

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



Cette mort qu'on tente d'apprivoiser... This death we seek to master Esta muerte que se trata de domesticar

Guy Bourgeault

Number 23 (63), Spring 1990

Vieillir et mourir. À la recherche de significations

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033998ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033998ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bourgeault, G. (1990). Cette mort qu'on tente d'apprivoiser... *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (23), 103–112. <https://doi.org/10.7202/1033998ar>

Article abstract

Death, which is inescapable despite all our efforts to deny or "master" it, poses in a radical manner the question of the meaning of life. Depending upon whether life is seen as a gift, a project, or an individual or collective responsibility, there will be different views of the ethical issues connected with the last moments of life and with death itself. A common anthropology has long been perceived as the necessary prerequisite for morals and their norms, and ethics itself. Recognition of the plurality of visions in the world impels a provisory and relative perspective, but not an arbitrary one. Thus is shaped, through and in discussion, an "ethics of responsibility."

Cette mort qu'on tente d'apprivoiser... *

G. Bourgeault

De façon brutale, la mort pose la question du sens de la vie. Et parfois aussi, avant la mort, le vieillissement, de façon plus insidieuse et comme lancinante. Qu'est-ce donc pour nous que la vie ? Et qu'est-ce que la mort qui vient y mettre un terme ? La « question » posée par la mort, aussi ancienne que l'humanité elle-même advenant comme telle avec la capacité de la poser, serait aujourd'hui, selon certains essayistes, reformulée avec une nouvelle vigueur. On parlerait maintenant de la mort avec une audace nouvelle. Mais que révèlent finalement, pour la vie et pour sa conduite, ces nouveaux discours ?

La thanatologie... ou le « retour » de la mort

Après un long temps de silence et de déni de la mort, comme peut-être en même temps de la vie, voilà qu'on donne maintenant, avec la thanatologie, dans la logomachie. Il en va ici de la

mort comme de la sexualité, selon la classique association d'Eros et de Thanatos : une même censure, aussi forte qu'hier, semble s'exercer aujourd'hui en l'un et l'autre cas par la prolifération et l'omniprésence du discours plutôt que par le silence (Druet, 1981 : 13).

Mais d'où vient cette prolifération soudaine des discours sur la mort ? De quoi ce « retour de la mort » est-il le signe ? Il faut sans doute faire ici la part du malaise de civilisation, qui tient à une conjoncture économique incertaine, voire à une crise radicale du système économique, à la déshumanisation conséquente des relations et de la vie, à un développement technologique à maints égards aliénant (Boutin, 1985 : 33-37). Il conviendrait de faire aussi la part de la menace d'une explosion nucléaire pouvant faire voler en éclats la planète : nous disposons de l'arsenal nécessaire à la réalisation de ce grand feu d'artifice dont nul ne pourrait toutefois admirer le spectacle ! Et de la menace encore d'une détériora-

tion de l'environnement peut-être devenue irréversible et dont les premiers dommages seulement nous seraient révélés dans les sécheresses et dans le dépérissement de nos forêts, et dans la pollution de lacs et de rivières dont les eaux sont déjà mortifères pour les poissons... avant de l'être bientôt pour nous. Sans doute l'humanité a-t-elle vécu depuis les origines sous l'emprise de semblables menaces et, à travers les millénaires, sous le coup, tour à tour ou simultanément, des famines, des guerres et des cataclysmes. Mais les menaces d'aujourd'hui ont ceci de particulier et de nouveau, du moins dans les perceptions que nous en avons, que leur source est humaine et non plus « naturelle », qu'elles ne sont ni le fruit du hasard ni la manifestation de quelque mystérieux dessein de la Providence, mais qu'elles viennent par « décision » humaine mettre en échec une maîtrise pourtant élargie et étonnamment approfondie au cours des dernières décennies,

104

grâce à la technologie, sur le monde et sur la vie. Révélant ainsi la vanité du rêve — et du mythe — d'un progrès indéfini, ces menaces, note Maurice Boutin, nous rappellent notre condition mortelle.

Il y a autre chose encore. Il y a cet autre fait de civilisation que constitue une certaine littérature thanatologique — nouvelle forme d'un « déni » que pourtant elle dénonce — qui édulcore la mort et, en taisant ses horreurs pour le plus grand nombre, évacue les angoisses et les affres de l'agonie (= lutte) que sa venue imminente peut susciter chez tous¹ pour instaurer, médication aidant, un nouveau modèle du « bien mourir ». Car il ne faut plus parler de la mort, mais du mourir : on m'a récemment entretenu — le plus sérieusement du monde — de la nécessité désormais d'« apprendre à gérer son mourir » !

Or la mort, par delà le mourir, a ceci de profondément troublant pour la conscience humaine qu'elle rappelle jusqu'à quel point — radicalement — la vie échappe, gratuite en son jaillissement et dans son déroulement tout autant que dans sa fin, à la maîtrise humaine et au contrôle. Et par conséquent à la rationalité technologique des programmes inlassablement instaurés et revus. La vie est faite d'imprévu et d'imprévisible, d'inédit et sans doute d'indicible. Et de risque, donc, le risque

majeur étant celui, inscrit dès l'origine ou dès la naissance, de mourir. À bien y penser, c'est la vie, bien plus que la mort, qui est ainsi « menaçante ».

S'inscrivant à sa façon dans ce courant « thanatologique » et inspirant plusieurs de ses témoins, Elisabeth Kübler-Ross, sur la base d'une riche expérience de dialogue avec des mourants hospitalisés, présente la mort comme pouvant être acceptée et vécue, après une phase de dénégation éventuellement agressive, comme « dernière étape de la croissance »². Les témoignages cités sont souvent touchants. Ils sont cependant le fait de personnes malades et informées de la gravité de leur maladie, qui savent qu'elles vont mourir bientôt et qui se voient dans l'obligation presque, la mort venant, de « s'y faire » et de s'y préparer (voir Charest, 1987). Il s'agit également de témoignages de personnes lucides, mais dont les forces manquantes ou défaillantes facilitent peut-être parfois l'abandon ou, pour reprendre l'expression d'Elisabeth Kübler-Ross elle-même, la « décontraction »³, laquelle peut alors être proprement biologique ou physiologique, tout autant que psychologique ou spirituelle. Il s'agit enfin de personnes « accompagnées » dans leur dernière maladie par des parents et des amis parfois, par les membres de l'équipe de soins... et par Elisabeth Kübler-Ross elle-même ou par d'autres personnes partageant la même philosophie — celle, dominante, de la majorité des personnes qui oeuvrent dans les unités hospitalières dites de soins palliatifs et qui marque leurs comportements — voire la même spiritualité. Un rituel entoure alors le mourant face à sa mort, lui rendant en certains cas possible l'apparente sérénité des chevaliers de la chanson de geste ou le stoïque abandon des saints. Mais il est bien des personnes qui

meurent avant que la conscience ne leur soit venue ou revenue, victimes d'épidémies et de famines, ou encore d'accidents ou de catastrophes, ou à la guerre, dans l'abandon... Toutes ces morts violentes et non assistées, celles sans doute du plus grand nombre, échappent aux analyses faites par Elisabeth Kübler-Ross et par ses disciples, analyses qui n'en sont pas pour autant invalidées, mais dont les conclusions ou les « leçons » se trouvent à tout le moins relativisées.



L'expérience de la vie et de la mort : le phénomène et le mystère

Comme le note Ionesco dans *Le Roi se meurt*, « chacun de nous est le premier à mourir ». Tout comme chacun de nous a été le premier à vivre, à apprendre et à connaître, à aimer et à espérer... La mort a beau être, comme la vie et comme l'amour, un phénomène « courant », « naturel », dont on connaît en quelque sorte les « lois » biologiques, une réalité que l'on peut savamment dénombrer et statistiquement prévoir, elle échappe toujours par quelque aspect, et par sa radicalité même ou sa profondeur tout autant que par son unicité inlassablement renouvelée, à notre entendement. La mort est à la fois phénomène (donc observable, mesurable...) et, comme la vie mais plus encore que la vie, mystère⁴. La vraie mort est radicalement indicible : qui en

a fait l'expérience, par là même n'est plus pour la dire.

Chacun sait donc qu'il va mourir ; et cette conscience est celle même que le vivant a de sa vie, irrémédiablement vouée à la mort. Pourtant, dans l'expérience de la mort des autres, en troisième et en deuxième personne, au passé et au présent (« il est mort » ; « tu meurs » ou « ne meurs pas ! »), chacun passe sa vie à apprendre ce qu'il sait... en préparation de l'expérience unique, « sémelfactive », au futur durant toute la vie, de la mort en première personne (« je suis mortel ; je mourrai ») (Jankelevitch, 1966 : Introduction ; Ariès, 1975, 1977). La vraie mort est la mienne, laquelle peut être prévue avec certitude, mais non « anticipée » ou expérimentée, vécue à l'avance. Personne d'autre ne peut, ni ne pourra jamais vivre ma vie. Non plus ma mort. De celle-ci, je peux lire peut-être au fil de ma vie les signes avant-coureurs dans la maladie, dans la souffrance, dans le vieillissement ; mais je n'en saurais faire comme au théâtre, avant le moment tout à fait décisif, la « répétition ».

La vie, il est vrai, nous a habitués à la dynamique générale de l'alternance des saisons. Par delà nos inquiétudes et en dépit de nos angoisses — « et si le soleil ne revenait pas ! » —, nous avons la certitude du retour des printemps par delà les froids hivers ; mais celle aussi, et par conséquent, de l'inéluctable prise de l'automne et de ses feuilles mortes après les moissons de l'été. La vie apparaît alors comme jaillissant de la mort, comme on dit parfois. À proprement parler, cependant, c'est une vie nouvelle qui réapparaît plutôt par delà la mort, et cette vie nouvelle est à son tour irrémédiablement vouée à la mort pour assurer, avec la perpétuation ou la conservation de l'espèce qui est la sienne, celle de la vie en

quelque sorte suscitée de nouveau, ou re-suscitée, pour utiliser les catégories du grand mythe (ou mystère) chrétien. De toute façon, il ne s'agit là, face à la mort humaine, que de « manières de parler » ou de métaphores, de paraboles (Jankelevitch, 1966 : 213). Pour l'individu, malgré que sa conscience puisse demeurer ouverte jusqu'à la fin, l'élan de la vie est brisé par la mort, de même que le projet que portait cet élan ; la mort le met ainsi tout entier en cause. La mort est à la fois empêchement de vivre et condition fondamentale de l'existence.



Les attitudes devant la mort... et devant la vie

Qu'est-ce pour les humains que la vie ? Qu'est-ce que la mort, qui vient y mettre terme ? Et quelle est cette humanité qui définit et fait la qualité de cette vie dans le choix d'une prise en charge d'elle-même et dans la capacité d'orienter une destinée dont elle semble bien, pourtant, ne maîtriser ni l'origine ni le terme ?

La vie comme don et la mort comme fatalité

La vie humaine peut être perçue et « reçue », vécue comme un *don*, voire comme un prêt : d'un dieu, d'une mère-nature, peu importe pour le moment ; la mort, qui en marque le terme, paraît alors à la fois tout aussi arbitraire et tout aussi naturelle que la naissance

qui révèle la vie et la fait apparaître en son jaillissement originel. « Dieu donne la vie, Dieu la reprend, Dieu soit loué ! »

Pour la pensée dite primitive, l'existence humaine tout entière semble être sous l'emprise nécessaire et sous l'influence inéluctable, pour le meilleur et pour le pire, de forces supérieures enveloppantes. La perception d'une humanité ou d'une nature humaine en quelque sorte autonome n'existe pas, non plus que celle de lois intrinsèques du vivant inexorablement voué à la mort. La vie y apparaît comme le don étonnant et inexplicable, voire comme le prêt gracieux d'un dieu ou d'une mère Nature pratiquement déifiée. Et la mort apparaît corrélativement comme le résultat d'une influence maléfique venue d'ailleurs, d'en haut... ou d'en bas.

Au cours des deux derniers millénaires, divers courants de pensée et surtout diverses traditions religieuses ont repris sous des formes atténuées cette vision : « C'est le destin. Quand son heure est venue, on n'y peut rien changer... » Le folklore et les contes d'ici, par exemple, comme d'un peu partout dans le monde, ceux des Inuit et des Amérindiens d'abord, puis ceux hérités des traditions gauloises ou celtiques des Français, des Anglais, des Irlandais..., et plus récemment certains films venus principalement des USA, mettent souvent en action et en interaction, voire en combats présentés sous les formes les plus diverses, les esprits de vie et les esprits de mort qui enveloppent l'existence humaine et tissent sa trame contradictoire. S'inscrivant dans cette tradition, le mythe chrétien de la résurrection du Christ constituant le gage de la nôtre, comme aussi, quoique de façon différente, le mythe multiforme de l'éternel retour, rend en quelque sorte et au sens

106

fort insignifiante la mort de l'individu... comme d'ailleurs sa vie.

Nous sommes ici renvoyés à une sorte d'acceptation de l'ordre de la nature ou de l'ordre des choses qui explique peut-être la résignation du saint devant sa mort, selon les récits et les contes qui nous en sont parvenus. Ou encore l'espèce de maîtrise de lui-même et de la situation que semblait garder devant sa mort, dans la description de certains textes anciens, le chevalier du Moyen Âge (Ariès, 1975 : 22-35). J'ai ainsi vu, il y a quelques années, une tante Florida prendre la relève du chevalier médiéval pour dire aux siens qui l'entouraient : « J'ai vu tout mon monde, je peux partir ». Maîtrise ? Ou au contraire incapacité radicale d'intervenir, pour l'empêcher ou simplement le retarder, dans le « départ » de cette vie dont on a d'ailleurs conscience de n'avoir nullement maîtrisé les chemine-ments antérieurs ?

La vie comme projet et le non-sens de la mort

La vie humaine peut aussi être perçue et agie comme plaisir de vivre et « joie de vivre », et comme *projet* d'une liberté ; la mort, qui révèle la finitude de cette liberté pourtant foncièrement ouverte en imposant un terme non choisi à son projet, s'avère en ce cas et se révèle non-sens.

L'avènement d'une conscience de soi incluant celle de sa propre évolution dans le temps, et donc celle aussi de la possibilité, voire de l'inéluctabilité d'une perte de soi, entraîne l'attachement tenace à une vie personnelle par là même valorisée. Chez les Grecs et chez les Romains de l'ère pré-chrétienne déjà, l'importance accordée à la vie et l'attachement au bonheur de vivre font le caractère tragique de la mort. En dépit de tous les essais de consolation d'Ulysse, Achille refuse que la mort lui soit présentée avec ses fards : « J'aimerais mieux, noble Ulysse, vivre, valet de boeufs, en service chez un pauvre fermier sans y pouvoir faire bonne chère que de régner sur des morts, sur un peuple éteint ! » Face à l'horreur des profondeurs « sans retour » de l'Hadès, les premiers chants grecs entonnent les plaintes que reprendront les chœurs d'Eschyle et de Sophocle.

Dans la longue tradition qui n'est ici qu'évoquée, la perspective et la prévision de la mort valorisent en quelque sorte la vie, dont le caractère éphémère rend comme plus urgente et pressante l'importance d'en tirer le meilleur parti. Deux ans avant sa mort, Jean-Paul Sartre écrira : « La mort, je n'y pense pas. Elle ne vient pas dans ma vie, elle sera dehors. Un jour, ma vie cessera mais je veux qu'elle ne soit obérée par la mort en aucun cas. Je veux que ma mort ne rentre pas dans ma vie, ne la définisse pas, que je sois toujours un appel à vivre. »

La vie vécue sous le signe de la liberté créatrice s'identifie finalement à son projet. Toute la pensée de Jean-Paul Sartre, comme celle de Simone de Beauvoir, s'inscrit dans cette perspective et dans cette dynamique qui défie en quelque sorte la mort et son non-sens, cherchant à l'empêcher d'avoir prise sur la vie.

L'être humain, par l'élan d'une pensée qui fait son humanité et qui donne sens à sa vie⁵, sans doute, mais également par les liens tissés par son affectivité et aussi par sa descendance, transcende la mort à laquelle il est voué et qui va finalement l'engloutir.

Sans en nier le non-sens, Jean-Paul Sartre récuse ce pouvoir de la mort sur la vie. Sans doute le non-sens de la mort révèle-t-il la finitude de la vie, c'est-à-dire ses limites en même temps que son inestimable prix. Mais cette finitude révélée par la mort n'est pas faite par elle ; lui étant en quelque sorte antérieure, elle tient aux nécessaires choix de la liberté qui donne sens à la vie humaine. Pour Jean-Paul Sartre, la mort « n'est jamais ce qui donne son sens à la vie : c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification ». Elle ne saurait d'ailleurs être le but de la vie : « le but doit être voulu pour être » (Sartre, 1983 : 464). La mort appartient à l'ordre de la facticité, comme d'ailleurs la naissance, et non à celui de la liberté. Limite en quelque sorte externe, la mort ne vient pas de moi, de ma subjectivité que précisément elle limite de l'extérieur. « Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité... ; elle est situation-limite comme envers choisi et fuyant de mon choix... Aussi, me hante-t-elle au cœur de chacun de mes projets comme leur inéluctable envers... La liberté qui est *ma liberté* demeure totale et infinie, non pas que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets ; elle est seulement un destin *ailleurs* de *ces projets* » (Sartre, 1943 : 630-632 ; voir aussi Sartre, 1983).

La mort semble être néanmoins la plus forte et son non-sens paraît acculer, en la vie même, à l'absurde. Tout est-il donc englouti dans la mort ?

Reste, par delà la mort, ce que Jean-Paul Sartre appelle « l'être-pour-autrui »⁶. « La caractéristique d'une vie morte, c'est que c'est une vie dont l'Autre se fait le gardien » dans et par sa mémoire, avec le risque de l'oubli. « C'est l'Amérique de 1917, conclut Jean-Paul Sartre (1943 : 626, 381), qui décide de la valeur et du sens des entreprises de Lafayette... »

Pulsion de vie et pulsion de mort : la mort comme invention de la vie

La vie humaine peut encore être perçue dans son appartenance à une dynamique ou à une « pulsion de vie » plus large, proprement cosmique, et assumée pourtant comme une *responsabilité* à la fois personnelle et collective ; et la mort apparaîtra en conséquence, sans que son absurdité et sa brutalité, éventuellement son horreur, soient pour autant évacuées, comme « invention de la vie » (Jacob, 1970 ; voir aussi Jacob, 1981 : 99-102), d'une vie nécessairement aux prises avec une « pulsion de mort » elle aussi de caractère cosmique (voir Reeves, 1986).

Il n'y a pas que les poètes et les philosophes qui se soient interrogés sur la vie et la mort, et sur leur sens. La créativité des scientifiques a elle aussi été alimentée par le désir d'arracher la vie à l'emprise de la mort. On pourrait même voir là le ressort premier et essentiel de l'aventure scientifique, puis technologique, sur le plan collectif comme sur celui, personnel, des hommes et des femmes qui y ont consacré leur vie⁷.

Et l'on n'a pas fini de mesurer l'importance de la mutation culturelle opérée tout autant que révélée dans le passage du statut de la vie humaine comme don et comme objet de révélation à celui d'objet de recherches, puis d'expérimentations et de « fabrica-

tion »... Les découvertes scientifiques des dernières décennies permettent notamment de mieux comprendre ce que François Jacob a appelé « la logique du vivant ». Parmi les éléments de cette « logique » ou parmi les facteurs qui ont contribué, au fil de l'évolution et de ses mutations « à l'aveugle », à la souplesse croissante de l'organisation du vivant et à la multiplication de ses possibles (ou à la liberté progressivement plus affinée, ou à la riche différenciation des êtres⁸), « les deux inventions les plus importantes, ce sont le sexe et la mort », inventions de la vie⁹. La reproduction par la sexualité « contraint au changement »¹⁰, rendant possible, avec la complexité croissante des vivants, leur foisonnante diversité, tandis que la mort apparaît comme « condition nécessaire à la possibilité même de l'évolution »¹¹. Sans la vie, mais aussi sans la mort avant nous, nous ne serions pas là !

La vie humaine est ainsi résituée dans son appartenance à la vie en général et plus largement à la dynamique proprement cosmique¹², laquelle déploie sa richesse dans une évolution plurimillénaire tout entière marquée par la tension entre ce qu'Hubert Reeves convient d'appeler une « pulsion de vie » et une « pulsion de mort »¹³. L'avènement de la vie dans le cosmos et plus précisément sur la planète Terre, puis son évolution au fil des milliers d'années qui ont précédé nos quelques millénaires historiques de vie humaine, selon les règles de l'interaction du hasard et de la nécessité qui fait « le jeu des possibles », donnent d'ailleurs à entrevoir comme possible qu'il en ait été autrement : la vie humaine telle que nous la connaissons aurait fort bien pu ne jamais advenir¹⁴. La même dynamique donne aussi comme possible, voire comme probable, une vie

post-humaine. Se trouve ainsi relativisée du coup, sans qu'elle soit pour autant niée, l'importance unique de la vie humaine¹⁵, importance factice parce que fabriquée par nous et prétention d'une vie qui marquerait l'achèvement de l'évolution. Se trouve en même temps valorisée par nous la vie non humaine, avec laquelle la nôtre est en continuité¹⁶.

Et la mort se trouve réintroduite pour nous, humains, avec une nécessité devenue comme plus évidente et, s'il se peut, plus impérieuse. Si, cependant, par delà sa nécessité, elle trouve sa « légitimité », à l'encontre de nos désirs et de nos prétentions, dans cette dialectique cosmique des pulsions de vie et des pulsions de mort ; si même dans cette dialectique la mort peut recevoir « sens » en tant que condition de la suite de la vie¹⁷, l'individu n'y trouve toutefois pas son compte, qui est irrémédiablement voué à cette mort et, un jour, désirs et prétentions bafoués avant d'être anéantis, acculés.

Par ailleurs et de façon pratiquement antinomique, la technologie fait naître de nouveaux espoirs ou nourrit tout simplement les anciens rêves d'une pâture fraîche ; elle ouvre à la vie, et à la mort aussi, des possibilités nouvelles : elle « donne » la vie quand celle-ci semble refuser de venir d'elle-même, et elle la re-« donne » par delà la maladie et grâce à ses efforts acharnés pour faire reculer la mort. Mais elle engendre également la mort par ses bombes, par sa pollution, par son totalitarisme aussi... Si les promesses de vie se font plus fermes, plus grands deviennent aussi les risques de mort : celle non plus seulement des hommes ou des humains pris un à un, mais de l'homme et de l'humain ou de l'humanité, voire même celle, destruction ultime et anéantissement de l'être, du cosmos tout entier¹⁸.

Se trouve ainsi réintroduite la dialectique cosmique de l'interaction des pulsions de vie et des pulsions de mort, toujours à l'oeuvre.

Le développement des technologies, en démultipliant les possibles, ouvre le champ de la responsabilité et, partant, celui de l'éthique. Nous sommes désormais, grâce à ce développement et à la puissance nouvelle qu'il nous confère sur nous comme sur notre environnement et sur le cosmos, solidairement responsables de la vie et de ses chances aujourd'hui et demain. Que ferons-nous de cette responsabilité nouvelle ou accrue ?



Feu l'unanimité ! Respect de la vie et pluralisme éthique

Les débats éthiques — et politiques — des dernières années autour de la vie et de la mort portent la marque de la pluralité des visions et des opinions touchant la vie et sa qualité humaine.

D'où, par exemple, l'opposition courante, en vue parfois d'une conciliation souhaitée sinon réussie — et peut-être impossible —, entre les exigences du respect intégral ou absolu de la vie humaine et de son caractère dit sacré, d'une part, et celles de la prise en compte, d'autre part, dans les décisions touchant l'opportunité d'interventions devant assurer son maintien et faciliter son développement, de sa qualité (voir Keyserlingk, 1979). A-t-on ou non concrètement la liberté et le droit, ayant jugé de la qualité d'une vie, de ne pas la laisser venir et se développer, ou d'en réorienter les cheminements, ou encore d'en abrégier le cours ? Les choix réellement ouverts à cet égard par le développement des technologies dans le champ biomédical font qu'on ne saurait éluder désormais la question.

L'opposition évoquée renvoie à un fait dont on a peine à prendre vraiment acte : celui de la pluralité des expériences, d'abord, puis des opinions, des croyances et des convictions touchant la vie et la mort. J'en ai donné plus haut, malgré les limites du survol trop rapidement effectué, une illustration ; je n'y reviens ici que pour montrer l'influence de cette pluralité sur les questions éthiques et sur les débats. Par delà ces débats dont je montrerai brièvement les enjeux, je veux faire porter ici l'attention sur les implications de cette pluralité pour l'éthique, d'une part, et sur les implications éthiques de cette pluralité, d'autre part.

Les débats à propos de l'acharnement thérapeutique et du recours à l'euthanasie, comme ceux portant sur la procréation artificielle et ses diverses techniques, ou au sujet de l'expérimentation pratiquée sur les personnes ou sur les embryons et les foetus, ou encore du don et du prélèvement d'organes, etc., mettent en

cause des interlocuteurs dont les opinions et les convictions touchant la vie humaine, sa « nature », ses débuts et sa fin sont diverses et souvent divergentes, inconciliables entre elles. Selon que l'on perçoit et conçoit la vie humaine comme un don, ou comme un projet, ou comme une responsabilité à la fois personnelle ou individuelle et collective, on n'envisagera pas de même façon les enjeux éthiques liés aux pratiques évoquées ci-dessus.

Si, par exemple, on conçoit la vie humaine comme un *don*, et de surcroît comme un don divin, on réclamera pour elle, la considérant comme intangible, un absolu respect, du début de la vie embryonnaire jusqu'à la toute fin exprimée dans le « dernier soupir » du mourant ; et on ne cherchera pas à la « produire » artificiellement, non plus qu'à en modifier ou encore en abrégier le cours parce qu'il semblerait qu'elle n'a plus de sens. Faisant parfois peu de cas de ce que les recherches scientifiques ont pu apporter, on appellera à l'admiration du « miracle » de la vie ¹⁹.

Mais si on perçoit plutôt cette même vie comme un *projet* personnel — s'inscrivant nécessairement, bien sûr, dans un projet collectif d'ordre socio-culturel plus large —, il n'est alors plus évident du tout que la vie de l'embryon et du fœtus puisse s'affirmer déjà et d'emblée comme humaine au sens strict du terme ; par ailleurs, il ne paraîtra pas contre-indiqué de la « provoquer », de la faire jaillir malgré la stérilité « naturelle » en recourant au besoin à la technologie pour pallier l'infertilité, pour que son projet à venir puisse s'inscrire dans le prolongement du projet actuel d'une personne ou d'un couple ; et on pourra sereinement souhaiter y mettre fin lorsque le sens qu'on a cherché à lui donner dans le projet de sa vie s'avérera n'être plus possible.

Et si on inscrit résolument la vie humaine sous le double signe et le double sceau de la *responsabilité* et de la *solidarité*, on devra en outre tenir compte, par delà les frontières du désir personnel, des engagements à long terme liés à la mise au monde d'un enfant, à son éducation, à son insertion sociale ; et donc des dimensions proprement politiques de certaines décisions personnelles touchant la vie humaine et ses aménagements... Se poseront ici diverses questions. Dans une société dont les ressources sont limitées, convient-il, par exemple, de multiplier les cliniques de fertilité plutôt que d'offrir d'autres services en matière de santé ? Qu'advient-il d'une humanité de plus en plus façonnée par la technologie et mise par ses interventions en rupture avec les modes traditionnels de la naissance, de la maladie, de la souffrance et de la mort et avec leurs rituels ? Etc.

Une anthropologie commune ou du moins très largement partagée a longtemps été perçue comme le préalable obligé des repères et des règles de l'éthique. Il est sans doute vrai qu'une certaine forme de cohérence sociale est plus facilement assurée par et dans l'homogénéité idéologique que lorsque s'affrontent les opinions, les croyances, les convictions, les idéologies différentes et parfois divergentes. Mais il est tout aussi vrai, pour reprendre une formule peut-être vieillie, que l'ennui naquit un jour de l'uniformité ! Or la science nous amène à formuler aujourd'hui autrement cet adage : la vie et son évolution sont placées tout entières, dans le jeu des possibles, sous le double signe du hasard et de la nécessité (Jacob, 1981 ; Monod, 1970) ; et, partant, sous le signe de la diversité et de la complexité croissantes, et donc de la pluralité et de l'interaction dialectique des diffé-

rences qui peut seule assurer le passage de la pluralité au pluralisme. Pour le meilleur et pour le pire, l'ancienne anthropologie commune et homogénéisante n'est plus. Plus encore et surtout, elle n'est ni ne sera sans doute plus possible. Nous sommes en conséquence conviés, dans un effort de créativité, à l'élaboration d'une éthique nouvelle qui saura répudier toute forme de totalitarisme pour précisément faire place et droit à la pluralité : les possibles étant ouverts, il importe que personne ne puisse décider pour les autres, éventuellement pour tous les autres, de leur actualisation²⁰.

L'éthique, sans renoncer à « poser question » et à guider les conduites, se trouve dès lors, pluraliste, condamnée, sinon au relativisme, au relatif. Qu'est-ce à dire ? On a souvent donné à entendre que, si l'on ne s'accorde pas à reconnaître sur le plan éthique et à consacrer dans la législation, pour en exiger l'absolu respect, le caractère sacré de la vie humaine et de toute vie humaine, on ouvre automatiquement la porte à tous les abus. Est-ce si sûr ? Je crois quant à moi, tout au contraire, que si l'on reconnaît vraiment la diversité des opinions et des convictions sur la vie et sur le sens qu'on peut lui donner, si l'on reconnaît surtout la légitimité de cette diversité, on doit en même temps se reconnaître individuellement et collectivement l'obligation de respecter le sens — à la fois la signification et l'orientation — que chacun donne à sa vie ; et se reconnaître aussi concrètement et par conséquent la responsabilité d'aider à ce que ce sens soit effectivement respecté, c'est-à-dire à ce que prennent corps la signification et l'orientation déjà données. La responsabilité dont il s'agit ici est à la fois individuelle et collective : elle met en cause, responsabilité de carac-

tère proprement éthique, chaque membre ou partenaire de la collectivité dans ses attitudes et dans ses agissements ; mais son exercice, en exigeant des aménagements juridiques et sociaux de la vie collective qui le rendent effectivement possible, fait concrètement appel, par delà l'ordre éthique, au droit et à la politique.

Tout devient donc relatif, mais non pas arbitraire. Prend corps, au contraire, dans ce respect de la légitimité d'opinions et de convictions diverses, une orientation éthique fondamentale qui cherche à reconnaître, pour lui faire sa place dans les questionnements éthiques comme dans des aménagements juridiques appropriés, l'unicité de chaque vie personnelle avec ses situations propres, son évolution, ses projets, etc. La pluralité ou la diversité deviennent ainsi les garants en même temps que les conditions concrètes de la liberté et de son exercice effectif, tandis que l'unité et l'homogénéité conduisent plutôt ou le plus souvent, comme nous le montre trop abondamment l'histoire, aux totalitarismes asservissants. Concrètement et paradoxalement peut-être, l'affirmation claironnée du caractère sacré de la vie, résultat d'une apparente conviction partagée, s'est assez allègrement accommodée de l'Inquisition, des guerres saintes ou justes et de la torture, et c'est dans un contexte social et idéologique pluraliste, et donc relativisant les anciens absolus, que de nouveaux consensus commencent de prendre forme pour condamner la guerre, la torture, la peine de mort... et pour préserver ou améliorer la qualité des conditions de vie et, plus largement, de l'environnement.

L'éthique doit prendre acte de la pluralité des opinions, des croyances et des convictions touchant la vie et sa qualité. Est-ce possible ? En pratique, des repères éthiques ont pu être propo-

110

sés touchant le respect de la vie et de sa qualité humaine, dans le contexte du pluralisme idéologique qui vient d'être évoqué, en vue d'aménagements juridiques en tenant compte. Je pense, par exemple, à ceux retenus depuis plusieurs années déjà par la Harvard Medical School pour la détermination, à des fins médicales, du moment de la mort ; ou à ceux proposés par la Commission de réforme du droit du Canada au sujet de l'interruption de traitement et de l'euthanasie, repères formulés à peu près dans les termes suivants : présomption en faveur de la vie, respect de l'autonomie personnelle et du droit personnel d'autodétermination, prise en compte de la qualité de la vie, protection des plus faibles ; et encore à ceux suggérés récemment par un comité du Barreau du Québec et visant notamment à interdire toute forme de commercialisation du corps humain et des organes. Nous trouvons là, à mon sens, eu égard à la vie humaine, les repères majeurs et en quelque sorte suffisants, quoique toujours à réexaminer, d'une éthique de la responsabilité soucieuse de son épanouissement.

La pluralité marquera désormais les discussions et les débats sur la vie humaine, sur ses débuts et sur sa fin, et sur leur qualité. Or, si la vie est désormais livrée à notre responsabilité, l'exercice de celle-ci passe par le respect de

celle-là dans la diversité du sens qu'elle reçoit par ceux et celles qui, de façon toujours unique, la vivent chacun et chacune pour sa part quoique en solidarité avec les autres. S'impose donc, pour tenir réellement compte de cette diversité et en respecter vraiment la pluralité — laquelle nous renvoie à l'unicité des personnes, de leur vie, de leur situation, etc. —, l'instauration d'un pluralisme éthique qui respecte les différences.

Guy Bourgeault

Faculté des sciences de
l'éducation
Université de Montréal ²¹

Notes

* Cet article emprunte à un ouvrage qui doit paraître prochainement aux Presses de l'Université de Montréal : *L'Éthique et le droit face aux technologies de la vie et de la santé. Prolégomènes pour une bioéthique*.

¹ Je me contenterai de citer ici, sans commentaire, le titre d'un opuscule publié il y a quelques années : *La Vie et la mort : une continuité*.

² Voir en particulier Kübler-Ross, 1975, 1977 et 1981-1982. La position d'Elisabeth Kübler-Ross a été présentée et analysée dans plusieurs ouvrages sur la mort et l'accompagnement des mourants.

³ Elisabeth Kübler-Ross distingue diverses étapes ou phases ou stades dans le cheminement vers l'acceptation de la mort ; on trouve dans ses écrits deux schémas légèrement différents, l'un en cinq, l'autre — intégrant les précédents — en sept stades : 1) choc ou prise de conscience, 2) dénégation, 3) rage et colère, 4) marchandage, 5) dépression, 6) acceptation, 7) décontraction.

⁴ Jankelevitch, 1966. Voir aussi, à propos de la vie et de l'amour, les ouvrages de Henri Laborit. La distinction désormais classique de Gabriel Marcel entre problème et mystère peut ici nous aider à mieux saisir cette « dualité » ou cette bipolarité d'une même réalité qui fait en quelque sorte son ambiguïté, et ses conséquences : alors que je puis analyser, après l'avoir observé et en avoir fait le tour, un *pro-blème* qui m'est extérieur, là, *devant moi*, je ne puis vivre qu'en l'expérimentant le dévoilement d'un mystère qui est précisément mystère parce qu'il m'est intérieur tout autant que je lui suis en retour intérieur. Ainsi en est-il, pour Gabriel Marcel, de l'amour, de l'espérance, de l'être même. De la vie et de la mort, également et par conséquent.

- ⁵ Simone de Beauvoir (1944) a admirablement décrit et narré cette tension de la liberté dans l'incessante reprise d'un projet se réalisant dans la pluralité de projets simultanés ou successifs ; c'est ce projet qui, dans une nécessaire ambiguïté et en dépit de sa finitude, donne sens à la vie. Voir aussi Beauvoir, 1947.
- ⁶ Reste, dira Jankelevitch (1966 : 410), « l'avoir été », « l'avoir vécu », « l'avoir aimé »... réalités en quelque sorte impérissables et qui enveloppent la mort « dans le linceul de gloire ».
- ⁷ Georges Canguilhem, dans ses essais sur l'histoire des sciences, a bien montré l'importance des développements de la biologie depuis Descartes, et l'influence de ces développements sur l'intelligence que la personne humaine a et peut avoir de sa vie (1968a, 1968b). Si les données plus récentes de la biologie renvoient pratiquement dos à dos les vitalistes et les mécanistes des siècles passés, elles posent de nouveaux défis à l'intelligence humaine, plus particulièrement à la philosophie et, pour ce qui nous préoccupe ici de façon toute spéciale, à l'éthique.
- ⁸ Voir les propos d'Hubert Reeves (1986) sur « le principe de complexité » qui semble avoir présidé à l'évolution.
- ⁹ Jacob, 1970 : 330 ; et 1981 : 24-25, 127, 99-102. Nous retrouvons ici, renouvelée — et scientifique, cette fois —, l'alliance ancienne, mythique, d'Eros et de Thanatos.
- ¹⁰ La sexualité peut donc être considérée, selon l'expression de François Jacob (1981 : 24-25), « comme une machine à faire du différent ». Par elle, explique-t-il, « le réassortiment du matériel génétique à chaque génération permet de juxtaposer rapidement des mutations favorables qui, chez les organismes dépourvus de sexualité, resteraient séparées. Une population pourvue de sexualité peut donc évoluer plus vite qu'une population qui en est dépourvue. A long terme, les populations sexuées peuvent survivre là où s'éteindraient des populations asexuées. De plus, les organismes à reproduction sexuée offrent une plus grande diversité de phénotypes dans leur descendance. A court terme, ils ont donc plus de chances de produire des individus adaptés aux conditions nouvelles créées par des variations de l'environnement. La sexualité fournit ainsi une marge de sécurité contre les incertitudes du milieu. C'est une assurance sur l'imprévu ».
- ¹¹ Jacob, 1970 : 331 : « Non pas la mort venue du dehors, comme la conséquence de quelque accident, mais la mort imposée du dedans, comme une nécessité prescrite, dès l'oeuf, dans le programme génétique lui-même ».
- ¹² Voir, là-dessus, les livres « classiques » de Jean Rostand et la reprise vulgarisée qu'il en a présentée en 1953 sous le titre *Ce que je crois* (voir aussi la postface de 1956), spécialement les p. 19-21 sur l'« unité essentielle de la vie » à travers la « solidarité », dans la continuité, de tout le monde vivant : l'homme, écrit Jean Rostand, est de la même étoffe que l'animal ; voir aussi Rostand, 1950, ainsi que Morin, 1973 et 1977.
- ¹³ C'est là l'intuition fondamentale du livre *L'Heure de s'enivrer* en même temps que, pour l'essentiel, sa structure.
- ¹⁴ « C'est la sélection naturelle qui donne une direction au changement, qui oriente le hasard, qui lentement, progressivement, élabore des structures de plus en plus complexes, des organes nouveaux, des espèces nouvelles. La conception darwinienne a donc une conséquence inéluctable : le monde vivant aujourd'hui, tel que nous le voyons autour de nous, n'est qu'un parmi de nombreux possibles. Sa structure actuelle résulte de l'histoire de la terre. Il aurait très bien pu être différent. Il aurait même pu ne pas exister du tout » (Jacob, 1981 : 35-36).
- ¹⁵ Parlant de l'immortalité à laquelle les humains aspirent et qu'ils cherchent de diverses façons à s'attribuer, Jean Rostand (1953 : 60) demande de quel droit il leur (nous) serait fait « un régime d'exception » !
- ¹⁶ Le mystère de la vie n'est pas concentré dans notre espèce, écrit Jean Rostand (1953 : 111). Le mouvement écologique contemporain trouve dans la conscience de cette continuité l'une de ses racines. De même en est-il, avec plus grande évidence encore, des regroupements visant la protection des animaux et de leur vie.
- ¹⁷ José Delgado parlera même, pour dire ce « sens », d'immortalité du point de vue biologique, semblant regretter que, « dans le monde occidental, on nous inculque dès notre plus jeune âge que nous sommes importants en tant qu'individus » : cette mise en relief de la destinée personnelle et de l'individualité, poursuit-il, nous mène à la frustration et à l'angoisse. Dans Salomon, 1981 : 344-345.
- ¹⁸ Maurice Schumann (1978 : 11-48) évoque, après la « mort à Venise » du XIXe siècle et par delà elle, le risque, au XXe, de la « mort de Venise ». Derrière l'angoisse de la mort humaine qui ne put être longtemps que la *mort d'un homme*, voilà que naît celle de la *mort de l'homme*, roi désormais détrôné, et même d'une possible *mort de l'être*.
- ¹⁹ « Que la vie et l'homme soient devenus objets de recherche et non plus de révé-
- lation, peu l'acceptent » (Jacob, 1981 : 11).
- ²⁰ Michel Serre dira, parlant de l'éthique désormais requise, que son premier principe « nous institue gardien des multiplicités » à protéger et à respecter.
- ²¹ L'auteur est également associé au Centre de recherche en droit public de la même université, dans le cadre d'un programme de recherche sur les aspects éthiques et juridiques de l'utilisation des technologies dans le champ biomédical.

Bibliographie

- ARIÈS, Philippe. 1975. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Paris, Seuil.
- ARIÈS, Philippe. 1977. *L'Homme devant la mort*. Paris, Seuil.
- BEAUVOIR, Simone de. 1944. *Pyrrhus et Cinnéas*. Paris, Gallimard.
- BEAUVOIR, Simone de. 1947. *Une morale de l'ambiguïté*. Paris, Gallimard.
- BOUTIN, Maurice. 1985. Dans *Essais sur la mort*. Montréal, Fides : 33-37.
- CANGUILHEM, Georges. 1968a. *La Connaissance de la vie*. Paris, Vrin.
- CANGUILHEM, Georges. 1968b. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin (2e édition, 1983).
- CHAREST, Suzanne. 1987. *... et passe la vie. Réflexions sur la mort*. En collaboration avec Marcel (Viau), Pascal, Christophe, Emmanuel. Québec, Éditions Anne Sigier.
- DRUET, Pierre-Philippe. 1981. *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*. Paris, Lethielseux/Namur, Culture et vérité.
- JACOB, François. 1970. *La Logique du vivant*. Paris, Gallimard.
- JACOB, François. 1981. *Le Jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*. Paris, Fayard.
- JANKELEVITCH, Vladimir. 1966. *La Mort*. Paris, Flammarion.
- KEYSERLINGK, Edward W. 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*. Étude écrite pour la Commission de réforme du droit du Canada, série « Protection de la vie ». Ottawa.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. 1975. *Les Derniers Instants de la vie*. Genève, Labor et Fides (1re éd., 1969).
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. 1977. *La Mort, étape de croissance*.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. 1981-1982. « Rencontre avec les mourants », dans *L'Accompagnement des mourants*. Publié dans *Approches*, cahiers 32-33.
- MONOD, Jacques. 1970. *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Seuil.
- MORIN, Edgar. 1973. *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris, Seuil.
- MORIN, Edgar. 1977. *La Méthode*, I. Paris, Seuil.
- REEVES, Hubert. 1986. *L'Heure de s'enivrer. L'Univers a-t-il un sens ?* Paris, Seuil.
- ROSTAND, Jean. 1950. *La Biologie et l'avenir humain*. Paris, Albin Michel.
- ROSTAND, Jean. 1953. *Ce que je crois*. Paris, Grasset.
- SALOMON, Michel. 1981. *L'Avenir de la science*. Paris, Seghers.
- SARTRE, Jean-Paul. 1943. *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard.
- SARTRE, Jean-Paul. 1983. *Carnets pour une morale*. Paris, Gallimard/NRF.
- SCHUMANN, Maurice. 1978. *Angoisse et certitude. De la mort, de la vie et de la liberté*. Paris, Flammarion.