

# LES MÉCOMPTES

## de la morale de la compassion

JACQUES RICOT

Agrégé de philosophie

Chargé de cours au Département de philosophie de Nantes

Courriel : jacques.ricot@orange.fr

---

En 2000, les responsables de la revue *Esprit* m'avaient demandé d'analyser l'avis n° 63 du Comité consultatif national d'éthique (CCNE) français portant sur la fin de vie. Cet avis proposait une architecture et un emboîtement de raisonnements assez étranges et introduisait un concept très ambigu : « l'exception d'euthanasie<sup>1</sup> ». Les rédacteurs avaient rappelé la valeur fondatrice de l'interdit du meurtre, mais avaient indiqué qu'on pouvait envisager une exception d'euthanasie. Puis, croyant opter pour une troisième voie, ils avaient, de fait, choisi d'aller dans la seconde direction. Après avoir signalé la contradiction entre les positions exprimées par les partisans d'une dépénalisation de l'euthanasie et celles qui sont soutenues par ceux qui y étaient opposés, l'avis, au moment de basculer du côté des premiers, affirmait : « Ce qui ne saurait être accepté au plan des principes et de la raison discursive, la solidarité humaine et la compassion peuvent le faire. » Cette formule, très étonnante, est à l'origine de la présente réflexion. Elle signifierait qu'à côté d'une morale rationnelle, adossée aux principes de la raison discursive, il existerait une morale de la compassion<sup>2</sup> qui, loin de s'articuler à la première, serait autorisée à la contredire. La formule signifierait

du même coup, s'agissant des questions concrètes de la fin de vie, qu'une réaction compassionnelle pourrait balayer les principes et la raison discursive.

Une formulation aussi dangereuse du CCNE est rendue possible dans notre univers mental marqué par l'irruption de ce qu'on peut appeler une morale de la compassion et, corrélativement, par une réticence générale à l'endroit d'une morale fondée sur des principes rationnels. Cette émergence de la morale de la compassion reçoit une traduction politique (ou plutôt apolitique) à travers le développement de l'humanitaire quand celui-ci en vient à prendre la place de l'action politique<sup>3</sup>. Un des signes évidents d'une telle sensibilité est l'arrivée massive, dans la cité, de la « politique de la pitié », selon l'expression d'Hannah Arendt, ce qui contraint le personnel politique à légitimer sa capacité à gouverner par son aptitude à éprouver de la compassion vis-à-vis des victimes et surtout à la manifester publiquement. En France, la campagne pour les élections présidentielles de 2007 a vu les deux principaux candidats, Nicolas Sarkozy et Ségolène Royal, rivaliser sur le terrain de l'identification à « la France qui souffre » comme si une politique, c'est-à-dire une action réfléchie et organisée, pouvait découler de cette simple position.

La philosophe Myriam Revault d'Allonnes a proposé une analyse critique efficace de cette illusion politique dans son livre *L'Homme compassionnel*<sup>4</sup>.

La réflexion qui suit a pour objectif de poser convenablement les problèmes éthiques concrets liés à l'accompagnement des personnes souffrantes et, plus particulièrement, ceux qui concernent la licéité de l'assistance au suicide ou de l'euthanasie. Sont ici concernés aussi bien le personnel soignant, les proches d'une personne souffrante, les médias et le législateur.

Deux tentations symétriques guettent la réflexion éthique : l'une fonde la morale uniquement sur des principes rationnels, l'autre se défie de la raison et s'en remet à l'expression des sentiments. Les questions éthiques de la fin de vie, et plus largement celles qui sont posées par la souffrance humaine, sont aujourd'hui le lieu privilégié de l'expression de cette double tentation. C'est en examinant les risques liés à ces deux dérives que l'on pourra effectuer, à la fin de notre parcours, une mise au point philosophique sur l'origine de l'expérience et de la réflexion morale. La tentation actuellement dominante dans l'opinion occidentale est assurément celle du « tout compassionnel » et non celle du « tout rationnel ». L'homme compassionnel a pris le pas sur l'homme rationnel. En témoigne la faveur dont jouit l'action humanitaire et la sympathie dont bénéficient les victimes.

Il conviendra de comprendre les causes du succès de la morale de la compassion : elles tiennent précisément à ce qu'elle est une réaction mécanique contre une morale purement rationnelle, froide et désincarnée et ne sachant parler que le langage peu enthousiasmant de l'interdit, du devoir et de l'obligation. En effet, on se méfie à juste titre du moralisme qui veut dicter des normes de conduite en figeant des codes particuliers de comportement et qui prétend s'appuyer sur des principes abstraits sans lien avec les situations pourtant toujours singulières ; c'est pourquoi on préfère se laisser guider par la voix de l'émotion capable de compatir à la détresse d'autrui et d'éclairer les cœurs pour poser des actes

que l'on estime réellement bienfaisants. Cette morale compassionnelle n'est pas sans danger.

## LA MORALE COMPASSIONNELLE EN ACTION : LE TERRAIN PRIVILÉGIÉ DE LA FIN DE VIE

Deux affaires ont défrayé la chronique en France et entraîné chaque fois l'ouverture d'une mission parlementaire. Chaque fois, on eut le sentiment que l'émotion de l'opinion largement relayée par les médias interdisait le détour par la réflexion rationnelle. Le travail des parlementaires, malgré des auditions longues et variées, n'a pas été réellement relayé par les médias, particulièrement les médias audiovisuels.

### L'affaire Humbert

Il y eut d'abord la mort de Vincent Humbert le 27 septembre 2003, ce jeune homme atteint d'une grave maladie et qui a demandé à sa mère de mettre fin à ses jours après avoir pris la France à témoin du drame qu'il vivait. Il avait écrit au président de la République pour exiger « le droit de mourir ». Sa mère, Marie Humbert, très isolée dans l'accompagnement difficile de son fils, a fini par accéder à sa demande, mais a échoué dans sa tentative d'empoisonnement (« acte manqué », diraient peut-être les psychanalystes : une mère veut-elle vraiment tuer son fils ?). Et le réanimateur, le docteur Chaussoy, qui ne connaissait pas Vincent, a cru devoir accompagner le débranchement du respirateur artificiel d'une injection létale (geste en contradiction avec les recommandations de bonne pratique des sociétés de réanimation). La justice, clémente comme à son habitude lors des meurtres compassionnels ou de certains actes médicaux approximatifs, a prononcé un non-lieu pour Marie Humbert et le docteur Chaussoy.

Mais les médias ont massivement présenté Marie Humbert comme une héroïne, ayant accompli un « geste d'amour ».

On ne saurait nier le fort lien affectif qui unissait cette mère à son fils, mais le fait de ne plus voir d'autre issue à une situation dramatique que la suppression d'un être cher ne saurait, sans perversion du langage, être qualifié de geste d'amour<sup>5</sup>.

Il faut s'interroger sérieusement sur la promotion par notre société de tous ces gestes tragiques, ces gestes d'impuissance, qui sont des gestes meurtriers soudainement convertis en « gestes d'amour », expression devenue l'arme absolue des avocats dans les prétoires, le sauf-conduit des gazettes pour s'épargner toute réflexion, l'excuse imparable permettant de justifier la lassitude et les décisions de ceux qui vivent des situations douloureuses. Là où l'indulgence et la clémence, voire le mutisme respectueux, devraient suffire, on veut exalter, donc encourager la transgression des interdits fondateurs ?

Qui ne voit qu'ainsi, indirectement mais efficacement, on dévalue la générosité discrète et quotidienne des actes oblatifs ?

En disant cela, je sais que je m'attaque à un mythe, à une icône vivante. Ce n'est évidemment pas la personne de Marie Humbert que je vise ici, mais tout un système médiatique qui exploite la détresse humaine et exonère chacun de ses capacités d'information et de réflexion. Cette femme s'est trouvée prisonnière d'une situation qu'on ne peut souhaiter à personne de connaître, d'une histoire émouvante à la hauteur des tragédies antiques. Face à son fils Vincent qui semblait l'implorer de lui donner la mort, elle a choisi, après avoir résisté à cette terrible demande, d'accéder à ce qu'il exprimait et qui était d'abord le désir de ne plus peser sur la vie de sa mère. Vincent a cru donner sens à ses derniers mois en devenant une vedette très médiatisée, mais une vedette de la mort. Le frisson qui a parcouru la France devant le drame de ce jeune homme avait quelque chose de profondément malsain : n'était-ce pas l'odeur de

la mort annoncée qui provoquait tant d'émotion et d'intérêt ? Le malaise s'est accentué lorsque le livre qui racontait la décision de Vincent fut mis en vente le jour même de la tentative d'empoisonnement de Marie Humbert. Un éditeur peu scrupuleux dans le lancement de la campagne promotionnelle du livre avait décidé de coordonner la mise en vente de l'ouvrage avec le geste meurtrier. Le succès marchand fut à la hauteur de ses espérances. Et la télévision, qui ne fut pas en reste, donna complaisamment et longuement la parole aux personnes mises en examen, Marie Humbert et le docteur Chaussoy, mais jamais aux équipes soignantes de Vincent. Pourtant, ces dernières se sont exprimées aussitôt après la mort de Vincent, mais dans des médias très confidentiels : leurs témoignages ne correspondaient pas à l'attente compassionnelle du public. Un de ces soignants, le kinésithérapeute de Vincent, Hervé Messenger, a répété et étoffé en novembre 2007 son témoignage de 2003 :

« Ce qui m'a le plus révolté dans l'avalanche médiatique, c'est la répétition en boucle d'une multitude de mensonges. [...]. Vincent n'était pas tétraplégique. Aucun médecin n'a dit à Marie que son fils avait une lésion de la moelle épinière. Vincent n'était pas aveugle, même s'il ne voyait pas bien. Vincent n'avait pas de perfusion. [...] On a menti sur plein de choses, pour justifier l'acte final. On a fait croire qu'il était totalement aveugle, c'est vrai qu'il voyait très mal, mais il n'était pas aveugle. On a fait croire qu'il ne bougeait qu'un doigt, c'est faux. Il disposait de toutes ses pinces entre le pouce et les quatre autres doigts (et ce n'est pas rien). Il pouvait changer de chaînes de télévision. On a systématiquement rajouté des mensonges. À partir d'un fait réel, on a brodé tout ce qu'il fallait de douloureux, de souffrance, d'horrible... On a fait croire qu'il avait mal. Il n'avait mal nulle part, je parle physiquement. Pourquoi a-t-on ajouté tout cela ? Pour faire passer une idéologie... On a manipulé complètement la vérité et l'opinion. Cela, je ne le supporte pas. »

Le meurtre, dans ce cas, était pourtant légitimé par avance puisqu'il s'agissait d'un meurtre compassionnel, ce qui paralysait toute entreprise rationnelle.

## L'affaire Sébire

Il y eut ensuite le suicide de Chantal Sébire le 19 mars 2008. Cette femme souffrait d'une maladie potentiellement mortelle, une esthesioneuroblastome, maladie orpheline et incurable, qui se développe dans la cavité nasale et déforme cruellement le visage. Après avoir refusé d'être opérée, la patiente a vu la tumeur se développer ; puis elle n'a pas accepté les traitements antidouleur qui lui étaient proposés. Contrairement à ce qui a été répété d'une façon lancinante, Chantal Sébire, en refusant les soins médicaux, ne maîtrisait plus rien dans l'évolution de son mal et, s'étant fermé toutes les issues médicales, ne voulait plus envisager d'autre solution que le suicide. Était-ce une raison pour la présenter comme la victime d'une loi injuste ? Comme Vincent Humbert qui réclamait le droit à l'euthanasie, elle chercha à obtenir la légalisation du suicide assisté en utilisant un moyen « émotionnel » efficace : l'exhibition télévisée de son visage déformé. Là encore, on peut s'interroger sur le manque de pudeur des médias télévisés, leur complaisance à inciter au voyeurisme. Dans un article intitulé de manière pertinente « La dictature de l'émotion<sup>6</sup> », Patrick Verspieren, qui conte cette affaire, fait l'observation suivante : « De simple fait divers, son histoire était devenue un événement et Chantal Sébire, un personnage. Dans bien des médias, c'était à qui révélerait un *scoop*, recueillerait une nouvelle déclaration, raconterait les nouveaux développements de l'histoire et maintiendrait le plus en haleine sur son issue. Pour pimenter le tout, certains eurent l'idée de mettre la justice au pied du mur et de saisir le juge pour lui demander d'autoriser l'assistance au suicide. La réponse ne faisait pas de doute, mais ce fut un bon moyen de faire rebondir le scénario à un moment-clé de son développement. »

Là encore l'émotion jouait sa partition et laissait se déployer une morale de la pure compassion débarrassée de toute entreprise rationnelle.

---

## LA MORALE PUREMENT RATIONNELLE

Il est inutile d'incriminer davantage la télévision et sa prédilection pour le registre émotionnel. Il est évident que ce média incline structurellement à conformer les esprits à une morale compassionnelle : sa vocation n'est pas l'instruction (c'est le rôle de l'école) et les détours pénibles que le travail de l'intelligence exige, mais la séduction et la fascination dont le terrain privilégié est la violence et la mort. Mais on cherche à savoir ici quel est le paysage mental qui permet la propagation aussi massive d'une morale de la pure compassion. Or, le premier élément de ce paysage est à rechercher dans les limites d'une rationalité dédaigneuse de l'émotion elle-même. Par un effet de boomerang, celle-ci impose alors sa dictature parce que, étant exclue complètement par la raison, elle la refuse à son tour en bloc.

Demander à la raison de fournir à elle seule les principes de la moralité n'est pourtant pas, au premier abord, dépourvu de pertinence. Ce qui fait qu'un homme est un homme et le distingue des bêtes est la capacité d'user de la raison, selon une observation classique en philosophie. L'humain quitte l'animalité parce que ses comportements ne sont pas dictés par l'instinct ; il est doté de la possibilité de ne pas coïncider avec ce qu'il fait ; chez lui, l'être et le devoir-être ne concordent pas nécessairement parce que la réflexion n'est pas le réflexe. Alors, demander à la raison de fonder la morale, c'est solliciter la part noble et particulière de l'humain pour déterminer ses conduites. Le rationalisme moral s'attache à énoncer des principes permettant à chacun de retrouver une loi morale partageable par tous en évacuant les émotions coupables de perturber la réflexion rationnelle.

L'histoire de la philosophie offre plusieurs modèles de ce rationalisme. On peut en citer deux

dont l'influence diffuse est perceptible aujourd'hui : le stoïcisme et le kantisme.

## Le modèle stoïcien

Les stoïciens travaillent à éradiquer les passions (qui s'expriment dans le registre de l'émotion) pour laisser toute la place à la raison. Il n'y a pas de bonnes ou de mauvaises passions : toutes signent la défaite de la raison. Submergé par l'émotion, l'homme des passions voit sa partie rationnelle entravée ; il perd la maîtrise de soi, condition première de tout comportement moral. Le sage vise donc l'ataraxie (l'absence de trouble) et l'apathie (une forme d'impassibilité) qui est littéralement la suppression des passions accusées de troubler l'équilibre intérieur et de réduire la raison au silence. Il convient donc de ne pas se laisser émouvoir et d'être, selon une métaphore courante dans le stoïcisme, un roc face au déferlement des vagues. Le rocher de la sérénité rationnelle ne saurait par conséquent se laisser troubler par le flot des passions déchaînées.

On a objecté aux stoïciens que toutes les passions ne sont pas mauvaises. Ainsi, à côté de la jalousie, de la peur ou de la colère, ne pourrait-on point trouver quelque vertu à la pitié ? Non, répondent les maîtres de cette école, car, dans tous les cas, les passions ne sont qu'ébranlements émotionnels. Ainsi, comme le rapporte Cicéron, jalousie et pitié sont deux espèces similaires de chagrins incontrôlés : « D'ailleurs, comme la pitié est un chagrin né des malheurs d'autrui, la jalousie est un chagrin qu'on a de la prospérité d'autrui. Or la jalousie ne se rencontre pas chez le sage ; donc la pitié non plus. Si le sage était susceptible de chagrin, il le serait aussi de pitié. Le sage est donc exempt de chagrin<sup>7</sup>. »

Spinoza est assez proche des stoïciens sur ce point. Pour lui, la pitié, comme manifestation de la tristesse, est un sentiment négatif et il est donc inutile d'ajouter au malheur d'autrui notre propre désolation. À quoi bon compatir, souffrir avec l'autre puisque seule la joie est bonne, non la tristesse ?

Efforçons-nous bien plutôt de secourir le prochain et choisissons avec le sage la raison et la joie. « La pitié, écrit-il, est, de soi, mauvaise et inutile dans une âme qui vit selon la raison<sup>8</sup>. »

## Le modèle kantien

Mais c'est sans doute le kantisme qui offre le type achevé d'une morale où les principes rationnels paraissent devoir être purifiés de toute contamination des sentiments et des inclinations. La première expression de l'impératif catégorique est purement formelle, elle ne commande pas l'action ni ne décide d'aucune fin, car elle est posée par la raison elle-même. Les maximes (les règles subjectives d'action) doivent être telles qu'elles puissent être érigées en lois (principes objectifs universalisables). « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle soit une loi universelle. » Il s'agit bien ici d'obéir à la loi universelle en respectant la pure forme de la raison, l'énoncé de l'impératif catégorique étant l'équivalent dans le domaine moral du principe logique de non-contradiction. Une action est authentiquement morale, non point en raison de son contenu, mais par sa structure formelle qui indique le devoir. Une action est morale quand elle est faite, non pas « conformément au devoir », mais « par devoir ». En effet, on peut agir selon une inclination immédiate ou dans un but intéressé, d'une manière qui coïncide avec la loi morale. Mais alors il ne s'agit pas d'une action morale, car celle-ci n'est possible que si elle est effectuée par pure obéissance à la loi morale, par ce que Kant nomme le « respect » de la loi morale. Le respect doit s'entendre ici en un sens débarrassé de toute connotation affective ou émotionnelle.

Le rationalisme moral de Kant s'attache donc à énoncer les principes qui permettent à chacun de retrouver une loi morale universalisable et qui évacuent les émotions coupables de perturber la réflexion rationnelle.

Ces deux morales, stoïciennes et kantienne, ont été exposées ici d'une manière rapide. Mais il reste vrai que l'une et l'autre manifestent indubitablement une méfiance vis-à-vis de toute émotion qui viendrait corrompre la raison et ses principes.

## Morales rationnelles et fin de vie

Il n'est pas sans intérêt d'indiquer que ces morales que l'on présente comme purement rationnelles n'aboutissent pas aux mêmes conclusions éthiques concernant la question de la fin de vie. Bien entendu, les trois actes que sont l'euthanasie, le suicide assisté et le suicide ne sont pas de même nature, mais ils procèdent de la même logique du moins lorsque l'euthanasie est voulue par le patient. L'euthanasie volontaire est le geste par lequel un tiers met fin à la vie d'autrui à la demande de ce dernier quand celui-ci estime que sa vie ne vaut plus la peine d'être soulagée ou accompagnée en raison de ses souffrances présentes ou à venir ; le tiers est celui qui délibérément supprime la personne et son acte est donc homicide. Le suicide assisté enlève au tiers la responsabilité directe de commettre l'irréparable puisqu'il ne met pas fin aux jours de la personne qui demande la mort ; il met à sa disposition les moyens du suicide et refuse le geste euthanasique. Enfin, le suicide non assisté n'implique pas de tierce personne puisque c'est la personne elle-même qui, solitaire, décide d'en finir. On comprend aisément que chacun de ces trois actes relève d'analyses distinctes et de qualifications éthiques différenciées. Mais ce qui prétend légitimer, à des degrés divers, les deux premières situations, c'est le respect de la volonté qui serait due à une personne de mettre fin délibérément à ses jours. Si, donc, on veut bien admettre que la revendication d'un droit à l'euthanasie ou au suicide assisté n'est pas distincte substantiellement de celle d'un hypothétique droit au suicide<sup>9</sup> (puisque l'on demande à autrui une aide pour un acte que l'on ne veut ou ne peut accomplir soi-même), on observera que le stoïcisme (dans sa version romaine) considère le suicide comme un acte rationnel et moralement admissible, alors que Kant y

voit au contraire un manquement au respect de la loi morale.

Les connivences entre le stoïcisme et les positions contemporaines en faveur de l'euthanasie ne sont pas surprenantes : Sénèque est un auteur volontiers revendiqué par les militants de la légalisation de l'euthanasie<sup>10</sup>. Certes, contrairement au stoïcisme, la revendication contemporaine ne pousse pas à faire de la maîtrise de la souffrance un signe de grandeur, mais c'est bien le mot « maîtrise » qui convient ici pour désigner l'attitude de sérénité qui fait du sage un être capable de dominer ses sentiments, à commencer par celui de se plaindre de la vie. Épictète plaide pour une sortie « raisonnable » (*eulogos*), mais donne cette consigne : « Si tu restes, ne gémiss pas. » Le sage stoïcien ne s'afflige pas d'avoir à mourir et peut devancer la mort à la condition qu'il agisse sous la loi de la raison et non sous celle des passions.

La condamnation du suicide par la morale kantienne repose sur plusieurs arguments qui sont solidaires de la philosophie de l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et en particulier de son refus d'« anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité ». Mais la morale kantienne est rarement sollicitée dans le débat contemporain pour condamner le recours au suicide, sauf lorsqu'il s'agit de relier cette condamnation au concept de dignité, comme valeur absolue de l'homme, dignité qui peut-être mobilisée par ceux qui refusent la justification du suicide. La dignité de l'homme étant inaliénable et inconditionnelle, la suppression volontaire de sa propre vie contrevient au respect de la dignité. (La dignité ontologique, celle dont parle Kant, ne doit pas être abusivement confondue avec cet autre usage de la dignité que l'on peut nommer la décence, et qui correspond à une norme physique, comportementale, psychologique, morale à laquelle on se conforme plus ou moins<sup>11</sup>.)

Mais le point essentiel qu'une morale rationnelle de type kantien soutient, c'est que l'institution d'un droit moral (et plus largement d'un droit juridique) au suicide ne correspond pas à un principe universalisable.

Si des sociétés pensent pouvoir encadrer et tolérer l'assistance au suicide ou l'euthanasie, aucune ne peut « encourager » ces pratiques, sauf à organiser son autodestruction en rompant précisément avec le principe d'universalisation des maximes de la morale.

On l'a déjà indiqué, le stoïcisme intéresse les partisans de la légalisation de l'euthanasie ou du suicide assisté parce qu'il propose une éthique de la maîtrise de soi. La conception stoïcienne de la liberté est celle d'une autosuffisance (*autarkeia*) qui privilégie le rapport aristocratique à soi plutôt que le rapport à autrui<sup>12</sup>. Le candidat au suicide est plus préoccupé par son destin que par celui de ceux qu'il laisse après sa mort : il contrôle ses émotions et exige de ceux qui restent qu'ils en fassent autant. Cette morale est clairement celle qui animait Mireille Jospin, une militante du droit de mourir librement, et qui s'est donné la mort au moment qu'elle l'avait choisi et après avoir averti ses proches du jour de son départ. Sa fille a écrit un livre sur cette mort annoncée, *La Dernière Leçon*<sup>13</sup>, où elle cite les ordres donnés par une mère dont la « toute-puissance » est évoquée plusieurs fois : « Je ne veux pas que vous ayez du chagrin (p. 71) » ; « Surtout, ne pleure pas ! (p. 63). » Sa fille lui avoue mal dormir à la perspective de la mort programmée ; « Je te l'interdis » réplique la mère dans un premier mouvement qu'elle ne parvient pas à corriger par le rire qui finit quand même par accompagner ce curieux réflexe (p. 159). Cette volonté de limiter la place des émotions dans les relations humaines ne peut pas ne pas être perçue comme un écho des vertus stoïciennes, mais avec tous les risques que les cuirasses de l'ataraxie, de l'impassibilité et de l'apathie font courir à l'éthique et tout simplement à la relation humaine.

Symétriquement, une morale de type kantien, avec l'âpreté de son pur devoir, peine à tenir compte des situations humaines dramatiques, avec leur lot de dilemmes, de conflits de devoirs ou d'alternatives, qui peuvent laisser désarmés les humains devant les gestes de suicide. On voit bien qu'une condamnation strictement morale du suicide se mue en moralisme,

faute de mesurer la détresse qui habite celui qui veut en finir. Le suicide, comme l'indique l'étymologie, est bien une variété d'homicide puisqu'il s'agit du « meurtre de soi » ; il pourrait, à ce titre, être condamnable parce qu'il transgresse l'interdit de tuer, mais on ne saurait oublier que c'est aussi l'acte singulier qui associe en une même personne le meurtrier de soi et la victime de soi. Peut-on ne voir dans le suicidé que le meurtrier et oublier la victime ? Le respect inconditionnel de la loi morale mène parfois à des impasses pratiques lorsque la rigueur des principes conduit à les appliquer sans discernement et sans prudence. Ainsi, selon un exemple resté célèbre, Kant prétendait que l'interdit du mensonge était un absolu au point qu'il ne fallait pas trahir la confiance d'un assassin quand celui-ci cherchait à obtenir des renseignements pour tuer sa victime et qu'il était par conséquent défendu de lui mentir ! (En l'occurrence, il oubliait que l'interdit du mensonge ne peut jouer que dans la sphère du langage humain et que celui-ci n'est possible par définition que s'il est soustrait aux menaces de la violence.)

La dureté et la froideur des morales rationnelles (qu'on a un peu schématisées ici) à l'égard des sentiments expliquent que l'on puisse leur préférer des morales plus confiantes dans le réflexe compassionnel que dans la réflexion rationnelle. On ne sera donc pas surpris d'assister aujourd'hui à un retour en force de conceptions morales qui ont reçu des traductions philosophiques dans l'histoire de la pensée.

## LA MORALE COMPASSIONNELLE

On ne trouvera guère dans l'Antiquité, éprise des lumières de la raison, le témoignage d'une morale purement compassionnelle. C'est sans doute avec les moralistes anglais, et plus particulièrement Adam Smith, que la « sympathie », définie comme capacité à partager les passions et les souffrances d'autrui, se donne comme le fondement de la moralité. Le terme « sympathie » retenu par Adam Smith est l'ancêtre grec du latin « compassion » : les deux termes signifient exactement « souffrir avec » et le philosophe anglais

choisit le mot « sympathie » parce que celui-ci « peut maintenant et sans aucune impropriété de langage être employé pour indiquer notre affinité avec toute passion quelle qu'elle soit ».

On invoque souvent aussi Rousseau qui a privilégié le réflexe émotionnel provoqué par la détresse du semblable, au détriment de la réflexion rationnelle dans les textes où il décrit l'état de nature qui, sans avoir l'ambition de proposer une morale faite pour l'état civil, n'est pas sans nous instruire : mieux vaut se fier à une maxime de bonté naturelle, moins parfaite mais plus efficace pour conduire droitement nos actions. Le sentiment de compassion sur lequel repose la morale primitive, Rousseau l'appelle parfois commisération et le plus souvent pitié : « La répugnance innée à voir souffrir le semblable » est aux yeux du philosophe de Genève une disposition naturelle qui supplée au peu d'efficacité des raisonnements. « Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent<sup>14</sup>. »

La défense du sentiment de la pitié s'accompagne chez Rousseau d'une dévaluation de l'activité rationnelle car l'homme de la nature, avant toute réflexion et parce qu'il n'est point perverti par elle, est réceptif à la voix douce et pure du sentiment d'humanité. Au contraire, l'homme « civilisé », celui qui raisonne, qui « s'argumente », comme dit Rousseau, peut faire taire en lui la voix de la nature et, quand on égorge son semblable sous ses fenêtres, il peut parvenir, à force de réflexion, à ne pas s'identifier avec celui qui souffre. Autrement dit, « le sentiment naturel » qui nous porte à secourir « sans réflexion » celui qui souffre est un mobile pour l'action, plus sûr que les maximes éthiques issues du raisonnement.

« Il est donc certain, écrit Rousseau, que la pitié est un sentiment naturel qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état

de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix ; c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite mais plus utile que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*<sup>15</sup>. »

La pitié n'est sans doute qu'un amour de soi-même à peine déguisé puisque l'émotion provoquée par le malheur d'autrui vient de ce que celui-ci pourrait nous atteindre nous-mêmes selon la définition aristotélicienne classique<sup>16</sup> et assez bien restituée par La Rochefoucauld qui écrit : « La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui ; c'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions, et ces services que nous leur rendons sont, à proprement parler, des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance<sup>17</sup>. »

L'amour de soi doit être distingué de l'amour-propre. Alors que celui-ci « n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que tout autre », l'amour de soi-même est au contraire « un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu<sup>18</sup> ». L'amour de soi est le signe que la souffrance de l'autre ne laisse pas indifférent et l'on retrouve ici l'étymologie de la compassion (souffrance avec) qui ne fait retour à soi que par le détour de l'autre.

En réalité, la compassion ne peut pas à elle seule fonder une morale, comme l'histoire nous l'enseigne chaque fois que les élans de la pitié sont seuls mobilisés pour guider les actions humaines. Hannah Arendt l'a dit d'une manière implacable lorsqu'elle a critiqué le « zèle compatissant » de Robespierre :



« La pitié prise comme ressort de la vertu s'est avérée comme possédant un potentiel de cruauté supérieur à celui de la cruauté elle-même<sup>19</sup>. » L'actualité judiciaire nous montre sans cesse à quels excès peut conduire une morale qui, excluant de son champ les principes, c'est-à-dire en fin de compte les repères, s'autoriserait des réflexes de la compassion pour se dispenser de la réflexion requise par la raison pratique. Ainsi, on voit des meurtres de personnes handicapées commis par des proches se déguiser en gestes d'amour alors qu'ils sont, au contraire, le signe poignant d'une profonde détresse.

S'exprimant sur la question de la fin de vie et plus précisément sur celle de l'euthanasie, le philosophe Hans Jonas déclarait : « Une éthique qui ne serait fondée que sur la compassion serait quelque chose de très suspect car les conséquences qu'elle impliquerait en matière de position humaine par rapport à l'acte d'homicide, par rapport au moyen mis en œuvre pour donner la mort – en tant que routine recommandée pour mettre fin à certaines situations de détresse – sont imprévisibles<sup>20</sup>. » La compassion, dissociée de l'exercice rationnel, ne saurait être promue naïvement au rang de repère éthique, en particulier pour les situations difficiles de la fin de vie.

En 1938, Georges Bernanos avait visé juste quand il lançait cet avertissement :

« Il y aurait tant à dire de la pitié ! Les esprits délicats jugent volontiers de la profondeur de ce sentiment aux convulsions qu'il provoque chez certains apitoyés. Or ces convulsions expriment une révolte contre la douleur assez dangereuse pour le patient, car elle confondrait aisément dans la même horreur la souffrance et le souffrant. Nous avons tous connu de ces femmes nerveuses qui ne peuvent voir une bestiole blessée sans l'écraser aussitôt avec des grimaces de dégoût peu flatteuses pour l'animal qui probablement n'eût pas demandé mieux que d'aller guérir tranquille au fond de son trou. Certaines contradictions de l'histoire moderne se sont éclairées à mes yeux dès que j'ai bien voulu tenir compte d'un fait qui d'ailleurs crève les yeux : l'homme de ce temps a le cœur dur et la tripe sensible. Comme après le

Déluge la terre appartiendra peut-être demain aux monstres mous<sup>21</sup>. »

Une compassion déconnectée de toute référence rationnelle aux repérages anthropologiques et éthiques conduit inexorablement au règne de ces monstres mous dont le cœur est d'autant plus dur que leur tripe est sensible ! N'est-ce point sous l'empire d'une bien étrange sentimentalité que l'on en vient à admirer certains suicides ou certaines euthanasies ? Des suicides peuvent être des issues inévitables et même se présenter comme des sacrifices en certaines circonstances exceptionnelles, des euthanasies sont parfois des transgressions assumées en conscience. Mais ce sont toujours des échecs qui sont l'aboutissement d'une histoire antérieure où les défaillances se sont accumulées.

## NE PAS OPPOSER LA RAISON ET L'ÉMOTION, MAIS LES ARTICULER

On doit donc critiquer résolument le caractère factice d'une opposition excessive entre une moralité froide découlant de principes abstraits et une moralité plus humaine parce qu'elle est ouverte au souci concret de l'autre.

En réalité, le rationalisme kantien lui-même aide à penser la morale dans sa dimension intersubjective dans la mesure où l'obligation, conformément à l'étymologie, manifeste le « lien » avec autrui dont on devient l'obligé. Cette caractéristique permet à Levinas ou à Ricœur, par exemple, de concilier, à l'intérieur de la sphère morale, l'exigence rationnelle d'universalisation et le souci de l'autre. Cette sollicitude ainsi conçue nous protège d'une morale fondée exclusivement sur la sensibilité (pervertie en sentimentalité), selon un empirisme peu sûr, et donne à l'altérité le statut d'une condition transcendante de la moralité.

Rousseau lui-même ne doit pas être réduit à la lecture que l'on a exposée ci-dessus et qui concernait l'état de nature (lecture reprise en particulier par ses disciples encombrants que furent les Montagnards

et avec eux Robespierre) lorsqu'il condamne les errements de la raison et qu'il leur préfère la pitié. Le philosophe de Genève est conscient de la place que la raison doit occuper. « Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, [...] j'oserai prétendre à l'honneur de penser<sup>22</sup>. » Selon les formulations justes de Myriam Revault d'Allonnes, la pitié rousseauiste doit être lue d'abord comme « le sentiment primitif, la matrice à partir de laquelle s'élabore le lien social. [...], un affect structurant qui nous dispose à rentrer en communauté<sup>23</sup> ». Rien de moins.

On peut aller plus loin et suivre le chemin tracé par un philosophe contemporain nourri à l'école de la phénoménologie, Emmanuel Housset, qui montre qu'il y a continuité entre le sentiment de la pitié et l'exercice de la raison dans un livre judicieusement intitulé *L'intelligence de la pitié*<sup>24</sup>. À condition d'analyser correctement l'essence de la pitié et de ne pas la réduire « à une simple faiblesse pathologique relevant de l'amour de soi », on peut y découvrir la naissance de la conscience morale et sa nécessaire dimension réflexive.

La rationalité morale ne saurait éliminer toute émotion sans prendre le risque de se mutiler et surtout, comme on l'a dit, de provoquer le contre-excès d'une morale basée sur la seule compassion réduite à des émotions provoquant des réflexes dépourvus de cohérence et de sens profond de l'humain.

S'agissant des problèmes éthiques soulevés par la fin de vie, il convient de rappeler les repères que propose une authentique compassion adossée aux principes d'humanité que la raison élabore, au premier rang desquelles se trouve le respect de la vie humaine, y compris de la vie humaine finissante selon l'éthique qu'ont su développer les soins palliatifs.

Sans doute, face à l'énigme de la mort, ultime bastion de l'immaîtrisable, il n'y aura jamais de

remède sûr et les soins palliatifs qui prennent le parti d'accompagner cette part de faiblesse et de vulnérabilité de l'humaine condition se contrediraient s'ils se présentaient comme « solution » à la fin de vie. Mais penser, toujours en termes de « solution », qu'il suffit de cesser les soins palliatifs, afin qu'ils laissent la place au geste euthanasique, procède d'une illusion de maîtrise face à la mort et d'une compassion dévoyée. Une civilisation se juge à la manière dont elle aide le plus fragile des siens à conserver l'estime de soi. Et les acteurs des soins palliatifs n'ont pas autre chose à offrir que leur sens de l'humain et les repérages éthiques fondés en raison, loin de toute prétention à résoudre l'énigme de la mort. Modeste et résolue, la démarche d'accompagnement propose l'infinie diversité des attitudes d'humanité : la présence muette, le retrait discret, l'écoute attentive, la parole compatissante, le sourire bienfaisant, etc. ; elle consent à l'échéance inéluctable en refusant les moyens médicaux disproportionnés ; elle combat la douleur par tous les moyens, même si la durée de la vie devait s'en trouver abrégée ; elle prodigue tous les soins appropriés à l'état du patient ; elle soutient l'image positive du mourant, surtout quand celui-ci a perdu toute considération pour lui-même. Cette dernière exigence est la raison profonde qui interdit aux personnels des soins palliatifs, représentant le corps social, de conforter dans leur autodépréciation ceux qui en viendraient à réclamer l'euthanasie ou l'assistance au suicide.

L'euthanasie ne complète pas l'accompagnement, elle le supprime. Elle ne succède pas aux soins palliatifs, elle les interrompt. Elle ne soulage pas le patient, elle l'élimine.

Pour le dire autrement, l'homme compassionnel est à l'opposé de l'homme compatissant : le premier supprime le souffrant, le second combat la souffrance.

## NOTE

1. Avis n° 63, « Fin de vie, arrêt de vie, euthanasie ». Voir notre article publié dans la revue *Esprit* en novembre 2000 sous le titre « Un avis controversé sur l'euthanasie », p. 98-118, et reproduit dans notre ouvrage *Philosophie et fin de vie*, École nationale de santé publique (ENSP), 2003, p. 45-70. Le professeur Didier Sicard, qui présidait à l'époque le CCNE, n'a pas pris à son compte la notion d'exception d'euthanasie lors de son audition du 10 septembre 2008 devant la mission parlementaire chargée d'évaluer la loi du 22 avril 2005 sur la fin de vie.
2. Dans ce texte, on utilisera indifféremment les termes d'éthique et de morale, d'une part, et ceux de compassion et de pitié, d'autre part, tout en admettant que des affinements pourraient être proposés. Mais cela ne modifierait pas substantiellement l'économie générale de la réflexion.
3. Jacques Ricot, *Étude sur l'humain et l'inhumain*, Pleins Feux, 2004, p. 145-148.
4. M. Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, Seuil, 2008.
5. Emmanuel Housset, *L'Intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Cerf, 2008, p. 360-361.
6. P. Verspieren, « La dictature de l'émotion », *Études*, septembre 2008, p. 149-152.
7. Cicéron, *Tusculanes*, III, 21 (Pléiade, p. 302).
8. Spinoza, *Éthique*, iv, proposition 47, PUF, 1961, p. 110.
9. Rappelons que le suicide sur le plan juridique est une liberté, non un droit. Voir notre analyse dans *Le Mourant*, écrit en collaboration avec Robert Higgins et Patrick Baudry, M-editer, 2006, p. 66-70.
10. Paula La Marne, *Éthiques de la fin de vie*, Ellipses, 1997, p. 104-108.
11. Jacques Ricot, *Dignité et euthanasie*, Pleins Feux, 2003.
12. Sur la nécessité de tenir compte de ceux qui restent, Sénèque était plus mesuré que certains de ses disciples contemporains quand il expliquait avoir repoussé l'idée du suicide pour ne pas peiner ses proches. *Lettres à Lucilius*, 78, 2-4.
13. Noëlle Châtelet, *La Dernière Leçon*, Seuil, 2004.
14. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier Flammarion, 1987, p. 199. Une des raisons pour lesquelles la pitié de l'état de nature ne peut être transposée sans précaution dans l'état civilisé pour asseoir la morale est qu'elle n'est pas suffisante pour empêcher un individu d'enlever la subsistance d'un être vulnérable. Si le robuste sauvage ne peut trouver sa nourriture ailleurs que chez un faible enfant ou un vieillard infirme, il n'hésitera pas à la leur dérober.
15. *Ibid.*, p. 198-199.
16. Aristote, *Rhétorique*, II, 8, 1 385 b, Le Livre de poche, 1991, p. 218.
17. La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, p. 254.
18. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 196, note 1.
19. Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1980, p. 128. Nous avons présenté cette problématique de la pitié et de la compassion dans le chapitre 4 de notre *Étude sur l'humain et l'inhumain*, Nantes, Pleins Feux, 1998.
20. Hans Jonas, *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 108.
21. Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Le Livre de poche, Paris, 1964, p. 40-41.
22. J.-J. Rousseau, *Émile*, Livre IV.
23. Myriam Revault d'Allonnes, *op. cit.*, p. 9.
24. Emmanuel Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté humaine*, préface de Jean-Luc Marion, Cerf, 2003.