271,
274, 305–307, 309, 324, 356, 360,
382–384, 389, 392, 396, 397, 406,
410–415, 419

Sixtes V, 71

Socrate, 30, 80, 331
Sorg, Jean-Paul, 138, 143
Sparks, Richard C., 336, 338
Sperry, Willard L., 157, 158, 161, 213, 220
Spranzi, Marta, 196
St. John-Stevas, Norman, 174, 175, 179
Suber, Peter, 396

T

Taguieff, Pierre-André, 238, 242
Tancredi, Laurence R., 322
Taylor, Jeremy, 47, 54
Taylor, Susan G., 325–327
Temple, William, 220, 281
Tenenti, Alberto, 97
Thomas d'Aquin, 27, 30, 75, 77, 135, 231
Tillich, Paul, 211
Tooley, Michael, 282, 397, 400

V

Veatch, Robert M., 339, 340, 342

W

Walter, James J., 382, 482
Weber, Leonard J., 295, 298, 299, 304,
308, 328, 407–409, 422
Welby, Piergiorgio, 21
Wennberg, Robert N., 294, 295, 353
Williams, Glanville, 57, 163, 175, 223–
226, 232, 279, 373
Williams, Samuel, 192–195, 197–200, 204,
394
Wilson, Woodrow, 208
Winslade, William J., 343

INDEX DES MATIÈRES

A

Âme, 27, 47, 48, 53, 55, 56, 59, 61–63, 70, 71, 75, 80, 86–89, 91, 116, 119, 127, 136, 137, 140, 162, 164, 168, 169, 172, 188, 214, 218, 296, 302, 334, 335, 351, 352, 354–356, 367, 368, 371, 378, 422

Amour (de Dieu, du prochain), 58, 59, 92, 97, 115, 136, 165, 169, 170, 188, 190, 191, 202, 230, 257, 302, 351, 358, 361, 363, 367, 369, 378, 416

Anesthésie, 192, 200, 228, 230, 232

Animation (immédiate, retardée), 71–73, 122, 123, 353–355, 374

Anthropologie chrétienne, 60, 61, 352, 369, 380, 430

Archéologie, 38

Ascétisme, 69, 87, 88, 93, 96, 425

Athéisme, 131, 134, 421

Autonomie (apparente, fausse, juste), 16, 24, 32, 111, 126, 131, 133, 145, 147, 153, 161, 187, 188, 192, 200, 205, 208, 210, 212, 221, 241, 251, 252, 254, 259, 261, 305, 342–344, 346–348, 368, 369, 376, 377, 381, 385–387, 389, 398, 399, 403, 404, 406–408, 410, 414, 416, 422–424, 427, 429–431, 436, 437

Avortement, 13, 15–18, 29, 30, 39, 46, 48, 60, 67–73, 78–86, 88, 89, 96,

112, 121–124, 128, 129, 145–147, 152, 155, 156, 160, 161, 163, 169, 170, 174, 175, 180, 187, 191, 200, 217, 221–224, 226, 233, 242, 247, 250, 255, 258, 260, 261, 269–272, 276–282, 285, 286, 293, 294, 297, 298, 301, 323, 352–357, 368–370, 373, 374, 380, 382, 383, 385, 389, 398, 399, 402–404, 407, 408, 410–413, 418–420, 425, 426, 428–430, 432–434, 436

B

Bien-être

commun [*welfare*], 238, 239, 313–315, 320, 324, 327, 345, 348, 407

individuel [*well-being*], 238, 239, 289, 296, 313–315, 317, 320, 325, 327, 345, 348, 388, 397, 404, 407

Bienfaisance, 157, 241, 259, 260, 431

Bioéthique, 16–30, 32–41, 45, 46, 48, 49, 52, 54–56, 67, 76, 77, 85, 101, 105, 108, 111, 112, 117, 119, 135, 137, 143, 154, 162, 172, 181, 185, 192, 194, 198, 204, 205, 222, 235, 238–242, 248–258, 261–263, 267, 273, 275, 281, 283–285, 287, 290, 294, 296, 305, 311, 312, 319, 321, 323, 326, 328, 331, 332, 342, 364, 368, 381, 384, 385, 390, 391, 403,

Index des matières

- 406, 407, 412, 421–424, 427, 428,
430, 431, 433, 434, 436, 439
- Bonheur, 70, 110, 111, 119, 138, 143,
203, 255, 276, 288, 296, 319, 336,
342, 407, 427
- C**
- Calvinisme, 65, 127, 161, 211, 213, 217,
296
- Capabilité, 337, 342
- Christianisme, 28, 37, 45, 47, 52, 53, 57,
67, 69, 73, 74, 78, 92, 95, 96,
124–126, 128, 129, 133, 136, 138,
140–142, 145, 147, 157, 160–162,
176, 179, 182, 188, 190, 191, 217,
225, 251, 298, 302, 351, 362, 363,
368, 378, 390, 420
- Civilisation, 33, 37, 50–52, 140–142, 163,
169, 209, 236
- Coma irréversible, 17, 286–289, 291, 294
- Commandement (de vivre, de Dieu), 27,
49, 50, 53, 56–58, 60, 64, 77,
110, 145, 150–156, 169, 188, 201,
209, 216, 218, 354, 355, 358, 365,
369, 377, 414–419, 425, 427, 430
- Communisme, 145, 207, 226, 227, 383
- Concile Vatican I, 129, 132, 165, 191, 208
- Concile Vatican II, 52, 132, 153, 159, 165,
171–173, 235, 238, 242–244, 250,
252, 298, 351, 354, 364, 376, 428
- Conférence de Portland, 13, 14, 28, 159,
168, 172, 173, 178, 181, 238, 242,
271, 284, 363, 403, 404, 428
- Conscience (de soi, simple, supérieure),
14, 19, 22, 23, 32, 52, 80, 97,
104, 109, 116, 127, 133, 140–
143, 154, 155, 158, 166–168, 193,
212, 217, 220, 228–230, 244, 248,
271, 282, 287–294, 300, 302–304,
308, 325, 359, 367, 370, 372, 376,
378, 386, 397, 406, 414, 419, 423
- Consentement, 85, 107, 109, 121, 194,
199, 200, 232, 300, 391, 436
- Conséquentialisme, 16, 17, 30, 46, 76,
255–259, 276, 322, 336, 378, 379,
439
- Conservateur, 17, 18, 33, 78, 144, 171,
174, 185, 209, 220–222, 243, 244,
246, 247, 252, 364, 365, 373, 398,
402–404, 430
- Conservation de la vie, 108, 110, 115, 116,
429
- Contraception, 13, 17, 67, 69, 82, 147,
152, 180, 221, 242, 244, 246–
249, 251, 252, 262, 270, 276, 281,
285, 295, 323, 352, 353, 369, 410,
413, 428, 436
- Contre-Réforme, 97
- Convictions (morales, primitives), 34, 101,
118, 138, 270, 296, 373, 379, 399,
439
- Crainte respectueuse, 79, 137, 141, 176,
177, 273
- Crise de l'Église, 242, 243, 428
- Critère (minimal de la vie personnelle, ob-
jectif, subjectif), 22, 29, 31, 80,
143, 170, 237, 244, 287, 288, 291,
301–304, 306, 308, 316–319, 322,
323, 327–330, 332, 334, 337–348,
359, 370, 371, 373, 376, 384, 395,
398, 405, 406, 429, 431, 435
- D**
- Déclaration d'Indépendance, 50, 51, 110,
135, 175, 189
- Démocratie, 209–212, 222, 223, 226, 227,
238, 246, 379, 419, 420, 427, 438
- Déontologisme (absolu, prima facie), 17,
30, 255, 258, 259, 336, 337, 378,
439
- Devoir (absolu, envers soi-même, envers
les autres), 13, 16, 47, 58, 70,

- 73, 76, 80, 81, 83, 87, 92, 98,
99, 101, 106, 107, 111–113, 115–
117, 122, 123, 127, 136, 144, 146,
148, 149, 151, 154, 166, 167, 179,
193, 194, 197, 210, 223, 228, 231,
232, 236, 244, 255, 257–261, 273,
302, 333, 335, 336, 338, 345, 349,
353, 356, 358, 359, 370–373, 377,
378, 419, 422, 425, 426, 435
- Dignité de l'homme, 132, 135–137, 362,
367
- Don
- de Dieu, 41, 77, 148, 149, 203, 354,
367, 412, 416, 418, 430
 - d'organes, 411
- Droit
- à la propriété, 107, 108, 135
 - à la vie, 16, 73, 105–109, 124, 135,
136, 166, 189, 270, 271, 279, 294,
295, 297, 299, 353, 356, 358, 367,
369, 374, 397, 399, 400, 408, 412,
414, 419, 420, 430
 - de mourir, 24, 213, 214, 216–218,
220–222, 357, 388, 399, 428
 - divin, 106
 - naturel, 100, 101, 105–107, 110–112,
114, 119, 124, 128, 129, 132, 134–
137, 146, 189, 356, 373, 420, 426
 - sacré, 119, 128, 143, 167, 209
- Durée de la vie, 230, 290, 291, 325, 399,
404
- E**
- Égalité, 16, 47, 48, 101, 106, 124, 136,
137, 152, 167, 168, 170, 175, 212,
279, 280, 292, 294, 298, 299, 303–
305, 352, 393, 394, 425, 432, 433
- Église catholique romaine, 40, 129–131,
146, 152, 155, 163, 165, 166, 169,
174, 182, 188, 198, 201, 207, 210,
221, 223, 224, 227, 229, 232, 233,
245–247, 249, 277, 278, 299, 352,
357, 373, 375, 379, 391, 398, 404,
407, 409, 420, 423, 424, 426, 429–
431
- Embryon, 174, 217, 323, 374
- Environnement, 240, 315, 319, 405, 431
- Esclavage, 77, 107, 108, 119, 124, 128,
129, 136, 137, 169, 187, 188, 191,
257, 258, 426
- Esprit du temps, 171, 249
- État
- de nature, 106, 107
 - végétatif, 14, 18, 19, 21–23, 271, 291,
411
- Éthique médicale, 16, 19, 21, 25, 45, 46,
96, 157, 162, 216, 220, 223–225,
248, 250, 260, 275, 286, 368, 393,
410, 423, 429
- Étincelle divine, 91, 92, 95, 102, 118, 425
- Euthanasie (directe, indirecte, involontaire,
non volontaire, volontaire), 20–
24, 29, 30, 39, 41, 46, 48, 60, 67,
78–81, 83–85, 88, 99, 112, 117,
152, 155–157, 160–163, 169, 175,
180, 187, 189–205, 207, 209–211,
213–223, 225–227, 229–233, 258,
272, 281, 285, 288, 293, 298, 323,
338, 339, 341, 342, 347, 353, 356–
360, 364, 366, 368, 369, 380, 382,
385, 386, 388, 389, 392–394, 396–
399, 402–404, 407–413, 418–420,
426–428, 430, 432–434
- F**
- Faire mourir, 194–196, 199, 316, 342, 394,
432
- Finalisme biologique, 80, 92, 99, 280, 299,
425
- Fonction néocorticale, 287, 288, 334, 338
- Fraternité, 92, 106, 175, 367
- Fœtus, 68–73, 82, 83, 85, 88, 122, 123,

- 146, 155, 164, 174, 260, 269, 271,
275, 277–282, 293, 297, 298, 352,
355, 356, 359, 397, 399
- G**
Généalogie, 35, 39, 93, 185, 267, 363,
374, 394, 403, 432–434
Guerre juste, 74
- H**
Hasard, 279, 280, 297, 298
Hédonisme, 255, 336–338, 342, 343, 347,
397, 405, 413
Hétéronomie, 212, 377
Holiness, 27, 86, 203
Homicide, 69–71, 73, 82, 85, 120, 122,
125, 169, 175, 191, 213, 216, 218,
278, 280, 355, 357–359, 410
Humanisme (chrétien, rationnel), 104, 105,
119, 123–126, 128, 137, 138, 144,
147–150, 153, 157, 160, 171, 187–
189, 213, 218, 296, 327, 426–
428, 434
- I**
Imago Dei, 49, 55, 56, 60–67, 70, 88, 92,
96, 135–137, 147–150, 158, 168–
170, 174, 334, 351, 352, 365, 367,
369, 415, 425, 430
Impératif catégorique, 111, 112, 117, 240,
257
Incarnation, 154, 362
Indicateurs
d’humanité, 286–288, 318, 333, 334,
342, 347
économiques, 236
objectifs, 314
sociaux, 236, 312–316, 336, 406
Indisponibilité de la vie, 148, 185, 224,
392, 416
Individualisme, 147, 212, 411
Infaillibilité papale, 53, 129, 131, 246,
365, 410
Infanticide, 60, 67, 69, 78, 121, 170, 175,
293, 374
Innocence, 53, 57, 73, 74, 76–78, 86, 119,
120, 146, 161, 170, 189, 216, 221,
255, 274, 278, 280, 307, 335, 353,
356, 358, 359, 374, 378, 392, 393,
398, 410, 412, 418, 419
Interdiction de tuer, 57, 74, 92, 170, 274,
290, 306, 356, 385, 397, 408
Interruption des traitements, 17, 20, 196,
272, 300, 301, 321, 334, 338, 339,
341, 357, 386, 387, 389, 390, 399,
436
- L**
Laïcité, 23, 421, 431
Laisser
mourir, 24, 39, 41, 67, 76, 78, 195,
196, 216, 271, 280, 281, 299, 307,
308, 319, 342, 345, 382, 394, 432,
434
vivre, 316
Lebensunwertes Leben, 217
Légitime défense, 73, 75, 76, 146, 152,
278
Libéralisme, 129, 134, 187, 192, 200, 205
Liberté
de conscience, 133, 212
de culte, 23, 129, 133, 192, 244
d’opinion, 129, 192
personnelle, 209, 210, 232, 427, 430
religieuse, 166, 167, 212, 243, 245,
358, 376
sexuelle, 16
Libre arbitre, 112–114, 116
Logos, 90–92, 101, 105, 118
Loi
(morale) naturelle, 105, 107, 132, 135,
153, 154, 158, 210, 215, 216, 223,

- 224, 230, 241, 252, 351–353, 356,
364, 370–378, 380, 410, 412, 419,
420, 422, 434
- de nature, 107, 153, 175, 251, 369
- Léonetti, 24, 76, 217
- Lumières, 95, 99–105, 111, 118, 119, 123–
126, 128–132, 135, 138, 139, 141,
159, 169, 187, 252, 309, 373, 376,
426, 427, 429
- Luthérianisme, 137, 216, 428
- M**
- Magistère de l'Église, 21, 164, 174, 246–
248, 372, 375, 407, 428
- Mariage, 70, 72, 101, 135, 145–147, 163,
164, 170, 246, 247, 365, 368, 374,
375
- Martyre, 76, 77, 162, 219, 220
- Marxisme, 361
- Matérialisme, 130, 131, 141, 218, 361
- Mesures de la qualité de la vie, 14, 17,
51, 223, 287, 291, 311–315, 317–
330, 332, 333, 338, 343–345, 395,
404–407, 429, 435
- Métaphysique, 25, 46, 104, 111, 150, 177,
178, 203, 257, 273, 371, 421, 434
- Meurtre, 50, 55, 57, 70, 73, 120, 121, 146,
154–156, 176, 198, 216, 289, 308,
309, 410
- Mort, 22, 27, 28, 37, 40, 53, 57–59, 61–
63, 66–69, 71, 73–77, 79, 81, 83,
84, 86, 96–99, 108, 110, 117, 119–
121, 123, 124, 128, 136, 146, 149,
151, 152, 154–156, 179, 180, 187–
193, 195–199, 202, 209, 210, 214,
215, 218, 220, 221, 227, 228, 230,
231, 238, 247, 248, 250, 257, 258,
272, 274, 278–280, 285–289, 291–
293, 297, 298, 300, 301, 303, 306,
309, 314, 316, 319, 329, 338, 341,
342, 353, 359, 362, 363, 367, 368,
382–387, 391, 393–395, 398, 399,
402, 410–414, 418–420, 423–426,
433, 434
- Moyens
- de traitement extraordinaires, 232
- de traitement ordinaires, 29, 41, 48,
67, 201, 231, 232, 279, 301, 308,
333, 334, 338, 339, 360, 386, 394,
429
- disproportionnés, 386
- proportionnés, 360, 386
- N**
- Naturalisme, 130, 131, 133, 150, 162,
192, 210, 220, 299, 305, 382, 391,
404
- Nature
- humaine, 14, 20, 25, 113, 114, 116,
126–128, 176, 219, 295–298, 323,
361, 371, 372, 376, 400, 422
- universelle, 102, 149
- Nazisme, 25, 26, 159, 160, 216, 217, 225–
227, 290, 338, 427, 428
- Non-malfaisance, 84, 258, 259
- P**
- Pacifisme, 73, 96
- Panthéisme, 95, 131
- Paradigme hippocratique, 79, 80
- Paternalisme, 16, 319
- Patient (capable, compétent, informé), 341,
345, 387
- Péché, 28, 47, 53, 55, 61–63, 69, 71, 72,
74, 77, 150, 157, 168, 169, 245,
246, 355, 361, 362
- Peine capitale, 57, 58, 60, 73, 74, 78, 110,
119–121, 128, 152, 187–191, 193,
200, 353, 412, 418, 426, 427
- Pente (fatale, glissante), 39, 41, 198, 199,
217, 218, 225, 226, 338, 382, 429,
432

Index des matières

- Perfectionniste (théorie), 337, 338, 342, 347, 406
- Personne
- morale, 291, 304
 - potentielle, 352, 373, 391
 - sociale, 304
- Philanthropie (chrétienne), 59, 96, 128, 278, 351, 365, 425, 426
- Playing God Argument*, 41, 214, 219
- Pluralisme
- éthique, 358, 423
 - politique, 358, 386
- Préférences individuelles, 316, 320, 343, 348
- Prêt de Dieu, 152, 153, 351, 352
- Primum non nocere*, 15
- Principe
- des actions à double effet, 24, 41, 75, 76, 197, 201, 202, 209, 230–232, 338
 - direct, 282
 - limité, 78
 - ultime, 272, 273, 275
- Principes
- moraux, 32, 45, 252, 400
- Procréation, 80, 145, 170, 369, 374, 410, 411, 413, 418, 432
- Protestantisme, 17, 55, 57, 59, 63, 64, 66, 68, 88, 91, 125, 131, 135, 137, 144, 147, 157, 159, 161, 162, 172–174, 178, 187, 188, 190, 191, 200, 205, 207, 209–213, 216–218, 220–223, 227, 233, 240, 242, 286, 351, 352, 357, 373, 375, 376, 415, 416, 420, 426–428
- Providence, 289, 373, 377
- Q**
- Qualité
- de la vie, 15–23, 26–37, 39–41, 45, 67, 93, 108, 133, 181, 185, 199, 204, 205, 222, 224, 235, 237–240, 242, 249, 253, 256, 259–262, 267, 281, 283–286, 288, 289, 291, 294, 296, 299, 301–304, 307–334, 336–349, 360, 380–385, 388–390, 392–400, 404–413, 420–424, 426–433, 435, 436, 439, 440
- du traitement, 308, 332, 335, 338
- Quantité-qualité de la vie, 324, 399
- R**
- Rationalisme, 103, 113, 130, 131, 133, 192
- Réanimation, 14, 17, 228, 231, 232, 287, 325
- Rédemption, 168, 176, 362
- Réforme, 97, 212, 486
- Relativisme moral, 133, 376
- Religion
- élémentaire, 139, 140, 177
 - naturelle, 79, 100, 101, 103–105, 111, 139, 153, 173, 176, 251, 426
 - positive, 79, 105, 118
- Religions historiques, 139
- Renaissance, 95, 97, 99–105, 124, 140, 142, 187, 426
- Respect
- compréhensif de la vie, 284
 - de la vie humaine, 117, 169, 173, 356, 369, 391
 - non qualifié, 281
 - qualifié, 281, 303
- Responsabilité, 50, 66, 90, 110, 122, 126, 128, 143, 151, 152, 155, 160, 179, 180, 240, 242, 247, 248, 315, 342, 354, 358, 359, 364, 369, 370, 394, 417, 419, 428, 430
- Résurrection, 62, 96
- Révolution française, 124
- Révolution industrielle, 134, 235

S

Sacralité

- de la personnalité humaine, 213, 214, 217, 220
- de la vie, 14, 16–21, 23, 24, 26–37, 39–41, 45–61, 63–67, 70–73, 77–80, 83, 85–89, 91–93, 95, 96, 99–102, 104, 105, 110–112, 118–124, 128, 129, 135, 137, 139, 143–145, 147, 148, 150, 152, 154–166, 168, 170–182, 187–195, 197, 199, 200, 202–205, 207–209, 213, 214, 216–225, 233, 235, 237, 238, 242, 243, 246–253, 255, 256, 260–263, 267, 269–284, 286, 288–300, 302–310, 312, 315, 316, 322–332, 337, 338, 340, 345–349, 351–353, 355–361, 364–369, 373, 375, 376, 379–385, 389–400, 403, 404, 407–415, 417, 418, 420–434

Sacredness, 27, 28, 54, 60, 65, 92, 118, 122, 160, 176, 194, 195, 200, 202–204, 214, 427

Sanctity, 17, 27–29, 49, 50, 54, 59, 65, 67, 72, 88, 89, 122, 123, 144, 155, 160, 161, 172, 177–179, 189–191, 200, 202–204, 218, 220, 221, 223, 270, 274, 276, 281, 282, 286, 289, 292, 299, 300, 302, 305, 308, 310, 326, 329, 332, 346, 347, 373, 381, 383, 391, 395, 396, 403, 408, 413, 420, 426, 427

Séparation de l'Église et de l'État, 192

Serment d'Hippocrate, 79, 84, 86, 425

Sixième commandement (« Tu ne tueras point »), 49, 55–58, 60, 64, 65, 145, 192, 201, 209, 216, 354, 355, 358, 365, 369, 417, 425, 427, 430

Socialisme, 145

Soins palliatifs, 24, 200, 410

Souffrance, 76, 83, 84, 98, 157, 190–192,

195, 197, 198, 202, 213–215, 218, 227–230, 258, 279, 307, 339, 348, 359, 398, 402

Stérilisation, 51, 69, 209, 211, 223, 226, 227, 295, 427, 428

Stoïcisme, 30, 89–93, 95, 101–103, 105, 117, 118, 123, 127, 140, 141, 331, 425, 426

Suicide et suicide assisté, 24, 30, 48, 57, 60, 67, 73, 76–78, 81, 83, 85, 86, 88, 89, 92, 95, 108, 116–118, 152, 155, 169, 175, 190–193, 197, 198, 200, 201, 213, 216–219, 257, 258, 280, 285, 358, 359, 399, 402, 425, 427

Survie, 237, 239, 240, 289, 303, 316, 318, 325, 326, 328, 335, 345, 363

T

Téléologisme, 255

Théologie (catholique, chrétienne), 37, 40, 41, 45, 46, 52, 53, 55, 57, 60, 61, 65–67, 104, 113, 138, 147, 150, 153, 157, 158, 160, 162, 168, 179, 196, 201, 209, 210, 224, 244, 248, 253, 300, 354, 365, 369, 373, 376, 380, 390, 391, 393

Théorie des préférences, 343, 347, 404, 406, 424

Totalitarisme, 379

U

Unitarisme, 126, 189, 210

Utilitarisme, 18, 143, 224, 255, 258, 259, 336, 337, 342, 348, 352, 364, 380, 397, 399, 400, 411

V

Valeur

de la vie humaine, 13, 14, 16, 60, 66, 88, 158, 172, 174, 175, 179, 194, 287, 305, 323, 324, 330, 331, 334,

Index des matières

- 338, 348, 358, 364, 390, 396, 407,
413, 414, 422
- infinie, 49, 194, 280
- intrinsèque, 15, 29, 67, 114–116, 148,
160, 271, 289–292, 316, 326, 327,
335, 383, 388, 400–404
- relative, 256, 292, 316, 417
- Vie
 - biologique, 16, 25, 29, 39, 116–119,
148, 161, 169, 181, 294, 299, 302–
304, 325, 328, 330, 334, 339, 396,
398, 404, 428
 - de la tribu, 284, 285
 - de l'être humain individuel, 284
 - de l'organisme humain, 177, 284
 - douée de sens, 291, 304
 - humaine biologique, 24, 162, 214, 291,
292, 298, 300, 303, 309, 330, 422
 - humaine individuelle, 48, 99, 100,
119, 187, 285, 426
 - humaine personnelle, 120, 162, 291,
292, 303, 304, 330, 422
 - humaine potentielle, 270
 - ordinaire, 32, 437
 - qui vaut la peine d'être vécue, 290,
404
- Vitalisme, 162, 220, 280, 299, 326, 382,
384, 391, 408
- Vivisection, 187, 190, 193, 200
- Volonté
 - de Dieu, 193, 197, 214, 218, 409
 - de vie, 139–141
- Vouloir-vivre, 143, 151

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	13
---------------------	-----------

Partie I

Les provenances de la sacralité de la vie

I	Retour critique sur l'idée commune de sacralité de la vie	45
I.1	Un principe ancien?	47
I.1.1	Les premières apparitions de l'expression	47
I.1.2	L'ancienneté en question	48
I.2	Les origines judéo-chrétiennes	52
I.2.1	Les sources bibliques	54
I.2.2	Les sources théologiques : <i>l'Imago Dei</i>	60
I.2.3	Les pratiques chrétiennes	67
I.3	Les sources « protoreligieuses » de la sacralité de la vie	78
I.3.1	Le serment d'Hippocrate	79
I.3.2	L'école pythagoricienne	86
I.3.3	Les stoïciens	89
II	Mort et (re)naissance de la sacralité de la vie	95
II.1	Le Moyen Âge et le changement de la vision de la mort	96
II.1.1	Le médecin hippocratique et le christianisme	96
II.1.2	La transformation de la vision de la mort	97
II.1.3	Un devoir nouveau pour le médecin	98
II.2	La Renaissance et la Lumière de la sacralité de la vie humaine	99
II.2.1	Raison et nature, religion naturelle et droits naturels	101
II.2.2	John Locke et le droit à la vie	106
II.2.3	Emmanuel Kant et la sacralité de la vie humaine	111
II.3	Les manifestations de la sacralité de la vie	119
II.3.1	La réforme de la prison, l'esclavage et la peine capitale	119
II.3.2	La criminalisation de l'avortement	121

III	L'esprit chrétien rencontre l'esprit humaniste	125
III.1	La naissance d'un christianisme humaniste non orthodoxe : les unitariens américains	126
III.1.1	Le rôle de la raison	126
III.1.2	L'idée de Dieu, Jésus-Christ et la divinité de la nature humaine . .	127
III.2	Un langage commun pour l'humanisme et le catholicisme	128
III.2.1	Pie IX, le rôle de la raison et l'infaillibilité papale	129
III.2.2	Léon XIII : la liberté, la dignité de l'homme et les droits naturels .	132
III.3	La Première Guerre mondiale et le souci commun pour la vie	137
III.3.1	Albert Schweitzer et le respect de la vie	137
III.3.2	Pie XI et la sacralité de la vie humaine innocente	144
III.3.3	Emil Brunner : <i>l'Imago Dei</i> reconsidéré et la vie humaine comme don et propriété de Dieu	147
III.3.4	Karl Barth : le respect (ou la sacralité) pour la vie et la vie comme prêt de Dieu	150
IV	La sacralité de la vie : une éthique consensuelle pour défendre la vie humaine	159
IV.1	La Seconde Guerre mondiale et l'affirmation de la sacralité de la vie . . .	159
IV.1.1	La sacralité de la vie comme condamnation du nazisme	159
IV.1.2	Les protestants et la sacralité de la vie	161
IV.1.3	Le catholicisme et la sacralité de la vie	162
IV.2	Le concile Vatican II	165
IV.2.1	La conciliation entre les chrétiens et les non-chrétiens	165
IV.2.2	La constitution pastorale <i>Gaudium et Spes</i>	167
IV.3	Retour sur la Conférence de Portland	172
IV.3.1	L'interprétation religieuse de la sacralité de la vie	173
IV.3.2	L'interprétation séculière de la sacralité de la vie	175
IV.3.3	Daniel Callahan, la sacralité de la vie et le consensus moral	178

Partie II

Les conditions d'apparition du débat

V	De l'apparition de l'expression « sacralité de la vie » au premier débat sur l'euthanasie	187
V.1	Le discours humaniste et libéral de la sacralité de la vie	188
V.1.1	La sacralité de la vie et l'amour du prochain	188
V.1.2	La sacralité de la vie et la peine de mort	188
V.1.3	La sacralité de la vie et l'euthanasie	190
V.2	La naissance du premier débat moderne sur l'euthanasie	191
V.2.1	La proposition de Samuel Williams	192

V.2.2	Les discours libéraux (de la sacralité de la vie et de l'autonomie) et le discours catholique (traditionnel)	200
V.3	La nécessité de poursuivre la réflexion	201
V.3.1	L'encyclopédie catholique, l'euthanasie et la sacralité de la vie . . .	202
V.3.2	Le Symposium sur l'euthanasie et la sacralité de la vie qualifiée . . .	203
VI	La transition de la sacralité de la vie au discours chrétien	207
VI.1	La protection de l'individu entre sacralité de la vie et liberté individuelle .	208
VI.1.1	La sacralité de la vie et la Première Guerre mondiale	208
VI.1.2	L'après-guerre I	209
VI.1.3	L'après-guerre II	211
VI.2	Le débat sur l'euthanasie relancé	213
VI.2.1	La sacralité de la personnalité humaine et le droit de mourir . . .	213
VI.2.2	Les critiques luthériennes et catholiques à la pétition	214
VI.2.3	La sacralité de la vie humaine et le droit de mourir	217
VI.3	Un contexte politique nouveau	223
VI.3.1	La critique de la sacralité de la vie critiquée	223
VI.3.2	L'armistice entre les libéraux et les catholiques	226
VI.3.3	La fin de vie et l'Église catholique romaine	227
VII	Une alliance apparente au nom de la sacralité de la vie	235
VII.1	Le progrès en question et le souci bioéthique	235
VII.1.1	Le progrès et la qualité de la vie	237
VII.1.2	Le progrès et la sacralité de la vie	238
VII.1.3	Le souci bioéthique	238
VII.2	L'après-Vatican II et la crise de l'Église	242
VII.2.1	La question de la contraception et l'encyclique <i>Humanæ Vitæ</i> . . .	244
VII.2.2	Les implications pour la sacralité de la vie humaine	246
VII.2.3	Les critiques à l' <i>Humanæ Vitæ</i> ou les signes d'une rupture	247
VII.3	La bioéthique, une « hérésie catholique libérale »	249
VII.3.1	La foi en la raison, le consensus et la sacralité de la vie	250
VII.3.2	La sécularisation des concepts religieux	251
VII.3.3	La bioéthique théorique	253
 Partie III Les émergences du débat 		
VIII	La sacralité de la vie et ses multiples définitions laïques	269
VIII.1	Préalables d'une réflexion	269
VIII.1.1	Les affaires <i>Roe v. Wade</i> et <i>In Re Quinlan</i>	269

VIII.1.2	À la recherche de la signification de la sacralité de la vie	271
VIII.1.3	Questions ouvertes	275
VIII.2	Un principe absolu ou <i>prima facie</i> ? La place des exceptions	276
VIII.2.1	Baruch Brody et les « circonstances les plus extrêmes »	277
VIII.2.2	William Frankena et le respect qualifié de la vie humaine	281
VIII.3	La sacralité de la vie biologique ou de la vie personnelle?	284
VIII.3.1	Les indicateurs d'humanité	286
VIII.3.2	La valeur intrinsèque de la vie humaine	289
VIII.3.3	Vie humaine biologique, vie humaine personnelle, personne morale, personne sociale	291
VIII.4	Les « sacralités » de la vie	294
VIII.4.1	La sacralité de la vie humaine biologique absolue	295
VIII.4.2	La sacralité de la vie humaine biologique <i>prima facie</i> et la sacralité de la vie humaine personnelle absolue	300
VIII.4.3	La sacralité de la vie humaine personnelle <i>prima facie</i> et la sacralité de toute vie	304
VIII.4.4	Des propositions alternatives	307
IX	La qualité de la vie, entre nécessités pratiques et discours théoriques	311
IX.1	Les mesures de la qualité de la vie	313
IX.1.1	Les indicateurs sociaux, la qualité de la vie et la santé	313
IX.1.2	La qualité de la vie entre bien-être commun [<i>welfare</i>] et bien-être individuel [<i>well-being</i>]	314
IX.1.3	La nécessité de définir la qualité de la vie	321
IX.2	Le fondement éthique (implicite) des mesures de la qualité de la vie . . .	323
IX.2.1	Quantité de la vie ou qualité de la vie?	324
IX.2.2	Une réduction inappropriée	326
IX.2.3	Une mixité de valeurs	327
IX.3	Les concepts de qualité de la vie	328
IX.3.1	Définir la qualité de la vie	329
IX.3.2	De la qualité du traitement à la qualité de la vie	332
IX.3.3	De la qualité de la vie objective à la qualité de la vie subjective . .	339
X	La christianisation de la sacralité de la vie	351
X.1	L'extension chrétienne de la sacralité de la vie : de l'avortement à l'euthanasie	353
X.1.1	L'interdiction absolue de l'avortement : <i>Questio de abortu</i>	353
X.1.2	L'interdiction absolue de l'euthanasie : <i>Iura et Bona</i>	357
X.1.3	L'intérêt pour la vie humaine corporelle	361
X.2	La sacralité de la vie dans les discours publics et les homélies	365
X.2.1	La messe sur le Capital Mall et la sacralité de la vie humaine . . .	367

X.2.2	La sacralité de la vie pour prendre le contre-pied de l'autonomie	368
X.3	La sacralité de la vie humaine et la théologie chrétienne	369
X.3.1	L'instruction <i>Donum Vitæ</i>	369
X.3.2	L'encyclique <i>Veritatis Splendor</i>	375
XI	L'opposition entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie	381
XI.1	Sacralité ou qualité de la vie?	381
XI.1.1	L'affaire Baby Doe rouvre le débat	381
XI.1.2	Préalables de l'opposition	385
XI.2	Des critiques de l'éthique de la sacralité de la vie à l'affirmation de l'éthique de la qualité de la vie	390
XI.2.1	La doctrine de la sacralité de la vie : une critique	392
XI.2.2	Des tentatives de médiation : Ronald Dworkin	398
XI.2.3	La qualité de sa propre vie	404
XI.3	Bioéthique catholique de la sacralité de la vie et bioéthique libérale de la qualité de la vie	407
XI.3.1	Deux visions du monde	407
XI.3.2	La « culture de la vie » contre la « culture de la mort »	410
XI.3.3	Une opposition paradigmatique	421
	Conclusion	425
	Bibliographie	441
	Les papes et la sacralité de la vie	471
	Index des noms	479
	Index des matières	485