

**MÉMOIRE ADRESSÉ À LA COMMISSION SPÉCIALE DE CONSULTATION SUR
«MOURIR DANS LA DIGNITÉ»,**

par Thomas De Koninck, Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval

1/ PRÉSENTATION DE L'AUTEUR

Né le 26 mars 1934, à Louvain, Belgique. Citoyen canadien. Épouse : Marie-Christine Vincent. Trois fils : Marc, Yves, Paul. Bureau: Faculté de philosophie, Université Laval, Québec G1K 7P4; téléphone: (418) 656-2131, poste 3003; fax au bureau: (418) 656-7267. Courriel: Thomas.DeKoninck@fp.ulaval.ca

Diplômes principaux et carrière:

M. A. *Lit. Hum.* (Oxford, 1963); PH. D. (Université Laval, 1971). Instructor and Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Notre Dame (U.S.A.) 1960-1964. Professeur adjoint (1964), agrégé (1971), titulaire (1977), Faculté de philosophie, Université Laval. Doyen de la Faculté de philosophie de l'Université Laval, 1974-1978. Professeur invité, Université de Bourgogne (Dijon); Institut d'Études Politiques («Sciences Po»), Paris; University of Notre Dame (U.S.A.). Enseignements principaux, aux trois cycles: Philosophie grecque, Éthique, Philosophie de la connaissance, Anthropologie philosophique, Philosophie de l'éducation. Conférences fréquentes. Direction achevée, depuis 1964, de 19 thèses de licence, 103 mémoires de maîtrise et 47 thèses de doctorat; direction en cours d'une quarantaine de mémoires de maîtrise et thèses de doctorat. Rédacteur (philosophie), *LTP*.

Bourses, prix et distinctions:

Rhodes Scholar, 1956-1959 (Oxford). Alexander von Humboldt-Stiftung Stipendiat, 1972-1973 (Freie Universität, Berlin). Prix La Bruyère de l'Académie Française, 1996, pour l'ouvrage, *De la dignité humaine*. Officier dans l'Ordre des Palmes académiques (France), 1996. Président de l'Association canadienne de philosophie, 2000-2001. Élu à l'Académie des Lettres et Sciences Humaines de la Société Royale du Canada, 2002. Prix d'excellence en enseignement de l'Université Laval, 2002-2003. Titulaire de la Chaire *La philosophie dans le monde actuel*, Université Laval, depuis 2004. Membre de l'Ordre du Canada depuis 2005. Titulaire de la Chaire de métaphysique Étienne Gilson (Paris), 2007-2008.

Principales publications récentes :

Nombreux essais, articles et conférences. Ses livres incluent : *De la dignité humaine*, 1995 (2^e édition dans «Quadrige», 2002), couronné en 1996 par le prix La Bruyère de l'Académie française ; *La nouvelle ignorance et le problème de la culture* (2^e édition, 2001) ; *Philosophie de l'éducation. Essai sur le devenir humain* (2004) ; *Aristote, l'intelligence et Dieu*, 2008, publiés tous les quatre aux Presses Universitaires de France ; et la codirection avec Gilbert Laroche du collectif : *La dignité humaine. Philosophie, droit, politique, économie, médecine*, Paris, PUF, coll. «Débats philosophiques», 2005. Il faut y ajouter *La crise de l'éducation*, Québec, Fides, 2007; *Philosophie de l'éducation pour l'avenir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010; *Questions ultimes* (sous presse), Presses de l'Université d'Ottawa, automne 2010; *À quoi sert la philosophie?*, à paraître aux Presses de l'Université Laval en 2011; de même que *Dieu au tribunal de la raison*, chez Boréal, également en 2011.

2/ MOURIR DANS LA DIGNITÉ (RÉSUMÉ)

J'ai choisi le titre même de la consultation, car il est très philosophique et va droit à l'essentiel. Les débats actuels autour de l'euthanasie montrent assez qu'une grave confusion continue de régner autour du terme «dignité». Que veut dire «mourir dans la dignité»? S'agit-il d'une mort où l'on «remplit son personnage», qui aurait à «se marquer au dehors», selon les termes dénoncés à juste titre par André Gide? Et sinon, de quoi au juste? Notre exposé tente de répondre à cette question, centrale entre toutes. Il faut prendre acte en tout premier lieu de ce que Paul Ricœur a décrit avec bonheur comme «une exigence plus vieille que toute formulation philosophique». Cette exigence a toujours été que «quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain». Dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, une épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art, une œuvre de sagesse, en auront témoigné. Emmanuel Levinas et d'autres ont su mettre admirablement en relief, de nos jours, cette même dimension éthique des rapports proprement humains, qui apparaît d'emblée dans le visage, dont le regard interdit le meurtre. En d'autres termes, selon l'excellente formulation pratique due à Kant, aucun humain ne doit être traité directement ou indirectement seulement comme un moyen mais toujours comme une fin.

Il y a euthanasie lorsqu'on a l'intention de donner la mort. Il est admis depuis longtemps qu'il n'y a pas euthanasie quand on a l'intention de soulager les souffrances d'une personne malade en phase terminale, même si, comme effet secondaire, l'administration de médicaments peut en accélérer la mort. Plaider pour de tels soins n'est par conséquent pas plaider pour l'euthanasie. L'appel à la mort pour soulager la souffrance est pour le moins ambigu. Soulager la souffrance doit être au contraire une priorité dans les soins. Trop d'interventions médiatisées à outrance confondent l'intention de soulager la souffrance avec celle d'éliminer la personne, auquel cas il y a homicide. La patiente ou le patient a bien plutôt la dignité d'une fin en soi et ne doit jamais être tué.

La question est de mourir *humainement*. La mort exige d'être vécue, accueillie et partagée solidairement, en pleine conscience, liberté et responsabilité. Libérer, c'est rendre libre, ou plus libre (par des soins appropriés, par exemple). Euthanasier, c'est par contre supprimer le sujet libre lui-même, en lui enlevant l'existence, et par conséquent porter atteinte à la liberté elle-même au moment le plus crucial de la vie, sous prétexte trop souvent du contraire. Il importe donc au plus haut point de mieux cerner la liberté elle-même, et la responsabilité, de part et d'autre, de même que le rôle capital de la conscience de chacune et de chacun face à ces difficiles questions, qui ont préoccupé les philosophes depuis les débuts, mais qui revêtent une acuité renouvelée dans le contexte de domination technologique et d'anonymat croissant qui est le nôtre. C'est ce que nous essayons de faire dans une autre partie de l'exposé qui suit. Le visage humain et la responsabilité qu'il engage obligent au respect absolu de la dignité inaliénable de tout être humain quel qu'il soit, à tout instant de sa vie, jusqu'au dernier. Aucune prise de position responsable quant au «mourir dans la dignité», y inclus celle de la Commission, ne saurait faire l'économie d'une réflexion sur la mort et donc sur le sens de la vie humaine. Je suis profondément convaincu, pour ma part, arguments à l'appui, que chaque être humain, quel qu'il soit et quelle que soit sa condition, est unique au monde et possède une égale dignité, celle d'une fin en soi, justement. On ne peut dès lors jamais dire ou penser : «lui ne compte pas», ou encore «sa vie à elle ne mérite plus d'être vécue». Avec la dignité humaine entendue en ce sens rigoureux, qui est à l'opposé de la *dignitas* romaine de jadis, aucun compromis n'est possible. Tout être humain compte.

3/ EXPOSÉ PRINCIPAL

Mourir dans la dignité

1/ La mort et le visage

C'est sans doute à tort que l'on a accusé la Commission de vouloir faire l'économie de la philosophie, mais il faut ajouter que cela lui serait de toute manière impossible. Il saute en effet aux yeux que, comme les anciens Grecs l'ont fait observer, la négation de la philosophie est déjà une position impliquant une philosophie, car elle implique justement au moins une argumentation et un examen, ce qui revient à philosopher. On ne sort pas plus aisément de la philosophie que du langage. Tout être humain a une philosophie implicite, consciente ou point, certes souvent peu critique, mais qui commande sa vie entière. Les questions les plus «brûlantes» (Husserl) sont les questions qui portent sur le sens ou sur l'absence de sens de la vie. Ces questions engagent la totalité de l'expérience humaine. Or cette préoccupation est au cœur de la philosophie.

Cependant il y a plus encore dans le cas de la présente consultation relative au mourir dans la dignité. Car la philosophie s'est tôt définie comme *meletê thanatou* (Platon, *Phédon*, 81 a), ce qui signifie «méditer sur» ou «s'exercer à la mort». Devenue par la suite traditionnelle, cette définition a été à nouveau illustrée à notre époque par des philosophes de génie tels Heidegger, Levinas et bien d'autres.

Elle s'avère d'autant plus pertinente de nos jours où nous nous découvrons dans une culture de mort, comme on l'a dit et répété, mais d'une mort évasion plutôt que d'une mort que l'on accepte de préparer avec courage et lucidité, en l'interrogeant, pour ainsi dire. C'est aussi ce qui ressort entre autres de la belle conclusion du livre de Céline Lafontaine, *La société postmortelle*¹. Notre monde actuel, si riche en techniques, est taraudé par une grave incapacité de donner un sens à la souffrance et à la mort, de donner, à vrai dire, un sens à la vie humaine elle-même, pour soi-même et pour les générations qui suivent. Une lente agonie lui est intolérable, alors qu'on peut pourtant, à la suite d'Élisabeth Kübler-Ross, par exemple, voir l'agonie comme un processus de croissance et non comme un dépérissement dégradant². La demande d'euthanasie ou de suicide assisté a de bonnes chances de trahir un désir désespéré de fuir l'essentiel. L'évocation de la mort anticipée sert, en pareil cas, à ne pas la penser et à évacuer l'instant suprême. Mourir est-il vraiment cesser de vivre?

L'apport d'Emmanuel Levinas sur cette question et ce qu'elle implique est particulièrement remarquable. Trois des thèmes majeurs de sa pensée méritent ici d'être relevés, qui s'éclairent réciproquement, soit ceux de la mort, du visage et de la responsabilité pour autrui. Voici, pour commencer, quelques formules choc relatives à la mort, qui donnent à penser: «Le suicide est un concept contradictoire. [...] L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, — si par mort on entend néant, — le fait qu'il est impossible de mourir?». L'angoisse n'est donc pas de mourir, mais bien plutôt de ne pas mourir. «Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant». «*Spiro-spero*. De cette impossibilité d'assumer la mort, Hamlet précisément est un long témoignage. Le néant est impossible. [...] “To be or not to be” est une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir» (p. 61). Et je ne peux m'empêcher de citer également cette phrase magnifique; «[...] il me semble parfois que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare» (p. 60)³.

¹ Cf. Céline Lafontaine, *La société postmortelle*, Paris, Seuil, 2008, p. 223-226.

² Cf. Élisabeth Kübler-Ross, *La mort, dernière étape de la croissance*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1977.

³ Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Quadrige», 1983, respectivement, p. 29, 59, 61 et 60.

Levinas marque en outre avec force le fait que «la souffrance physique, à tous ses degrés, est une impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence», et qu'il y a dans la douleur et la souffrance une «absence de tout refuge», une «impossibilité de fuir et de reculer». On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Mais on y découvre en même temps une «proximité de la mort», où «l'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère»⁴. «Dans cette impossibilité de connaître l'après de ma mort, réside l'essence de l'instant suprême»⁵.

Levinas a su mettre admirablement en relief, d'autre part, la dimension éthique des rapports proprement humains; à l'instar de la beauté, la vulnérabilité de l'humain en tant que tel, oblige. Ceci apparaît avant tout dans la saisie du visage humain. Son premier grand ouvrage, *Totalité et Infini*, parle longuement du visage, qui est donné à la vision d'autrui, jamais à soi. Je ne verrai jamais mon propre visage, sinon en des reflets. Notre propre corps est tourné d'emblée vers l'autre.

Ce «face à face» démontre aussi bien qu'autrui est celui ou celle que je ne peux pas inventer. Il résiste de toute son altérité à sa réduction au même que moi. À proprement parler, envisager n'est pas fixer du regard le front, le nez, la bouche, le menton, etc., mais c'est fixer avant tout les yeux, et plus exactement leur centre, la pupille, et ainsi le regard de l'autre, qui est au-delà de la perception. L'accès au visage ne se réduit justement pas à la perception sensible. Le regard y voit un regard invisible qui le voit.

Or il y a dans le visage une «pauvreté essentielle». Il est nu et dénué, exposé et menacé -- dépendance qu'on essaie parfois de masquer par des poses ou en tentant de se donner une contenance. Il n'empêche que le visage fasse sens à lui seul. Dans les yeux sans défense de l'autre se lit le commandement «tu ne tueras point», interdiction qui ne rend pas le meurtre impossible, certes, car il s'agit d'une exigence éthique, mais elle explique pourquoi le meurtrier est incapable de regarder sa victime dans les yeux. S'en moquer serait révéler qu'à l'instar du meurtrier on fuirait soi-même les visages.

Un thème majeur du dernier grand ouvrage de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* -- titre qui renvoie expressément au passage célèbre du VI^e livre de la *République* (509 b) où Platon déclare que le bien est «au-delà de l'essence» -- est celui de la responsabilité pour autrui. Ce thème va de pair avec celui du visage et revêt lui aussi aujourd'hui une pertinence accrue du fait des débats actuels et à venir autour de l'euthanasie et du suicide assisté.

Comment comprendre cela? La prise de conscience de ma responsabilité première découle de l'analyse du visage. Dès lors qu'autrui me regarde au sens que je viens de décrire, j'en suis responsable ; bien plus, «la responsabilité est initialement un *pour autrui*»⁶. La relation entre nous est même asymétrique : «au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable»⁷. C'est à partir du visage, de ma responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, ou mieux l'équité -- chaque autrui étant unique -- et que se révèle, plus profondément encore, «la sagesse de l'amour».

Être responsable, le mot l'indique, c'est répondre *de*, mais c'est d'abord répondre *à*. Je suis obligé de répondre à l'appel du visage de l'autre, à son autorité, à sa commande, tout particulièrement à travers la souffrance. Nous voilà donc reconduits à la question du mourir.

«Mourir dans la dignité» n'a rien à voir avec une dignité d'apparat dans laquelle on se draperait pour la galerie, comme au théâtre. Il s'agit au contraire de pouvoir faire sienne sa

⁴ *Ibid.*, p. 55-56.

⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 211.

⁶ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Entretiens avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 102.

⁷ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 123.

mort, la vivre dans le respect de sa dignité proprement humaine de femme ou d'homme libre. La dignité humaine, rappelle la philosophie, signifie que chaque être humain est au-dessus de tout prix, unique au monde, devant être considéré comme une fin, et jamais réductible à un moyen – ainsi que l'affirmait si justement Kant -- avec toutes les conséquences pratiques que cela entraîne⁸.

La fable de La Fontaine, *La mort et le bûcheron*, reprise d'Ésope, décrit un malheureux qui appelle «la mort à son secours», mais qui n'en veut plus du tout aussitôt qu'elle se montre : «plutôt souffrir que mourir», sera son dernier mot. Le mémoire sur l'euthanasie et le suicide assisté présenté par un groupe de médecins au Collège des médecins du Québec, le 27 août 2009, va dans le même sens; on y lit : «la pratique de la médecine nous enseigne que les patients qui expriment le désir de mourir le font le plus souvent parce qu'ils ont besoin de réconfort, qu'ils sont déprimés, ou que leurs symptômes ou leurs douleurs ne sont pas bien contrôlés. [...] Les patients qui demandent à mourir changent aussi souvent d'idée avec le temps»⁹.

Il ne faut pas craindre de reconnaître aux mots leur sens exact. Euthanasier, c'est donner la mort. Le suicide assisté, comme le suicide tout court, est un homicide. Faut-il le rappeler, en se tuant, seul ou se faisant aider, on tue un être humain. La demande d'euthanasie sous l'empire de la douleur et de la souffrance est un appel à la responsabilité pour autrui, justement, qui impose d'interpréter le vrai sens de cette demande. Je crois qu'on peut voir ici toute la portée de la remarque suivante de Levinas, en parfaite cohésion avec les précédentes : «L'épreuve suprême de la liberté -- n'est pas la mort, mais la souffrance»¹⁰. C'est à cette épreuve de la souffrance que médecins, infirmières ou infirmiers et toute personne humaine concernée ont à répondre en réalité. Il y a euthanasie, répétons-le, lorsqu'on a l'intention de mettre fin à la vie. Il est admis depuis longtemps qu'il n'y a pas euthanasie lorsqu'on a l'intention de soulager les souffrances d'une personne malade en phase terminale, même si, comme effet secondaire, l'administration de médicaments peut en accélérer la mort. Les propos cités de Levinas sur le visage et la souffrance ne contredisent pas cela, tout au contraire.

Un grand absent des débats autour de l'euthanasie me semble être la conscience. On fait remarquer à juste titre que nul ne peut imposer ses croyances aux autres. En déduire cependant, comme on le tente parfois, que nous devons dès lors accepter de donner la mort à quelqu'un qui nous le demande, même si nos convictions ne sont pas les siennes, est un raisonnement fallacieux, car il vaut en sens inverse. L'autre n'a pas non plus à m'imposer ses convictions. Si je pose le geste de donner la mort, c'est moi qui aurai posé le geste et c'est de ce geste que je devrai répondre devant ma propre conscience. Sa conscience à lui ne saurait tenir lieu d'alibi.

Qui plus est, dans les excellents termes de Robert Spaemann, tuer sur demande est «une action qui ne se situe pas en dehors du domaine du droit, mais qui lui appartient et qui doit rester sanctionnée de manière pénale. Faire du suicide un droit a de terribles conséquences. Car alors, celui qui ne fait pas usage de ce droit porte la responsabilité de toutes les conséquences, de tout le poids des charges personnelles et financières afférentes à cette décision. Par là-même se développe, par une logique imperturbable, une pression inadmissible sur le malade ou sur la personne âgée. Le patient ne peut être libre de cette

⁸ Cf. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, in Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435); et p. 293-294 (AK IV, 428).

⁹ Joseph Ayoub, André Bourque, Catherine Ferrier, François Lehmann, José Morais, *Non à l'euthanasie et au suicide assisté. Aucune condition particulière ne les justifie. Mémoire présenté au Collège des médecins du Québec*, Québec, le 27 août 2009, p. 6.

¹⁰ *Totalité et Infini*, op. cit., p. 216.

contrainte que s'il n'existe aucune possibilité qu'il puisse être tué par l'intermédiaire d'un autre. Aucun homme ne peut demander à un autre de dire : «tu ne dois plus exister». [...] Un contrat d'homicide est totalement irréversible au moment où il est exécuté. [...] Le terme de «délivrance» est inadéquat pour ce genre d'action. Car le but final de tout acte de libération est la liberté. Mais le but final de l'homicide sur demande est la mise à l'écart du sujet d'une liberté possible, à savoir sa non existence. Une mort dans la dignité est une mort accompagnée par d'autres hommes, entourée de soins, à l'abri de trop grandes souffrances»¹¹.

Ma responsabilité pour autrui atteint justement son point culminant devant sa mort, ce dernier acte de la vie humaine qui appartient à l'ensemble de celle-ci et détermine tout ce qui a précédé, en bien ou en mal. De sorte que, solidarité humaine exige, l'on ne devrait jamais empêcher qui que ce soit de le vivre aussi librement que possible, et qu'on doit au contraire favoriser du mieux que l'on peut l'exercice de cette liberté. La douleur peut avoir des effets aliénants, on le sait. En atténuant les souffrances sans toutefois rendre inconscient, les soins appropriés peuvent procurer une détente psychique et organique propice à une meilleure présence à soi (et aux autres) en cet instant crucial. Comme l'a excellemment marqué Tolstoï dans *La mort d'Ivan Ilitch*, l'importance de cet instant est en effet «définitive». Car il s'agit de l'instant où l'on peut tout «corriger», tout accepter et se réconcilier, ou tout rejeter, selon le cas; l'instant de la toute dernière chance de reconnaître, voire donner, en son for intérieur, un sens définitif à sa vie, quoi qu'il paraisse à l'extérieur¹². Un sage antique, Sénèque, ne rappelait-il pas, avec justesse, cette vérité fondamentale : «Rien, Lucilius, ne nous appartient ; seul le temps est à nous. Ce bien fugitif et glissant est l'unique possession que nous ait départie la Nature, et peut nous en chasser qui veut. Telle est la folie des humains, qu'ils se sentent redevables du moindre cadeau peu coûteux qu'on leur fait, remplaçable en tout cas, mais que personne ne s'estime redevable du temps qu'il a reçu en partage, alors que le plus reconnaissant des hommes ne pourrait le rendre»¹³. *A fortiori* nos derniers instants, pourrait-on ajouter.

C'est avec le nazisme que la pratique euthanasique a été réintroduite en Occident : le procès de Nuremberg a révélé que, de 1939 à 1941, les Nazis ont supprimé plus de 70,000 personnes handicapées, schizophrènes, ou autrement atteintes d'une infirmité ou d'une autre, un bon nombre d'entre eux des Allemands, en alléguant que leurs vies étaient «sans valeur». (À ne pas confondre avec l'inqualifiable génocide de millions de Juifs et de Slaves par les mêmes Nazis, encore qu'il y ait eugénisme dans les deux cas.) Il ne faut pas manquer de lire à ce sujet le désormais classique ouvrage de Vivien Spitz sur les médecins nazis, *Doctors from Hell*, et, par la même occasion, se demander pourquoi, en revanche, le *Serment d'Hippocrate* est si clairement opposé à l'euthanasie : «Jamais je ne remettrai du poison, même si on me le demande, et je ne conseillerai pas d'y recourir».

Il faudrait être bien naïf pour ne point entrevoir les abus auxquels une légalisation de l'euthanasie donne lieu. Quelle belle façon de se débarrasser de quelqu'un, afin d'accélérer un héritage, par exemple, que de prétendre qu'il ou elle nous a supplié de poser le beau geste humanitaire de soulager sa souffrance en l'euthanasiant -- d'autant plus désintéressé que ce fut à sa demande expresse! Comment ne pas anticiper la pente glissante vers la barbarie où conduit, une fois légalisée, la possibilité d'éliminer en douce, le regard clair, celles et ceux que la faiblesse, la pauvreté, les handicaps, vouent à une vie jugée désormais «sans valeur»

¹¹ Robert Spaemann, *Dignité de l'homme et nature humaine*, in *Communio*, no. XXXV, 4 – juillet août 2010, p. 124-125.

¹² Cf. Léon Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, dans *Œuvres complètes*, Tome XXVII, Paris, Stock, 1912, p. 102-105; cf., dans une autre traduction, *La Mort d'Ivan Ilitch. Nouvelles et Récits (1851-1885)*, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 393-395.

¹³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Livre premier, Lettre 1, édition établie par Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 603-604.

par les puissants «compatissants» qui en décideront ? L'Allemagne actuelle est fortement opposée à la légalisation de l'euthanasie. On y évite même, et pour cause, le mot «euthanasie». On constate par ailleurs un exode important de gens âgés venant des Pays-Bas et de la Suisse vers l'Allemagne. Pourquoi donc ?

2/ Le respect des morts

Il importe en outre de se demander pourquoi l'expérience de la mort occupe-t-elle une place si absolument centrale dans l'histoire de l'humanité. «On pourrait aller jusqu'à dire, écrivait Gadamer, que c'est elle qui a introduit, dans cette histoire, son devenir homme». L'être humain offre aux siens la sépulture d'une tombe marquée d'un signe. Le grand paléoanthropologue Loren Eiseley déclarait : «Il faut rappeler ce qui a été finalement découvert dans la petite grotte française près de La Chapelle-aux-Saints en 1908. Nous voici à même d'observer à travers des millénaires un spectacle très émouvant. Car ces hommes aux cerveaux prisonniers d'un crâne présageant le singe, ces hommes dont des savants avaient soutenu qu'ils ne sauraient posséder de pensées au-delà de celles de la brute, avaient enseveli leurs morts dans la douleur. (...) Tel est le geste humain par lequel nous reconnaissons un homme, même si c'est sous un front rappelant celui du singe qu'il nous considère»¹⁴.

On a par la suite déployé, tout au long de l'histoire, un faste infini en l'honneur des morts, en cérémonies et en ornements, en de splendides œuvres d'art vues à l'origine comme autant d'offrandes. «Cette pratique, ajoute Gadamer, confère à l'homme un statut unique, elle le distingue des autres êtres vivants au même titre que la possession du langage, à moins que ce ne soit d'une manière plus originelle encore». Gadamer observe en outre que les liens avec la religion «resurgissent à la vue de cet événement qu'est toute mort». Même «à une époque où l'athéisme se développe à l'échelle des masses, les incroyants et ceux qui, à la vérité, sont totalement sécularisés maintiennent ces formes de culte. [...] Même dans les pays athées, la coutume chrétienne ou celle d'autres religions est tolérée à côté de la célébration des morts instituée par le politique et le séculier»¹⁵.

Il est paradoxal que la dignité humaine apparaisse le plus clairement dans l'épreuve, voire le malheur, comme le manifeste déjà la poésie tragique de Sophocle. «Ce qui peut rester, dans cette sombre perspective sophocléenne, de consolation pour l'homme, nous le retrouverons dans le sentiment de la *grandeur*», écrivait à ce propos Festugière. «Car le malheur, ajoutait-il, quand il a dépassé toute borne, nous donne le sentiment du sacré. Il semble que les dieux, quand ils ont totalement écrasé l'homme, et qu'ils le voient porter sa dignité dans l'infortune, soient pris d'une sorte d'admiration. Alors cet aveugle, ce mendiant, leur devient cher, et ils finissent par le glorifier. (...) Ce qui est sûr, c'est que les Grecs ont toujours attaché la gloire à la grandeur morale, à la pratique de ce qu'ils nomment *arêtê*, ce qui est essentiellement la force dans le malheur»¹⁶.

De même, pour Schopenhauer, «le plaisir que nous prenons à la tragédie se rattache non pas au sentiment du beau, mais au sentiment du sublime, dont il est même le sentiment le plus élevé. (...) Chaque tragédie réclame une existence tout autre, un monde différent, dont nous ne pouvons jamais acquérir qu'une connaissance indirecte, par ce sentiment même qui est provoqué en nous»¹⁷.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, tr. Marianne Dautrey, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle et Éditions Mollat, 1998, p. 72 ; Loren Eiseley, *The Firmament of Time*, New York, Atheneum, 1962, p. 112-113.

¹⁵ Gadamer, *loc. cit.*, p. 72-73; 75-76.

¹⁶ A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, p. 22-23.

¹⁷ George Steiner, *La mort de la tragédie*, tr. Rose Celli, Paris, Gallimard, «Folio», 1993, p. 16-18; Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, Supplément au livre troisième, chapitre XXXVII, tr. A. Burdeau revue et corrigée par Richard Roos, Presses Universitaires de France, 1966, p. 1171.

Ainsi est-ce dans la *finitude* même de l'être humain qu'apparaît d'abord la dignité humaine -- comme si, dès l'antiquité, la représentation par l'art de la souffrance, de la maladie et de la mort, nous éveillait davantage à la grandeur humaine. Nous rencontrons, dans les exemples évoqués, une constante surprenante: la dignité humaine est d'abord associée à l'être humain désarmé, faible, tel le vieil Œdipe reconnaissant «devenir vraiment un homme» quand il n'est plus rien. Or, on retrouve cette même constatation dans toutes les sagesses, comme j'ai tenté de le montrer à diverses reprises en diverses publications: on semble partout pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et qu'il impose aux consciences sa noblesse propre -- celle de son être, non de quelque avoir. Il faut prendre acte en tout premier lieu de ce que Paul Ricœur a décrit avec bonheur comme «une exigence plus vieille que toute formulation philosophique». Cette exigence a toujours été que «quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain». Dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, une épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art, une œuvre de sagesse, en auront témoigné¹⁸.

Eugène Minkowski faisait remarquer avec justesse qu'«on se découvre devant un mort, on devient grave et, dans une attitude méditative, on se penche *sur la fin d'une vie*, non pas de la vie tout court, mais justement d'*une vie*. La mort fait surgir la notion d'*une vie* ; elle le fait en mettant fin à cette vie [...]. En présence de la mort, je vois toujours *toute* une vie se dresser devant mes yeux, et cela même quand j'ignore tout de celui à l'existence duquel elle vient de mettre fin. [...] La mort est un phénomène essentiellement *individuel*, non parce qu'elle ne frappe que des individus, mais parce qu'elle vient parachever la notion de l'individu»¹⁹.

Voilà qui fait naître un premier ordre de questions. D'où vient au juste la dignité ainsi reconnue au pauvre ou à l'infirme, au malade et au mourant, à celle ou celui qui n'a rien, voire, diront certains, qui *n'est* rien? D'où viennent ces manifestations diverses d'un respect profond des morts qui semblent caractériser toutes les civilisations, au point d'en marquer la naissance même? La profanation des sépultures est pour toute personne civilisée un acte révoltant, impie, barbare. Pourquoi donc?

3/ Le déni de la mort

Il n'empêche que, dès l'antiquité tardive, il a paru de bon ton de déclarer, avec Épicure, que «la mort n'est rien pour nous». Car, disait-il, «tant que nous existons, la mort n'est pas; quand la mort est là, nous ne sommes plus»; ou, selon la formule plus simple encore d'Anatole France à notre époque: «Je suis, elle n'est pas; elle est, je ne suis plus». En d'autres termes, la mort serait un état qui exclut l'expérience, la craindre reviendrait à craindre un mot seulement²⁰.

Paul-Louis Landsberg considérait à juste titre ce «sophisme de l'inexistence de la mort» comme «une ruse odysseenne pour échapper sinon à la mort, du moins à l'idée et à l'obsession de la mort [...]»²¹.

¹⁸ Voir notamment mon livre, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, collection Quadrige, 2002, et mon texte intitulé *Archéologie de la notion de dignité humaine*, in Thomas De Koninck et Gilbert Laroche (sous la direction de), *La dignité humaine. Philosophie, droit, politique, économie, médecine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 13-50, où on trouvera les références pertinentes.

¹⁹ Eugène Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Quadrige, 1995, p. 122-124; les mots soulignés le sont par l'auteur.

²⁰ Respectivement, Épicure, *Lettre à Ménécée*, 125; Anatole France, *Le jardin d'Épicure*, Paris, Calmann-Lévy, 1898, p. 46.

²¹ Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, Seuil, 1951, p. 73; p. 79.

Je cite ces propos parce qu'ils illustrent et soulèvent plusieurs points essentiels. Ils montrent d'abord combien classique est le déni de la mort, si caractéristique de notre monde actuel qui a, pour sa part, réussi à rendre la mort anonyme dans bien des cliniques modernes, ce qui est un profond bouleversement. On a fait entrer l'événement de la mort dans le mécanisme technique de la production industrielle, où elle est devenue un processus de fabrication comme d'autres de l'économie moderne. Nous retrouvons là une manifestation additionnelle de la mort évanescente dont je parlais plus haut.

4/ L'expérience de la mort

Un autre point soulevé par les propos cités d'Épicure est celui de l'expérience elle-même de la mort. On est toujours le premier à mourir, comme dit Ionesco. On ne peut penser sa propre mort. Au sens étymologique du mot «connaître», celui de «naître avec», je ne la connaîtrai qu'en mourant. Nous venons de l'entrevoir avec Levinas, je ne pourrai la vivre littéralement que lorsque, existant toujours, je mourrai -- c'est-à-dire, dans l'instant même de ma mort. Nul ne peut mourir à ma place. Je peux donner ma vie pour quelqu'un mais je ne peux pas mourir à sa place au sens strict. Notre propre mort nous appartient, en ce sens.

Certes, mais combien d'entre nous ne diraient-ils pas, avec le roi dans *Le Roi se meurt*, d'Eugène Ionesco : «[...] Je le sais, bien sûr. Nous le savons tous. Vous me le rappellerez quand il sera temps [...]. Je mourrai, oui, je mourrai. Dans quarante ans, dans cinquante ans, dans trois cents ans. Plus tard. Quand je voudrai, quand j'aurai le temps, quand je le déciderai». Le même thème est illustré *a contrario* dans le petit chef d'œuvre de Tolstoï qu'est *La Mort d'Ivan Ilitch*, auquel j'ai déjà fait référence. Un fonctionnaire médiocre apprend qu'il mourra dans quelques semaines en raison d'une maladie incurable. Il connaissait bien le syllogisme : Tout homme est mortel, Callias est un homme, donc Callias est mortel. Mais voici que c'est lui qui va mourir. Jusque-là il savait que «On meurt», mais sa propre mort, désormais imminente, ne lui paraissait pas réelle. Pour tous au départ, comme le redira Heidegger, la mort est un fait divers qui arrive aux autres. Tolstoï montre magnifiquement la prise de conscience s'opérant en Ivan Ilitch, qui découvre qu'il mourra au bout du compte seul. Ivan comprend maintenant que «tout ce qui avait composé sa vie n'était qu'un effroyable mensonge, un énorme mensonge, qui dissimulait et la vie et la mort»²².

Mais puisque c'est ainsi, comment peut-on parler d'une expérience de la mort, avant la lettre, pour ainsi dire? Je pense que la réponse se trouve dans le fait que nous vivons la mort déjà dans celle du prochain : non pas dans la mort des autres en quelque sens anonyme, mais dans celle des êtres qui nous sont chers. Saint Augustin l'a magnifiquement exprimé au quatrième livre des *Confessions*, à la suite de la mort d'un ami : «Et je m'étonnais encore plus que moi je vécusse après sa mort, parce que j'étais son autre soi-même» (IV, 6). Car l'ami véritable est effectivement un autre soi. «J'étais devenu moi-même une grande question pour moi» (IV, 9). L'amitié authentique se vit dans la réciprocité, l'échange en profondeur de nos êtres respectifs, toi et moi. Je vis alors la vie de l'autre, et sa mort aussi, comme miennes.

Paul Ricœur a fort bien rendu cela dans les termes suivants: «Cet homme qui meurt seul est un autre que moi, mais il est aussi un autre moi-même, mon semblable avec qui je communique dans la même condition d'homme : je vois l'homme mourir en Callias. C'est pourquoi plus l'autre sera, par l'amour, mon semblable, plus aussi la loi de la mortalité me touchera et me blessera. La rencontre décisive avec la mort, c'est la mort de l'être aimé. La mort y est vraiment pressentie comme fin, -- irréparable : [...] le mort est celui qui ne répond plus ; il est absent, disparu ; [...] de toi à moi, l'expérience de la mort comme événement final ne passe pas ; certes, quelque chose de moi est mort, mais non pas moi ; si l'amour souffre, c'est

²² Eugène Ionesco, *Le Roi se meurt*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1963, p. 33-34; Léon Tolstoï, *La Mort d'Ivan Ilitch*, op. cit., p. 73-74; cf. autre traduction citée, p. 375-376.

précisément parce que l'un est parti et l'autre resté ; chacun meurt seul et chacun est laissé seul sur le rivage»²³.

Voilà donc un premier sens à donner à l'expression «vivre sa mort». On pressent vite, en effet, que cette expression est polysémique. Il y a la mort des autres pourvu qu'on les aime. Il y a également, à un tout autre niveau, celle des grandes figures tragiques comme King Lear ou Œdipe-roi, où la grandeur de l'être humain apparaît dans sa vulnérabilité même. Pourquoi émeuvent-elles à ce point les auditeurs ou spectateurs de tous les temps ? C'est que nous y revivons d'une certaine manière notre condition. Il y a un tragique de la mort, un masque terrifiant, en somme, qu'on ne saurait dénier sans se mentir à soi-même. Autrement, la vie humaine n'est plus qu'un spectacle de marionnettes, comme le dit avec justesse Gabriel Marcel. Ce qui permet à George Steiner d'écrire : «[...] De l'excès même de ses souffrances naît le droit de l'homme à la dignité. Impuissant et brisé, devenu un mendiant aveugle chassé de la cité, il se revêt d'une grandeur nouvelle. [...] Il n'en devient pas pour autant un innocent mais il est sanctifié comme s'il avait passé par les flammes. C'est pourquoi il y a dans le dénouement de la grande tragédie, qu'elle soit grecque, shakespearienne ou classique, un mélange de douleur et de joie, de lamentation sur la chute de l'homme et d'allégresse pour la résurrection de son âme. Aucune autre forme poétique ne produit cet effet mystérieux, qui fait d'*Œdipe*, du *Roi Lear* et de *Phèdre* les créations jusqu'à ce jour les plus nobles de l'esprit»²⁴.

On peut aussi vivre sa mort, d'une certaine manière, en vivant la solidarité humaine auprès des mourants, comme les propos cités plus haut de Levinas le laissent entendre. Or, aider le patient à subir, à «agir», à faire sien sa mort, à la vivre dans le respect de sa dignité d'homme ou de femme libre, est une excellente manière de préparer sa propre mort. La souffrance met en relief combien il est vrai que nous sommes des êtres de chair, et à quel point est inacceptable le dualisme sommaire. La destruction du corps a quelque chose de terrible et interroge nos consciences, quant au sens de cette vie et quant à la possibilité d'une autre vie. Pour la personne qui soigne le mourant il s'agirait alors d'aider le mourant dans son projet de personne. Il s'agit de vivre une solidarité humaine dans le dernier instant. Tout est à cet égard dans le dialogue. Dialogue qui suppose qu'on a soi-même (le soignant ou la soignante) résolu le problème de la mort, de sa propre mort, et l'avoir en quelque sorte vécue en ce sens encore. On semble découvrir ici une réciprocité très proche de celle de l'amitié, justement.

5/ Mourir est un acte

L'existentialisme l'a marqué naguère à neuf, notre être empirique est toujours en situation; nous ne quittons une situation que pour en trouver une autre. Mais il y a des «situations limites» (Karl Jaspers) qui sont universelles, même si elles se manifestent à chacun différemment: ainsi la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort. A ce point de vue, peu sont aussi bien placés que les médecins et les infirmières pour devenir experts en humanité. La mort est la situation limite par excellence, comme un mur au-delà duquel nous ne pouvons regarder : «The dread of something after death, the undiscover'd country from whose bourn no traveller returns, puzzles the will...» (*Hamlet*, III, i, 78-79). Si les religions aussi se préoccupent de la mort, c'est qu'elles tentent de répondre aux énigmes qui troublent le plus profondément le cœur humain. La mort reste une de ces énigmes, tout comme le mystère qui entoure l'existence de chacune et chacun.

²³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I : Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 432-433.

²⁴ George Steiner, *La mort de la tragédie*, trad. Rose Celli, Paris, Gallimard, «Folio», p. 16-18; cf. Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être II : Foi et réalité*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 171 sq.

Les témoignages des médecins eux-mêmes méritent d'être entendus. «La médecine [écrit Lewis Thomas] fut jadis la plus respectée de toutes les professions. Aujourd'hui, alors qu'elle possède une batterie de technologies pour traiter (ou guérir) des maladies qui défiaient simplement la compréhension il y a quelques années, la médecine se fait attaquer pour toutes sortes de raisons. Les docteurs, disent les critiques, ne font qu'appliquer leur savoir, s'intéressant uniquement à la maladie en cause, mais jamais au patient comme individu, comme personne entière. Ils n'écoutent pas réellement. Ils refusent, ou sont incapables, d'expliquer les choses aux gens malades ou à leurs familles. Ils commettent des erreurs dans leurs technologies risquées; d'où l'escalade des coûts d'assurance contre l'incurie professionnelle. Ils ne sont accessibles qu'à leurs bureaux dans des cliniques énormes, alarmantes, ou derrière les murs d'hôpitaux terrifiants. Le mot "déshumanisant" est l'épithète utilisée pour la manière dont ils sont entraînés, et pour la manière dont ils pratiquent. Le vieil art de la médecine s'est perdu, a été oublié»²⁵.

Selon Philippe Meyer, «la médecine n'échappe pas aujourd'hui au paradoxe qui menace toute science ou technique évoluée, celui de se retourner contre elle-même et de manquer sa fin. Sa force technique pèse désormais sur la personnalité humaine de la conception à la mort, avec le risque d'oublier que soigner compte parfois encore autant que guérir. L'extraordinaire développement de la puissance médicale contemporaine est parvenu paradoxalement à faire oublier le malade et à négliger le médecin. Une atmosphère d'irresponsabilité généralisée est ainsi née, qui peut saper une thérapeutique, comme l'a démontré récemment le sinistre drame de la transfusion de sang contaminé par des virus».

Il constate à son tour que «la responsabilité du médecin risque d'être contournée par l'informatique, et l'humanisme qui préside fondamentalement aux relations des médecins avec leurs malades est à l'évidence menacé. (...). Une baisse de la responsabilité médicale (...) prive le malade de l'aide morale qui est nécessaire au dépassement de l'angoisse.» «La technique va inévitablement mordre encore sur la personne humaine et la maladie sur le malade (...). Il est assez surprenant d'entendre parfois professer une admiration sans nuance pour l'informatique au moment où l'on regrette une altération du dialogue malade médecin et où la biologie découvre qu'aucun être vivant n'est la stricte copie d'un autre». «L'irresponsabilité naît de la technicité»²⁶.

Mais revenons au concret de la mort vécue. Le mourant est un vivant. Au moment ultime, le mourant est tout entier dans l'acte de mourir. Mourir est un acte, qui demande certes une dure préparation.

Afin d'y voir plus clair, on doit absolument faire intervenir ici l'expérience de la liberté dont nous jouissons en notre for intérieur. Nul être humain ne peut vraiment pénétrer dans le for intérieur d'autrui. Nul ne peut me forcer à aimer ou à ne pas aimer qui ou quoi que ce soit en mon for intérieur. Bien plus, l'expérience interne de penser et d'aimer révèle que l'éclair d'un instant suffit pour faire tout basculer dans un nouveau sens. Je puis en un seul instant changer du tout au tout, intérieurement. Rappelons-nous l'expérience de ceux qui ont failli mourir et qui ont revu en un instant toute leur vie. Ainsi Dostoïevski. De même, dans un instant de rêve peut-on vivre un temps prolongé en apparence. Il est bien établi que l'instant est un indivisible qui ne fait pas partie du temps, mais le transcende, de même qu'en géométrie le point transcende la ligne. Je vous fais grâce des détails des preuves qu'en apporte la philosophie, mais cette précision est capitale s'agissant de la mort.

Comme si souvent en matière proprement humaine, la littérature possède une avance considérable sur la science. La fin de *La Mort d'Ivan Ilitch* est, sur le point que nous soulevons, remarquable. Après trois jours de souffrances extrêmes «tout à coup une force

²⁵ Lewis Thomas, *The Youngest Science. Notes of a Medicine Watcher*, New York, The Viking Press, 1983, p. 54-55.

²⁶ Philippe Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 11; 17-18; 74-75; 197.

quelconque le frappa dans la poitrine et le côté. Il suffoqua. Il était précipité dans le trou noir et là, au fond, quelque chose brillait...Et, soudain, il se calma. [...] Sa vie n'avait pas été ce qu'elle devait être, mais il pouvait encore réparer cela [...] Soudain, le problème qui l'obsédait s'éclaira de deux côtés, de dix côtés, sous toutes ses faces [...] Il chercha sa peur accoutumée et ne la trouva pas. «Où est-elle la mort» ? Il n'avait plus peur, car il n'y avait plus de mort. Au lieu de la mort il voyait la lumière»²⁷.

Je le répète, mourir est un acte. Il faut pouvoir agir sa mort, la faire sienne, la vivre dans le respect de sa dignité d'être libre. Le discours que diffuse la culture ambiante peut inciter à n'accorder de valeur qu'à l'efficacité, à la santé glorieuse, à la performance physique et intellectuelle et à l'intégrité corporelle, alors que ces réalités quotidiennes que sont l'échec, la maladie ou la mort font appel à des ressources qui pour d'aucuns sont moins familières. Or s'agissant de «dignité», comme le résume admirablement Léon Burin, il faut «parler bien plutôt d'élégance de l'être et du cœur». «Papa, dis-moi les choses !» répétait à l'infini, au cours d'une thérapie, un homme que depuis son enfance le mépris de son père avait à tout jamais blessé. Ainsi le malade défiguré attend-il de nous une aide pour le regard qu'il portera sur lui-même. Il attend que nous lui «disions la chose», cette invisible dignité de son être, que l'écran de son malheur occulte». La dignité humaine est de l'ordre du sens, elle est saveur de vie. «Nous touchons là au mystère même de l'humain, à cette question essentielle que tout être venant au monde reçoit en cadeau de naissance : la question de son devenir humain, cette équation de son centre de gravité»²⁸.

6/ L'espérance

Nous sommes tous essentiellement voyageurs, pèlerins, «en route», il ne nous semble jamais être encore là, parvenus au terme, comme l'ont toujours proclamé la littérature et la musique, entre autres. Ainsi dans ces images, si fréquentes en littérature, du voyage, du naufrage, du cheminement (Ulysse, Don Quichotte, tant d'autres) vers un but souvent obscur au départ mais pouvant donner sens à la démarche, la voie choisie. Ou dans cette tension et recherche de sens que reflète à merveille la musique.

«Notre vie n'est qu'une longue attente [écrivait Jean-Paul Sartre] : attente de la réalisation de nos fins, d'abord [...], attente de nous-même surtout». Aussi, ajoutait-il, «faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes». Or, «ces attentes évidemment comportent toutes une référence à un terme ultime qui serait *attendu* sans plus rien attendre. Un repos qui serait *être* et non plus attente d'être. Toute la série est suspendue à ce terme ultime qui n'est jamais *donné*, par principe et qui est la valeur de notre être [...]». Ces propos de Sartre ne sont pas seulement brillamment exprimés mais ils sont justes. «Nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre», disait Pascal²⁹. Cet espoir ou plutôt cette espérance vise quelque chose au-delà de la mort. Quelque chose de nouveau, un début après cette fin. Dire que la fin au sens de terminaison soit la fin au sens de but est, en soi, absurde, tout de même que prétendre que la terminaison du livre, ou du film, soit le but visé par son auteur.

²⁷ Léon Tolstoï, *loc. cit.*, p. 102-105; cf. autre traduction citée, p. 393-395. Cf. Pierre-Philippe Druet, *Pour vivre sa mort*, Paris, Lethielleux, 1981, p. 84-85.

²⁸ Léon Burin, *Parler la mort. Des mots pour la vivre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 155-171.

²⁹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 621-622; Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 172; Lafuma 47.

Plutarque a su réfuter Épicure en rappelant, entre autres, que le désir d'être «est le plus ancien des désirs et le plus grand». De nos jours, Gabriel Marcel a profondément marqué la portée de l'intersubjectivité: «Aimer un être, écrit-il, c'est dire : toi, tu ne mourras pas»³⁰.

C'est toutefois Hamlet qui, nous le disions, exprime le plus adéquatement la situation humaine véritable, du seul point de vue humain, justement. «Être ou ne pas être, c'est la question» : la vérité est que nous ne savons pas, d'un savoir humain, ce qui nous attend après la mort. Mais la perspective d'une autre vie possible doit nous tenir loin du suicide. Et si c'était l'infini, Dieu même, comme y insistait à son tour Pascal en son pari. Prétendre être *sûr* du contraire est clairement se mentir à soi-même. Seul un criminel comme Macbeth, en son désespoir, peut dire : «Demain, puis demain, puis demain, rampe à petits pas, de jour en jour, jusqu'à la dernière syllabe du temps du souvenir ; et tous nos hiers ont éclairé pour des fous le chemin vers la poussière de la mort. Éteins-toi, éteins-toi, court flambeau ! La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre histrion qui se pavane et s'échauffe une heure sur la scène et puis qu'on n'entend plus...une histoire contée par un idiot, pleine de fureur et de bruit et qui ne veut rien dire»³¹.

La vie de la conscience, dont nous avons l'expérience intime, laisse pressentir une vie autre que simplement biologique, même si elle dépasse la représentation. Il en va de même de nos aspirations les plus profondes. Dans les termes si justes de Marcel Proust, «Il n'y a aucune raison dans nos conditions de vie sur cette terre pour que nous nous croyions obligés à faire le bien, à être délicats, même à être polis, ni pour l'artiste athée de recommencer vingt fois un morceau dont l'admiration qu'il excitera importera peu à son corps mangé par les vers, comme le pan de mur jaune que peignit avec tant de science et de raffinement un artiste à jamais inconnu, à peine identifié sous le nom de Ver Meer. Toutes ces obligations, qui n'ont pas leur sanction dans la vie présente, semblent appartenir à un monde différent, fondé sur la bonté, le scrupule, le sacrifice, un monde entièrement différent de celui-ci, et dont nous sortons pour naître à cette terre, avant peut-être d'y retourner vivre sous l'empire de ces lois inconnues auxquelles nous avons obéi parce que nous en portions l'enseignement en nous, sans savoir qui les y avait tracées — ces lois dont tout travail profond de l'intelligence nous rapproche et qui sont invisibles seulement — et encore! — pour les sots»³².

Chez Platon toutefois, l'expression «s'exercer à la mort», citée au tout début du présent texte, signifie se préparer à ce qui attend l'âme (*psuchê*) après la mort: «(...) C'est vers ce qui lui ressemble qu'elle s'en va, vers ce qui est invisible, vers ce qui est divin et immortel et sage, c'est vers le lieu où son arrivée réalise pour elle le bonheur [...]» (81 a; trad. Léon Robin). Il s'agit d'un «lieu qui lui est assorti, lieu noble, lieu pur, lieu invisible, vers le pays d'Hadès pour l'appeler de son vrai nom, près du Dieu bon et sage» (80 d). Cependant que le corps se dissout après la mort, à l'âme appartient plutôt une «absolue indissolubilité ou bien quelque état qui en approche» (80 b). L'âme est source de vie, souffle, esprit, elle constitue la différence entre le vivant et le cadavre, entre Socrate lui-même et sa dépouille. C'est l'âme en somme qui «contient», au sens de «tient ensemble», le corps. Le corps est ainsi bien davantage «dans» l'âme que l'inverse n'est vrai. La grandeur et la beauté du corps humain viennent de l'esprit, qui fait toute la différence entre le visage animé et le masque mortuaire. «Le corps est un vitrail où se joue la lumière d'une liberté» (René Habachi).

Les arguments en faveur de l'indestructibilité de l'âme humaine n'ont pas manqué au travers des âges, entre autres chez les plus grands philosophes, tels Aristote et Kant, et pour cause. Car dans les termes de Landsberg, qui rejoignent ceux de Levinas, «l'angoisse de la mort, et pas seulement des douleurs du mourir, serait incompréhensible si la structure fondamentale de

³⁰ Plutarque, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1104 c; Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être : Foi et réalité*, op. cit., p. 179.

³¹ Shakespeare, *Macbeth*, V, v, 19-28, tr. Maurice Maeterlinck.

³² *La Prisonnière*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, III, p. 187-188.

notre être ne contenait pas le postulat existentiel d'un «au-delà» [...] L'angoisse même nous révèle que la mort et le néant s'opposent à la tendance la plus profonde et la plus inévitable de notre être»³³. La mort n'a pas de sens propre. Elle demeure une fin brutale, contre laquelle l'esprit humain proteste de tout son être. Plus est élevée la vie à laquelle elle met un terme, plus cela est manifeste, plus elle s'avère dure et brutale, plus elle est mort. «Ce pour quoi on s'angoisse, et simultanément ce qui importe à l'homme dans son être, c'est l'être comme *une plénitude que l'on voudrait conserver et ne pas perdre*», écrit Édith Stein en des pages lumineuses, ajoutant : «Est-il pensable que l'esprit, qui a partiellement marqué le corps de son sceau, tout simplement n'existe plus?»³⁴.

La croyance la plus remarquable en la survie personnelle est celle de la foi chrétienne, puisqu'elle professe la résurrection des corps. On se souvient de l'accueil réservé à saint Paul, dont témoigne le chapitre 17 des *Actes des Apôtres*: «Au mot de “résurrection des morts”, les uns se moquaient, d'autres déclarèrent: “Nous t'entendrons là-dessus une autre fois”» (17, 32). Et pourtant, est-ce vraiment si invraisemblable? Saint Augustin a parfaitement résumé l'essentiel à cet égard : «Un mort est ressuscité, les hommes sont étonnés; il y a tant de naissances chaque jour, et nul ne s'étonne! Pourtant, si nous y regardons avec plus de discernement, il faut un plus grand miracle pour faire ce qui n'était pas que pour faire revivre qui était»³⁵. Le mot latin *miraculum*, d'où vient le mot «miracle», signifie d'abord «merveilleux»; quoi de plus merveilleux, en effet, que la naissance d'un humain, que cette venue à l'être de qui n'était nullement, de ces êtres pourtant prodigieux, doués de la capacité de penser et d'aimer l'infini, l'éternel, que sont les humains! En ce sens, nous avons bel et bien sans cesse sous les yeux la production de «miracles» incomparables.

7/ Conclusion

Nous sommes à même de mieux constater que jamais aujourd'hui le caractère erroné de tout dualisme sommaire, grâce à ce que la science nous a confirmé, au XXe siècle surtout, quant à l'unité psychophysique du vivant, y inclus l'être humain. Mon corps, tout corps humain — plus exactement encore, du reste, tout *être* humain — est engagé dans un devenir incessant, continu; l'œuvre ici n'est manifestement jamais achevée; or voici qu'à la mort émerge quelque chose de tout nouveau: un cadavre. Mais survivrai-je, «moi», à ce cadavre? C'est la question.

Ce que nous avons rappelé touchant l'éminente dignité du corps humain tire immensément à conséquence quant aux soins dus au malade ou au mourant. L'art magique du *chaman*, rappelle Lewis Thomas, consistait notamment à «toucher le patient». C'est dans le fait de toucher que résidait «le réel secret professionnel (...), l'habileté centrale, essentielle». C'est là «l'acte le plus ancien et le plus efficace des docteurs». «Certaines gens n'aiment pas être manipulées par d'autres, mais ce n'est pas le cas, ou presque jamais le cas, pour les gens malades. Ils ont *besoin* d'être touchés». Marie de Hennezel atteste dans le même sens qu'elle a «développé peu à peu, au contact de mes malades si rétrécis et si souffrants à l'intérieur de leur corps en ruine une approche tactile, un “toucher” de la personne qui leur permet de se sentir entiers et pleinement vivants. (...) Rien ne remplace parfois le contact d'une main. On se sent alors vraiment rencontré»³⁶.

³³ Paul-Louis Landsberg, *op.cit.*, p. 50.

³⁴ Cf. *La philosophie existentielle de Martin Heidegger*, in Edith Stein, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, traduit de l'allemand et présenté par Philibert Secretan, Paris, Cerf, 1987, p. 63-130; passages cités, p. 98 et 101.

³⁵ Saint Augustin, *Homélie sur l'évangile de saint Jean*, VIII, 1, tr. M.-F. Berrouard, «Bibliothèque augustinienne», Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 467.

³⁶ Lewis Thomas, *The Youngest Science*, *op. cit.*, p. 56-59; Marie de Hennezel, *La mort intime*, Préface de François Mitterrand, Paris, Laffont, 1995, p. 204.

Le vocabulaire des relations humaines et des tonalités affectives est dominé par le toucher et les qualités tactiles: ainsi «avoir du tact», «se mettre dans la peau d'autrui», «avoir une personnalité froide», ou «chaud au coeur», être «rude», «doux», être «touché» — tout cela confirme à nouveau le caractère profondément «humain», unique, du toucher. Le seul geste de «donner la main» peut être chargé de signification. Le rôle du toucher dans le développement des enfants, du massage, par exemple, des enfants prématurés est bien établi³⁷. Charlotte Wolff, décrivant les mains comme les sources principales des impressions tactiles, a montré leur rôle dans l'enregistrement des émotions; «la main est un cadran plus authentique de la personnalité» que le visage, du fait qu'elle échappe à notre contrôle; «la main est le sismographe des réactions affectives».

Même les proches ont tendance à garder leurs distances par rapport à ceux qui sont très malades, les touchant le moins souvent possible de peur d'interférer, ou d'attraper la maladie, remarque Lewis Thomas. «L'habileté la plus ancienne du docteur consistait à placer ses mains sur le patient. Avec les siècles, cette habileté devint plus spécialisée et raffinée, les mains apprirent autre chose que le simple contact. Elles ont exploré pour sentir le pouls au poignet, le bout de la rate, ou le bord du foie, frappé pour obtenir des sons résonants ou amortis des poumons, étalé des onguents sur la peau, taillé des veines pour saigner, mais en même temps elles touchaient, caressaient, et en même temps elles retenaient les doigts du patient. La plupart des hommes qui ont pratiqué cette imposition des mains ont dû posséder, pour commencer, le don de l'affection». Une grande avance a été prise en médecine lorsqu'on sut toucher avec l'oreille nue — geste amical et intime -- pour ausculter, par exemple, le cœur et les poumons. Au XIXe siècle, on inventa le stéthoscope, progrès considérable pour l'acoustique du thorax, mais qui a éloigné le médecin à une certaine distance du patient. Une technologie après l'autre augmentera par la suite cette distance. Aujourd'hui, le docteur peut accomplir un bon nombre de ses tâches les plus essentielles depuis un bureau dans un autre édifice sans jamais voir le patient. L'informatique intervient de plus en plus. La médecine n'est plus imposition des mains, elle ressemble davantage à une lecture de signaux dans des machines. Certes la mécanisation de la médecine est là pour rester et la nouvelle médecine fonctionne³⁸.

L'être humain intègre est expert en humanité. Étant capable d'amitié véritable, il est en mesure de voir en toute femme et en tout homme un «autre soi»; cette pauvreté ou vulnérabilité qu'il doit pouvoir éprouver en lui-même — car elle est réelle pour toutes et tous, constitutive de notre condition — il la pressent chez tout humain qui vient en ce monde. Le visage humain et la responsabilité qu'il engage obligent au respect absolu de la dignité inaliénable de tout être humain quel qu'il soit, à tout instant de sa vie, jusqu'au dernier. Aucune prise de position responsable quant au «mourir dans la dignité», y inclus celle de la Commission, ne saurait faire l'économie d'une réflexion sur la mort et donc sur le sens de la vie humaine. Je suis profondément convaincu, pour ma part, arguments à l'appui, que chaque être humain, quel qu'il soit et quelle que soit sa condition, est unique au monde et possède une égale dignité, celle d'une fin en soi, justement. On ne peut dès lors jamais dire ou penser : «lui ne compte pas», ou encore «sa vie à elle ne mérite plus d'être vécue». Avec la dignité humaine entendue en ce sens rigoureux, qui est à l'opposé de la *dignitas* romaine de jadis, aucun compromis n'est possible. Tout être humain compte.

Thomas De Koninck

³⁷ Cf. Diane Ackermann, *Le Livre des sens*, trad. A. Kalda, Paris, Grasset, 1990, p. 95 sq.

³⁸ Charlotte Wolff, *La main humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, p. 7 et p. 18; Lewis Thomas, *loc. cit.*.