

Jonathan Glover : pour une reformulation du principe de la sacralité de la vie

Milena Maglio

Volume 2, numéro 1, 2019

Jonathan Glover: Questions de vie ou de mort

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1058150ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1058150ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Programmes de bioéthique, École de santé publique de l'Université de Montréal

ISSN

2561-4665 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Maglio, M. (2019). Jonathan Glover : pour une reformulation du principe de la sacralité de la vie. *Canadian Journal of Bioethics / Revue canadienne de bioéthique*, 2(1), 37–46. <https://doi.org/10.7202/1058150ar>

Résumé de l'article

Le troisième chapitre de Questions de vie ou de mort de Jonathan Glover est consacré à la doctrine du caractère sacré de la vie. Dans cette contribution, je propose d'analyser la critique gloverienne de la sacralité de la vie dans son contexte d'apparition. Lorsque Glover écrit ces pages, en 1977, l'affirmation du caractère sacré de la vie est récurrente dans les débats, publics et scientifiques, en Angleterre comme aux États-Unis. Si un certain consensus semble exister à son propos, notons cependant que l'expression « sacralité de la vie » est très rarement examinée. Jonathan Glover est l'un des premiers philosophes à s'engager dans une telle enquête et à montrer les limites de l'affirmation du caractère sacré de la vie. Dans son analyse, il se propose de remplacer les parties défectueuses de la doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à l'analyse rationnelle. Sa contribution se révèle de première importance non seulement pour la critique de la doctrine de la sacralité de la vie, mais encore pour le développement de la bioéthique et de ses arguments théoriques.



ARTICLE (ÉVALUÉ PAR LES PAIRS / PEER-REVIEWED)

Jonathan Glover : pour une reformulation du principe de la sacralité de la vie

Milena Maglio¹

Résumé

Le troisième chapitre de *Questions de vie ou de mort* de Jonathan Glover est consacré à la doctrine du caractère sacré de la vie. Dans cette contribution, je propose d'analyser la critique gloverienne de la sacralité de la vie dans son contexte d'apparition. Lorsque Glover écrit ces pages, en 1977, l'affirmation du caractère sacré de la vie est récurrente dans les débats, publics et scientifiques, en Angleterre comme aux États-Unis. Si un certain consensus semble exister à son propos, notons cependant que l'expression « sacralité de la vie » est très rarement examinée. Jonathan Glover est l'un des premiers philosophes à s'engager dans une telle enquête et à montrer les limites de l'affirmation du caractère sacré de la vie. Dans son analyse, il se propose de remplacer les parties défectueuses de la doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à l'analyse rationnelle. Sa contribution se révèle de première importance non seulement pour la critique de la doctrine de la sacralité de la vie, mais encore pour le développement de la bioéthique et de ses arguments théoriques.

Mots-clés

qualité de la vie, sacralité de la vie, valeur de la vie, bioéthique, J. Glover

Abstract

The third chapter of Jonathan Glover's *Causing Death and Saving Lives* is devoted to the doctrine of the sanctity of life. In this article, I propose to analyse the Gloverian critique of the sanctity of life in its initial presentation. When Glover wrote this work in 1977, the affirmation of the sanctity of life was a recurring theme in public and scientific debates in both England and the United States. While there seems to be some consensus about it, it should be noted that the term "sanctity of life" is very rarely discussed. Jonathan Glover was one of the first philosophers to engage in such an investigation and to show the limits of affirming the sanctity of life. In his analysis, he proposed replacing the defective parts of the doctrine, i.e., those that do not stand up to rational analysis. His contribution is of primary importance not only for the criticism of the doctrine of the sanctity of life, but also for the development of bioethics and its theoretical arguments.

Keywords

quality of life, sanctity of life, value of life, bioethics, J. Glover

Introduction

Pendant plusieurs années, la bioéthique, en particulier de langue anglaise, s'est vue traversée par une opposition entre une « éthique de la sacralité de la vie » et une « éthique de la qualité de la vie ». On peut la résumer comme suit. Au nom de la première, certains actes, tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. sont considérés comme moralement illégitimes. La vie humaine, indépendamment de ses conditions, a une valeur spéciale : elle doit être chérie, protégée et respectée. Il est donc interdit de tuer un être humain innocent. La qualité de la vie, quant à elle, considère que la valeur de la vie humaine dépasse le simple fait d'être en vie ou d'appartenir à l'espèce *Homo Sapiens*. La vie qui a une valeur n'est pas la vie biologique, mais la vie biographique. En ce sens, il peut parfois s'avérer légitime et même souhaitable de mettre fin à la vie d'un être humain. L'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. peuvent alors être envisagés comme des options morales.

Lorsque Jonathan Glover écrit *Questions de vie ou de mort* [1] en 1977, l'affirmation du caractère sacré de la vie est récurrente dans les débats publics et scientifiques en Angleterre comme aux États-Unis. La sacralité de la vie est d'ailleurs présumée par la loi criminelle anglo-américaine relative au sujet de l'avortement, du suicide, de l'euthanasie, etc. [2]. Aucun argument théorique ne permet de s'y opposer. Si un certain consensus semble exister quant à la sacralité de la vie humaine, force est de constater que l'expression demeure très rarement examinée. Glover est l'un des premiers philosophes à s'engager dans une telle enquête et à se demander, tout d'abord, pourquoi nous attribuons une valeur intrinsèque à la vie humaine. Son analyse montre les limites de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine et se propose de remplacer les parties défectueuses de la doctrine, c'est-à-dire celles qui ne résistent pas à l'examen rationnel. Même remaniée, l'application de la doctrine du caractère sacré de la vie s'avère inappropriée pour justifier le caractère immoral de l'avortement, de l'infanticide, de l'euthanasie, etc. L'apport de Glover se relève ainsi de prime importance non seulement pour la critique de la doctrine de la sacralité de la vie, mais encore pour le développement de la bioéthique et de ses arguments théoriques, dont la qualité de la vie.

Cette contribution se focalise sur le troisième chapitre de *Questions de vie ou de mort* intitulé « La doctrine de la vie sacrée ». Elle propose d'analyser la critique gloverienne de la sacralité de la vie dans son contexte d'apparition. Dans la première partie du présent article, nous nous intéresserons au contexte qui précède l'ouvrage de Glover. Celui-ci se caractérise par un consensus quant à l'affirmation du caractère sacré de la vie (humaine). Les deux auteurs que Glover convoque en épigraphe du chapitre ici étudié, Albert Schweitzer et Edward Shils, nous permettront d'en expliquer un bon nombre de raisons. Nous consacrerons la deuxième partie de ce texte à l'analyse philosophique de la sacralité de la vie. Nous montrerons qu'au lieu de renforcer la doctrine de la sacralité de la vie, ce genre de traitement ne fait que révéler ses points faibles. Nous analyserons, plus particulièrement, les arguments utilisés par Glover. Nous terminerons cet article en évoquant leurs implications en matière de bioéthique, et notamment leur influence sur certains philosophes, tels que Helga Kuhse et Peter Singer, qui proposent de remplacer une éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie.

La sacralité de la vie, une éthique consensuelle pour défendre la vie (humaine)

Pendant les années 1970, l'expression « la vie est sacrée » ne cesse de revenir dans les discours. Contrairement à ce que l'on pourrait penser de prime abord, elle est utilisée autant par des laïcs que par des religieux, mais toujours avec une certaine « ferveur » religieuse » [3]. L'expression reste, pourtant, rarement examinée. La valeur de la vie (humaine) est jusqu'alors une évidence indiscutée, ou, tout du moins, peu discutée.

La valeur de la vie, une évidence interne : Albert Schweitzer et Edward Shils

Les épigraphes d'Albert Schweitzer (pasteur et médecin alsacien) et d'Edward Shils (sociologue américain) par lesquelles Jonathan Glover ouvre le troisième chapitre de *Question de vie ou de mort*, en témoignent. Là où Schweitzer déclare qu'il ne peut s'« empêcher de révéler tout ce que l'on entend par la vie » [4], Shils soutient que « pour tous ceux qui ne sont ni des meurtriers, ni des administrateurs de camps de concentration et qui ne rêvent pas de commettre des actes sadiques, l'inviolabilité de la vie humaine semble être si évidente qu'il peut apparaître vain de la prendre pour objet d'enquête » [5].

Les deux auteurs prononcent ces paroles en des occasions, des époques et des lieux bien distincts : le premier, en février 1919, lors de son sermon du dimanche à l'Église de Saint Nicolas à Strasbourg ; le second, en mars 1966, lors d'une conférence intitulée *La Sacralité de la vie* [*The Sanctity of Life*] au Reed College de Portland (Oregon) à laquelle participent des médecins, des sociologues, des philosophes, des juristes et des théologiens. Leur objectif est le même : réaffirmer la valeur positive de la vie (humaine). Tandis que l'un utilise l'expression « révérence pour la vie [*Ehrfurcht vor dem Leben*] » (aussi traduite en français par « respect de la vie » ou « crainte respectueuse pour la vie ») et fait référence à toute forme de vie¹, l'autre utilise l'expression « sacralité de la vie [*sanctity of life*] » et insiste sur la vie humaine seule – tout en distinguant trois formes de vie humaine : vie de l'espèce humaine, vie de l'organisme humain et vie individuelle de l'être humain.

Malgré ces différences, la révérence pour la vie schweitzerienne et la sacralité de la vie shilsienne ont plusieurs points communs. Les deux sont indépendantes des religions positives. Ces dernières (le christianisme surtout) sont perçues aussi bien par Shils que par Schweitzer comme incapables d'apporter des réponses éthiques adéquates. La révérence pour la vie et la sacralité de la vie relèvent d'une expérience interne qui précède toute religion positive. Elles sont la conséquence de la sensation de crainte et de vénération (*Ehrfurcht* pour Schweitzer et *awe* pour Shils) que l'homme éprouve devant le mystère de la vie. C'est ce que Schweitzer affirme par les termes suivants :

Ce qu'est la vie demeure pour nous non seulement une énigme, mais un mystère – nous n'en savons quelque chose que par intuition et sommes infiniment éloignés de pouvoir créer artificiellement de la vie à partir des forces physiques que nous maîtrisons. De là le *respect pour la vie* [*Ehrfurcht vor dem Leben*], un sentiment qu'il arrive même au matérialiste le plus convaincu d'éprouver lorsqu'il évite d'écraser un ver de terre sur la chaussée ou d'arracher sans raison une fleur [6, p.72].

De façon semblable, mais tout en attribuant une importance majeure à la vie de l'être humain, Shils soutient :

[La vie] n'est pas considérée comme sacrée parce qu'elle est la manifestation d'un Créateur transcendant à l'origine de la vie ; la vie est considérée comme sacrée parce qu'elle est la vie. L'idée de la sacralité est engendrée par l'expérience primordiale d'être en vie, par les sensations élémentaires de la vitalité et par la peur élémentaire de son extinction. L'homme éprouve une crainte respectueuse [*awe*] devant sa propre vitalité, la vitalité de sa descendance et celle de son espèce [5, p.12].

Les raisons et les circonstances qui poussent les deux auteurs à mobiliser les deux expressions (révérence pour la vie et sacralité de la vie) sont encore similaires. À l'issue des deux conflits mondiaux, ils partagent la conviction qu'il est nécessaire de défendre la vie (humaine) contre une technologie abusive et contre les excès de la raison instrumentale.

C'est en effet au lendemain de la Première Guerre mondiale que Schweitzer développe son éthique de la révérence pour la vie (ou du respect pour la vie). La guerre est pour lui le « symptôme » évident (et non la cause) de la crise morale que la civilisation est en train de traverser depuis plusieurs années. L'erreur de l'époque est de « croire que la civilisation consiste surtout dans des réussites d'ordre scientifique et technique et qu'elle peut s'en tirer sans éthique ou avec un minimum d'éthique » [8, p.70]. Sans éthique, les sciences et les techniques peuvent mener à de funestes résultats. La violence technologique de la Première Guerre mondiale en offre un témoignage : un seul homme, par une nouvelle invention, peut en tuer des centaines. Malgré toute l'importance qu'il faut accorder aux conquêtes de la science et de la technique, seule une humanité tendant vers des fins éthiques est capable de profiter des bienfaits du progrès et de maîtriser ses dangers. C'est seulement une fois que l'éthique redevient l'affaire des hommes que la civilisation est à nouveau possible. De là découle la nécessité de fonder une nouvelle éthique (absolue) – l'éthique de la révérence pour la vie – remplaçant une certaine attitude utilitaire qui semble avoir été encouragée par la science et la technique. La Deuxième Guerre mondiale ne fait que renforcer cette exigence. Le concept de sacralité de la vie pénètre alors la culture occidentale. En négatif, il reflète une condamnation

¹ C'est en réalité à l'occasion de son cours d'adieu à l'Université de théologie de Strasbourg, en 1912, avant de partir pour le Gabon en 1913, que Schweitzer prononce pour la première fois l'expression *Ehrfurcht vor dem Leben*. Elle reste toutefois secondaire, à ce moment de sa réflexion. Ce n'est qu'en 1915, à Lambaréné, que cette formule commence à occuper un rôle central dans sa philosophie. De retour en Europe, Schweitzer utilise de plus en plus cette expression pour traiter du respect de la vie animale. À partir de 1923, il adopte une position égalitaire des différentes formes de vie [6-7].

du mépris des nazis à l'égard de la vie humaine (et en particulier des vies « indésirables », à travers notamment le programme Aktion T4²), en positif, il souligne la valeur intrinsèque de la vie humaine³.

Quelques années plus tard, l'Allemagne nazie ainsi que les bombardements américains sur Hiroshima et Nagasaki interpellent aussi Shils. C'est un certain usage de la science et l'attitude utilitaire à son égard qui se voient encore dénoncés. Shils se demande à ce propos : « Comment la race humaine [...] peut-elle être protégée de la cruauté meurtrière et manipulatrice de certains de ses membres, ainsi que de la curiosité passionnée et du génie scientifique et technologique de certains autres ? » [5, p.6]. La sacralité de la vie offre une réponse à cette interrogation. Elle fournit « le seul fondement ultime pour la protection, de la part de l'opinion publique et professionnelle et de la part de la législation et des tribunaux, contre le sadisme dans ses formes les plus cruelles et brutales ou dans sa forme plus raffinée d'une curiosité prétendument "scientifique" » [5, p.37].

On ne peut que constater qu'au milieu des années soixante, les préoccupations qui ont poussé Schweitzer à élaborer son éthique de la révérence pour la vie réapparaissent. Les réponses apportées sont, elles aussi, les mêmes. La Conférence de Portland intitulée *La Sacralité de la vie*, à laquelle participe Shils, le montre bien.

La Conférence de Portland⁴

Le docteur Daniel Labby ouvre la séance en soulignant qu'à une époque caractérisée par la guerre du Vietnam, la menace que font peser les armes nucléaires, le racisme, la tragédie de la thalidomide et les dilemmes moraux relatifs à l'avortement et à la contraception, « il ne pouvait exister de sujet plus opportun » [13, p.VIII]. Mais il soupçonne, comme Schweitzer et Shils, que le développement scientifique et technique n'a pas été accompagné d'une réflexion éthique adéquate :

La vie a-t-elle plus ou moins de valeur aujourd'hui qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire humaine? Est-il possible d'identifier, dans la société, quelles sont les forces qui déterminent la valeur que chaque homme accorde à la vie d'autrui? [...] Les sciences biomédicales, destinées à préserver la santé et à prolonger la vie, sont-elles en train de prendre de trop grandes libertés sous prétexte d'améliorer la condition humaine? [...] Au vu des incroyables pouvoirs de la science, la question, parallèle, de la moralité de l'usage de ces pouvoirs devrait être posée en premier : le développement de la pensée morale a-t-il été à la hauteur de l'explosion de la connaissance scientifique? [13, p.VIII]

Malgré des interprétations différentes de la sacralité de la vie, tant d'un point de vue laïque – comme dans le cas de Shils et du philosophe Abraham Kaplan [16], – que religieux – comme dans le cas du théologien protestant Paul Ramsey [14] et du juriste catholique, compatriote de Glover, Norman St. John-Stevas⁵ [15] –, la conclusion du colloque fait l'unanimité : la sacralité de la vie humaine constitue le seul antidote moral pour éviter les funestes conséquences du développement scientifique. Elle est un principe fondamental de la vie en société et un guide pour la médecine. Dans le discours de fermeture de la Conférence de Portland, Kaplan ne peut que constater que ce qui est nécessaire n'est pas un consensus du point de vue de la théorie éthique (de la religion, de la politique, de la métaphysique...), mais ce qu'il appelle « un consensus moral opérationnel » [16, p.166], c'est-à-dire permettant de défendre concrètement la vie humaine. Et c'est dans la sacralité de la vie qu'on peut le trouver, car « si la vie n'était pas sacrée, rien d'autre ne pourrait l'être » [16, p.167].

Trois ans plus tard – quelques mois après la publication des actes de la Conférence de Portland –, le philosophe catholique libéral Daniel Callahan, fondateur la même année du *Hastings Center*, parvient aux mêmes conclusions. Ce qui importe, au-delà des interprétations religieuses (ou externes, car la valeur de la vie provient de Dieu) et séculières (ou internes, car la valeur est alors interne à l'être humain) de la sacralité de la vie et de leurs limites respectives⁶, c'est la volonté des deux parties de faire de la sacralité de la vie un principe à partir duquel il est possible de fonder une éthique commune pour protéger la vie humaine. Sur ce point, la société occidentale a la chance de ne pas partir de rien :

Fort heureusement, avec le principe de « la sacralité de la vie », la culture occidentale (ainsi qu'une bonne partie de la culture orientale) possède une base fondamentale pour se rapprocher d'un consensus moral [...] C'est sur la base de ce principe que les règles morales ont été édifiées, les droits de l'Homme revendiqués et protégés, et des priorités culturelles, politiques et sociales établies. [17, p.184-185]

² C'est durant ces années que la « révérence pour la vie » schweitzerienne autant que la « sacralité de la vie » commencent à être évoqués, dans le domaine de l'éthique médicale, comme des arguments pour s'opposer à l'euthanasie volontaire, c'est-à-dire faite à la demande de l'individu concernée [9-10].

³ À ce propos, Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, remarque que « l'époque moderne ne cessa d'admettre que la vie, et non pas le monde, est pour l'homme le souverain bien [...] Si éloquents et si lucides qui furent les penseurs modernes dans leurs attaques contre la tradition, la primauté de la vie avait acquis à leurs jeux un statut de vérité axiomatique, et elle le conserve même dans notre monde actuel qui a déjà commencé à dépasser toute l'époque moderne » [11, p.396]. L'expression « caractère sacré de la vie » est ici présente. Il s'agit, selon Arendt, d'une caractéristique de l'époque moderne et d'une survivance du christianisme qui a persisté malgré la laïcisation et le déclin de la foi chrétienne.

⁴ Les interventions des participants ont été publiées [13].

⁵ St. John-Stevas s'inscrit ici en opposition au juriste Williams. Si, pour ce dernier, la loi criminelle doit être révisée, notamment parce qu'elle se fonde sur la sacralité de la vie, pour St. John-Stevas, en revanche, elle doit être maintenue car, si la sacralité de la vie a été introduite dans la législation de plusieurs pays, c'est parce qu'elle est le reflet de la morale commune.

⁶ Ces interprétations, comme le remarque Callahan, risquent de mettre en péril le principe de la sacralité de la vie comme fondement du consensus moral, car il s'agit de deux interprétations du monde différentes. Si l'interprétation religieuse de la sacralité de la vie a l'avantage de ne pas laisser l'évaluation de la vie humaine à la subjectivité et à la discrétion des individus, puisque la valeur est alors donnée de l'extérieur et, en l'occurrence, par Dieu, sa limite principale tient au fait qu'elle ne peut être acceptée que par des croyants. Bien qu'elle arrive à surmonter ce problème, l'interprétation séculière de la sacralité de la vie ne parvient pas à rendre compte du passage de l'expérience de la sacralité de sa propre vie à la sacralité de la vie d'autrui [17].

Pour Callahan, lorsqu'on prononce l'expression « sacralité de la vie », on sait *grosso modo* ce qu'on veut exprimer. La sacralité de la vie « essaie de dire le plus que l'on peut dire sur la valeur de la vie. [...] Elle dit que la vie doit être affirmée, adorée et respectée » [17, p.189].

Jusque dans les années soixante-dix, il existe un certain consensus quant au caractère sacré de la vie humaine. La sacralité de la vie semble être le principe sur lequel tout le monde (et pas seulement les croyants) peut s'accorder. La Conférence de Portland en est l'expression la plus concrète. Certains problèmes sous-jacents ne sont toutefois pas examinés : qu'entend-on par caractère sacré de la vie humaine? Pourquoi attribuons-nous une valeur à la vie humaine? À quoi fait-on référence lorsqu'on emploie les termes de « vie humaine »? À Portland, ces problèmes semblent secondaires. Mais lorsqu'on change de perspective et que l'on se déplace du point de vue de l'humanité en général à celui de l'individu privé, ces questionnements deviennent prioritaires. Certaines affaires médiatiques et juridiques stimuleront la réflexion philosophique en mettant en cause le consensus quant au caractère sacré de la vie humaine.

Préalables d'une réflexion, les affaires *Roe v. Wade* et *In Re Quinlan* et la définition de la mort cérébrale

Les affaires médiatiques, juridiques et politiques, *Roe v. Wade* (1973) – suite à laquelle certaines restrictions en matière d'avortement furent levées – et *In Re Quinlan* (1976) – suite à laquelle l'interruption de la ventilation mécanique chez un patient incapable fut autorisée – renforcent l'usage de l'expression « sacralité de la vie », notamment dans les débats publics. Dans ces affaires, la Cour Suprême des États-Unis (pour *Roe v. Wade*) et la Cour Suprême du New Jersey (pour *In Re Quinlan*) tout en reconnaissant, dans le premier cas, que l'État a un intérêt « à protéger à la fois la santé de la femme enceinte et la vie humaine potentielle » [18] et, dans le second cas, « dans la préservation et la sacralité de la vie humaine » [19] conclurent que l'avortement et l'interruption de la ventilation mécanique devaient être autorisées, sous certaines conditions, au nom du droit à la vie privée [*right to privacy*].

Ces affaires médiatiques firent aussi surgir l'intérêt pour un sujet qui jusqu'alors était passé sous silence : le changement de définition de la mort. En 1968, un Comité créé *ad hoc*, le Comité de la Harvard Medical School [20], propose de substituer la définition traditionnelle de la mort, la mort cardiaque (identifiant la mort à l'arrêt des battements du cœur), par la définition de la mort cérébrale (entendue comme la cessation irréversible de toutes les fonctions cérébrales)⁷. En l'absence de toute justification théorique⁸, le coma irréversible est identifié à la mort cérébrale.

La réflexion philosophique s'en voit stimulée. La nouvelle définition conduit à se demander ce que l'on entend par vie (et mort) humaine et où l'on situe les frontières au-delà desquelles certaines actions (l'interruption des traitements et le prélèvement d'organes vitaux, par exemple) deviennent légitimes. Un examen attentif des affaires *Roe v. Wade* et *In Re Quinlan* révèle que l'invocation du droit à la vie privée est avant tout un escamotage permettant d'éviter de se poser explicitement des questions fondamentales⁹ (les mêmes questions que celles auxquelles la Conférence de Portland n'avait pas donné de réponses) : pour quelles raisons attribuons-nous une valeur (ou une sacralité) à la vie humaine? Lui attribuons-nous une valeur (ou un caractère sacré) du fait de son existence biologique ou de sa vie biographique (ou personnelle)? Quelle sorte de vie humaine représente pour nous une valeur devant être protégée quand il y a des intérêts opposés en jeu? L'analyse philosophique se penche justement sur de telles questions.

L'analyse philosophique de la sacralité de la vie

À partir du milieu des années soixante-dix, la formule « la vie est sacrée » commence à faire l'objet d'analyses philosophiques. Elle intéresse plus particulièrement les philosophes analytiques. Si jusqu'alors la sacralité de la vie semblait faire consensus, ce genre de traitement philosophique, loin de la renforcer, l'affaiblit lentement. Le consensus n'implique pas nécessairement la cohérence. Jonathan Glover est l'un des premiers philosophes, avec Danner Clouser [3] et William Frankena [24], à relever le défi d'un tel examen critique dont le point de départ est la signification de la sacralité de la vie.

À la recherche de la signification de la sacralité de la vie

Aux dires des philosophes, dans les représentations communes, la sacralité de la vie prend la forme d'une intuition morale [25], d'une conviction morale profonde [26], d'un concept ou d'un groupe de concepts, d'une doctrine ou d'un groupe de doctrines [24,26] ou encore, selon Glover, d'un « des principes ultimes d'un système de morale acceptable¹⁰ » [1, p.50]. C'est notamment sur la base de ce principe qu'on rend souvent compte du caractère immoral du meurtre.

⁷ L'apparition de certains objets techniques – la ventilation mécanique (et en général, les mesures de réanimation) et les transplantations cardiaques – mettent en cause l'identification traditionnelle de la mort avec l'arrêt des pulsations du cœur et l'exhalaison du dernier souffle (mort cardio-vasculaire).

⁸ Ce n'est qu'en 1981 que la Commission présidentielle américaine justifie l'équivalence entre la mort cérébrale et la mort de l'être humain en raison de la cessation irréversible du fonctionnement intégré de l'organisme [21].

⁹ Sur ce point (et en en relation avec l'affaire *Roe v. Wade*), le président américain Ronald Reagan et le philosophe australien Peter Singer s'accordent. Leurs conclusions sont pourtant bien différentes. Pour Reagan, la Cour suprême n'a pas rejeté l'idée d'une valeur intrinsèque de toute vie humaine, elle l'a simplement évitée. Pour Singer, présenter l'avortement comme une question qui concerne la préférence individuelle de la femme d'interrompre sa grossesse signifie présupposer que la prétention à la vie du fœtus est moins importante que la revendication de la femme enceinte à poursuivre sa carrière sans interruption, éviter d'élever un enfant handicapé... Voir [22] et [23, p.85-86].

¹⁰ D'autres philosophes sont du même avis. Voir Marvin Kohl [27] et Edward Keyserlingk [28].

Malgré des désaccords sur la forme, les philosophes de l'époque sont tous d'accord sur un point : ce que l'expression « sacralité de la vie » veut exprimer est très vague et ambigu. Il importe donc d'essayer de clarifier sa signification et de comprendre si les interprétations avancées jusqu'alors – théologiques ou externes (comme celles de Ramsey et St. John-Stevas), empiriques ou internes (comme celle de Shils), ou encore celles considérant la sacralité de la vie comme un principe ultime et consensuel (comme celle de Callahan) – fournissent quelque justification rationnelle à l'idée d'un caractère sacré de la vie humaine. Tout l'enjeu est alors de savoir si l'appel à la sacralité de la vie est justifié dans les « questions de vie ou de mort » et suffisant pour pouvoir s'opposer à certains actes, tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc.

Si l'on veut que le consensus sur la sacralité de la vie humaine et son utilité dans le domaine biomédical perdure, le concept de sacralité de la vie doit être envisagé autrement, soit, pour reprendre la terminologie proposée en 1975 par Frankena, dans une perspective éthique ou morale [24, p.6-8]. Il n'est pas suffisant d'affirmer que la vie est un bien, qu'elle est sacrée ou sainte. Cela équivaut à soutenir que la vie est belle, sans rien dire de plus. Cette constatation dérive de l'intérêt – ou pour employer la terminologie du sociologue Shils, de « la crainte respectueuse [awe] » – que la vie suscite en nous. Elle n'implique pas nécessairement de considérer que certaines actions à l'égard de la vie humaine sont justes ou injustes. Le fait que nous ayons des intuitions et des sensations ou que nous nous comportons d'une certaine façon relativement à la vie n'implique pas un jugement moral. La sacralité de la vie, dans une perspective éthique, doit en premier lieu reposer sur des arguments séculiers, c'est-à-dire indépendants de la référence à un Dieu ou à une métaphysique particulière (religieuse ou naturelle). Si elle ne veut pas être réduite à une affirmation pseudo-esthétique ou non morale, elle doit, en second lieu, avoir une composante pragmatique. En d'autres termes, elle requiert l'universalité, d'une part, et une justification pour toute condamnation de telle ou telle manière de traiter la vie humaine, d'autre part.

Dans le domaine de la bioéthique, c'est exactement à cet usage éthique qu'on s'intéresse en premier lieu. Nous voulons savoir quelles actions sont justes ou injustes, bonnes ou mauvaises, et pour quelles raisons. Les interprétations religieuses ou internes ne peuvent être prises en considération que si elles sous-entendent ces deux éléments. Dans cette perspective morale, l'affirmation de la sacralité de la vie en tant que principe ou argument ultime, en tant qu'axiome ou postulat, est peu convaincante, et ce, notamment pour justifier les questions de vie et de mort comme l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. Comme le remarque Clouser en 1973, elle ne fait que masquer « le rôle vital des exceptions et leur justification » [3]. Elle empêche de poser les questions réellement importantes et cruciales dans la discussion : « Quelle vie doit être protégée? Qu'est-ce qu'une vie humaine? Le fœtus est-il une vie humaine? Laisser mourir est-il différent de tuer? La souffrance extrême est-elle une raison pour permettre de mourir? » [3, p.122]

À partir de la seconde moitié des années soixante-dix, les « véritables » questions émergent. Le débat se déplace de la recherche de l'origine (religieuse ou interne) de la sacralité de la vie aux questions suivantes :

1. La sacralité de la vie doit-elle être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*? Quelles exceptions permettent de prendre (ou de prévenir) une vie humaine sans pourtant nier, par ce geste, le caractère sacré de la vie?
2. Quels sont les *aspects* de l'existence (humaine) qui doivent être considérés comme sacrés ou inviolables? Quelle *sorte* de vie (humaine) doit être considérée comme sacrée ou protégée et, inversement, quelle sorte de vie humaine peut-on ôter et pour quelle raison?

Les définitions de la sacralité de la vie qui voient le jour dépendent des réponses à ces questions.

Si l'objectif principal de ces analyses est de faire de la sacralité de la vie un principe laïc, consensuel, clair et stable, celles-ci révèlent peu à peu l'instabilité de l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine – dans la perspective d'une éthique laïque en tout cas. On remarque ainsi qu'un accord n'est possible qu'à condition de laisser ces questions en suspens. L'analyse philosophique révèle les incohérences et les faiblesses du principe de la sacralité de la vie, dès lors que l'on ne se contente plus d'explications fondées sur de prétendues évidences. Il est désormais nécessaire, au sein d'une discipline qui dans son nom contient le mot « éthique », d'éclaircir les termes du débat, d'explicitier les raisons et les arguments qui permettent d'affirmer le caractère sacré de la vie humaine. C'est dans ce contexte théorique que s'insère la réflexion de Glover. Son objectif est de montrer que « les points de vue conventionnels sur l'éthique du faire mourir sont souvent intellectuellement insatisfaisants. C'est en nous efforçant de remplacer les parties insatisfaisantes d'une certaine théorie morale que nous serons peut-être en mesure d'aboutir à une doctrine plus solide » [1, p.71].

Pourquoi valorisons-nous la vie humaine?

Afin d'examiner « éthiquement » (dans le sens que Frankena donne à ce terme) la doctrine du caractère sacré de la vie et de répondre aux questions que son analyse impose (et que nous avons exposées ci-dessus), Glover considère qu'il faut d'abord « distinguer deux types différents d'objections à l'encontre du meurtre : les objections directes d'une part, et celles fondées sur les effets latéraux d'autre part » [1, p.50]. Les « objections *directes* » concernent uniquement l'individu qui a été tué, tandis que les « effets *latéraux* » sont relatifs aux effets que la mort de l'individu produit sur les autres personnes (les proches, les amis...). La doctrine du caractère sacré de la vie considère que tuer est un mal en soi, c'est-à-dire qu'il existe des objections *directes*, indépendamment des effets latéraux, au fait de donner la mort à quelqu'un. Pourtant, un examen attentif révèle que les objections directes n'impliquent ni une interdiction intrinsèque ni l'affirmation du caractère sacré de la vie humaine. On pourrait penser, en effet, qu'il n'est *directement* mauvais de tuer un être humain que dans les cas où celui-là ne veut pas

mourir. La doctrine de la sacralité de la vie considère, au contraire, qu'il est *intrinsèquement* mauvais de tuer quelqu'un. Afin de l'examiner, il faut alors se poser la question suivante : pourquoi « ôter une vie humaine¹¹ » est-il « *intrinsèquement* injuste? » [1, p.52]. Cette interrogation n'est pas exempte de difficultés et la question de la définition de la vie humaine vient encore compliquer l'affaire.

Les auteurs qui ont précédé Glover ont essayé de définir la vie humaine en identifiant des « indicateurs d'humanité¹² » – le théologien protestant Joseph Fletcher, par exemple [29] – ou de déterminer un ou plusieurs critères permettant de définir la vie humaine – le théologien catholique Richard McCormick¹³ [30] ou le philosophe Michael Tooley¹⁴ [31], par exemple. Glover va plus loin. Il considère que pour pouvoir définir la vie humaine, il importe au préalable, au lieu d'avancer des définitions arbitraires de la vie et de la mort, de se poser la question de savoir « pourquoi nous valorisons la vie humaine? » [1, p.53]. Glover retient, en effet, que « c'est en nous fondant sur notre réponse à cette dernière question que nous serons à même de délimiter ce qu'est une vie humaine, plutôt que de fixer des frontières par avance et de façon arbitraire » [1, p.49]. On comprend alors que le problème de la définition de la vie humaine en cache un autre plus essentiel : celui de la *valeur* de la vie humaine. En résolvant le second, on résout aussi le premier, car il conduit à tracer une frontière entre la vie et la mort. Les problèmes du coma irréversible et de la définition de la mort le montrent clairement. Glover, en reprenant un cas hypothétique du juriste britannique Glanville Williams, remarque à juste titre que cette question « nous mène [...] directement au cœur de la doctrine de la vie sacrée » [1, p.49]. Ce problème du coma irréversible ou de la définition de la mort nous oblige à nous demander : « Est-ce que nous valorisons "la vie" y compris lorsqu'elle est inconsciente, ou bien est-ce que nous ne lui accordons une valeur qu'en tant que support de la conscience? L'attitude que nous adopterons à l'égard de la doctrine de la vie sacrée dépend pour une large part de notre réponse à cette question. » [1, p.56]

Afin de savoir pourquoi ôter une vie humaine est intrinsèquement injuste, il faut d'abord se demander pourquoi nous valorisons la vie humaine. Pour Glover, ce n'est pas le fait d'être *en vie* qui revêt une valeur intrinsèque. Le cas des personnes souffrantes et des individus ayant irréversiblement perdu conscience le montre bien. Pour les premières, en l'absence de tout remède, ne pas souffrir peut avoir plus de valeur qu'être en vie. Aux secondes, il est indifférent de vivre ou de mourir.

Cette argumentation n'implique pas une acceptation aveugle et immédiate de l'option selon laquelle c'est le fait d'être *conscient* qui a de la valeur. Glover critique ici une expérience de pensée désormais classique en matière de bioéthique. Celle-ci propose d'imaginer l'existence de deux mondes identiques, l'un habité par des individus conscients et l'autre par des individus dépourvus de conscience, afin de suggérer que, pour la plupart d'entre nous, le monde peuplé d'êtres conscients est le meilleur. Pour Glover, cette expérience de pensée, outre qu'elle est évidemment abstraite, est peu convaincante. Elle néglige la différence primordiale qui sépare la « simple conscience » – le fait de ressentir des sensations et de faire des expériences – et le « haut niveau de conscience » – lequel permet de désirer, de faire des projets, de communiquer... Si l'on considère que c'est le simple fait d'être conscient qui a une valeur intrinsèque, il est difficile de justifier un traitement différencié des êtres humains et des animaux non humains ou de donner aux premiers la priorité sur les seconds lorsque les deux vies (humaine et non humaine) sont en jeu, sans tomber dans le « spécisme », c'est-à-dire « le fait d'accorder une priorité à la vie humaine sur la vie animale *uniquement* parce qu'elle est humaine » [1, p.61]. L'appel à l'espèce ne peut pas être un argument suffisant pour cautionner cette attitude, car une justification adéquate exige d'explicitier les différences importantes entre les espèces, et certains animaux non humains peuvent avoir le même degré de conscience que certains êtres humains. L'interdiction de tuer ne peut donc pas reposer sur la valeur intrinsèque de la simple conscience. Si tel était le cas, tuer des animaux supérieurs serait aussi mal que tuer des êtres humains.

Glover en arrive ainsi à la conclusion que ce qui a une valeur intrinsèque n'est pas plus le fait d'être vivant que celui d'avoir une « simple conscience » ou d'être une vie humaine. C'est le fait d'avoir une « vie qui mérite d'être vécue [*life worth living*] ». Autrement dit, « la conscience [...] n'a de valeur que parce qu'elle rend possible autre chose » [1, p.63]. Et c'est cette « autre chose » qui possède en soi de la valeur, dans la mesure où il rend la vie digne d'être vécue. C'est pourquoi, dans ces conditions, donner la mort constitue un mal *direct*. Avant de comprendre en quoi consiste, pour Glover, cette « autre chose », deux remarques s'imposent.

D'abord, Glover, souligne l'impossibilité de parvenir, malgré un accord général sur certains éléments, à un consensus sur ce qui rend la vie digne d'être vécue. Il se contente d'affirmer qu'elle contient plus que la simple conscience. Ensuite, son idée de « vie méritant d'être vécue » refuse toute assimilation avec la *Lebensunwertes leben* du discours nazi. Si elle justifie l'interdiction d'ôter une vie méritant d'être vécue et « constitue *une* raison de penser qu'il est intrinsèquement injuste de [a] faire mourir » [1, p.64], elle n'implique pas l'obligation ou la légitimité morale de tuer des vies considérées comme ne valant pas la peine d'être vécues. Comme le précise Glover : « Lorsque nous affirmons que la vie de quelqu'un est si pauvre et malheureuse qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue, il ne s'agit pas à proprement parler d'un jugement moral. Il n'y a là qu'une tentative (évidemment très risquée) pour appréhender sa vie à partir du point de vue qui est *le sien* et de comprendre ce qu'il en retire » [1, p.64]. Remarquons que c'est notamment le fait de ne pas déterminer une liste de critères ou d'éléments

¹¹ Glover n'exclut pas le fait que la doctrine de la sacralité de la vie puisse s'appliquer à tout vivant. Il souligne toutefois qu'il est d'abord nécessaire d'être au clair sur les raisons qui justifient l'interdiction du meurtre (des êtres humains) avant d'étendre ce raisonnement aux autres formes de vie [1].

¹² Joseph Fletcher identifie « des indicateurs d'humanité » (vingt au total) permettant de définir l'être humain, l'homme ou la personne. L'« indicateur clé », seul critère absolument nécessaire, est selon lui la fonction néocorticale.

¹³ Le critère qu'il considère comme déterminant pour définir l'être humain est la capacité relationnelle (potentielle).

¹⁴ Pour Tooley, le critère central est la conscience de soi.

objectifs définissant une vie valant la peine d'être vécue qui permet de conjurer ce risque et d'essayer de comprendre en quoi consiste, pour l'individu dont la vie est en question, une vie (sa vie) qui valant la peine d'être vécue.

Ces prémisses posées, voyons ce en quoi consiste, pour Glover, cette « autre chose » qui fait que la vie vaut d'être vécue. Le désir de vivre (ou de mourir) ne peut pas être considéré comme un indicateur fiable : un individu en dépression peut vouloir mourir, tandis qu'un individu ayant peur d'aller en enfer ou de mourir peut préférer rester en vie le plus longtemps possible. La durée de la vie doit, en revanche, être prise en compte : la qualité de la vie n'en est pas indépendante. Le temps est nécessaire pour réaliser certains projets et désirs qui rendent une vie digne d'être vécue.

Dans la perspective de Glover, tuer doit être considéré comme un acte injuste dans tous les cas où la durée d'une vie valant la peine d'être vécue est abrégée. C'est pourquoi la doctrine de la sacralité de la vie doit être modifiée en ce sens.

Reformuler la doctrine de la sacralité de la vie

Dès les premières pages du chapitre, Glover suggère que « la doctrine de la vie sacrée n'est pas acceptable » [1, p.53], ce qui n'implique pas qu'il faille l'abandonner complètement. Il ajoute en effet : « elle contient cependant une idée morale que nous devrions retenir. S'il convient en effet de rejeter l'idée qu'il serait *intrinsèquement* injuste de supprimer une vie humaine, il faut en revanche admettre que cela est *directement* injuste d'une façon générale ; autrement dit, il est dans la plupart des cas immoral de tuer, y compris en l'absence d'effets latéraux négatifs. » [1, p.53] La sacralité de la vie doit inclure l'idée que tuer est injuste dans tous les cas où la durée d'une vie digne d'être vécue est abrégée. On ne saurait toutefois défendre cette idée de façon absolue, mais seulement *prima facie*. Glover précise à ce propos que « ce principe admet tacitement la clause "toutes choses égales par ailleurs" » [1, p.69]. On comprend alors que Glover n'exclut pas la possibilité qu'il soit préférable, dans certaines circonstances, afin d'éviter un mal plus grand, d'ôter une vie valant la peine d'être vécue. La prolongation de la vie ne doit pas toujours se voir accorder la priorité suprême par rapport à tout autre objectif social.

Dans ce chapitre¹⁵, Glover n'exprime pas explicitement le souhait d'abandonner la sacralité de la vie. Il mentionne les possibles effets sociaux qui pourraient résulter d'un tel abandon. Le principal risque encouru serait une dévaluation de la vie humaine. Si les critiques de la sacralité de la vie aboutissaient à un tel résultat, il faudrait y renoncer. Glover a (comme la plupart de ses collègues philosophes de l'époque) un objectif théorique : « remplacer les parties insatisfaisantes d'une certaine théorie morale » [1, p.71] et, en l'espèce, la vision – sous-entendue par la doctrine de la sacralité de la vie – selon laquelle ôter une vie est intrinsèquement injuste. Glover estime que tuer une vie valant la peine d'être vécue est *directement* injuste. Il aboutit alors à une position qui introduit, à l'intérieur de la sacralité de la vie, des considérations relatives à la qualité de la vie. Si ce qui a une valeur intrinsèque est une vie qui mérite d'être vécue (de sorte que l'on pourrait affirmer la primauté du principe de la qualité de la vie), elle ne peut pas être séparable de sa durée, de sa quantité vécue (autrement dit de la sacralité de la vie). La position de Glover, non seulement ne mentionne pas la possibilité d'une opposition entre la sacralité de la vie et la qualité de la vie – opposition qui deviendra centrale au sein de la bioéthique des années 1980-1990 –, mais elle exclut aussi toute opposition entre durée (quantité de vie) et qualité de la vie. La vie valant la peine d'être vécue est étroitement liée à sa durée. On remarque ici une tentative de qualifier la durée de la vie. Aujourd'hui, l'approche est inversée, on essaie bien de quantifier (ou de mesurer) la qualité de la vie. Les nombreuses études contemporaines sur les mesures de la qualité de la vie en témoignent [32,33].

Les implications de l'analyse philosophique pour la bioéthique

L'un des soucis initiaux des philosophes qui examinent l'idée d'une sacralité de la vie est d'explicitier ce que l'on doit entendre par « vie humaine » – ou les raisons pour lesquelles nous attribuons une valeur (ou un caractère sacré) à la vie humaine – et si la sacralité de la vie doit être considérée comme un principe absolu ou *prima facie*, en particulier lorsqu'elle a affaire avec des questions de vie ou de mort concernant les individus singuliers. Malgré des positions différentes, ces auteurs, mis à part quelques exceptions – Joseph Fletcher¹⁶ [34], Alisson Jaggar [36] et Danner Clouser [3]¹⁷ –, semblent s'accorder sur le fait que le principe de la sacralité de la vie doit, ne serait-ce que temporairement, être maintenu. Il est toutefois nécessaire de l'affiner afin de le rendre cohérent avec le contexte social et médical. Cela est possible, soit en changeant certaines de ses règles ou prémisses, soit en introduisant des considérations relatives à la qualité de la vie, comme dans le cas de Glover. La qualité de la vie est d'ailleurs un élément récurrent dans la plupart des interprétations de la sacralité de la vie. Une fois les prémisses modifiées, les conclusions restent, néanmoins, rarement les mêmes. Les modifications introduites par Glover à la doctrine du caractère sacré de la vie ne sont pas sans implications, pratiques et théoriques, pour la bioéthique

La légitimité morale des « questions de vie et de mort »

La doctrine du caractère sacré de la vie s'avère inappropriée pour justifier le caractère immoral de l'avortement, de l'infanticide, de l'euthanasie, etc. aussi bien d'un point de vue individuel que social. Une « approche fondée sur le respect de l'autonomie des personnes et sur la qualité de la vie qu'elles mènent » [1, p.159] est désormais préférable. S'il est mal de tuer, dans les

¹⁵ C'est lorsqu'il examine la question de l'avortement, au chapitre XI, que Glover juge « qu'il convient d'abandonner le caractère "sacré" de la vie » [1, p.162].

¹⁶ Fletcher est un des premiers à souhaiter remplacer l'éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie. Dans des écrits précédents, il identifie la sacralité de la vie avec un respect absolu pour la vie humaine [35].

¹⁷ Pour Jaggar et Clouser, d'autres concepts, tels que le respect pour les personnes ou la règle de l'interdiction de prendre une vie sans justification adéquate, expriment mieux ce que la sacralité de la vie veut protéger.

cas où la quantité d'une vie qui vaut la peine d'être vécue est diminuée, l'avortement à un stade précoce ne peut qu'être moralement légitime. À ce moment-là, en effet, on sait bien peu de choses sur la manière que le fœtus évoluera et sur le type de vie qu'il mènera. D'autant plus que le fœtus, indépendamment du fait qu'il soit considéré ou pas comme une personne, n'éprouve pas le désir de vivre et ne possède pas les concepts de vie et de mort. Lorsque la grossesse avance, la connaissance du type de vie que le fœtus mènera s'accroît. Si l'on a de bonnes raisons de croire que l'individu vivra une vie qui vaut la peine d'être vécue, l'avortement devient plus grave. Si, au contraire, l'on découvre, par exemple, des anomalies génétiques, l'avortement, même à un stade avancé, devient moins grave en soi. Sur la base de ce même argument, l'infanticide, lorsque le nourrisson est condamné à une vie de souffrance, peut être justifié, sous certaines conditions. Là encore, selon Glover, les nourrissons ne sont pas en mesure de préférer la vie à la mort ; mettre un terme à leur vie ne revient donc pas à enfreindre leur autonomie. Il peut donc être opportun de décider à leur place si leur vie vaut la peine d'être vécue. Ici, l'argument décisif est la prise en compte des effets latéraux, c'est-à-dire les effets que la vie ou la mort du nourrisson aurait sur les autres, ses proches en particulier et sur la société en général. Les mêmes arguments sont applicables dans les cas d'euthanasie non volontaire, c'est-à-dire d'euthanasie effectuée sans que l'individu soit en mesure de donner son consentement.

S'en tenir à la doctrine du caractère sacré de la vie quant aux questions de vie et de mort n'a pas seulement des conséquences d'un point de vue individuel, mais aussi d'un point de vue social. Celle-ci nous obligerait « à soutenir une politique ayant pour effet d'accroître dramatiquement la part de la population atteinte de graves maladies » [1, p.174]. La pente glissante peut être évitée si les gens qui font l'expérience de ces questions de vie et de mort fixent des limites claires et précises.

Vers une éthique de la qualité de la vie

Mais la reformulation gloverienne de la doctrine de la sacralité de la vie ne se limite pas à une justification de la légitimité morale de certains actes tels que l'avortement, l'infanticide, l'euthanasie, etc. Elle s'avère aussi une véritable innovation théorique. Elle va d'ailleurs servir de base à l'argumentation d'auteurs, qui comme Peter Singer et Helga Kuhse, quelques années plus tard, vont proposer de remplacer une éthique de la sacralité de la vie par une éthique de la qualité de la vie. Glover utilise non seulement de façon explicite l'expression « qualité de la vie », mais il introduit aussi une idée qui va devenir centrale dans le débat entre éthique de la sacralité de la vie et éthique de la qualité de la vie : la distinction entre « personne » et « être humain » (ou la distinction entre « avoir une vie » et « être en vie »). Afin de ne pas biaiser son argumentation, Glover préfère, dans le chapitre consacré à la doctrine du caractère sacré de la vie, faire « comme si tous les êtres humains étaient automatiquement des personnes » [1, p.53]. La conclusion à laquelle il parvient est pourtant la même, ce qui ne peut que renforcer ladite distinction sémantique : seule une personne (c'est-à-dire seul quelqu'un qui possède des préférences, des projets, des désirs) peut posséder une vie valant la peine d'être vécue. Et c'est cette sorte de vie qui doit être considérée comme sacrée.

Peter Singer [37] remarquera à ce propos que, lorsque l'objet de la sacralité est la vie personnelle et lorsqu'on considère qu'il n'est mauvais que *prima facie* d'ôter une vie humaine, il n'est guère pertinent de conserver l'expression de « sacralité de la vie ». Cela ne peut être qu'une source de confusions majeures. En raison de la présence de considérations relatives à la qualité de la vie au sein des formulations affirmant le caractère sacré de la vie, il est souhaitable de substituer à l'éthique de la sacralité de la vie une éthique de la qualité de la vie. Ce passage permet, aux yeux de Helga Kuhse [36], de poser, enfin, de façon explicite la question de la valeur de la vie, tel que Glover l'avait posée.

Éthique de la sacralité de la vie v. éthique de la qualité de la vie

Glover a sans doute contribué à ce tournant théorique de l'éthique de la sacralité de la vie vers l'éthique de la qualité de la vie, et certains commentateurs (catholiques) critiques de son œuvre l'ont bien remarqué :

Puisque les enfants qui ne sont pas encore nés, les nouveau-nés et les enfants humains, tout comme bien des adultes humains malades ou handicapés, n'ont pas cette « qualité de la vie », ils n'ont pas non plus une « vie qui mérite d'être vécue ». Ce sont donc des « non-personnes » – et, par conséquent, le meurtre direct et intentionnel de ces non-personnes humaines pourrait ne pas être impérativement considéré comme un acte mauvais. Voilà! L'« éthique de la sacralité de la vie » est devenue l'« éthique de la qualité de la vie »! [37]

Ces paroles sont prononcées en 2001, à Rome, à l'occasion d'une Conférence de médecins catholiques. L'expression « sacralité de la vie » a alors acquis une signification et une fonction bien différentes. Dès la fin des années quatre-vingt, après l'abandon du projet d'une éthique laïque consensuelle fondée sur la sacralité de la vie, celle-ci est récupérée par le discours catholique. La vie dont il est question est alors la vie humaine biologique (toute distinction entre l'être humain et la personne étant exclue) et la sacralité de la vie dénote une interdiction absolue et intrinsèque de tuer un être humain innocent. Les critiques de la sacralité de la vie qui voient le jour visent alors son interprétation chrétienne, quoique sécularisée, dans le domaine médical. Désormais la tendance est à la construction du concept de qualité de la vie par opposition à l'interprétation chrétienne de la sacralité de la vie. Au milieu des années quatre-vingt-dix, le conflit se radicalise : la sacralité de la vie est alors identifiée à la position chrétienne et la qualité de la vie à la position « libérale ». L'expression « sacralité de la vie » ne représente plus seulement une affirmation (évidente), de la valeur de la vie en général, elle fait référence à l'approche catholique (officielle) à l'égard des questions d'éthique médicale concernant la vie et la mort. Le discours libéral est désormais

identifié à l'appellation « qualité de la vie » lorsqu'il fait référence à l'exaltation de l'autonomie (au sens de liberté individuelle que le terme revêt en anglais). Les pôles antagonistes se sont définis l'un par rapport à l'autre de façon progressive. Ce processus a donné naissance, au sein de la bioéthique, à deux vocabulaires différents de la valeur de la vie renvoyant à deux visions du monde diamétralement opposées. L'Église catholique romaine s'est approprié la rhétorique de la sacralité de la vie à mesure que la bioéthique se libérait de plus en plus des fondements religieux. Face à une perspective ne laissant pas de place au choix individuel, la qualité de la vie fondée sur l'autonomie et sur la liberté individuelle s'est affirmée. Nous pouvons donc conclure que c'est l'appropriation chrétienne de la sacralité de la vie qui a en quelque sorte engendré de nouvelles conceptualisations de la qualité de la vie irréconciliables avec la sacralité de la vie. Glover en a fourni l'arrière-plan théorique.

Conflit d'intérêts

Aucun à déclarer

Conflicts of Interest

None to declare

Responsabilités des évaluateurs externes

Les évaluations des examinateurs externes sont prises en considération de façon sérieuse par les éditeurs et les auteurs dans la préparation des manuscrits pour publication. Toutefois, être nommé comme examinateur n'indique pas nécessairement l'approbation de ce manuscrit. Les éditeurs de *Revue canadienne de bioéthique* assument la responsabilité entière de l'acceptation finale et la publication d'un article.

Peer-reviewer responsibilities

Reviewer evaluations are given serious consideration by the editors and authors in the preparation of manuscripts for publication. Nonetheless, being named as a reviewer does not necessarily denote approval of a manuscript; the editors of *Canadian Journal of Bioethics* take full responsibility for final acceptance and publication of an article.

Édition/Editors: Marie-Eve Lemoine & Aliya Afddal

Évaluation/Peer-Review: Ludmilla Lorrain & Christophe Salvat

Affiliations

¹ APEMAC, Faculté de médecine, Université de Lorraine, Nancy, France

Correspondance / Correspondence: Milena Maglio, mile.maglio@libero.it

Reçu/Received: 19 Jun 2018

Publié/Published: 15 Feb 2019

Les éditeurs suivront les recommandations et les procédures décrites dans le [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#) de COPE. Plus précisément, ils travaillent pour s'assurer des plus hautes normes éthiques de la publication, y compris l'identification et la gestion des conflits d'intérêts (pour les éditeurs et pour les auteurs), la juste évaluation des manuscrits et la publication de manuscrits qui répondent aux normes d'excellence de la revue.

The editors follow the recommendations and procedures outlined in the COPE [Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#). Specifically, the editors will work to ensure the highest ethical standards of publication, including: the identification and management of conflicts of interest (for editors and for authors), the fair evaluation of manuscripts, and the publication of manuscripts that meet the journal's standards of excellence.

Références

- Glover J. Questions de vie ou de mort. Trad. B Basse. Genève : Labor et Fides, 2017.
- Glanville W. The Sanctity of Life and the Criminal Law. Londres : Faber & Faber, 1958.
- Clouser KD. 'The sanctity of life': an analysis of a concept. *Annals of Internal Medicine*. 1973;78:119-125.
- Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. CH Beck; 1996.
- Shils E. The sanctity of life. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:2-38.
- Schweitzer A. [Une pure volonté de vie : cours donnés à l'université de Strasbourg 1912](#). Trad. J-P Sorg. Gunsbach : Association Française des Amis d'Albert Schweitzer; 2012.
- Arnold M. [Les animaux dans les sermons d'Albert Schweitzer](#). *Revue d'Alsace*. 2006;132:245-259.
- Schweitzer A. Albert Schweitzer : une anthologie. Éd. et trad. CR Joy. Paris: Payot; 1952.
- Sperry WL. [Moral problems in the practice of medicine – with analogies drawn from the profession of the ministry](#). *The New England Journal of Medicine*. 1948;239(26):985-990.
- Bonnell JS. [The sanctity of human life](#). *Theology Today*. 1951;8(2):194-201.
- Arendt H. *Condition de l'homme moderne* (1958). Trad. G Fraider. Paris : Calmann-Lévy; 1983.
- Engelhardt HT. Sanctity of life and menschenwürde: can these concepts help direct the use of resources in critical care? Dans : K Bayertz, éd. *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1996:201-220.
- Labby D, Shils E (éds.). *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968.
- Ramsey P. The morality of abortion. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:60-93. Publié auparavant dans Ramsey P. *The sanctity of life: in the first of it*. *Dublin Review*. 1967; 511:1-21.
- St. John-Stevas N. Law and the moral consensus. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:40-58.
- Kaplan A. Social ethics and the sanctity of life: a summary. Dans : D Labby, E Shils (eds.), *Life or Death: Ethics and Options*. Portland: Reed College; 1968:152-167.
- Callahan D. The sanctity of life. Dans : D Cutler (éd.), *Updating Life and Death: Essays in Ethics and Medicine*. Boston: Beacon Press; 1969:181-250.
- Supreme Court of the United States. [Roe v. Wade](#); 1973.

19. Supreme Court of New Jersey, [In Re Quinlan – In the Matter of Karen Quinlan, an Alleged Incompetent](#); 1976.
20. Beecher HK et al. [A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death](#). Journal of the American Medical Association. 1968;205(6):337-340.
21. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. [Defining Death: A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death](#). Washington, DC; 1981.
22. Reagan R. [Abortion and the conscience of the nation](#). The Human Life Review. Feb 3, 1983.
23. Singer P. Rethinking Life & Death: The Collapse of our Traditional Ethics. Oxford: Oxford University Press; 1995.
24. Frankena WK. The ethics of respect for life. Dans : J Howie (éd.), Ethical Principles for Social Policy. Carbondale: Southern Illinois University Press; 1982:1-35.
25. Brody B. [Abortion and the sanctity of human life](#). American Philosophical Quarterly. 1973;10(2):133-140.
26. Baier K. [The sanctity of life](#). Journal of Social Philosophy. 1974;5(2):1-6.
27. Kohl M. The sanctity-of-Life principle: a philosophical background for the consideration of euthanasia. Dans : MB Vissher (éd.), Humanistic Perspectives in Medical Ethics. Buffalo: Prometheus Books; 1972:39-61.
28. Keyserlingk EW. [Le Caractère sacré de la vie ou la qualité de la vie du point de vue de l'éthique, de la médecine et du droit](#). Ottawa: Commission de réforme du droit du Canada; 1979.
29. Fletcher J. [Indicators of humanhood: a tentative profile of man: it's time to spell out the "which" and "what" and "when"](#). The Hastings Center Report. 1972;2(5):1-4.
30. McCormick R. To save or let die (1974). Dans : J Walter, T Shannon (éds.), Quality of Life: The New Medical Dilemma. New York: Paulist Press; 1990:26-34.
31. Tooley M. [Abortion and infanticide](#). Philosophy & Public Affairs. 1972;2(1):37-65.
32. Leplège A, Coste J (éds). Mesure de la santé perceptuelle et de la qualité de vie : méthodes et applications. Paris: Editions Estem; 2002.
33. Leplège A. Les Mesures de la qualité de vie. Paris: Presses Universitaires de France; 1999.
34. Fletcher J. [Ethics and euthanasia](#). American Journal of Nursing. 1973;73(4):670-675.
35. Fletcher J. [Euthanasia: our right to die](#). Pastoral Psychology. 1950;1(3):9-12.
36. Jaggar A. [The sanctity of life as a humanist ideal](#). Journal of Social Philosophy. 1974;5(2):8-11.
37. Singer P. Unsanctifying human life (1979). Dans : H Kuhse (éd.), Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics. Oxford: Blackwell Publishers; 2002:215-231.
38. Kuhse H. The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique. Oxford: Oxford University Press; 1987.
39. Irving D. [The impact of international bioethics on the 'sanctity of life ethics', and the ability of ob gyn's to practice according to conscience](#). International Conference: The Future of Obstetrics and Gynecology, International Federation of Catholic Medical Associations (FIAMC) et MaterCare International, Rome, 18 juin 2001.