

L'existence

Le droit de mourir et le sens de l'existence. Réflexions à partir de Hans Jonas

Paul Ducros

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Aux yeux de Hans Jonas, la question éthique ne peut se légitimer de la seule volonté. La *volonté bonne* ne peut plus être le principe de l'éthique¹. Si elle fut le fondement de la moralité pour la modernité, elle doit à présent être dépassée. Cette nécessité ne tient pas à une valorisation du progrès ou à l'historicisme. Si la modernité peut avoir confiance dans la volonté de l'homme, dans la possibilité pour lui d'agir rationnellement, c'est parce que, au même titre que les Anciens, elle s'inscrit dans un monde qu'elle se représente comme durablement stable². La modernité, pour moderne qu'elle soit, reste liée à un modèle ancien, à la fois religieux et philosophique, qui suppose que les conditions d'existence de l'homme demeureront les mêmes. Ayant toujours eu des configurations semblables, elles continueront de les avoir. Si le monde apparaît comme identique à lui-même dans le temps, l'homme qui y trouve sa place ne peut errer. Et s'il commet quelque faute il pourra la corriger par la seule référence à la stabilité du monde.

¹ *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, tr. J. Greisch, Cerf, 1993, p. 30 à 32 ; *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, tr. D. Lories, Vrin, 2013, p. 30-31.

² *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 19-20 ; *Essais philosophiques...*, op. cit., p. 28.

Cependant la modernité, en se fondant sur la scientificité, a simultanément mis en place de nouveaux principes qui, dans les faits mais aussi dans les valeurs, conduisent à de profondes modifications³. L'homme a généré ces transformations mais – encore habité du modèle antique – n'en a pas pris la mesure, jusqu'à les ignorer. Si la science a érigé l'objectivité comme seul modèle épistémologique rationnel, elle a trouvé dans les technologies la possibilité d'une application efficace de cette scientificité. Ainsi la science, en s'investissant effectivement sur le monde par la technologie, a bouleversé son ordre et s'est rendue capable de le transformer en profondeur. L'idée d'un monde stable et qui le demeurera peut encore imprégner nos idéologies et nos représentations mais ne correspond plus à la réalité de nos conditions d'existence. L'homme modifie son environnement, le climat, se donne la possibilité – par la bombe nucléaire – de tout détruire, y compris lui-même. Ce sont là des configurations nouvelles qui annulent l'idée que le monde pourrait durablement se prolonger dans une identité à lui-même.

C'est pourquoi une nouvelle éthique se révèle nécessaire, une éthique réellement propre aux Temps Modernes animés par le projet de la science et de la technique. Telle est l'*éthique de la responsabilité* que Jonas veut fonder. Elle doit tenir compte du pouvoir de modification introduit par l'homme, non pas pour l'annuler, mais pour le limiter. Surtout, et tel est ici le point essentiel, cette nouvelle éthique ne peut se fonder sur la considération de l'homme seul et de sa volonté rationnelle. L'éthique pour la civilisation technologique doit se référer à autre chose que l'homme, à un ordre ontologique qui l'englobe et dont il est à présent le responsable⁴. La responsabilité n'est pas, essentiellement, responsabilité à l'égard de soi mais pour autre chose que moi et qui possède une précarité, une plus grande fragilité que moi, et que je dois, de ce fait, protéger. Des dimensions de l'être, autres que moi m'apparaissent. Elles se donnent, porteuses d'une faiblesse qui en appelle en moi au devoir de les assister⁵. Et cette sollicitation est d'autant plus grande que, en tant que membre de l'espèce humaine, je pourrais bien être la cause de leur précarité. Pour Jonas ce qui m'apparaît selon la qualité de la fragilité se donne comme possédant, en lui-même, une valeur que je dois préserver, prolonger. L'éthique ne s'édifie pas sur elle-même, ou sur le vouloir de l'homme, mais essentiellement sur un ordre ontologique qui l'englobe.

Toutefois – et c'est sur ce point que nous allons nous pencher – ce qui a été bouleversé par la technoscience (et qui ne va cesser de l'être) c'est aussi l'homme dans sa constitution biologique mais aussi dans ses conditions d'existence. La science et la technique, pourtant produites par l'homme, fragilisent l'humain dans son exister. Les performances de l'ingénierie biologique modifient l'homme, elles montrent ainsi, par contraste, son essence véritable⁶. L'éthique de la responsabilité mettra alors en place des principes pour que cette essence soit protégée. L'homme est une valeur pour l'homme, dont il doit être responsable.

³ *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 24 à 27.

⁴ *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 27 ; *Une éthique pour la nature*, tr. S. Courtine-Denamy, Desclée de Brouwer, 2000, p. 41 à 62.

⁵ *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 187 à 195.

⁶ *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 38 à 43.

Si cela se joue éminemment dans le cadre des biotechnologies⁷, cela advient aussi en ce qui concerne le rapport à la mort. Tout d'abord dans le phantasme selon lequel nous pourrions dépasser notre propre mortalité⁸, mais aussi pour des situations douloureusement plus présentes pour l'homme, concernant sa fin de vie. La médecine contemporaine assure un allongement conséquent de la durée de vie, même avec une maladie importante, et permet aussi de maintenir les fonctions vitales d'un individu alors même que sa conscience serait éteinte. Il s'agit là de dimensions réellement nouvelles, ignorées de la médecine traditionnelle et du monde antique tel que (sur ce point) il a pu exister jusqu'à peu de temps. Les formes d'exister de l'humain en sont bouleversées. L'éthique de la responsabilité, qui se fait alors éthique appliquée, doit considérer le sens de cette situation et de sa nouveauté, en envisageant quelle dimension de l'homme s'en trouve modifiée et quelle essence de l'homme se joue alors. À partir de ces dimensions ontologiques des principes éthiques pourront et devront être institués.

Prolonger indéfiniment la vie

La médecine traditionnelle, issue de la tradition hippocratique, se donne pour fin d'assurer la bonne santé et son prolongement pour chaque individu. La médecine moderne a infléchi la finalité médicale en y ajoutant la préoccupation de la vie et de la survie du patient. Il ne s'agit plus seulement de bien vivre mais de vivre le plus longtemps possible. Les nouvelles techniques médicales ont permis ce projet car ce sont en fait elles qui l'ont fait émerger. Il ne s'agit pas, ici, de penser qu'un projet a fondé les techniques qui ne font que l'exprimer, mais plutôt que ces techniques font être ce nouveau projet. En fait il faut penser simultanément et parallèlement l'avènement de ce projet ainsi que celui de ses techniques.

Ces nouvelles dimensions ne heurtent en rien la conscience philosophique de Jonas. Par contre un authentique problème surgit à ses yeux lorsque l'allongement de la vie devient un prolongement des seules fonctions vitales sans qu'il y ait quelque guérison en vue. Ainsi que Jonas le dit au début du *Droit de mourir*, le seul enjeu de ce que l'on peut par ailleurs appeler *l'acharnement thérapeutique* est :

« maintenir l'organisme en marche, sans améliorer son état en aucun sens (pour ne pas parler du tout de guérison). On se contente de repousser la mort en prolongeant l'état de souffrance ou l'état minimal existants⁹ ».

⁷ Jonas a très tôt compris à quel point la découverte de l'A.D.N permettait la mise en place d'une manipulation du vivant. Ainsi dans *Essais philosophiques...*, tr. B. de Montera, p. 191 à 222.

⁸ *Évolution et liberté*, tr. S. Cornille et Ph. Ivernel, Rivages, 2000, p. 129 à 191.

⁹ *Le droit de mourir*, tr. Ph. Ivernel, Rivages, 1996. Ce texte, qui va être le guide de notre travail, a pour titre original *Techniken des Todesaufschubs und das Recht zur sterben*, soit *Techniques visant à retarder la mort et le droit de mourir*. Rédigé une première fois en 1978, il est la onzième étude du recueil de textes de Jonas : *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel Verlag, 1985, p. 185 à 205.

Lorsque le maintien de la vie devient le *seul* télos médical, décorrélé de toute préoccupation pour la bonne santé, on est passé dans une nouvelle dimension qui sollicite le philosophe attentif aux nouveautés de la technoscience. Le prolongement de la vie a toute sa légitimité lorsqu'il reste lié et dépendant du souci du maintien de la bonne santé. Or la fascination liée à la science est telle qu'elle écarte le second point pour que seul le premier s'impose. Dans un ordre du monde traditionnel, la mort serait inéluctablement et rapidement arrivée. Grâce à la nouvelle technologie médicale, elle tend à être continuellement différée. Et c'est cette nouvelle performance qui fascine. En effet elle dépasse les normes traditionnelles du savoir médical, elle est un exploit de la médecine technologique moderne.

Toutefois ceci est encore insuffisant. La portée du prolongement de la vie par les techniques médicales ne s'épuise pas dans la seule puissance de cette performance. Il s'agit de préciser encore la signification de cette nouveauté en considérant en quoi elle transforme le sens de l'existence et modifie la représentation que l'homme a de sa situation dans le monde.

La vie a pour sens la finitude qui se donne dans la mort au sens où la mort limite la vie. Elle est la limite de la vie qui relève analytiquement de sa définition. La vie, toute vie, est intrinsèquement et essentiellement limitée par la mort. C'est aussi le cas pour la vie humaine qui est accompagnée de la conscience de cette mortalité, de telle sorte qu'elle devient ce que l'on peut appeler l'existence. Exister pour l'homme c'est se savoir fini au sens où chacun sait que la fin de sa vie est la mort. Il s'ensuit que cette mort donne à la vie en tant qu'existence son sens. Ainsi Hérodote, relatant une conversation que l'on suppose imaginaire entre Crésus et Solon¹⁰, raconte que le roi de Sardes et de Lydie, voulant savoir quel homme est le plus heureux et attendant que Solon lui accorde cette vertu à cause des richesses qu'il détient, est très déçu des réponses de son hôte qui ne lui donne que des noms de citoyens athéniens humbles et décédés. S'il s'agit ainsi de valoriser la sagesse des Grecs au détriment des représentations insuffisantes des autres peuples et de condamner alors celui qui croit que le bonheur ne consiste qu'en la seule richesse, il faut aussi retenir un autre enseignement des propos qu'Hérodote attribue à Solon. Les Anciens pensent qu'on ne peut apprécier le caractère heureux d'une existence particulière qu'après la mort de celui qui l'a vécue. Non pas, essentiellement, parce que le sens d'une vie n'appartient pas à son auteur mais à ses interprètes (ce serait là une vue bien trop moderne), mais parce que le sens d'une existence n'apparaît qu'à son terme, lorsqu'elle est pleinement achevée, après que la mort est advenue. Pour les Anciens, la bonté et la beauté d'une vie n'ont donc de sens que lorsqu'elle s'est définitivement achevée. Sa perfection est liée à sa finitude qu'on ne peut penser que par son achèvement qui ne peut être que la mort. L'homme n'est parfait que par sa limite mortelle.

C'est une telle dimension, qui imprègne la sagesse des Anciens, que les performances de la médecine moderne renversent. En *repoussant la mort*, on bouleverse sa représentation ainsi que celle de l'existence que, au fond, elle définit. Indéfiniment repoussée, la dimension nécessaire de la mort tendrait à s'estomper. Il ne s'agit pas de considérer que l'on serait ici dans une quelconque expérience de l'immortalité mais plutôt que l'on détournerait le regard que l'homme porte sur la mort, sur sa mort. Elle ne se

¹⁰ Hérodote, *L'Enquête*, Livre I, 29-33.

donne plus comme la limite nécessaire à l'existence. Ceci revient à faire de l'existence une durée qui se ferait indéfinie. La mort n'est pas abolie. Sa nécessité se donne toujours. Mais ce sens fondamental est comme refoulé. L'homme n'atteint pas ici une infinité mais le sens de son existence est celui d'un temps indéfini. Modifiant le sens de la vie et de la mort c'est le sens de l'existence humaine qui se trouve ici transformé. On sort d'une conscience de soi comme fini pour faire surgir un existant qui, en toute passivité, pourrait indéfiniment vivre. Ce bouleversement du sens de l'existence n'est pas accompagné de l'invention de nouvelles normes de l'action. Lorsque le sens de l'existence humaine s'est à ce point modifié l'homme perd tout principe pratique. Il faut en retrouver. Une nouvelle éthique à la hauteur des performances du monde technologique contemporain devient nécessaire.

Tel est le projet que Jonas réalise, au niveau des principes, dans *Le Principe Responsabilité*¹¹. Si ce dernier fournit des normes générales, il en appelle à des domaines concrets d'application. La médecine est, aux yeux de Jonas lui-même, un de ces champs privilégiés¹². La médecine technologique contemporaine repousse la mort, elle pose une question d'éthique appliquée que le philosophe qui institue une *éthique pour les Temps modernes* ne peut que reprendre. Il s'agira donc pour nous de comprendre quel problème pratique inédit ces nouvelles technologies font apparaître. Il faut alors saisir quels principes peuvent guider ces nouveaux enjeux pratiques. Comment se comporter lorsque la vie peut, grâce à la médecine nouvelle, se prolonger indéfiniment ? Et, plus essentiellement encore, quelle attitude avoir face à cette possibilité inédite de prolongement ? Ces principes doivent avoir un soubassement éthique fort, lui-même soutenu par des dimensions ontologiques essentielles concernant la vie.

Jonas va légitimer un droit de mourir. Il va justifier la possibilité de l'euthanasie. Toutefois cette règle éthique, qui devra d'ailleurs être juridiquement appliquée, doit se fonder sur une pensée forte de l'homme, à son tour liée à une philosophie de l'organisme. C'est ce rapport du *droit à la mort* avec la pensée jonassienne de la vie et du vivant que nous voudrions interroger jusque dans ses conditions philosophiques les plus profondes.

Le droit à la mort

Le droit de mourir, faire de la mort un droit pour une subjectivité humaine individuée, apparaît lorsque la médecine s'est donnée la possibilité de prolonger (quasi) indéfiniment la vie. C'est là une question inédite car l'enjeu du droit de mourir n'est pas tout à fait celui du droit au suicide étant donné que ce dernier a un sens indépendamment de tout problème lié à la santé ainsi que de la possibilité de prolonger indéfiniment la vie¹³. Ce n'est bien que par la prouesse médicale que cette question surgit. Lorsqu'on peut vivre indéfiniment, et lorsque cette vie consiste dans le prolongement indéfini d'un état de maladie, alors le droit de cesser une telle forme de vie

¹¹ *Le Principe Responsabilité...*, op. cit., p. 187 à 235.

¹² *Technik, Medizin und Ethik*, op. cit., p. 3 à 6.

¹³ Nous reconsidérerons dans quelques pages à venir le rapport entre *suicide* et *droit de mourir*.

se pose. Et pour Jonas, ainsi que pour tout un courant de la pensée contemporaine, pouvoir mourir, pour celui qui continuerait indéfiniment de vivre dans un état de maladie, s'impose tout à fait légitimement.

Un tel droit n'en constitue pas moins un problème. Et c'est tout d'abord la possibilité de pouvoir réunir dans un énoncé les notions de droit et de mort qui est problématique¹⁴. Les deux termes semblent en effet répugner l'un à l'autre car le droit en tant qu'institution et les droits qu'il peut – par les lois – accorder sont toujours liés à la vie. Tout droit n'est qu'une manifestation du droit à la vie. On n'accorde de droit à l'homme qu'en vue d'assurer la réalisation du plus essentiel d'entre eux : celui à la vie¹⁵. Tout droit exclut donc la mort. Il s'ensuit que si la notion de *droit de mourir* a un sens ce ne peut être que pour la vie. Mourir ne peut être un droit que s'il assure le droit à la vie ou à une certaine forme de ce droit mais qui doit être essentielle.

En écho à nos précédents propos nous dirons que la vie compatible avec le droit de mourir ne sera pas le prolongement indéfini de la vie qui met entre parenthèses la mort. Il ne s'agira pas de *croire pouvoir vivre sans terme*, mais de *bien vivre*. La vie authentique, qui est aussi l'existence, consiste en sa forme heureuse qui ne peut qu'être limitée par la mort. Et pour que ce bonheur puisse advenir il est nécessaire de retrouver la limite de la mort.

Il faut d'ailleurs insister sur le fait que les techniques médicales de prolongement de la vie maintiennent en vie un sujet malade et c'est bien à ce titre qu'elles sont problématiques. La maladie révèle la fragilité de la vie, en montrant que cette dernière est nécessairement liée à la mort. La maladie est possibilité de mort pour le sujet en ce qu'il faut la comprendre comme ce qui dirige le sujet vers la mort. Il s'ensuit que la maladie n'a pas vocation à se prolonger : elle doit cesser pour recouvrer la santé ou afin d'être, précisément, le chemin vers la mort. Les techniques médicales, elles, maintiennent en vie mais en vue d'une vie malade. Du même coup elles instituent une situation monstrueuse dans laquelle le sujet de l'existence n'est ni en vie (car cela supposerait qu'il soit en bonne santé ou puisse le redevenir) ni en train de mourir. La forme de vie dont le sens est la mort se prolonge sans plus y mener. En outre ce prolongement est celui d'une vie pathologique et qui ne peut d'ailleurs que l'être puisque la mort y est indéfiniment différée. On ne peut pas même parler d'une finalité sans fin car celle-ci se représente un but qui donne toujours un sens au processus. Ce dernier est bien inachevé mais en restant porteur d'une certaine signification. Ici on n'a affaire qu'à un processus radicalement inachevé sans réel sens si ce n'est celui de la pathologie. Le droit de mourir fait cesser un tel processus et institue alors à nouveau le sens de la forme normale de l'existence, celle que l'humanité vit toujours et qui sait que la mort est toujours l'horizon nécessaire.

Ainsi le droit à la mort retrouve le sens de l'existence dans sa finitude essentielle. Une éthique rationnelle, qui redonne sens aux principes de la pensée antique au sein du monde contemporain, est ainsi instituée.

¹⁴ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 14 à 16..

¹⁵ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 15.

Un droit de mourir légitime

Cependant une telle légitimation ne peut suffire. Pour une question de principe en premier lieu. Le projet éthique jonassien n'a pas pour vocation de retrouver la morale des Anciens et de la réimplanter dans la modernité. Il s'agit bien d'une éthique *pour* les Temps modernes qui doit être celle *des* Temps modernes, en tant qu'elle est issue d'eux. Cette éthique pourra s'inspirer de celle des Anciens, reprendre certains de ses contenus ; elle a néanmoins la vocation d'être l'éthique pour une civilisation à présent déterminée par la technoscience. L'éthique jonassienne est la vraie pensée éthique contemporaine car elle ne reste pas empêtrée dans un modèle ancien de stabilité mais se fonde sur ce que la modernité a essentiellement institué : le changement du mondain. Ce sont des normes nouvelles et des règles inédites qu'il s'agit d'instituer. Le droit de mourir en relève éminemment.

Jonas le fonde sur un principe ancien mais qu'il réactualise : le droit pour un sujet à disposer volontairement de sa propre vie. Tout sujet existant est sujet volontaire et use de sa volonté afin de déterminer la forme de son existence. Il peut donc déterminer la durée de cette existence et a donc le droit d'y mettre un terme. Il est ici manifeste que Jonas légitime le droit au suicide mais en tant qu'il consiste seulement dans le droit d'achever sa vie, indépendamment de tout lien avec quelque valeur politique que ce soit. Nul enjeu d'honneur n'intervient ici, seulement le pouvoir de déterminer les modalités du terme de sa propre vie. Le sujet vivant de l'existence volontaire a un pouvoir sur sa vie, dont il est le seul maître. Une vie a un sens quantitatif selon la durée que le sujet ne peut que maîtriser.

La vie, la bonne vie, est nécessairement liée au vouloir. Le prolongement d'une vie malade risque de faire disparaître la volonté du sujet de l'existence. Cette dernière se prolongerait avec un sujet qui ne serait plus que passivité. La possibilité que le sujet ne soit plus maître de son existence se dessine avec les méthodes de prolongement de la vie. Ce sujet doit alors s'affirmer et manifester son vouloir avant que le risque de sa disparition ne s'actualise.

La pensée de Jonas retrouve ici la question de la volonté bonne comme pouvoir de détermination. L'autonomie de la subjectivité est ici pleinement en jeu. Toutefois elle diffère de toute thématique kantienne. Tout d'abord elle exclut de l'ordre de ses principes le formalisme¹⁶. Par ailleurs le vouloir chez Kant, surtout dans sa détermination éthique ultime, est la pensée d'un infini. Par la loi morale, formelle, l'homme est infini¹⁷. La caractérisation du vouloir chez Jonas relève plutôt d'un vouloir qui ne détermine que ce qui est en sa seule puissance. Et seul ce qui advient à la personne et à son corps est déterminable par la volonté de cette personne. Le pouvoir causal d'un vouloir libre ne s'exerce que sur le sujet de ce vouloir. Le monde, lui, reste inaccessible à cette volonté. On est bien dans une pensée de la finitude. Le pouvoir de se donner la mort n'est qu'un acte de pure finitude.

¹⁶ *Le Principe Responsabilité*, op. cit., p. 126 à 129.

¹⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. F. Picavet, PUF, 1943, p. 173.

Jonas, dira-t-on, est ici très proche d'une morale stoïcienne pour laquelle le sujet n'est maître que d'une part très limitée du monde, celle qui est directement liée à sa seule personne¹⁸. Et ce pouvoir sur soi se manifeste dans la possibilité de *se* donner la mort¹⁹. Toutefois cette morale stoïcienne se trouve déplacée, même lorsqu'il s'agit d'envisager la légitimité de se donner la mort. Toute pensée du suicide chez un Ancien n'a de sens que dans le cadre d'une représentation de l'existence que l'on sait finie et dans laquelle les formes de maladie ont pour sens de signifier cette nécessaire limitation. L'époque contemporaine met en œuvre la possibilité d'une délimitation de l'existence dans laquelle la mort est différée pour ne donner que le prolongement d'une vie malade. C'est contre ce pouvoir de création d'une dé-limitation indéfinie pathologique que le droit de mourir s'impose. Le sujet redevient maître de son exister (et seulement de lui) au moment où se dessine la possibilité que cette maîtrise disparaisse. Si des éléments de la pensée antique peuvent ici être repris c'est avec une profonde modification.

Le principe d'une libre détermination volontaire de la limite de son existence pour une personne malade s'applique alors tout naturellement dans deux cas généraux.

Tout d'abord dans le droit qu'aura un malade de refuser de prolonger un traitement qui, pourtant, le maintient en vie²⁰. Jonas insiste ici sur le cas d'un patient qui suit une dialyse. Sa maladie ne l'invalide pas ou ne l'invalide pas encore. Son traitement peut, sinon le guérir, du moins permettre sa survie. Jonas évoque aussi la prise d'insuline pour les diabétiques et nous pourrions y ajouter la trithérapie pour les malades du SIDA. Le médecin peut ici être confronté au cas où un patient refuserait de continuer de suivre son traitement. Sa volonté se confronte à celle du médecin qui voudrait qu'il continue son traitement et qui doit tout faire pour le convaincre de le faire. Toutefois, aux yeux de Jonas, l'action de persuasion du médecin aura une nécessaire limite : la volonté réfractaire et pleinement consciente du patient qui éprouve la lourdeur de son traitement. Ce vouloir, à condition qu'il soit bien celui du patient, est un absolu de la décision. L'existence est ici liée au sujet qui l'assume. La vie est toujours celle d'un sujet. Ce dernier est bien un moi qui est le pôle de cette vie et qui, à ce titre, décide de sa forme. La vie tend à son prolongement. Toutefois le prolongement de la vie est porté, animé et motivé par le moi substantiel de cette vie. Il la guide, la commande et la maîtrise. C'est donc depuis ce moi que la forme du prolongement est contrôlée. Et si le sujet de l'existence peut craindre que la modalité de la durée de sa vie ne lui appartienne plus, alors il peut décider de la clôturer. La vie du sujet appartient bien à ce sujet. C'est là le sens de l'existence.

Un second cas, peut-être plus problématique, apparaît ici. Il s'agit de celui d'un patient, possédant ses facultés, mais atteint d'une maladie incurable et parvenue à son stade terminal²¹. Ici, le médecin est à peu près autant en jeu que le patient. Jonas insiste en effet sur le fait qu'il doit comprendre le sens que le patient donne à sa vie. Le médecin doit être capable de saisir la signification de sa demande : est-elle bien réelle ? le

¹⁸ Épictète, *Manuel*, I.

¹⁹ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, « Lettre LXX ».

²⁰ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 22 à 34.

²¹ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 34 à 53.

patient est-il effectivement prêt à entendre la vérité sur l'état de sa maladie ? ne préférerait-il pas être et continuer d'être dans la dissimulation ? Le médecin doit alors comprendre s'il y a un authentique désir à mourir et si ce dernier est réellement fondé. S'il en a l'impression il doit alors aider le patient à accéder à sa propre mort jusqu'à l'aider à mourir si le patient n'en a pas les moyens physiques. On est ici dans ce que l'on appelle l'*aide au suicide* ou le *suicide médicalement assisté* que l'on doit assortir de principes moraux qui devront d'ailleurs être accompagnés de règles juridiques connues et écrites qui protégeront le médecin. Toutefois le principe éthique est le même que pour le premier cas : le vouloir du sujet de l'existence dont on ne peut déposséder la personne. Je vis, porté par le pôle identitaire qu'est le moi conscient et volontaire. L'altération de la vie dans sa continuité est toujours portée par l'unité du moi de cette vie. Je change dans la durée mais si c'est toujours moi qui change, c'est que ce moi est bien un substrat identitaire. Il s'ensuit – répétons-le – que ce moi, en tant qu'il est aussi volonté, commande sa vie. Il peut donc légitimement en déterminer la durée. Et il sera d'autant plus légitimé à le faire que cette durée sous la forme de la maladie pourrait en venir à se déployer toute seule accompagnée d'un estompement de ce vouloir. Ce dernier se détermine alors avant de s'abîmer dans la seule vie passive. Et lorsqu'il commence à s'altérer, tout (y compris l'intervention bienveillante d'un être externe) doit assurer sa retrouvaille.

Un droit de mourir problématique

Cependant un troisième cas général – beaucoup plus problématique et correspondant à des situations réelles auxquelles certaines familles, les autorités médicales et les opinions publiques ont été confrontées ces dernières années – se présente²². Jonas en fournit une description très précise :

« Considérons enfin le patient parvenu au stade du coma irréversible, c'est-à-dire le cas d'un résidu de vie, prolongé par une assistance artificielle, où ne subsiste pas même la fiction d'un sujet apte à décider, dont un substitut pourrait alors exécuter la volonté présumée. Faute d'un tel sujet virtuel, et qu'on se représente doté de la possibilité de choisir en tout ce qui le concerne, il ne peut être question d'un *droit* de mourir au sens strict, car entre tous les droits celui-ci suppose un détenteur qui le revendique le cas échéant, fût-il hors d'état de le mettre en application lui-même²³ ».

Il s'agit bien d'une question éthique qui inclut aussi bien des règles morales personnelles que des normes juridiques pour les personnes mais aussi pour le corps médical. Ainsi que l'affirme Jonas l'enjeu n'est pas tant le droit de mourir que

« Un droit de vivre problématiquement étendu²⁴ ».

²² *Le droit de mourir*, op. cit., p. 53 à 68.

²³ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 53-54.

²⁴ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 56.

Il y a, en chaque sujet, une impulsion ou une pulsion à vivre qui se prolonge. Cet élan propre à chaque sujet individué est reconnu par un droit : le droit à la vie, le droit à prolonger cette vie. Le droit limite la pulsion à vivre précisément pour assurer la possibilité de son prolongement. Alors se pose le problème de la limitation de ce droit lui-même. Il doit lui-même trouver un principe rationnel de sa limitation afin de pouvoir réellement s'accomplir.

Cette question était déjà en jeu dans les deux premiers cas. Elle trouvait une réponse immédiate dans le vouloir du sujet porteur de la vie et de son prolongement. Or, ici, c'est bien cette volonté qui est effectivement absente. On n'a plus affaire qu'à la vie qui se prolonge dans une pure passivité et qu'on n'a pas préalablement limitée dans sa fluence passive. Il y aurait pourtant comme une inclination à faire cesser le prolongement fluant de cette pure vie. L'enjeu est alors de savoir si cette inclination possède une rationalité et, si tel est le cas, sur quel principe la fonder.

Tout l'enjeu réside ici dans l'absence de volonté chez le patient. Le vouloir pourrait se rencontrer chez les proches du malade mais : 1) ils n'existent peut-être pas ; 2) des motifs inavouables pourraient les guider dans leur décision. La capacité de décision est présente chez le médecin ; toutefois s'en remettre seulement à lui risquerait d'en faire un assassin d'un point de vue juridique.

Le problème consiste donc bien dans la disparition de tout libre arbitre chez le malade. Le vouloir du moi de l'existence s'est ici aboli au point de nous conduire à une aporie. On ne pourra donc échapper à celle-ci qu'à la condition de retrouver une forme d'existence du vouloir. Le sens de la solution jonassienne s'exprime dans la proposition suivante :

« Garder brûlante la flamme de la vie et non simplement rougeoyante sa cendre²⁵ ».

L'effectivité de la situation nous conduit à ne constater qu'une vie purement passive qui se prolonge dans sa seule passivité. La pure fluence de la vie nous apparaît comme une forme de déchéance qui nous inspire une répulsion. Cette coloration négative provient du contraste entre cette apparition présente et le souvenir que l'on peut avoir de la personne lorsque, en pleine santé, elle possédait son libre arbitre. C'est cette dernière dimension que l'on doit valoriser. Citons encore une fois Jonas :

« On peut finalement construire quelque chose comme un « droit de mourir » au nom de la personne à protéger que *fut autrefois* le patient, elle dont le *souvenir* est affaibli par la dégradation d'une telle survie²⁶ ».

Le souvenir de la personne volontaire est bien vivace. C'est le sens de son contenu qui est *affaibli* lorsqu'on le compare à l'état présent. Il faut donc retrouver ce vouloir. L'*éthique de la responsabilité* consiste en une protection de ce qui est fragilisé. Ici c'est le vouloir qui est rendu précaire face à la pure fluence que révèlent les dispositifs technologiques médicaux. Les techniques de prolongement de la vie permettent au pur flux pulsionnel de la vie d'être, seul. Elles font surgir ce fond nu de la vie. Du même coup

²⁵ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 73.

²⁶ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 63. Souligné par nous.

elles tendent à oblitérer le moi de l'existence volontaire. Ce dernier est devenu précaire à cause des performances des technologies médicales. L'éthique de la responsabilité aide ce que la technique a fragilisé. Elle ne peut donc que choisir l'existence du moi. Sa précarité s'accroît d'ailleurs lorsqu'elle demeure dans le seul souvenir que l'on a de la personne. Mais il faut aussi affirmer que l'existence volontaire possède une dignité que la pure fluence n'a pas. Le moi est plus que la vie. Cette dernière est bien le fond depuis lequel le moi, avec son vouloir, surgit ; mais il faut concevoir le moi de la personne volontaire comme s'autonomisant réellement de ce fond. C'est cette autonomie qu'il faut retrouver. Il faut dépasser ce qui tendrait à la faire disparaître. Il faut alors imaginer que c'est comme si le moi de la personne décidait et elle ne pourrait que décider de maîtriser sa vie dans sa finitude²⁷. C'est ce pouvoir d'une imagination rationnelle que le corps médical doit avoir. Il fera preuve de pleine responsabilité au sens jonassien en agissant de la sorte. Il aidera le vouloir fragilisé à retrouver son intégrité contre son oubli par les technologies médicales. C'est pourquoi le médecin sera totalement dédouané et ne pourra être confondu avec quelque assassin que ce soit.

La légitimation jonassienne du droit de mourir, surtout dans ce cas ultime, ne doit pas être confondue avec d'autres types de justification. Nous pourrions en mentionner trois.

Tout d'abord, la reconnaissance (jusque dans le souvenir) de l'intégrité de la personne maîtresse de son libre arbitre ne correspond absolument pas à la volonté de maintenir la seule bonne santé du patient. L'enjeu n'est pas de cesser de faire vivre une personne lorsque ses performances physiques ou sa simple apparence seraient altérées. Le souvenir n'est pas celui d'une représentation narcissiquement avantageuse de l'individu (pour lui ou pour les autres) mais de sa capacité à être encore maître de son corps. Si ce dernier est en jeu, il ne concerne en rien l'image que les autres pourraient en avoir de l'extérieur ; il s'agit, plus classiquement, du contrôle interne et presque invisible que la volonté du moi a encore sur lui. L'éthique jonassienne est bien une pensée de la reconnaissance, mais du seul vouloir. Plus précisément le corps médical doit reconnaître la volonté du patient. Dans le premier cas général (lorsqu'un patient veut arrêter un traitement), le médecin doit *accepter* cette décision ; et s'il doit tout faire pour le convaincre d'y renoncer c'est en vue de pouvoir reconnaître la plénitude de ce vouloir. Dans le second cas (celui du suicide assisté), le médecin doit *aider* le vouloir du patient à s'accomplir. Et dans le troisième cas il faut *se souvenir* de ce vouloir et faire comme s'il pouvait encore s'exercer.

Une seconde fausse justification consisterait alors à justifier l'euthanasie d'un patient dans un coma irréversible en se préoccupant du

²⁷ On pourrait objecter à Jonas que le patient aurait pu, de son vivant, décider que sa vie se prolonge même en l'absence de sa volonté. Un patient aurait pu décider que jamais on ne le débranche. Bref, on pourrait imaginer un patient qui valorise la pure fluence de la vie et non la maîtrise de sa volonté. Une telle décision serait à respecter, précisément parce qu'elle est une décision. On la respecte ici sur un simple plan formel et on pourra se contenter d'un tel principe. Toutefois, en tant que décision, elle doit tendre, sur le plan de son contenu, à valoriser le vouloir. L'acte et le contenu doivent tendre à coïncider. Le sujet vraiment volontaire devrait plutôt décider que la pure fluence ne s'impose jamais au détriment de son libre arbitre dans la maîtrise de son exister.

bonheur ou plutôt de l'intérêt de ceux qui resteraient et qui seraient alors délestés d'un fardeau²⁸. Aux yeux de Jonas le véritable enjeu de l'euthanasie ne concerne que la dignité de la personne du patient. Elle est le télos de l'action médicale et de ceux qui sont impliqués dans une telle situation. Et cette dignité relève du vouloir du patient qu'il faut reconnaître. Ce vouloir – rappelons-le – n'a rien d'un infini ; il ne relève d'aucune puissance de la subjectivité, mais simplement du pouvoir d'agir sur cette parcelle infime du monde qui correspond à mon corps et à ma vie dont il est le nécessaire support.

Enfin, Jonas lui-même prend grand soin de distinguer sa pensée de toute conception qui partirait de l'état de coma pour en venir à donner une nouvelle définition de la mort²⁹. Pour Jonas, contrairement à certains médecins, le coma n'est pas la mort et il est absolument nécessaire de maintenir cette différence. Identifier le coma avec la mort permettrait de justifier l'euthanasie sans qu'on prenne au sérieux sa portée et sa gravité. Pour Jonas il faut absolument considérer que l'état comateux est un état de vie. Certes la volonté y est absente, mais le patient dans le coma possède bien encore la vitalité de son corps. Cette vitalité est le fond depuis lequel le vouloir se déploie et peut exister, presque sans elle. Elle n'en est pas moins l'*archè* de cette autonomie qu'elle contient à titre de possibilité. Le corps seul n'est pas le vouloir mais il possède une dimension qui annonce le vouloir. Et c'est cette volonté en puissance que la nouvelle définition de la mort ne reconnaît pas. La fausse pensée de la mort est aussi bien une fausse pensée du vivant. Celui-ci, sur le plan de l'organisme, est un tout : il faut penser *l'organisme comme un tout* en le distinguant de *tout l'organisme* c'est-à-dire de *toutes les parties individuelles de l'organisme*³⁰. Dans la première caractérisation on fait prévaloir le tout qu'est l'organisme sur les organes qui le composent. Et l'organisme est un tout parce qu'il possède sa finalité propre qui commande et détermine chacun de ses organes³¹. Il y a ici une intentionnalité à même le vivant indépendamment de toute conscience et de toute volonté même si elle les contient en puissance. *A contrario* lorsqu'on considère *toutes les parties de l'organisme* on pense d'abord les parties en elles-mêmes sans le tout auquel elles appartiennent. On les considère donc comme des choses, comme des corps morts qui nous interdisent alors de considérer le vivant dans sa spécificité³². Au fond le

²⁸ Jonas fait allusion à une telle justification dans *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, op. cit., p. 283.

²⁹ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 56-61. Jonas est très soucieux de cette distinction puisque, deux autres fois dans son œuvre, il revient sur ce problème : *Essais philosophiques*, op. cit., p. 181 à 190 ; *Technik, Medizin und Ethik*, op. cit., p. 167 à 185. Il s'agit, en fait du même texte avec très peu de modifications.

³⁰ *Essais philosophiques*, op. cit., p. 184.

³¹ *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, tr. D. Lories, de Boeck, 2001, p. 96-97.

³² Pour Jonas la biologie moderne, fondée sur le mécanisme, a pour modèle ontologique la substance, pensée à partir du corps matériel dans l'espace et qui est un corps inerte, privé de vie. On explique le vivant à partir de la mort (*Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 21 à 24.). On se prive de la possibilité de comprendre son essence. Si c'est là un modèle heuristique efficace car il simplifie la représentation du vivant, il nous éloigne de son essence. La pensée moderne privilégie l'efficacité de la connaissance à la précision de la compréhension. La condition de cette simplification est la reconduction de tout à l'inertie du corps étendu ; bref, à l'objet mort.

corps est déjà un être mort lorsqu'on le pense depuis ses seuls organes réduits au rang de choses, mortes. Il est un être mort fait de parties mortes qu'on pourra alors aisément prélever et transplanter³³.

Si l'euthanasie est légitime elle l'est par rapport à et pour une conception du vivant qui culmine dans une pensée de l'autonomie du vouloir. Toute autre légitimation doit être vigoureusement proscrite.

La dignité de l'existence humaine

On peut toutefois s'étonner de cette légitimation dans le cadre de la pensée éthico-ontologique de Jonas. En effet l'éthique de la responsabilité consiste à se préoccuper de ce qui est fragile et précaire. Mieux encore il s'agit d'être responsable d'êtres dont la fragilité et la précarité sont produites et révélées par la technique moderne. Or le comateux est bien un être fragile, il est le sujet dont la vie est radicalement précaire. Et cette apparition d'une vie fragile est bien la conséquence de la mise en place de techniques propres à la modernité. Pourquoi alors ne pas éprouver une responsabilité à l'égard du comateux ? En quoi le devoir ne consisterait-il pas à tout faire pour que sa vie se prolonge ? Pour quelle raison faut-il éprouver une responsabilité pour l'existence volontaire plutôt que pour le prolongement de la seule vie ?

Cette dernière relève de la liberté humaine en tant qu'elle est la dignité de l'homme. Cette volonté digne n'est pas, rappelons-le, l'aspiration à l'infini. Bien au contraire elle est une pensée de l'existence qui fait fond sur la finitude de l'homme pour considérer la maigre part des choses qui sont en son pouvoir mais qui le sont alors réellement. Ce vouloir fini effectif est absent de la vie comateuse. Cette dernière l'occulte et la rend donc fragile. Les nouvelles techniques faisant apparaître ce pur flux passif qui altère le vouloir, c'est donc bien ce dernier qui est fragilisé et dont il faut alors être responsable.

Toutefois nous ne comprenons pas encore tout à fait pour quelle raison le vouloir aurait une plus grande dignité que le pur flux. Pourquoi son activité est-elle axiologiquement supérieure à la passivité ? En quoi est-ce dans la finitude existentielle de la volonté plutôt que dans l'indéfini de la vie nue qu'il y aurait une supériorité ? Après tout le pur flux passif indéfini relève d'un originaire que d'autres formes de pensée pourraient privilégier³⁴.

³³ *Le droit de mourir*, op. cit., p. 56 à 61 ; *Essais philosophiques*, op. cit., p. 181 à 190). La transplantation d'organes répugne à la conscience philosophique de Jonas. Elle aurait toute sa justification si elle avait pour sens authentique d'assurer le prolongement d'une vie et d'une autre volonté autonome. Toutefois cette justification risque d'être une apparence qui masquera une autre portée : un spectacle des performances techniques ; des enjeux économiques très lucratifs. Surtout la transplantation d'organes se justifie d'une fausse pensée de la mort qui est une fausse pensée du vivant. Sa fausseté consiste, répétons-le, dans le fait d'avoir tout reconduit à ce qui a toujours déjà été mort : le corps dans l'espace.

³⁴ Sans être rigoureusement phénoménologue, Jonas est lié à cette forme de pensée qui l'a formé (*Souvenirs*, tr. S. Cornille et Ph. Ivernel, Rivages, 2005, p. 78 à 93 ; p. 225 à 233). Or la phénoménologie privilégie l'originaire. Elle pourrait (mais il faut ici absolument en rester à un conditionnel) accorder une primauté axiologique à la vie nue telle qu'elle se phénoménalise dans le comateux. Jonas, par l'ordre ontico-axiologique qu'il institue, montre qu'il se dépend d'une certaine compréhension possible de la phénoménologie.

La réflexion de Jonas l'articule au libre arbitre mais selon une hiérarchisation. La référence à la philosophie jonassienne de la vie et du vivant nous en donne la clé³⁵.

La philosophie de la vie et du vivant de Jonas conduit à des dimensions métaphysiques à partir de considérations biologiques³⁶. Il faut distinguer trois formes et trois niveaux d'êtres vivants.

La vie est un phénomène unitaire. Elle est comme une force, un élan ayant elle-même sa fin dans la tendance à se prolonger elle-même. On peut considérer que cette pure forme pulsionnelle se trouverait chez le végétal. Le végétal est pure force qui *pousse*. Il est le pur effort à prolonger sa vie. On serait en droit de penser que le végétal est la forme la plus primitive du *conatus* dans laquelle, du fait même de sa simplicité, on pourrait le voir dans son essence. Toutefois pour Jonas il y a une insuffisance dans tout modèle se représentant la vie comme force aveugle, séparée de tout rapport à l'extériorité et se prolongeant par sa coupure avec autre chose que soi³⁷. Si le vivant, et notamment la plante, est poussée pour continuer d'être, il faut y voir une continuité dans la transformation. Le vivant, *un* être vivant est toujours *le même* être vivant mais dans une modification temporelle de soi³⁸. C'est la continuité de cette modification qui constitue l'identité, mais bien depuis la modification. Aucun modèle substantialiste, qui suppose une identité à soi foncière, n'est ici en jeu. Rien qui demeurerait identique à soi ne fait vivre le vivant. Bien au contraire, ce modèle substantialiste est celui de l'objet inerte et mort qui empêche de comprendre le phénomène de la vie. Il faut bien envisager ce dernier comme altération de soi qui institue une certaine identité mais depuis la continuité de la modification. Cette dernière est bien la signification de l'essence de la vie. Un point fondamental doit alors être ajouté. Si le vivant s'altère et n'est jamais un être identique à soi c'est aussi parce qu'il est lié à l'extériorité. Celle-ci le limitera et sera cause de sa fragilité jusque dans la mort qui l'attend et qui arrive de l'extérieur. Mais il faut aussi entendre que le vivant se prolonge en se modifiant par un échange avec son milieu. Tel est le métabolisme que Jonas considère comme le phénomène le plus primitif du vivant et que l'on peut observer, à l'état

Accorder un privilège au vouloir fini, c'est, certes, se lier au stoïcisme, mais c'est aussi affirmer (ainsi que Jonas l'a fait tout au long de son itinéraire de pensée, et plus encore vers la fin de son parcours) sa filiation avec la tradition hébraïque. La légitimation de l'euthanasie, même si elle n'est pas nécessairement conforme à la lettre de l'orthodoxie hébraïque peut s'inscrire en elle. Elle diffère d'une tradition chrétienne pour qui la vie précède tout individu dans laquelle elle s'incarne. Pour le christianisme, toute justification de l'euthanasie sera problématique.

³⁵ La pensée biologique de Jonas est le pivot de toute sa pensée. D'un point de vue chronologique tout d'abord car c'est elle qui le conduit à sortir de l'interrogation portant essentiellement sur la gnose mise en place dans ses premiers écrits. Et c'est à partir de la caractérisation philosophique du vivant, nourrie de la considération des recherches en biologie, que Jonas a pu ultérieurement mettre en place son éthique de la responsabilité. Si la pensée du vivant (qui inclut celle de la mort car la mort est analytiquement incluse dans la définition du vivant) fonde l'éthique, on comprend que la réflexion sur l'euthanasie et sa légitimité soit centrale. Elle n'est pas qu'un domaine d'application, même privilégié, de l'éthique de la Responsabilité. Elle l'incarne pleinement. Les enjeux de la Responsabilité se jouent en elle.

³⁶ Il ne s'agira pas d'exposer l'ensemble de ces réflexions mais de considérer ce qui, en elles, peut éclairer le légitimation de l'euthanasie.

³⁷ *Essais philosophiques*, op. cit., p. 274.

³⁸ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 91-92.

pur, dans le végétal³⁹. Toute plante échange avec son milieu dont, notamment, elle se nourrit pour croître. La continuité de la vie est bien modification due à l'échange. Un jugement axiologique métaphysique accompagne ces constatations factuelles liées à la biologie. Le végétal est bien le vivant sous sa forme la plus simple, et à ce titre la plus vraie ; il n'en possède pas moins une insuffisance que son immobilité atteste⁴⁰. Dépourvue de motricité, la plante demeure liée au même *ici* et aucun *là-bas* n'a de sens pour elle. L'immobilité du végétal est, pour Jonas, le signe de son absence de liberté. Il s'ensuit qu'une forme ultérieure du vivant ne peut que lui succéder dans laquelle la vie pourra accéder à une plus grande perfection.

Cette forme plus accomplie de la vie sera l'animalité. L'animal contient en lui le métabolisme de la plante. Toutefois la motricité s'ajoute à cette dernière pour lui conférer toute sa spécificité. Se mouvant, l'animal possède la faculté de s'affranchir de l'*ici* pour aller *là-bas* et constituer un nouvel *ici* qui pourra encore se modifier. Il va de place en place et institue de la sorte une distance entre lui et les choses. Mieux encore, c'est par cette distance que les choses se donnent dans leur présence à l'animal⁴¹. Elles n'ont pas de sens avant sa motricité. Un lien s'établit entre la motricité et la perception, lien dans lequel la première est la condition de la deuxième en même temps que celle-ci est la forme même de la présence des choses pour tout individu animal. Percevant et se mouvant l'animal ne *colle* pas au monde. S'en détachant, les choses se donnent comme présentes et, à partir de là, le monde comme totalité⁴². Il y a un sens non thématique mais non moins effectif du monde pour l'animal en ce qu'une multiplicité de choses et un lien entre elles (celui que constitue le déplacement du corps animal) adviennent pour l'animal. Se détachant de l'*ici* parce qu'il se meut l'animal voit apparaître une chose, puis une autre lorsqu'il continue à se mouvoir et c'est donc un rapport entre choses qui se dessine pour lui. La liberté de l'animal provient de cette capacité à se détacher de l'inertie à laquelle il resté rivé dans le seul métabolisme. Ce dernier, en ce qu'il sollicite des éléments extérieurs et qu'il est altération, contient la possibilité de s'affranchir de l'inerte mais ne l'accomplit en rien. C'est le sens de la condition animale que d'être la forme primitive de liberté. En outre mettant les choses à distance pour qu'elles soient des choses, l'animal possède un désir à leur égard⁴³. La condition animale n'est en rien privée d'affects. L'animal est déjà désireux. Puisqu'il met à distance les choses, un désir d'elles naît en lui. Le désir est généré par la distance entre le corps et les choses, étant donné que cette distance institue un manque et une absence. Le désir n'est pas lié au langage pour Jonas, il se dessine au niveau de l'expérience du corps animal. Et c'est ce désir qui, à son tour, relance la motricité car l'animal ne va se mouvoir que pour remplir son désir. L'animal met à distance le monde (c'est d'ailleurs par la distance que le monde a sens pour lui) mais y est tout de même nécessairement ramené. Il ne se lie plus à une simple matière informe comme la plante collée à son simple environnement. L'animal se mouvant fait le tour des choses qu'il détache de la sorte de leur environnement. Il n'en

³⁹ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 85 à 99.

⁴⁰ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 191-192.

⁴¹ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 158 à 160.

⁴² *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 116.

⁴³ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 115 à 117.

reste pas moins que son désir ne se satisfait que de la chose qui va le remplir. Ramené aux choses, sa vie se révèle aliénée et privée de la possibilité d'un plein accomplissement de liberté. La vie animale tend à la liberté qui ne pourra alors s'accomplir que sous une forme ultérieure.

C'est à l'homme qu'incombe cette fonction. Jonas considère que la première manifestation de l'humain dans le domaine de la vie consiste dans la capacité à produire des images⁴⁴. L'image est image d'une chose à laquelle elle renvoie mais de telle sorte qu'elle l'absente. Faisant une image d'une chose perçue, l'homme s'éloigne de l'expérience perceptive qui donnait les choses en présence. L'image est une expérience de déréalisation par laquelle l'homme, qui en possède le monopole, s'éloigne encore du monde. Par l'image l'homme se fait sujet de représentation. Re-présentant le monde, il ne se contente plus de le percevoir pour être assigné à sa présence. Il s'affranchit d'elle et conquiert sa liberté. À partir de cette simple image, l'homme en vient à penser l'essence⁴⁵. Cette dernière n'est pas une image mais elle n'a sens pour l'humain qu'à partir de la constitution d'images. La représentation de la généralité, autrement dit la parole, a pour source l'image qui en est la condition de possibilité. Poser des idées générales, surtout extensionnelles, donne à l'homme une prise et un pouvoir sur le monde. Ils ont pour condition la production d'images et l'affranchissement de la réalité perceptive qu'elle constitue simultanément. Détaché du monde par sa déréalisation iconique, l'homme peut alors en venir à se prendre lui-même comme objet de compréhension⁴⁶. Il se réfléchit lui-même, produisant une image compréhensive de lui-même dont la source est l'image des choses qui les a mises définitivement à distance. La liberté de l'homme, et ses implications théoriques et pratiques, s'institue ainsi depuis la faculté iconique. La liberté humaine n'est pas licence même si elle peut être interprétée de la sorte. Elle reste arrimée aux nécessités de la vie. Ainsi l'homme demeure lié à la motricité. Il peut l'étendre au-delà des limites de son corps grâce à son imagination, il n'en reste pas moins lié à cette seule aptitude. Par ailleurs l'homme demeure lié aux nécessités du métabolisme ainsi qu'à celle de la mort. Toutefois il peut, dans les limites imparties par ses adhérences biologiques, les penser, réfléchir son rapport à elles et par là-même le maîtriser. C'est dans cette dimension que l'homme n'est plus seulement un vivant mais bien un existant. L'existence est appelée par la vie mais elle s'en affranchit aussi en réalisant la liberté. Cette dernière est inscrite en filigrane et à titre de possibilité dans la vie. Mais la nécessité biologique de la vie interdit l'actualisation de cette liberté. Si l'existant libre est dans la continuité de la vie il s'en est également affranchi. Le rapport à la mort (comprendre la mort, lui donner un sens) relève de l'existence. L'animal (en l'état actuel des recherches en éthologie) ne semble pas l'accomplir. Existant par rapport à la mort, l'homme ne se rend pas immortel, il la pense et la maîtrise. Le droit à la mort – et c'est bien ce que nous avons tenté de montrer – relève exemplairement d'une telle situation.

Cette pensée génétique de la vie et du vivant (et même des vivants) est structurée téléologiquement. Le domaine du vivant est entièrement finalisé et c'est l'homme qui est la fin de ce processus. La pensée de Jonas exprime une

⁴⁴ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 167 à 182.

⁴⁵ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 178 à 181.

⁴⁶ *Le phénomène de la vie*, op. cit., p. 194.

métaphysique, à la connotation théologique parfaitement assumée, qui allie la pensée aristotélicienne⁴⁷ à un enseignement hébraïque⁴⁸. La *vie* selon toutes ses formes a pour fin l'*existence humaine*. Il s'ensuit que c'est elle qu'il faut éminemment protéger. Lorsque cette métaphysique fonde une éthique de la responsabilité elle considère que c'est de l'homme qu'il faut être responsable. L'homme contemporain ne doit être responsable que des individus humains et de l'humanité qui s'incarne en eux. C'est l'essence de l'homme qu'il faut préserver si et lorsqu'elle se révèle précaire. Aux yeux de Jonas les techniques médicales de prolongement de la vie fragilisent l'existence humaine c'est-à-dire l'homme dans son essence. Il faut alors affirmer la nécessité du droit de mourir en tant qu'assomption de la dignité de l'existence humaine.

Toutefois, il y a plus. L'existence humaine se détache du fond aveugle de la vie. Ce dernier n'est pas un mécanisme inintentionnel ni une simple pulsion poussant intérieurement. La possibilité de se lier à ce qui n'est pas soi se dessine, mais bien en puissance, dans le vivant le plus primitif qu'est le végétal. La finalité du vivant est la liberté à l'égard de l'environnement. Cette liberté ne consiste pas en une négation de cet environnement mais bien plutôt dans sa reconnaissance et dans une relation active (mais qui n'exclut pas la passivité, si elle est bien relationnelle) à lui. Cela commence à se constituer effectivement avec l'animalité et s'accomplit dans l'humain. S'élevant toujours plus vers cette liberté et ce détachement constituant à l'égard des choses, la vie (devenue existence) refoule la forme primitive de simple coalescence au milieu. L'existence refoule la vie végétative par l'intermédiaire de la vie animale. Elle ne peut se déployer qu'en oubliant ce fond dont elle émane. Actualisant ce qui n'était qu'en puissance en lui, elle s'en détourne pour ne plus le considérer.

Or la vie comateuse peut être interprétée comme le retour de cette vie végétative. Elle est ainsi le retour du refoulé dont le refoulement était la condition de l'existence. À ce titre, elle est insupportable et doit donc être rejetée. Le *droit de mourir* acquiert alors un sens supplémentaire. Il est l'acte de refoulement après-coup d'un retour du refoulé. Ceci n'est pas à considérer d'un point de vue psychologique mais existentiel, dans le cadre d'une pensée métaphysique de l'existence telle que Jonas nous la propose. Il y a un caractère insupportable d'actualisation de l'archaïque. Le sujet peut ne pas supporter la représentation d'un tel état à venir pour lui et refuse de pouvoir y être réduit. En outre cette situation est insupportable pour ceux qui la constatent chez autrui. L'existence est soutenue par la vie mais se soutient contre elle, en l'écartant. La figure inquiétante du coma révèle cela, ou plus exactement elle montre la précarité de l'exister. Il se déploie en écartant résolument le pur flux de la seule pulsion vitale. L'ouverture de l'exister s'origine de l'insister de la simple continuité de la vie. Mais l'exister ne s'ouvre au monde qu'en congédiant cet insister et son intériorité. C'est pourquoi il est insupportable pour l'existence de voir resurgir l'insister

⁴⁷ On pense, ici, bien sûr, à la Deuxième Partie du *Péri Psychès* d'Aristote (416 b 33-435 b 25).

⁴⁸ *Genèse*, I, 1-31.

qu'elle a nécessairement écarté. On n'existe qu'en refoulant la vie. Telle est la source ultime de la légitimité du *droit de mourir*⁴⁹.

⁴⁹ Le droit de mourir a donc un sens métaphysique et c'est une pensée métaphysique sur le sens de l'existence qui le légitime en dernier lieu. On peut alors être étonné que Jonas ait recours, à la fin de son texte, à un argument utilitariste selon lequel un patient plongé dans le coma le plus profond pourrait être euthanasié si on a le souci d'une répartition, juste, des ressources médicales (*Le droit de mourir*, op. cit., p. 63 à 68). Il serait préférable de les donner à ceux que l'on pourrait sauver qu'à celui qui ne peut être guéri et dont l'état pathologique se prolongerait sans fin. Jonas précise que ce propos n'a pas d'autre fonction que de convaincre ceux qui n'entendraient pas l'argument métaphysique. Il n'a donc qu'une portée rhétorique. Il ne semble toutefois recéler aucune analogie avec l'argument authentiquement métaphysique. On peut alors craindre qu'il nuise à la force argumentative. Et si Jonas écrit son texte à une époque encore d'abondance (1978), on peut s'inquiéter de son interprétation de nos jours où tout technocrate veut très vite convaincre tout le monde de la pénurie des ressources. L'argument métaphysique est, par contre, toujours très audible.