

Dignité de la personne et statut du corps humain : une approche philosophique pour un repérage éthique

Eric de Rus*

Introduction :

Le corps est aujourd'hui le lieu de débats bioéthiques majeurs, tels ceux sur l'avortement, l'euthanasie ou encore la sexualité pour n'en nommer que quelques-uns. Statuer sur le sort que l'on peut techniquement ou médicalement réserver au corps représente un enjeu éthique fondamental, puisque ce qui est en cause c'est le sens même de la personne humaine. En effet, comme le fait très justement remarquer Michela MARZANO, le corps humain n'est pas simplement un objet matériel parmi d'autres, mais « il est le signe de notre humanité et de notre subjectivité – d'où l'intérêt de réfléchir sur celui-ci notamment lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est l'homme. »¹

Ainsi, à la question en apparence très simple de savoir de quoi le corps est-il signe, nous pouvons répondre : « D'une présence humaine », dans la mesure où « c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit et meurt ; c'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et qu'on rencontre autrui. »² Il convient toutefois d'aller plus avant, et de se demander de quoi toute présence humaine est elle-même le signe.

Dans la perspective philosophique qui est ici la nôtre, nous nous proposons de montrer que toute présence humaine signifiée par le corps est le signe d'une dignité qui lui confère le titre de personne.

Le problème est alors de savoir en quoi consiste essentiellement cette dignité et quelles sont les exigences éthiques qui en découlent du point de vue du statut du corps humain. Nous tenterons de répondre à cette question à partir de ce « lieu » bioéthique problématique qu'est la demande euthanasique.

I. L'homme est une personne :

I – 1. Justification du rapport entre questionnement philosophique et réflexion bioéthique

Pour peu que nous admettions avec KANT que la philosophie est une science de l'homme, de sa pensée et de son action, et qu'en ce sens les grandes questions qu'elle soulève pourraient être ramenées à l'anthropologie³, alors il n'est plus possible d'ignorer le lien qui l'unit à la bioéthique entendue comme « l'éthique de la vie »⁴ humaine. Au sujet de la bioéthique, « il paraît raisonnable de soutenir qu'elle doit s'orienter essentiellement à assurer le respect de ce qui constitue son objet : la sauvegarde de la vie humaine. [...] La raison d'être de cet impératif est facile à comprendre : pour une personne, la vie est la valeur fondamentale dont dépend la réalisation de toutes les autres valeurs. La vie est la condition *sine qua non* du déploiement des potentialités du sujet. Elle est la base obligée sur laquelle se construit la personnalité de chacun. »⁵

Dès lors, la bioéthique s'avère bien solidaire de la réflexion philosophique dans la mesure où une éthique de la vie humaine suppose l'éclaircissement de ce que l'on entend par dignité de la personne humaine dont il s'agit précisément de respecter la vie.

¹ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Philosophie du corps*, p. 4-5 (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 3777, 2007).

² *Ibid.*, p. 3.

³ Voir notamment : Emmanuel KANT, *Le conflit des facultés et Leçons de métaphysique*.

⁴ Roberto ANDORNO, *Bioéthique et dignité de la personne*, p. 20 (Paris, PUF, coll. « Médecine et société », 1997).

⁵ *Ibid.*, p. 20-21.

Commençons par remarquer que le concept de dignité de l'homme occupe une place éminente dans les textes internationaux, spécialement dans des textes relatifs à l'éthique médicale ou à la bioéthique⁶. On peut noter une première apparition dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948) laquelle dispose, en son article premier, que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en droits et en dignité. » Pourtant, comme le souligne Jean-Yves GOFFI, la « Déclaration ne définit pas plus avant le terme de dignité, pas plus qu'elle ne l'explicite. »⁷

Ce flottement est d'autant plus gênant que, comme l'indique Le *Dictionnaire Permanent Bioéthique et Biotechnologies (DPBB)* dans son article « Droits fondamentaux » : « Le principe de dignité est, tout du moins en Europe continentale, le principe cardinal en matière de bioéthique. [...] Inspiré par la philosophie kantienne, il signifie d'une part l'égalité d'appartenance de chaque être humain à l'humanité conçue comme une commune nature et l'interdiction de traiter un être humain comme un objet, corrélation de sa reconnaissance comme sujet. Il représente à la fois une qualité substantielle de la personne humaine et une source de droits. »⁸

Par conséquent, le questionnement bioéthique, en se fondant sur le principe de dignité de la personne humaine exige de la raison l'éclaircissement du *ce en quoi* réside cette dignité.

D'un point de vue bioéthique il est d'autant plus urgent de s'atteler à cette tâche que ce service de la vie humaine qu'est la bioéthique va se trouver mis à rude épreuve à chacun de ces lieux de crise de la vie que sont ces paradigmes de l'humanité vulnérable.

Le début de la vie où se pose le problème de savoir où commence la personne, face au mythe de la procréation parfaite, ce qui met évidemment en cause le statut de l'embryon et la manipulation du génome humain.

La fin de vie, avec la question de l'euthanasie.

Enfin, à l'expérience du corps en genèse et à celle du corps souffrant et mourant nous pourrions ajouter un autre lieu de vulnérabilité, celui de l'édification de l'identité psychique sexuée d'une personne à partir de la différence sexuelle inscrite dans le corps humain que certaines positions idéologiques, telle la théorie du *gender*, s'efforcent de relativiser dangereusement.

Or, à chaque fois, le statut du corps est inséparablement lié au sens que l'on confère à la dignité de la personne.

I – 2. Emergence de la notion de personne humaine

Le problème de l'évaluation de la dignité de la personne humaine n'en a pas toujours été un. La raison majeure tient à la progressive émergence de l'idée même de *personne* humaine, avec la *valeur* que l'on pouvait lui reconnaître et sur laquelle allait se fonder sa *dignité* ainsi que le *respect* qui s'y attache.

Cette généalogie de l'idée de personne (au sens d'une étude sur l'origine de cette idée), contracte une dette évidente à l'endroit du droit romain. Pour ce dernier, le terme de personne s'entend au sens de *personne physique*. La personne physique est celle qui est reconnue en tant que *sujet* de Droit (on parle de personnalité juridique), à la différence des choses qui peuvent être *objets* de Droit. C'est au droit romain que l'on doit l'invention du concept de « personnalité juridique ». Cette expression désigne l'aptitude, pour une personne, à être dotée de droits subjectifs et d'obligations envers d'autres personnes et le reste de la société. Ce concept juridique est une abstraction, en particulier lorsque la personnalité juridique est appliquée à la personne morale, celle-ci se référant à un groupement d'individus réunis dans un but commun. Notons que du fait qu'il touche aux attributs de la personne, le droit de personnes physiques est conduit à statuer sur des problèmes éthiques tels ceux liés à la naissance, à la mort.

Pour ce qui est de notre question, il est intéressant de faire remarquer que le concept de personne juridique élaboré par le droit romain « fait corps », pourrait-on dire, avec la personne physique et engage son corps. Non pas au sens où il s'agirait d'élever le corps à une quelconque dignité, mais au sens où l'exercice de ses droits et devoirs inclut, pour la personne juridique, son corps, comme l'indique l'exemple

⁶ Voir : Claire AMBROSELLI et Gérard WORMSER, *Du corps humain à la dignité de la personne humaine. Genèse, débats et enjeux des lois d'éthique biomédicale* (Paris, CNDP « Documents, Actes et Rapports », 1999).

⁷ Jean-Yves GOFFI, « La dignité de l'homme et la bioéthique », in : Revue : « Sens public », 10 novembre 2004 (http://www.senspublic.org/article.php3?id_article=105).

⁸ *Dictionnaire Permanent Bioéthique et Biotechnologies*, Ed. législatives, Feuilles 27 du 1er octobre 2001, p.806B, §39.

du débiteur qui n'est pas en mesure de rembourser sa dette et qui est remis à son créancier qui peut en disposer entièrement pour le vendre et même le tuer.

Il apparaît pourtant très nettement que ce que nous appelons la personne humaine n'a pas encore atteint ici le sens qu'on lui donne aujourd'hui : à savoir celui d'un sujet possédant « une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité »⁹, et non simplement « une valeur relative, c'est-à-dire un prix »¹⁰. Pour arriver jusque là, un long chemin fut nécessaire dont il serait possible de dégager les étapes majeures en montrant comment les apports de la philosophie gréco-romaine retravaillés par la théologie chrétienne ont permis de dessiner progressivement les traits de ce que l'on entend en Occident par personne humaine, à savoir un « sujet unique, singularisé, libre et conscient »¹¹. Pour notre part, et dans l'obligation de circonscrire notre propos dans les limites d'un article au sujet précis, nous prendrons surtout appui sur la philosophie de KANT à qui il revient d'avoir inspiré le principe de dignité de la personne, comme le rappelle explicitement le *Dictionnaire Permanent Bioéthique et Biotechnologies*. Or c'est l'éclaircissement de cet aspect qui nous permettra de montrer pourquoi la dignité de la personne humaine et le statut du corps qu'elle engage est éminemment problématique d'un point de vue bioéthique.

II – La dignité de personne est-elle conditionnée ?

II – 1. La personne comme sujet raisonnable et libre

Comme le rappelle Thomas de KONINCK c'est « Kant qui semble avoir le mieux défini le sens de la dignité humaine à l'époque moderne »¹² au sens où nous lui devons d'avoir formulé la distinction entre personne et chose. KANT écrit en effet : « Une chose qui élève infiniment l'homme au-dessus de toutes les autres créatures qui vivent sur la terre, c'est d'être capable d'avoir la notion de lui-même, du *Je*. C'est par là qu'il devient une *personne* [...] La personnalité établit une différence complète entre l'homme et les choses, quant au rang et à la dignité. »¹³

Une telle affirmation pourrait toutefois apparaître comme problématique, dans la mesure où si la « personne » désigne l'homme en tant qu'il est « capable d'avoir la notion de lui-même, du *Je* », alors la « valeur intrinsèque »¹⁴ de la personne, qui est ce que l'on nomme « une dignité »¹⁵ et qui la constitue comme « fin en soi »¹⁶, et jamais simplement comme un « moyen »¹⁷ auquel est seulement attaché un prix, une telle valeur semble d'une certaine manière liée à l'avènement de la réflexivité et à l'autodésignation.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, KANT déclare c'est en tant qu'« êtres raisonnables » que les hommes sont appelés des « personnes », et cela « parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui, par suite, limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). » Selon KANT, c'est en tant que sujet de raison « que chaque homme peut être l'auteur d'une législation universelle dans le domaine moral »¹⁸ et « qu'il doit considérer son être et l'être d'autrui, comme les lois qui en découlent, avec le plus grand respect »¹⁹.

⁹ Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 160 (Paris, trad. Victor Delbos. Ed. Delagrave, 1973).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Suzanne RAMEIX, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, p. 27 (Paris, Ellipses, 1996).

¹² Thomas DE KONINCK, « Archéologie de la notion de dignité humaine », dans *La dignité humaine*, p. 29 (Paris, PUF, 2005).

¹³ KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Livre 1, § 1, p. 9, trad. Tissot (Paris, Librairie philosophique Ladrangé, 1863).

¹⁴ « Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent. Au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité (...) Ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité. » Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 160, trad. Victor Delbos (Paris, Delagrave, 1973).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, I, 1, chap. 3 (Paris, GF, 2003).

¹⁹ *Ibid.*

C'est par sa raison que l'homme est capable d'accéder à une loi morale qui ne doit rien à la sphère de l'instinct, et par sa volonté qu'il est capable de se soumettre librement à cette loi morale. Par là, il s'élève au-delà de l'immédiateté de ses penchants et tendances sensibles, transcendant ainsi la sphère des simples choses empiriques. Ici, ce qui fonde la dignité de l'homme comme personne, c'est-à-dire comme fin en soi, avec le respect attaché à la reconnaissance de sa valeur, c'est bien la raison.

Par conséquent, dans ces conditions, et à première vue, il semblerait presque impropre de parler, *en toute rigueur*, de la dignité de *l'homme en tant qu'humain*, même si, par nature, l'homme, comme être raisonnable, peut légitimement être qualifié de « personne » au sens où il est essentiellement apte à développer la rationalité constitutive de son être et à s'élever par là à la moralité.

II– 2. La notion de personne potentielle

C'est ici qu'intervient le recours à la notion de *personne potentielle* pour parler de l'homme chez qui l'avènement de la rationalité, et tout ce qu'elle permet, soit n'a pas encore eu lieu, soit n'est plus possible. Par conséquent, et dans cette perspective, nous pourrions dire que c'est en tant que personne potentielle que l'homme participe de la dignité qui est une propriété de la personne. Néanmoins, cette notion de personne potentielle s'avère elle-même problématique, puisqu'en relativisant la notion de personne, elle en vient du même coup à frapper de contingence la dignité qui lui revient. En effet, certaines situations existentielles d'extrême vulnérabilité paraissent fragiliser conjointement la notion de personne et celle de personne potentielle, au point de les vider toutes deux de toute pertinence. Nous parlons de ces états situés soit en amont du plein exercice de la rationalité comme le tout début de la vie, soit en aval de lui comme la maladie, le handicap, *a fortiori* l'état végétatif²⁰, et la fin de vie.

Si, en effet, la notion de personne potentielle ne fait sens qu'à maintenir l'unité du couple de la puissance et de l'acte, puisque toute potentialité est en attente de son actualisation, alors force est de constater que les situations limites que nous mentionnons semblent briser la relation entre la puissance et l'acte au sens où elles mettent l'homme dans un état où la potentialité reste en attente d'une actualisation (à réaliser ou à recouvrer) de la rationalité – et donc de la personne – que rien ne permet plus de garantir.

Il apparaît donc que la question de la dignité de la personne nous situe bien au croisement de l'anthropologie et de la bioéthique. En effet, de deux choses l'une : soit nous admettons qu'il est légitime de parler de l'homme comme d'une personne, avec « la valeur qu'on reconnaît à l'homme du seul fait d'exister [...] du seul fait d'être un homme »²¹ – auquel cas la personne s'« identifie à l'individu appartenant à l'espèce humaine »²² – soit, comme le pensent ENGELHARDT ou SINGER, « on exige de l'individu humain quelque chose de plus »²³ : « l'autoconscience, l'autonomie morale »²⁴ en particulier. Et dans ce dernier cas, rien n'empêche plus de dire, comme le fait Peter SINGER, que « tuer [les nourrissons] ne peut être considéré comme équivalent au fait de tuer des êtres humains normaux ou tout autre être conscient de soi. »²⁵

Face à une position si radicale, nous serions pourtant autorisés à ajouter, avec François-Xavier PUTALLAZ, que « Singer est à mille lieues de comprendre que l'expression "*personne potentielle*" peut avoir deux sens très différents ; elle peut signifier premièrement un être substantiellement non-personnel susceptible de devenir une personne, ou deuxièmement un être qui est réellement une personne appelée à développer son potentiel. Pour nous, c'est le deuxième sens qui est vrai.

L'embryon ne se développe pas pour devenir être humain, mais il se développe dès le début comme être humain. »²⁶

II – 3. La dignité humaine comme intériorité

²⁰ Voir notamment : Brice DE MALHERBE, *Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion - une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique* (Paris, Parole Et Silence, 2006).

²¹ Roberto ANDORNO, « La bioéthique et la dignité de la personne », p. 37.

²² *Ibid.*, p. 40.

²³ *Ibid.*, p. 47.

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ Peter SINGER, *Questions d'éthique pratique*, p. 177 (Bayard, Paris, 1997).

²⁶ François-Xavier PUTALLAZ, « Questions d'infanticide. Bruits d'euthanasie d'enfants handicapés », in : Les Dossiers de l'Institut européen de bioéthique, n°8 décembre 2006. <http://www.ieb-eib.org/default.asp?ID=dossiers&Pagnum=5>

Refuser d'admettre que l'homme, en tant qu'homme, possède une dignité qui justifie à son endroit l'appellation de personne, c'est ouvrir la voie à des formes diverses de chosification de l'humain à tendance eugéniste²⁷. Mais même sans aller jusque là, les soins accordés à des personnes en état végétatif persistant n'auraient pas plus de sens que les soins accordés à une chose²⁸. Même absurdité du point de vue de l'enfant à naître vis-à-vis duquel tout préjudice vital pourrait être finalement considéré sans conséquence dommageable comme le souligne notamment le cas de Naomie. Il vaut la peine de rappeler dans ses grandes lignes l'histoire de Naomie²⁹, pour montrer les impasses auxquelles conduit la non-reconnaissance de la dignité de la personne comme propriété intrinsèque à l'humain. Le vendredi 23 juillet 2004 la maman de Noémie qui entamait son 7ème mois de grossesse est percutée par une voiture. Naomie meurt après avoir souffert de détresse respiratoire due au décollement du placenta suite au choc. La maman déclare : « L'autopsie effectuée sur notre fille NAOMIE, a effectivement prouvé qu'elle était en parfaite santé et qu'elle est décédée des suites de l'accident. Le procureur du TGI de Belley (01). a décidé de poursuivre le responsable pour homicide involontaire, mais la partie adverse fait valoir la jurisprudence de la cour de cassation selon laquelle " si l'enfant n'a pas respiré à la naissance, il n'est pas considéré comme un enfant et donc il n'y a pas d'homicide". » Et d'ajouter : « Nous sommes scandalisés : oser dire aux parents que nous sommes, privés de leur enfant, que notre fille n'est pas considérée comme un enfant sous prétexte qu'elle n'a pas respiré ? Comment pouvons-nous accepter cela ? » Heureusement, du fait que l'autopsie a révélé que NAOMIE a effectivement respiré les parents ont des chances que le tribunal reconnaisse qu'il s'agit bien d'un enfant. Mais les parents ne peuvent pas accepter que ce verdict dépende du seul fait que leur fille ait respiré, fût-ce une seconde, ou non, face à ce qu'ils considèrent comme un déni de justice, et ceci d'autant plus que l'animal à naître, lui, est pénalement protégé. Comme le précise la maman de NAOMIE : « En effet, l'article L 415-3 du Code de l'environnement punit de peines correctionnelles la destruction, même involontaire de spécimens mais aussi des nids et des oeufs d'un grand nombre d'espèces animales non domestiques que l'on entend préserver pour maintenir la biodiversité. Contrarier par mégarde le "projet parental" d'un crapaud vert, d'une pie grièche, d'une couleuvre vipérine ou d'un papillon vitrail, pour ne citer que ceux là, est passible de six mois de prison. Tandis que causer la mort d'un fœtus, de nos enfants, relève tout au plus du droit commun de la responsabilité civile. »

En réalité, c'est bien là que se situe le nœud du débat : soit nous reconnaissons à l'homme une dignité inconditionnée du seul fait qu'il est un homme, qu'il relève de l'ordre de l'humain, soit nous faisons dépendre cette dignité, et donc la valeur humaine de l'homme, de certaines conditions qui relèvent d'un choix normatif avec tout ce qu'il a de relatif et d'incomplet (car après tout, pourquoi ne pas étendre toujours davantage la liste des caractéristiques méritoires, elles-mêmes déterminées au moins en partie par la pression d'une certaine conception de l'homme dans une culture donnée, à une époque donnée). En un mot, le problème est de savoir si nous sommes prêts à considérer que la dignité de la personne constitue un *fondement* ontologique et un principe éthique déterminant, ou bien si la dignité est simplement renvoyée à une origine qu'il appartient à l'homme d'arrêter dans la contingence. Dans ce dernier cas, il s'agirait de fixer un seuil à partir duquel l'homme deviendrait une personne. Mais alors il faudrait admettre, en toute logique, qu'une chose est tout à coup devenue quelqu'un, et que ce qui n'avait qu'un prix relatif s'est revêtu d'une valeur non monnayable. Et cela sans pouvoir justifier, sinon par des raisons relatives, de quelle manière une chose se transmue en un être digne de respect.

Dans ces conditions l'admission d'une dignité comprise comme la *qualité ontologique* de l'homme en tant qu'homme, de l'homme en tant qu'il relève de l'ordre de l'humain, apparaît comme la position la plus tenable. Car c'est bien en vertu de cette qualité que nous disons de l'homme qu'il est une personne pour le distinguer essentiellement de l'ordre des choses. Dès lors, cela nous conduit à distinguer sans les confondre d'une part le fait que l'homme en tant qu'humain possède la valeur de personne, et d'autre part

²⁷ Le transhumanisme représente une entreprise massive de chosification de l'homme. Voir notamment notre article : Eric DE RUS, « Humanisme et transhumanisme : L'homme en question. » Cadrages, N° 26 - février-mars 2006 (version électronique sur le site de L'observatoire de la génétique : <http://www.ircm.qc.ca/bioethique/obsngenetique/>).

²⁸ Voir : « Les personnes en état végétatif persistant sont-elles des "légumes" ? », in : Les Dossiers de l'Institut européen de bioéthique. <http://www.ieb-eib.org/default.asp?ID=dossiers&Pagnum=5>

²⁹ Nous empruntons largement au site : <http://www.pour-naomie.com/index.html>

l'actualisation des capacités qu'une personne est susceptible de développer dans des conditions normales d'existence. Aussi l'autoconscience, l'accès à la connaissance de soi, l'ouverture à l'altérité sur le mode de la rationalité par le biais du langage articulé, qui permettent à la personne de mener *effectivement* une existence personnelle et de pouvoir la revendiquer comme telle, ne constituent cependant pas les conditions en l'absence desquelles un homme cesserait d'être une personne et deviendrait une chose. Car alors il serait contradictoire d'admettre la distinction entre personne et chose, entre ce qui a une valeur et donc une dignité et ce qui peut être évalué en termes de prix, et par là même susceptible d'être acquis, échangé ou détruit dans le cas où sa valeur marchande se trouverait altérée. Reconnaître à tout homme, en tant que personne, une dignité ontologique, revient à dire que ce que l'on appelle dignité de la personne est synonyme d'une intériorité c'est-à-dire d'un fond inviolable de l'homme. Pour être plus précis quant aux résonances de ce terme d'intériorité, nous ferons remarquer avec René HABACHI qu'il s'agit d'un « mot métaphysique »³⁰ dont le pendant « psychologique serait l'invulnérabilité ou l'intimité [...]. Et l'équivalent moral de l'intériorité, de l'intimité, c'est la dignité ; le sens de la dignité. L'homme est une valeur, il a une dignité, ce qui veut dire qu'il a une intimité qu'on ne peut pas forcer, qu'on ne peut pas violenter ; qu'il a une intériorité et que c'est là que vraiment il réside »³¹. Mais reste à montrer le lien entre la dignité de la personne et le statut du corps.

III – Une approche éthique du corps :

III – 1. Dans le sillage de la phénoménologie

Dans son ouvrage intitulé « *Penser le corps* », la philosophe Maria Michela MARZANO PARISOLI a conscience que « le problème du rapport entre corps-objet et corps-sujet est l'un des problèmes principaux qui se posent dès que l'on cherche à réfléchir sur le corps humain, la personne ne pouvant jamais, à la fois, se distinguer entièrement de son être corporel ou s'identifier complètement à lui. »³² L'auteur, par delà les impasses auxquelles mène le dualisme de type platonicien ou cartésien³³, s'inscrit dans le sillage du mouvement phénoménologique. Si la phénoménologie représente un tournant dans la considération philosophique du statut du corps, c'est en tant que cette méthode d'analyse et de description des phénomènes comme la définit Edith STEIN, ne cède pas à l'approche dualiste entre l'esprit et le corps. Tout autrement, la phénoménologie insiste sur le fait que le corps engage toute la personne. Ainsi, dès « la fin du XIXe, la phénoménologie transforme radicalement la conception philosophique du corps. [...] Chacun existe comme corps animé, mais le corps n'est jamais seulement un corps-objet (*Körper*), c'est-à-dire un corps organique étudié par la science, mais aussi un corps-sujet (*Leib*), c'est-à-dire un corps physique et propre à chaque personne. »³⁴

MARZANO s'attache à tirer toutes les conséquences du fait que ce « qu'il y a d'unique dans un corps humain c'est, en effet, qu'il est l'*incarnation* d'une personne : il est le lieu où naissent et se manifestent nos désirs, nos sensations et nos émotions ; il est le moyen par lequel nous pouvons démontrer quelle sorte d'êtres moraux nous sommes. »³⁵ Pour le dire autrement, « la relation corps-personne peut être qualifiée comme un rapport de possession ontologique : une relation interne et particulière qui signifie que, parmi les conditions qui font que je suis la personne que je suis, il se trouve que je suis constitué de ce corps et non pas d'un autre. »³⁶

³⁰ René HABACHI, *Panorama de la pensée de Maurice Zundel*, p. 32.

³¹ *Ibid.*

³² Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 32 (Paris, PUF, coll. « Questions d'éthique », 2002).

³³ Voir : Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Philosophie du corps*, chapitre I : « Le dualisme et ses étapes », en particulier : p. 11-19 (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 3777, 2007).

³⁴ Michela MARZANO, *Philosophie du corps*, p. 45-46. Pourtant, comme le fait remarquer l'auteur : « Bien que la phénoménologie ait opéré au XXe siècle une véritable révolution concernant la réflexion sur le corps, et qu'à la conception classique faisant du corps un "instrument" de l'homme, elle ait proposé un modèle intentionnel [...], on est confronté encore aujourd'hui à des positions idéologiques qui réduisent le corps soit à un fardeau dont il faudrait pouvoir se libérer, soit à un organisme complexe, dépendant d'un système de synapses neuronales déterminant toute conduite ou décision humaine. » *Ibid.*, p. 3-4.

³⁵ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 5.

³⁶ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 4. « En suivant cette position théorique – déclare l'auteur –, le but de notre ouvrage sera précisément de clarifier le rapport corps-personne afin d'expliquer et qualifier la signification éthique du corps, de même que son rôle moral. » *Ibid.*, p. 3-4.

III – 2. L'expérience de la souffrance

Notre auteur ne craint cependant pas d'affronter la complexité de notre relation au corps : « le corps de l'homme est à la fois un corps-sujet et un corps-objet, un corps que l'on "a" et un corps que l'on "est" »³⁷. Ce paradoxe s'exprime en outre par le fait que nous vivons « dans une tension continue par rapport à notre existence physique : nous sommes complètement liés à notre corps tout en étant loin de lui. »³⁸ A cet égard l'expérience de la souffrance est paradigmatique : « A travers l'expérience de la maladie, le corps nous manifeste la souffrance : il n'y a pas seulement une douleur qui touche notre corps, car c'est nous qui éprouvons la douleur et souffrons à travers notre corps malade. [...] La maladie réhabilite l'exigence d'un rapport étroit avec notre corps, car nous ne pouvons plus avoir l'illusion de vivre indépendamment de lui. Si mon corps est justement ce par quoi j'existe et me distingue d'autrui, la maladie pousse cette réalité à son extrême. »³⁹ La souffrance pâtie peut nous inciter à « chercher à nous délivrer de la matérialité de notre corps »⁴⁰, en même temps « il y a un excès dans la personne qui ne peut jamais être réduit au corps physique »⁴¹.

A la lumière de ces analyses, et à la question posée par le professeur Xavier LABBEE dans sa communication intitulée « *Le corps humain, le chercheur et la liberté* »⁴² et qu'il formule ainsi : « Comment définir le corps humain dans ses rapports avec la personne ? »⁴³, nous proposons de répondre de la manière suivante. A partir du moment où tout homme est doté d'une dignité que nous avons appelé du nom d'« intériorité », alors le corps humain lui-même mérite d'être envisagé comme signe de cette dignité humaine, signe d'une présence humaine inséparable de cette même intériorité comme l'indique clairement le titre évocateur et à première vue déroutant de l'essai de Marc RICHIR : *Le corps. Essai sur l'intériorité*⁴⁴. Parler du corps engage bien l'intériorité humaine. Cela implique de reconnaître qu'il existe des exigences éthiques non négociables en matière du sort qui peut être techniquement réservé au corps, en particulier au corps fragilisé, et cela pour la simple raison que le statut du corps n'est plus séparable de la dignité de la personne.

Parmi les trois lieux de fragilité de la vie humaine que nous avons repéré dans notre première partie, nous n'en retiendrons qu'un en vue de l'examen de ce que nous avons appelé une « proposition pour un repérage éthique » : à savoir la fin de vie avec la demande euthanasique.

IV – La demande euthanasique :

IV – 1. Définition de base et position du problème

Comme nous le savons, le mot euthanasie qui signifie littéralement « bonne mort » (*eu* + *thanatos*), a connu une évolution : « du sens de bonne mort ou mort douce et sans souffrance à celui de mort provoquée pour épargner au malade des souffrances physiques ou psychiques insoutenables. »⁴⁵ Avec Patrick VERSPIEREN, et en accord avec celle qu'en donnent les juristes, nous retiendrons la définition suivante de l'euthanasie : « l'euthanasie consiste dans le fait de donner sciemment et volontairement la mort ; est euthanasique le geste ou l'omission qui provoque délibérément la mort du patient dans le but de mettre fin à ses souffrances »⁴⁶.

³⁷ Michela MARZANO, *Philosophie du corps*, p. 7.

³⁸ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 5.

³⁹ Michela MARZANO, *Philosophie du corps*, p. 52-53.

⁴⁰ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 5.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Prononcée au 13e colloque de la Saint-Yves : « Les libertés face aux contraintes médicales : une relation impossible ? » (Tréguier, 20 mai 2006).

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Marc RICHIR, *Le corps. Essai sur l'intériorité* (Paris, Hatier, 1993). Voir notamment : p. 54-59.

⁴⁵ Nicolas AUMONIER (en collaboration avec : Bernard BEIGNIER et Philippe LETELLIER), *L'Euthanasie*, p. 5. Voir : chap. IV, p. 35-50 (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 3595, 2006).

⁴⁶ Roberto ANDORNO, *La bioéthique et la dignité de la personne*, p. 113. – Ajoutons qu'il « est courant de distinguer l'euthanasie *active* (acte de tuer délibérément une personne malade, à sa demande ou non, en fonction de son état et de sa douleur physique et morale [...]), et l'euthanasie

La position qui se prononce en faveur de la demande euthanasique et de sa *dépénalisation* se fonde sur l'idée selon laquelle l'euthanasie représente une réponse humaine adaptée à certaines situations limites marquées par une souffrance telle que la continuation de la vie n'est plus justifiée. C'est le point nodal du récent argumentaire de personnalités politiques françaises qui invoquent « les souffrances épouvantables...intolérables »⁴⁷ Nous assistons par conséquent à un renversement, puisqu'il semblerait que ce soit au nom même de dignité de la personne que soit faite la revendication de la demande euthanasique. Le problème principal peut-être formulé de la manière suivante : « Est-il légitime d'admettre l'homicide compassionnel sous certaines conditions ? Lorsque la douleur est intolérable, que vaut l'interdit du meurtre »⁴⁸ qui semble pouvoir être impliqué par la dignité de la personne ?

IV – 2. La dignité de la personne comme obligation morale

Commençons par préciser que le contexte euthanasique se caractérise par le fait que la personne qui la réclame ou pour qui on la réclame ne peut interrompre elle-même sa propre vie, d'où la nécessité de recourir à la collaboration d'un tiers. Cette médiation incontournable d'autrui ne permet pas confondre purement et simplement l'euthanasie et le suicide comme le fait remarquer Jacques RICOT : « L'euthanasie [...] n'est pas [...] un suicide, bien que certains l'assimilent à un suicide assisté, car la présence d'un tiers, modifie inévitablement la nature du geste. »⁴⁹ Ajoutons que c'est précisément cette intervention d'un tiers qui rend éminemment problématique l'argument habituellement avancé pour plaider en faveur de la demande euthanasique directe, à savoir celui qui invoque la liberté de disposer librement de sa vie et de son corps. En effet, comme tout acte humain, l'euthanasie n'engage pas seulement celui qui la demande ou pour qui on la demande, mais plus fondamentalement *la communauté humaine*.

A cet égard, nous pouvons dire avec SARTRE que « quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. [...] Quand nous disons que l'homme se choisit, nous entendons que chacun d'entre nous se choisit, mais par là nous voulons dire aussi qu'en se choisissant il choisit tous les hommes. En effet, il n'est pas un mot de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être. Choisir d'être ceci ou cela, c'est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons »⁵⁰. Autrement dit, tout choix, même en apparence strictement individuel, constitue en tant qu'acte la revendication effective sur la scène de l'humanité d'une valeur, et, en l'occurrence l'affirmation que l'homme est en mesure de se prononcer pour juger du moment à partir duquel la vie ne vaudrait plus la peine d'être vécue, et cela à l'intérieur de certaines situations contingentes.

La dimension intersubjective de la responsabilité personnelle ne saurait être occultée, même en matière de demande euthanasique, si l'on considère, avec Vladimir JANKELEVITCH, que la responsabilité de chaque homme envers lui-même (et autrui) se fonde de manière radicale sur le caractère indisponible de l'humanité comme dépôt qui échoit à chaque homme en tant qu'homme. Tout homme est dépositaire et non propriétaire de son humanité ainsi que de la dignité qui s'y attache et le requiert avant toutes choses. Dès lors, « un homme ne peut pas faire de son être n'importe quoi »⁵¹. Il est moralement obligé vis-à-vis de cette humanité qui le requiert et dont il n'est pas autorisé à disposer arbitrairement « par exemple pour

passive dont les trois modalités principales consistent à débrancher un appareil dont l'arrêt provoque la mort, ou à limiter un traitement dont l'usage d'une machine, ou à prescrire un traitement anti-douleur dont la nécessaire escalade de doses induit la mort. » Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 47-48.

⁴⁷ Synthèse de presse bioéthique du jeudi 01/03/07 : « Des mesures pour faire appliquer la loi en fin de vie » (en référence à un article du Journal LE MONDE du 01/03/07). Article en ligne : <http://www.genethique.org/revues/revues/2007/mars/20070301.1.asp>

⁴⁸ Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 47-48.

⁴⁹ Jacques RICOT, in : « Philosophie et euthanasie », § L'interdit du meurtre. Article en ligne : http://www.acnantes.fr:8080/peda/disc/philo/philosophie_et_euthanasie.htm#Mourir%20dans%20la%20dignité. – Voir : Jacques RICOT, *Dignité et euthanasie* (Paris, Pleins feux, 2003).

⁵⁰ Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 24-25 (Paris, Nagel, 1970).

⁵¹ Vladimir JANKELEVITCH, « La responsabilité dans son for intime », in : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, p. 40-41 (Point Seuil, 1981)

le vendre ou le supprimer [son être] »⁵². Le fait que l'homme est un être indisponible débouche sur une conception paradoxale de la liberté que JANKELEVITCH qualifie de « contradiction ironique »⁵³ : « cet être pleinement libre n'a pas sa liberté même à sa pleine discrétion ; il n'est pas indifféremment libre de sa liberté, ni libre à son gré [...] ». Tel est le paradoxe de l'obligation morale »⁵⁴. En d'autres termes, la dignité comme valeur d'humanité, oblige moralement l'homme, non seulement envers lui-même, mais envers l'humanité.

IV – 3. Les impasses de la dépénalisation

Un tiers est sollicité qui doit intervenir volontairement pour abrégier la vie d'un autre qui le lui demande ou au nom duquel on le lui demande. Qu'en est-il de sa *responsabilité légale* ? Peut-il faire valoir au titre d'*excuse légale* le consentement à la volonté de celui qui demande librement la mort, ou bien de celui qui est présumé autoriser la demander au nom de raisons jugées légitimes ? Dans ce cas, l'acte du tiers peut-il transgresser le droit sans être passible de poursuites ?

Si l'on reconnaît que la fonction essentielle du droit est de régler les relations entre les individus de manière à garantir la stabilité de la vie civile et la protection des personnes et des biens, et si cette finalité suppose d'admettre, comme l'a montré FREUD notamment, l'interdit du meurtre comme interdit fondateur d'une culture⁵⁵, alors l'autorisation juridique de l'euthanasie en prévoyant un espace de transgression de cet interdit ne porte-t-elle pas violemment atteinte à la cohésion de la vie civile ? Par là nous voyons que l'euthanasie engage bien toute la communauté humaine et que la seule revendication de la liberté de disposer de son corps ne constitue pas une justification suffisante au regard de la raison.

Mais il ne faut pas l'entendre seulement au sens où la demande euthanasique remet en cause une *exigence politique* (au sens de ce qui a trait au vivre ensemble), mais plus profondément une *exigence éthique* qui paraît difficilement négociable. Légiférer en faveur de la dépénalisation de l'euthanasie, n'est-ce pas prendre le risque de laisser le politique livré à lui-même, sans s'articuler à l'éthique, en décidant à partir de quel moment une vie humaine cesserait d'avoir une valeur et ne mériterait plus d'être vécue.

En jugeant, à partir de certaines situations contingentes limites que telle vie humaine ne mérite pas d'être vécue, la demande euthanasique ne contrevient-elle pas gravement à la reconnaissance de l'intégrité de la dignité de la personne humaine avec l'exigence qui en découle, et qui est de *supprimer la souffrance et non supprimer le malade* en accompagnant la vie du souffrant jusqu'au bout ?

IV – 4. Quelle est l'exigence éthique qui s'impose à la raison humaine face à la demande euthanasique ?

L'argument revendiqué par la demande euthanasique, selon lequel certaines situations vident la vie de sens et de valeur laisse néanmoins subsister le problème suivant : la demande euthanasique n'est-elle pas plutôt le signe d'un échec à accompagner convenablement et jusqu'au bout la dignité de la personne ? Auquel cas le respect de cette dignité appellerait, comme le fait remarquer Marie de HENNEZEL, l'application « des lois destinées à soulager les souffrances de ces personnes »⁵⁶ Et d'inviter par conséquent à « faire une pédagogie de ces lois »⁵⁷, à « expliquer aux français que les textes encadrent parfaitement la fin de vie, et que si des cas de souffrances intolérables nous sont rapportés, cela montre que la loi n'est pas encore appliquée partout »⁵⁸. Sans ces mesures, explique Marie de HENNEZEL, « nous aurons une mort à 2 vitesses. D'une part, celle qui a recours aux soins palliatifs où la

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Voir notamment : Sigmund FREUD, *Le malaise dans la culture* (Paris, PUF, 1995).

⁵⁶ Synthèse de presse bioéthique du jeudi 01/03/07 : « Des mesures pour faire appliquer la loi en fin de vie » (en référence à un article du Journal LE MONDE du 01/03/07). Article en ligne : <http://www.genethique.org/revues/revues/2007/mars/20070301.1.asp>

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

fin de vie sera apaisée. D'autre part, celle qui n'apporte pas d'autre issue que de demander la mort pour soulager la souffrance. »⁵⁹

Comme nous le savons, l'avis du Comité consultatif national d'éthique intitulé "Fin de vie, arrêt de vie, euthanasie" (mars 2000), tout en réaffirmant la condamnation de l'acharnement thérapeutique et la nécessité de développer les soins palliatifs, s'était proposé d'introduire une « exception d'euthanasie »⁶⁰. Pourtant l'examen de cette « exception d'euthanasie » ne lève pas, comme le montre Jacques RICOT, les objections soulevées, et ce quelles que soient les raisons avancées en faveur de l'euthanasie : le respect de l'autonomie, la compassion, le droit de mourir dans la dignité⁶¹.

Dès lors, il semblerait que l'exigence éthique positive majeure qui semble pouvoir correspondre à la dignité de la personne porte sur le soulagement de la douleur.

Cette exigence éthique est rappelée par la *Recommandation du Conseil de l'Europe du 25 juin 1999* (n° 1418 intitulée : *Protection des droits de l'homme et de la dignité des malades incurables et de mourants*)⁶². En outre, cette exigence est parfaitement conforme à la finalité essentielle de la médecine comme service de la vie. D'où la nécessité de soutenir le développement des *soins palliatifs* qui offrent une assistance intégrale et fournissent aux malades incurables le soutien humain et l'accompagnement spirituel dont ils ont fortement besoin.

La différence instaurée par la Loi Léonetti d'avril 2005 sur la fin de vie : (« Loi n° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie ») entre un droit à "laisser mourir", qui s'oppose clairement au "faire mourir", renvoie à la distinction entre « l'arrêt des *soins* (qui est euthanasique) [et] l'arrêt du traitement (qui ne l'est pas). »⁶³ Le soulagement de la douleur relève précisément des soins dus à toute personne en fin de vie. Quant à la question de savoir si l'accomplissement de ces soins n'équivaut pas à un acte euthanasique lorsqu'il requiert l'administration d'antalgiques qui peuvent précipiter la mort du patient, nous pouvons répondre en faisant référence à la théorie bien connue du double effet⁶⁴. Selon cette dernière, *la conséquence prévisible et prévue d'un acte n'est pas nécessairement son effet voulu*. En ce qui concerne le traitement antalgique, l'effet prévu et prévisible indirect qu'est la précipitation de la mort n'est pas voulu pour lui-même, mais représente un risque indirect impliqué dans l'acte qui permet d'atteindre à l'effet bon voulu, à savoir le soulagement de la douleur et que seul cet acte permettait d'atteindre⁶⁵.

Nous avons essayé de montrer qu'avant de se risquer à répondre trop vite à la demande euthanasique par la voie de la dépenalisation, il convenait sans doute de se demander dans quelle mesure une telle demande n'interpelle pas l'humain en chaque homme. Plus précisément, le fait que le désir de la mort prenne le pas sur la vie (c'est-à-dire contredise la tendance naturelle à se conserver, à persévérer dans son être) ne traduit-il pas aussi la difficulté avec laquelle une société sait faire une place à la personne fragilisée par la souffrance ? Cela nous interroge sur notre capacité à intégrer la mort comme figure de la finitude et le mourrant comme celui qui en est le rappel vivant et signifiant pour ses semblables. En effet, il demeure que le « corps est le signe de notre finitude. Il est ce qui, d'une certaine façon, nous renvoie à tout ce qu'on ne voudrait pas être : notre fragilité, nos faiblesses, nos limites, nos maladies, notre mort... »⁶⁶ Nous soulevons là un point essentiel. Car il est certain, comme l'exprime Marie-Jo THIEL, que si « chaque être humain se caractérise par sa singularité, s'il est unique, la souffrance représente un

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ http://www.ccne-ethique.fr/francais/avis/a_063.htm.— Voir : Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 58-63.

⁶¹ Voir : Jacques RICOT, *Esprit*, n° 269, Nov. 2000, pp. 98-118.

⁶² Voir : Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 57.

⁶³ Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 115. C'est nous qui soulignons.

⁶⁴ Voir : Nicolas AUMONIER, *L'Euthanasie*, p. 64-67.

⁶⁵ Nicolas AUMONIER précise : "lorsque nous appliquons ce raisonnement à l'analgésie, nous pouvons dire qu'elle est bonne en soi, par opposition à l'injection d'une substance létale, que la mort est prévue (sans exactitude), mais non voulue, *que cette mort n'est pas le moyen d'obtenir l'absence de douleur*, et qu'elle n'est pas pire que l'absence de douleur souhaitée, puisque la maladie y conduit de toute façon. Enfin, ne pas pouvoir agir différemment consiste ici à ne pas utiliser d'analgésiques dangereux s'il en existe d'inoffensifs. *Vouloir le bien d'une personne n'implique donc à aucun moment de lui vouloir du mal. Soulager la douleur au risque de la mort ne relève pas de la même intention réelle qu'induire la mort pour supprimer cette douleur* » Conseil de l'Europe, *L'euthanasie, Évaluation des arguments en présence*, vol.I, Editions du Conseil de l'Europe, Paris, 2004.

⁶⁶ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Philosophie du corps*, p. 89.

sceau supplémentaire dans le sens de la distinction ; elle renforce l'altérité ; elle est cet étrange que l'on préfère ne pas approcher de peur d'en être contaminé »⁶⁷ Et l'on pourrait même aller jusqu'à se demander si cette difficulté à envisager la figure de la mort, entretenue par l'idéologie dominante qui prône que le « seul corps aujourd'hui acceptable semble être un corps parfaitement maîtrisé »⁶⁸, ne va pas jusqu'à imprégner un certain « discours médical qui fait souvent de la santé le bien ultime à atteindre, sans entreprendre une réflexion préalable sur les liens entre corps, infirmité, douleur et maladie. »⁶⁹

Conclusion :

A la question de savoir si la raison rencontre des arguments dont la force devrait l'incliner à se prononcer en faveur de la demande euthanasique et de sa dépénalisation, nous pensons qu'il est légitime de répondre par la négative. Les deux arguments majeurs invoqués sont ceux de *l'autonomie* et de *la souffrance*.

Le premier argument consiste en la revendication d'un droit absolu à disposer de soi-même. Or cette revendication se heurte elle-même à plusieurs objections :

Tout d'abord une *objection logique* soulignée notamment par Claude BRUAIRE, à savoir que la notion d'autonomie, c'est-à-dire le fait pour un sujet se déterminer par lui-même et non sous une contrainte extérieure, repose sur l'idée que la liberté est insubstituable⁷⁰. Or cette propriété est radicalisée par le fait qu'elle prétend ici s'exercer sur ce qui m'est le plus propre : ma vie. A partir de quoi prétendre être libre de déléguer à un autre la libre disposition de soi est un non-sens. A cela il faudrait ajouter, avec Gabriel MARCEL, que la liberté s'exercerait ici contre elle-même, puisque l'individu disposerait de lui-même de manière tellement radicale qu'il ne pourrait dès lors jamais plus en disposer.

Ensuite une *objection éthique* soulignée notamment par Vladimir JANKELEVITCH, à savoir que le droit de disposer de soi fait sens, non pas à partir de l'individu singulier, mais depuis ce dont je prétends justement disposer : à savoir mon humanité. Or cette humanité dans ma personne comme dirait KANT n'est pas une propriété privée, mais une valeur universelle. L'affirmation de ma singularité est ici bornée par une valeur qui se soustrait à toute disposition parce qu'elle est une requête éthique qui me précède et s'impose à moi. Cette requête est celle de la dignité ontologique de la personne.

Enfin une *objection juridique* rappelée par Etienne MONTERO⁷¹, puisque la légalisation de l'euthanasie reviendrait à fragiliser le vivre-ensemble qui suppose l'admission d'un certain nombre d'interdits, dont celui, fondateur, du meurtre. Or en offrant un tel cadre juridique, le droit qui est au service de la cohésion de la vie sociale irait contre sa fonction en la fragilisant dangereusement.

Le second argument porte sur *la souffrance*. Jacques RICOT nous en donne une formulation ramassée : « Si l'on veut légitimer l'euthanasie, la seule voie praticable est celle qui consiste à tenir compte de la détresse d'un être réclamant qu'on le fasse mourir pour mettre fin à ses souffrances. Et l'objection à examiner est la suivante : la dignité humaine autorise-t-elle que l'on puisse donner la mort dans certaines circonstances ? »⁷²

A cela nous répondons que la légalisation de l'euthanasie n'est pas une réponse appropriée, mais qu'elle signe au contraire un échec puisqu'elle prétend répondre au problème de la souffrance en supprimant la personne elle-même. La solution se trouve du côté du soulagement de la douleur, de l'accompagnement des personnes qui souffrent, et de la capacité pour chacun à accueillir la différence dans une société marquée par un discours hostile à toute forme de limitation et de fragilité.

⁶⁷ Marie-Jo THIEL, « Le Malade, l'Autre ». Article publié dans Etudes, juillet 1995, p.27-36.

⁶⁸ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Philosophie du corps*, p. 20.

⁶⁹ Maria Michela MARZANO PARISOLI, *Penser le corps*, p. 10 (Paris, PUF, coll. « Questions d'éthique », 2002) Voir : Georges CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Deuxième partie, II, p. 76 à 95 et IV, p. 118 à 134 (Paris Quadrige/PUF, 1998).

⁷⁰ Voir Claude BRUAIRE, *Une éthique pour la médecine. De la responsabilité médicale à l'obligation morale*, p. 57-58, 61-63 (Paris, Fayard, 1978).

⁷¹ Voir Etienne MONTERO, *Euthanasie, les enjeux du débat*, p. 271-273 (Paris, Presses de la Renaissance, Paris, 2005).

⁷² Jacques RICOT, *Dignité et euthanasie*, p. 55 (Paris, Pleins feux, 2003).

Il apparaît donc que le débat sur l'euthanasie nous renvoie en conscience à la question fondamentale : « Qu'est-ce que l'homme ? », et « Jusqu'où l'homme peut prétendre disposer de l'humanité en disposant de lui-même ? ». Face à de telles questions qui engagent notre avenir, l'impératif éthique ayant le plus de force et de légitimité est celui de la reconnaissance de *la dignité ontologique de la personne humaine* qui éclaire à la fois la liberté et le droit.

Au terme de ce parcours, nous pouvons dire que la reconnaissance de la dignité de la personne, inséparable du statut du corps, comporte certaines exigences éthiques non négociables. A l'endroit de la demande euthanasique, la dignité de la personne saurait moins constituer une justification qu'une interpellation à faire face humainement à la valeur de l'homme en tant qu'humain. Comme le dit le philosophe Emmanuel LEVINAS, chaque visage est tout à la fois le signe de la vulnérabilité – puisque le visage est nu et livré à une exposition dont on peut vouloir se défendre en le masquant, surtout quand il est altéré par la maladie –, et de l'irréductibilité – puisque tout visage nous rappelle à l'ordre de l'humain, c'est-à-dire à ce qui vaut par soi et pour soi, au-delà de tout ce qui peut le voiler, comme la fonction sociale, ... Chaque visage, dira LEVINAS, est « l'incontenable », il est toujours en excès par rapport à toutes les tentatives de réduction, par rapport à toutes les catégories de la pensée logique, conceptuelle. Le visage est phénomène au-delà des phénomènes.

Mais quelle est la signification de cet excès du visage ? Nous répondrons : une signification qui est richesse, débordement, et que nous avons nommé *l'intériorité* qui est un autre nom de la dignité. Cette intériorité me précède et m'interpelle. Elle est une injonction offerte à ma responsabilité et à laquelle j'ai à répondre, à laquelle je ne saurais en conscience me dérober. C'est pourquoi l'éthique, dira LEVINAS, qui n'est essentiellement rien d'autre que la découverte éblouie et exigeante de cette requête, est justement « entendue comme responsabilité »⁷³.

LEVINAS ira plus loin en disant que le visage m'adresse un impératif : « le visage me demande et m'ordonne »⁷⁴. Et de formuler cet impératif : « Tu ne tueras point »⁷⁵. L'interdit de tuer qui n'est que l'expression du respect inamissible de la personne et de sa dignité reconnue. Cet impératif éthique qui ne rend pas le meurtre impossible, est cependant présent à celui-là même qui tue sous la forme négative du remord, de la culpabilité qui atteste en creux la permanence irréductible du visage contre toutes les négations qui peuvent le frapper. Là formulation négative de cet impératif n'est encore que le rappel que de ce que le visage est la présence visible d'une intériorité, et donc d'une dignité qui échappe à toute réduction. C'est cette intériorité que nous avons désignée comme étant l'essence de la dignité de la personne et que nous avons envisagée comme ce dont chaque homme est dépositaire jusque dans la plus extrême vulnérabilité, et qui est alors confiée à la responsabilité de ses semblables.

* Eric de Rus est professeur de philosophie au Centre Madeleine Daniélou de Rueil-Malmaison. Outre la publication de contributions et articles dans diverses revues et la participation à des conférences organisées par la Faculté de philosophie de l'ICT de Toulouse, il a publié un premier ouvrage en 2006: «*Intériorité de la personne et éducation chez Edith Stein* » (éditions du Cerf). Il en prépare un second à paraître en 2008 : «*L'art d'éduquer selon Edith Stein. Anthropologie, Education et Vie spirituelle* » (éditions du Cerf).

Institut Européen de Bioéthique

Rue de Trèves 49-51, bte 3

1040 Bruxelles

Téléphone : 00 32 (0)2 280 63 40

Rédaction : 00 32 (0)2 647 42 45

Messagerie : secretariat@ieb-eib.org

⁷³ Emmanuel LEVINAS : « *Ethique et Infini* », p. 91, (Paris, Fayard, 1982).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 81.

