

La liberté et la mort

Face à la mort, les conduites à tenir et les questions éthiques que celles-ci soulèvent ont une spécificité irréductible. Car la mort n'est ni un objet ni un acte. Les représentations qu'on s'en donne ont quelque chose à voir avec l'inconscient à l'œuvre dans le désir et le langage. On pose ici la question de la liberté d'une décision face à la mort, celle de la demande euthanasique, à savoir la demande faite à un autre de poser un acte qui entraîne la mort, acte objectivement immoral. La moralité subjective qui qualifie cet acte relève d'un jugement prudentiel. Le croyant a aussi à se situer face à la question puisque, pour lui, la vie ne nous appartient pas : elle est don, de par la volonté du Père, antérieure à la liberté de l'homme.

DANS les pages qui précèdent, l'éthique a souvent été interpellée ou évoquée, mais elle a eu peu d'occasions de répondre en son propre nom, en produisant ses titres à être entendue. Avant de le faire, elle doit délimiter son champ d'intervention, car le phénomène humain du mourir la déborde largement. Le champ de l'éthicien est circonscrit par la nécessité ou l'opportunité de porter des jugements, de prendre des décisions, dans des situations où est en jeu la mort d'un être humain. Dans cette mesure seulement, il est légitime d'élaborer un questionnement éthique explicite. Mesure qui n'est pas chiche, si on garde présentes à l'esprit les implications morales collectives qui viennent des nouveaux modes d'approche de la mort (hospitalisation, médicalisation, maîtrise technique, etc.), avec leurs répercussions économiques, sociales et culturelles. Je ne retiendrai ici

que les aspects de morale personnelle qui, pour une bonne part, sont apparus avec une urgence accrue du fait de ces modifications. J'analyserai surtout le rapport entre la liberté du sujet, moment éthique par excellence, et sa mort ou celle d'autrui pour laquelle il est appelé à intervenir directement. Question limitée, certes, mais aussi question-limite puisqu'elle touche à deux types de mort volontaire, le suicide et l'euthanasie active.

Une certitude commande toute ma réflexion : les conduites face à la mort ne sont pas assimilables, encore moins réductibles, à quelque autre conduite que ce soit, choisie ou subie au cours de l'existence. Il en va de même pour les problèmes moraux qu'elles soulèvent ; même si nous nous trouvons souvent perplexes devant des choix à faire et quant à leurs suites, l'obscurité qui entoure notre rapport à la mort est d'une autre nature. Mourir n'est pas un événement prenant place dans une série, face auquel il nous serait loisible d'adopter librement telle ou telle attitude, en connaissance de cause. L'éthique est alors débusquée de ses méthodes ordinaires d'évaluation et obligée d'affûter des critères de jugement qui ne manquent pas trop leur objet.

Pour étayer cette affirmation liminaire et pour avancer dans la réflexion éthique, je commencerai par prendre un peu de distance en proposant un bref parcours d'anthropologie philosophique.

I

La mort humaine

De la mort elle-même, nous ne savons rien, mises à part les connaissances objectives qui s'efforcent de la définir biologiquement, presque toujours par des symptômes négatifs sur lesquels les scientifiques discutent encore. Nous savons quelque chose de sa présence dans nos vies, par de multiples expériences personnelles et par tout ce qu'en disent les sciences et les arts, les sagesses et les religions. Nous nous en faisons une idée à partir de ses traces et de ses effets empiriques. C'est dire que cette idée dépend essentiellement de ce que nous ressaisissons de notre propre réalité, de la compréhension que nous nous en donnons. Celle-ci ne peut être élaborée et transmise que dans un travail d'interprétation qui exige le recours à une « grille de

lecture ». Le choix que je fais se réclame d'une anthropologie d'inspiration psychanalytique. Il n'est pas le seul possible, mais il rend compte, à mon avis, d'aspects importants de ce qui est ici en cause et il peut soutenir le débat avec d'autres points de vue.

Pour plus de clarté, je distinguerai deux lignes qui sont indissociables en fait : la mort n'a d'existence que pour des vivants qui *parlent* et qui *désirent*.

La mort parlée

Mourir n'est pas une chose qui existerait en elle-même, ni un événement dont on pourrait faire le tour. C'est un fait qui est construit à travers les représentations que s'en font les êtres capables de parler, son épaisseur est celle que lui prêtent les discours et les gestes humains. Il s'impose jusqu'à ce que le décès, interrompant toute parole, engloutisse la mort elle-même. Celle-ci n'est cernable, du côté des vivants, qu'au confluent des images, des affects, des rationalisations, des mythes, dont chacun hérite pour les remodeler à sa façon. Elle subsiste dans le langage, non seulement comme thème d'énoncés innombrables, mais d'abord parce qu'elle n'est réellement que ce qui en est représenté sur la scène des discours publics et des pensées intimes. On pourrait faire un pas de plus : dans la mesure où elle appartient à la condition des humains, elle entre aussi dans ce qui définit le statut de leur parole, dans ce qui fait qu'ils (se) parlent et se taisent¹.

Si on ne peut saisir le fait de mourir dans une connaissance conceptuelle d'où on tirerait des conséquences éthiques, c'est donc que ses représentations se constituent sur le fond de celles qui cernent la vie, son commencement et son terme, ses pleins et ses vides, leur sens ou leur non-sens..., et la fin de tout cela (finitude et finalité). Les traités savants ou les méditations angoissées sur la mort traduisent des manières de se situer, avec des mots, par rapport à une existence qu'on sait temporelle, à sa propre vie qu'on sait mortelle. Ils se donnent l'air de fixer la mort en face, mais ils ne retiennent que ses reflets dans le cours de nos destinées prises dans le langage. En ce sens, mourir n'est jamais une réalité extérieure, objectivable, maîtrisable :

1. Cet aspect est explicité par Yves LEDURE, « La mort ou l'existence en question », *Lumière et Vie* 179, pp. 5-15.

c'est une question, suscitant une foule de réponses, mais qui toutes concernent d'autres questions, posées par la vie cette fois, sans répondre à celle que pose la mort.

La mort dans le désir

Pour serrer de plus près les attitudes envers la mort, il faut intégrer l'instance du désir dans la réflexion. Il serait tout aussi illusoire de prétendre produire, sur la vie, la naissance et la mort, des représentations indemnes de tout désir, que de croire que le désir peut être isolé des images et des mots qui le représentent. Ce lien permet d'abord de comprendre d'où les discours sur ces thèmes tiennent leur pouvoir sur les conduites effectives ; il empêche surtout que ne soit réduite à une lapalissade l'affirmation précédente : la mort n'existe que pour les vivants. En effet, comme signifiant du manque radical qui creuse chaque vie, elle entre dans la structuration de l'être désirant, de même qu'elle est constitutive de l'être parlant. La clinique et les théories analytiques ont mis au jour ces rapports constamment remaniés entre les représentations et les désirs qui butent sur la mort : elles montrent en quel sens elle fait désirer et, parfois, délirer les humains. Il ne s'agit pas tellement des affects suscités par la perspective de mourir, mais d'une autre forme de présence de la mort, ni à côté ni à l'opposé du désir, mais agissant en lui, du moins en certaines de ses figures caractéristiques. A la suite de Freud, les analystes parlent de « pulsion de mort », parce que, à l'occasion de la cure, ils en ont repéré les manifestations ; ils en rendent compte en s'appuyant sur les productions de l'inconscient, pour lequel la mort n'existe pas, du moins n'est pas contradictoire avec la vie, ce qui permet de la voir, en quelque sorte, à l'œuvre.

Je ne retiens que trois figures fantasmatiques sous lesquelles la pulsion de mort agit et produit ses effets dans la vie de chacun. La première s'exprime dans les conduites ou les fantasmes sadiques et masochistes : (se) faire souffrir, (se) détruire, (se) punir et, à l'extrême, poursuivre un anéantissement tel qu'il ferait échapper au cycle « naturel » de la génération et de la corruption, qui est encore au service de la vie. La deuxième exprime l'un des aspects essentiels de la jouissance, qui vise, au-delà du plaisir, l'extinction de toute tension dans un sommeil sans fin ou par la dissolution dans un tout illimité, l'immersion dans le « grand bleu », le retour au point zéro de l'entro-

pie : C'est souvent sous ces traits que la mort se présente comme désirable à ceux qui disent la chercher. La troisième figure apparaît dans l'expérience d'une détresse existentielle, d'un destin tragique lié au fait même d'exister, ce qui, dans *Œdipe à Colone* ou dans *Job*, se crie comme malédiction d'être né ; ce qui s'énoncera bientôt, peut-être, comme une protestation contre le fait d'être au monde pour ceux qui s'estimeraient victimes du « délit » de *wrongful life*. Ces trois types de rapports manifestent structurellement comment la pulsion relie la mort à la « seconde mort », dans une volonté d'anéantir toute mémoire, toute amorce de retour ; comment elle situe la mort au cœur de la vie, en l'inscrivant dans le désir d'une vie sans conscience de soi ; et comment elle anticipe la mort dans l'avant-naissance à travers le souhait, pour soi ou pour autrui, de n'avoir jamais été engendré.

On devine par ce rappel rapide que l'approche du mourir ne se réduit pas à l'appréhension de la fin de la vie et qu'aucune attitude à son égard ne peut prétendre être simple et claire, comme si elle n'avait rien à voir avec l'inconscient à l'œuvre dans le désir et dans le langage. A sa manière, la sociologie en offre une illustration lorsqu'elle établit que, parmi les « causes » du suicide, les conceptions ou convictions concernant l'au-delà, l'immortalité de l'âme, l'eschatologie, n'interviennent pas de façon significative par rapport à ce qui est vécu et formulé du sens de cette vie, de la liberté, de l'honneur, de l'amour, et de leur échec, ou par rapport à l'intégration du sujet au groupe social et à son investissement dans des conflits personnels ou collectifs.

Prendre en compte la complexité de cette réalité me semble un préalable, si on veut résister aux illusions dont la mort est déjà par elle-même suffisamment pourvoyeuse. Le moment éthique vient ensuite : que doit décider cet être parlant et désirant face à l'imminence ou, au contraire, à l'échéance trop lointaine de sa mort ou de celle d'autrui ? C'est le moment où la liberté entre en jeu dans une partie qui sera très serrée : la première règle de sa tactique consistera à ne pas se laisser bluffer.

La liberté parlée

La liberté, elle aussi indéfinissable et inéluctable, semble trouver avec la mort un adversaire enfin à sa hauteur. En écho aux précisions précédentes, j'esquisserai deux aspects de cette confrontation.

Qu'elle s'affirme enfin pleinement réalisée dans l'acte d'attendre la mort ou de la devancer, ou au contraire radicalement niée et réduite à un fantôme par l'absurdité de mourir, la liberté humaine ne fait jamais que manifester à quel point elle est soumise aux règles du jeu du langage. L'héritage des cultures, les stéréotypes des mentalités, les symboles et les rites religieux, la transmission de la mémoire familiale ou tribale, tout ce fleuve de mots qui la porte, elle s'en croit tantôt la maîtresse parce qu'elle s'y retrouve et s'en sert, tantôt le jouet puisqu'à la fin le courant la rattrape et la submerge : c'est toujours la mort qui gagne au poteau. Dans les deux cas, la liberté s'en tire avec les honneurs de la raison, à savoir par le témoignage qu'elle se rend à elle-même comme activité d'un être conscient et intelligent : l'avantage qu'elle a sur la mort, c'est qu'elle sait qu'elle est mortelle. Mais la mort n'est pas au rendez-vous sur ce pré-là. L'être libre est seul avec lui-même quand il s'explique, avec les armes de la raison, en termes de savoir et de vouloir. Il mettra en avant son devoir de lucidité, par lequel il réalisera ce qui lui reste de maîtrise ; ou bien il théoriserait sa position de perdant pour fonder rationnellement son devoir de soumission à la nécessité. Les mots, quand ils dépassent le cri et restent en deçà de la prière, ne permettent pas de mener autrement le combat avec la mort, parce qu'ils ne font que représenter sur la scène des signifiants ce qui n'apparaîtra jamais en réalité, la mort n'étant pas un objet ni un acte. En somme, le débat n'oppose pas une liberté lucide et motivée à la réalité de la mort, mais aux multiples défis d'une existence sans cesse travaillée par la mort ; car c'est la vie seule qui occupe tout le terrain de la réalité, jusqu'au bord extrême où il n'y a plus rien, vu d'ici. Après le trépas, c'est le temps du silence, des larmes, de la prière, à la mémoire du vivant qui fut, de la part des vivants qui sont encore. Si les discours y ont leur place, c'est parce que les vivants ne peuvent s'en passer. Preuve que le besoin d'en tenir sur la mort avant qu'elle n'ait surgi ne parvient pas à nouer quelque relation réelle et opératoire avec elle, mais qu'il a toute chance de nourrir le rapport constamment problématique avec le fait de vivre.

La liberté leurrée

Ce que le langage laisse deviner de l'être libre aux prises avec la mort, le désir et ses productions en accuseront plus encore les leurres. Si la liberté s'adosse volontiers aux arguments que la raison fait valoir,

elle puise toute sa puissance d'intervention dans le désir qui l'habite. J'ai sommairement évoqué quelques figures complexes par lesquelles celui-ci compose avec ce réel impossible à objectiver et à vouloir : mourir. Face à cette nécessité, les conduites qui se veulent lucides et sereines ne sont pas moins déterminées par les pulsions inconscientes et le système des représentations que la liberté qui les inspire. C'est dire que ces conduites, quelles qu'elles soient, éclairent beaucoup sur la manière concrète dont le sujet se débrouille avec le lot qui lui est échu et parvient à en faire sa vie, plus ou moins heureuse, mais elles s'illusionnent quand elles croient ainsi adopter une position raisonnée et responsable face à la mort. Que l'un définisse cette position comme affirmation de dignité, l'autre comme quête d'une délivrance, un troisième comme acceptation de la volonté de Dieu, dans tous les cas on se trouve en présence d'options éthiques qui portent directement sur la manière de concevoir et de conduire sa vie, d'y intégrer ou non la contingence, la finitude, le mal, de la référer ou non à une altérité ou à une transcendance ; elles portent donc sur les effets de la mort au cœur de la vie, et non pas sur la mort elle-même. Celle-ci, n'étant pas plus objet d'un vouloir délibéré que d'un savoir discursif, ne peut l'être d'un acte libre qui la regarderait en face.

II

La demande euthanasique

L'acte humain de demander synthétise les instances de la parole et du désir ; dans la demande de mourir se radicalisent donc les problèmes éthiques posés par tout acte libre. Cette demande reste informulée, scellée dans le for intérieur, chez la personne qui veut mettre elle-même fin à ses jours : elle s'élabore selon un processus de réflexion qui est l'une des conditions de possibilité de la liberté humaine. Dans le cas, ce retour sur soi-même fixe en un dédoublement imaginaire celui qui veut ne plus être, et se voit déjà cadavre, et veut en même temps exister pleinement par cet acte libre, et se voit déjà délivré². Mon propos n'étant pas le suicide, j'en viens à la seconde forme de demande, celle qui s'explicite en s'adressant à un autre.

2. Ce point se trouve philosophiquement argumenté par Jean-Yves JOLIF, « Suicide et liberté », *Lumière et Vie* 32, pp. 83-100.

Une réponse manquée

Quel est l'objet de cette demande ? Non pas la mort elle-même qui, insaisissable par l'intelligence, immaîtrisable dans un acte libre, ne peut donc faire l'objet d'une demande, sinon hallucinée, comme celle de l'impossible. On demande ceci : qu'un semblable veuille bien poser un acte précis (ou omettre d'en poser un) qui a pour but et pour effet d'interrompre directement le cours d'une autre vie humaine, ce qu'on appelle couramment, en toute autre circonstance, tuer ou exécuter. Si la personne requise accède à cette demande, sa décision ne porte pas sur la mort, qui n'est ni une chose, ni un acte, ni une abstention d'acte, sur laquelle ne peuvent donc avoir de prise directe ni choix, ni demande, ni décision ; elle porte précisément sur un acte qui entraîne la mort d'un autre vivant. L'objet de la demande et le contenu de la réponse se trouvent donc réalisés dans un geste qui engage deux destinées de façon irréversible, l'une étant définitivement close, l'autre marquée à jamais dans sa conscience : la gravité morale d'un tel acte se passe de démonstration.

J'insisterai sur un autre aspect. Ce qui est en cause dans cette décision bilatérale n'est rien d'autre et rien de moins que le sens ou le non-sens accordé à une vie, qui se trouve ainsi définitivement fixé et sanctionné ; et c'est seulement en s'autorisant des paroles prononcées à ce sujet par celui qui fait la demande, que la personne sollicitée estimera devoir satisfaire une requête qui, par ailleurs, est supposée rejoindre ou ne pas s'opposer à ses propres convictions. Mais s'il s'agit bien d'une option globale et ultime sur ce que signifie « vivre » pour ces êtres humains, alors il me semble impossible d'appuyer la demande d'euthanasie et sa réponse positive, tout comme la décision de suicide, sur la raison seulement ou sur la conviction d'une pure liberté. Quelles que soient les justifications amenées en renfort, aussi impératifs que paraissent l'exigence de dignité, le respect de la volonté d'autrui et le devoir de compassion, aucun savoir et aucun vouloir déterminés ne sont à même de ressaisir en un geste ce que signifient la vie et son étroite conjonction avec la mort. Ce geste qui prétend maîtriser pleinement le sens d'une vie et l'engager une fois pour toutes dans la mort volontaire est un acte manqué : il n'est pas à niveau avec la radicalité de la question qu'il pense résoudre. Aucun acte humain ne peut l'être, d'ailleurs, puisque le propre de la condition temporelle et charnelle est de nous assigner à devoir déchiffrer jour après jour

le sens vacillant de nos existences et à le reprendre dans une incessante réinterprétation. Ce qui est impliqué par la demande euthanasique ne peut pas être effectivement pris en compte, et toute manière d'y répondre positivement la manque.

Les décisions qui se présentent comme mises en œuvre d'un pouvoir ou d'un devoir de « (se) donner la mort », sont à rectifier : en tout état de cause, il s'agit d'ôter à quelqu'un sa vie, quelles qu'en soient les motivations. Qu'en est-il alors de la qualification de libre qui, attribuée à cet acte, le fait tomber dans le domaine éthique ? Comment fonctionne ce qui se présente comme une libre décision pour maintenant ou pour plus tard ?

La liberté confuse

Du point de vue de la liberté, se supprimer ou demander à un autre de le faire revient à poser un acte qui est en lui-même contradictoire : d'une part, il est posé comme affirmation d'un sujet qui veut disposer librement de son existence et même se la réapproprier ainsi ; d'autre part, il n'est rien d'autre que la suppression de ce qui le rend possible, la vie. Il ouvre sur une possibilité unique, sa propre négation ; autrement dit, il ferme toute possibilité : le sujet se nie définitivement dans l'acte même qui est censé le faire exister enfin. Cette contradiction structurelle est psychologiquement explicable moyennant la scission imaginaire évoquée plus haut, qui se projette en anticipation tout aussi imaginaire : ce sur quoi voudrait ouvrir cet acte étant à jamais clos par lui, on ne peut faire autrement, pour le supporter ou le justifier, que s'imaginer soi-même après coup, bénéficiaire de la délivrance escomptée de la mort, enfin déchargé de toute souffrance et angoisse, c'est-à-dire encore vivant. Car il est impossible de se concevoir non existant, alors même que c'est ce qu'on dit vouloir librement.

Quant à « aider à mourir », l'euphémisme est significatif, pour ne rien dire de l'équivoque macabre entretenue par l'expression « aider à s'endormir ». La contradiction relevée au cœur de la décision d'autolyse corrompt la nature même de la demande à autrui (« fais ce qu'il faut pour que je sois tel que je ne sois plus, ou que je ne sois plus pour être enfin »), et par conséquent celle de la réponse. A demande contradictoire, pas de réponse sensée, ou réponse « à côté », ou

semblant de réponse. Pour sortir de la confusion, il faut énoncer l'alternative simple : on aide l'autre à vivre jusqu'au terme de sa vie, en soulageant sa douleur, en restant présent, attentif, proche par la parole et le geste, ou on supprime sa vie. Si on opte pour la seconde solution, il faut savoir ce qu'on entérine et accomplit ainsi. Là encore, les motivations des deux partenaires sont une chose, qu'on peut s'efforcer de comprendre, la signification éthique de ce qui se passe réellement en est une autre, qu'il ne faut pas taire.

Inviter quelqu'un à interrompre directement une vie, c'est lui demander d'endosser la responsabilité d'être potentiellement homicide. Aucune permission, aucune absolution anticipée, aucune supplication venant de la victime, ne peuvent décharger de cette responsabilité, même si une loi en supprimait le caractère délictueux et un tribunal en levait les sanctions pénales. Comme le respect de soi-même inclut l'interdit de faire ce qui s'oppose à sa conscience, le respect d'autrui ne permet pas qu'on lui propose de commettre une action qui est objectivement immorale. Et lorsque deux consciences s'accordent, hors tout rapport de force, c'est la nature de l'acte décidé en commun qui tranche entre l'aide fraternelle et la complicité. Nul ne peut disculper ou pardonner à l'avance quiconque pour un acte qui n'est pas inévitable. Le pardon intervient après le fait accompli ; avant, ne tient que le devoir d'empêcher qu'il y ait matière à pardonner.

Invoker la notion de devoir est également propre à entretenir la confusion : même si on parvient à l'intime conviction que, tout bien considéré, l'euthanasie apporte la moins mauvaise solution à une situation apparemment sans issue, il serait erroné d'en appeler au devoir de la pratiquer ; car aucun devoir moral ne s'impose là où n'existent ni obligation à remplir ni droit à respecter. Que certaines sociétés soient amenées à légaliser la possibilité de demander pour soi l'euthanasie, à en tolérer l'exécution en l'entourant de garanties et à la dépénaliser, cela ne signifie pas qu'elles puissent la reconnaître comme un droit : d'abord elles s'obligeraient ainsi à prendre les moyens de le faire respecter, en vertu de l'exigibilité des droits ; mais surtout, aucune communauté humaine n'a le pouvoir d'édicter une loi positive qui exempte ses membres d'observer la loi non écrite du respect d'une vie humaine qui ne la menace pas, ou alors elle sape ses propres bases. Le législateur n'a jamais le droit de dispenser ses semblables d'assumer les conditions fondatrices de l'ordre humain, les exigences qui informent les voies de toute humanisation.

La démarche éthique

Ce qu'une fin de vie présente ou prévue, jugée dépourvue de tout sens et de toute dignité, fait surgir de refus raisonnés ou violents, de plaintes et de dispositions calculées, selon les cas, ne peut être pris comme norme pour la décision individuelle ou interpersonnelle. C'est une matière vive à accepter comme point de départ pour une démarche laborieuse d'humanisation ; celle-ci avancera dans l'échange d'une parole qui, pour être vraie et authentiquement compatissante, doit faire entendre à un moment l'interdit de tuer. Comment articuler ce rappel, dont on ne peut récuser de bonne foi le caractère normatif, avec des réalités extrêmes qui sont irréductibles à la simplicité des principes ? La réponse se trouve dans l'élaboration d'un compromis qui n'aura de valeur que singulière. Car il serait tout aussi suicidaire pour la morale de légitimer à l'avance le renoncement à ses fondements que de se fixer sur eux de telle sorte qu'elle n'entrerait jamais dans le relatif où se joue l'histoire humaine, puisque c'est là qu'on l'attend. Cette difficulté, qui est le pain quotidien du moraliste, se radicalise lorsque l'enjeu est le tout ou rien d'une vie humaine.

C'est pourquoi on peut estimer de peu de poids les réflexions précédentes qui n'analysent pas la réalité de situations dramatiques ou à la longue insupportables. Je l'admets, aussi mon propos n'est-il pas de tracer, au cas par cas, la limite du possible, du permis et du défendu, et d'évaluer le degré de responsabilité, donc la moralité subjective qui qualifie telle ou telle conduite. J'estime que cette opération relève d'un discernement prudentiel qui s'exerce seulement dans la pratique. Mon propos est de plaider pour que, ayant à prendre une décision, on ne se cache pas ce qu'elle met en cause. Quant au jugement sur tel acte, effectivement posé, il appartient à la conscience du sujet ; encore qu'en dernière instance, il lui échappe : celui qui se dit lucide et certain de son droit face à sa mort avoue ainsi qu'il se méconnaît et se trompe lui-même plus encore que l'incertain qui choisit dans l'obscurité et décide dans la détresse, tant il est vrai que la mort humaine demeure sous le signe de l'inconnu. Le jugement ultime appartient à celui qui est le Vivant absolu : lui seul sait jusqu'où les chemins de la mort s'enfoncent dans nos vies, et comment venir nous rechercher pour sauver ce qui était perdu. Mais c'est là affaire de foi.

III

Tu choisiras la vie

Sur le rapport de la liberté et de la mort, on ne peut en rester à un pur savoir rationnel ni au pouvoir de la volonté. Quand on en parle à partir du christianisme, on se situe d'emblée à l'intérieur d'un croire. A mon avis, cette instance tierce permet d'être à niveau avec les enjeux de la question posée et de fonder une pratique juste.

Situer les objections

Le respect de la vie humaine finissante et le refus du suicide et de l'euthanasie active, traditionnellement défendus par les Eglises, sont étayés sur la foi en la création de chaque être personnel par Dieu. Mais des chrétiens convaincus estiment que la révélation n'apporte pas de lumière décisive sur ce point, que l'affirmation dogmatique de Dieu créateur n'oblige pas à conclure que la créature n'aurait aucun pouvoir sur le terme de sa vie, ou même qu'elle invite à éliminer les explications sacrales d'un respect de la vie à tout prix.

Une critique à visée démythologisante est certes nécessaire, dès qu'on manie des notions qui essaient de définir la relation entre le monde et Dieu, pour les décanter d'images trompeuses, pour démêler le mouvement spécifique de la foi des replis infantiles et des illusions confortables. Mais le travail théologique ne s'arrête pas là. Si certaines avancées s'effectuent par décapage, il en faut faire d'autres, autrement, pour tendre vers une compréhension authentique du mystère. Elles sont requises dans une double ligne : les images et les représentations une fois critiquées et purifiées, il faut savoir y revenir par un autre chemin, car sans elles nul ne rejoint en vérité son existence réelle et ne se met en quête du vrai Dieu : les Ecritures sont là pour nous le rappeler. Ensuite, il ne suffit pas de dénoncer les impasses et les régressions imputables aux théologies et spiritualités qui prônent la soumission inconditionnelle à la volonté de Dieu, la rumination de son indignité devant lui, la nécessaire expiation par la souffrance (arguments habituels en faveur de l'acceptation de la mort à son heure). Il faut aussi interroger les critiques visant ces notions et ces attitudes : quels sont leurs propres présupposés, leurs modèles et leurs instru-

ments ? Que signifie, anthropologiquement et théologiquement, revendiquer une autonomie et une responsabilité qui seraient du même ordre, qu'elles concernent les tâches de chaque jour ou la décision de mettre fin à ses jours ou à ceux d'un autre ?

L'exigence de lucidité et de maîtrise, pour être plus conforme à l'idée que les temps modernes ont façonnée de l'homme (encore que de nombreux exemples l'illustrèrent dans l'Antiquité et dans d'autres civilisations), n'est pas au-dessus de soupçons portant sur ses conditions d'exercice et sur son extension. Au regard de l'intelligence, il n'est pas évident que cette exigence soit naturellement immunisée contre les risques d'aliénation, d'aveuglement, de complaisance, que sème l'idée de la mort, et dont la raison scientifique et philosophique peut aussi se faire la complice active, d'une autre manière que la religion.

Quant à la foi, sa mise en œuvre théologique consiste à éclairer la requête de liberté face à la mort par le témoignage de la révélation lue dans la tradition chrétienne. Pour une question aussi radicale sont convoquées les vérités les plus fondamentales : celle d'un Dieu créateur d'êtres libres qu'il veut plus vivants qu'ils ne le voudront jamais, à travers la mort même, et celle du salut que Jésus Christ accomplit en référant sa vie d'homme libre à la volonté du Père, jusqu'à la Croix. Je ne développerai que le premier point.

La vie donnée

Si on s'appuie sur la tradition biblique et chrétienne, on n'esquivera pas la thématique du don, qui est à la source de blocages et d'ambiguïtés dans le débat actuel. Ce n'est et ne sera jamais qu'une façon humaine d'expliciter la relation unique entre le Créateur et les êtres qu'il fait exister en lui et devant lui, avec la capacité de le reconnaître et de le désirer comme origine et fin transcendantes. Si vivre est le fait d'être au monde pour une personne créée « à l'image de Dieu », le fondement théologique de toute spéculation sur son sens éventuel, et de toute obligation concernant son respect, se découvre à travers la catégorie du don. Reste à en gommer certaines connotations spontanées : celle de dépôt ou de prêt avec des comptes à rendre, engageant une dette dont il faudrait s'acquitter un jour, celle de cadeau fait par quelqu'un à un autre, puisque ce qui est donné est l'exis-

tence même de l'être nouveau qui se tient devant son Créateur, et qu'aucun contre-don n'est possible. Toutes ces représentations manquent la spécificité d'une relation qui n'a d'autre fondement que le libre amour de Dieu : la réponse au « pourquoi » est un « parce que » où toute question s'abolit dans l'adoration.

Alors, puisqu'il faut bien approcher le mystère avec des mots, nous disons de la vie qu'elle ne nous appartient pas, que Dieu en est le maître, qu'il revient à lui seul de la donner et de la reprendre, et que, de ce fait, elle est sacrée. Autant d'expressions qu'il faut encore purifier de tout anthropomorphisme. Ce travail permanent de la foi sur l'intelligence vise à exclure de l'idée de maîtrise et de possession toute dérive vers quelque droit divin de vie et de mort, pour n'en garder que la pure relation qui fait subsister toute chair par l'acte du Créateur, en lui et pour lui ; il vise à écarter du terme de sacré, si on tient à l'appliquer à la vie, tout effet terrorisant et numineux, afin qu'il en reste seulement la prédilection du Père pour chaque être qu'il appelle à la sainteté. La même opération cathartique s'impose pour les attitudes de soumission à la volonté d'un autre tout-puissant et de gratitude inextinguible envers un autre tout-aimant. Se laisser enfermer dans ce cercle sans fin, production imaginaire aux effets névrotisants, caricature qui arrange croyants scrupuleux et athées paresseux, n'honore pas plus la vérité de l'homme que celle de Dieu.

La loi de la vie

Dire qu'à chacun sa vie est donnée signifie qu'elle est inaliénable et inéchangeable contre quoi que ce soit : elle ne peut être que redonnée. Son signifiant par excellence est le nom prononcé par celui qui appelle chacun à l'existence et le rappelle à lui. Dans ce nom propre et unique est contenue la seule loi qui vaille en la matière, celle qui est émise par la parole créatrice et que n'indique pas le fait brut de vivre qui, à lui seul, ne fonde aucune éthique. Elle dit : « Pour être toi-même, celui que je désire, choisis la vie ». Elle n'a rien à voir avec des « droits » spéciaux que Dieu se réserverait sur l'origine et le terme de l'existence et qu'il n'aurait pas sur chaque instant de sa durée. A chaque instant, sa vie appartient et n'appartient pas à l'être libre : elle lui appartient au sens où elle est la sienne et celle d'aucun autre, où elle n'est pas un flux anonyme traversant les individus comme une force en laquelle ils seraient immergés : dès lors chacun est en-

tièrement responsable de sa vie ; mais elle ne lui appartient pas au sens où il ne l'a pas acquise et ne la détient pas au titre d'une propriété dont il peut « user et abuser », ce qui la réduirait à un bien parmi d'autres, au sens où il ne se l'est pas donnée, ce qui reviendrait à se poser comme origine de soi-même : et alors chacun est structuré jusque dans sa liberté par cette altérité fondatrice. L'attitude éthique cohérente avec cette compréhension de chaque vie comme don consiste à bien juger comment donner sa vie, au fil des événements où le croyant reconnaît la volonté de celui dont il l'a reçue, jusqu'à l'heure de la remettre tout entière. La réponse au don gratuit de la vie, c'est le libre don de sa vie.

Espérer, c'est accomplir

La thématique du don, qui est en mesure de ressaisir la question de la vie dans sa radicalité, donc dans son lien avec la mort, ne se déploie pas complètement dans la ligne du savoir et du vouloir : elle joue forcément aussi sur le registre du croire, qui empêche que les deux premiers se constituent en système définissant « le sens de la vie ». La modalité chrétienne de ce croire se réalise dans la foi, qui lie l'acte de se fier en la parole de Dieu à l'acte d'espérer en sa promesse. Cette espérance n'est pas une utopie portant sur l'avenir de l'humanité, ni un vague espoir pour l'au-delà, mais un acte théologal visant Dieu lui-même comme sauveur, selon sa parole, ce qui n'exclut pas, mais remodèle tout autrement utopies et espoirs humains.

Cette dimension essentielle de la foi empêche que le sujet affronté à la mort investisse sa liberté comme une instance autonome qui aura le dernier mot et décidera avec ses critères et ses raisons de ce qu'il doit faire ; en revanche, elle permet de comprendre comment la liberté, assumant sa condition finie, répond à la question de la mort en se fiant à la parole de celui qui promet le salut. Répondre librement, c'est accepter de n'avoir ni le premier ni le dernier mot ; appelé par son nom, le croyant se retourne vers cette voix et saisit soudain qu'elle ne peut qu'appeler à vivre. Quand il renonce librement à une maîtrise toujours possible sur le terme de sa vie, il n'a pas besoin d'imaginer sa délivrance après la mort, méritée par son obéissance parfaite à la volonté de Dieu jusqu'au bout ; cette attitude serait symétrique du dépassement imaginaire de la mort par l'acte de la provoquer, et donc aussi fallacieuse que lui. L'abandon de sa vie entre les mains de Dieu

n'anticipe pas, il accomplit, parce qu'il se situe dans la ligne de la conversion permanente opérée par la foi ; le croyant, en effet, inscrit dans sa chair jour après jour l'écoute filiale de la parole qui sort de la bouche de Dieu et qui le justifie. L'abandon achève ce que la conversion a commencé : consentir à ce que le temps nous enlève peu à peu notre vie et croire que la vie est éternelle dès aujourd'hui. En nouant la nécessité et la parole dans l'acte d'espérer, il est accomplissement.

C'est pourquoi la signification chrétienne de deux conduites souvent rapprochées est radicalement différente : celle qui provoque délibérément la mort tranche ce nœud et fait échec à l'accomplissement, faute que l'espérance vienne articuler la nécessité de mourir avec l'appel à vivre, la liberté de choisir se voulant la plus forte ; tandis que la conduite de la personne qui accepte de mourir pour en sauver une autre, pour défendre ses raisons de vivre ou pour témoigner de sa foi, accomplit son humanité et sa vocation d'enfant de Dieu, parce que c'est l'espérance qui est ici la plus forte et justifie cette décision libre, et non la liberté qui se justifie elle-même ; et la mort est alors accueillie comme une conséquence inéluctable, non comme une fin ou un moyen. Elle n'est plus imaginée, instrumentalisée, voulue, elle n'est donc pas manquée ; elle est reçue comme événement immaîtrisable, moment du manque radical, rencontre avec le Tout-inconnu.

*
**

Ce que des mains ou des mots tirent de la nuit vers la promesse du jour, cela s'appelle une naissance. Quand cette promesse ne peut s'accomplir qu'en entrant dans l'autre nuit, celle de l'angoisse, de la solitude, de l'agonie, Jésus l'appelle un baptême (Mc 10,38 ; Lc 12,50). Du fait qu'il est né, chaque humain va, par ses propres chemins, vers ce baptême. A la suite de Jésus, certains en perçoivent le signe, avec peur ou sérénité, et le nomment dans la foi « volonté du Père », nom chrétien de la loi de la vie.

Michel DEMAISON