

Laval théologique et philosophique



Marie GAILLE, *La valeur de la vie*. Paris, Les Belles Lettres, 2010, 177 p.

Jacques Quintin

Volume 67, numéro 1, février 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1005575ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1005575ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Quintin, J. (2011). Compte rendu de [Marie GAILLE, *La valeur de la vie*. Paris, Les Belles Lettres, 2010, 177 p.] *Laval théologique et philosophique*, 67(1), 194–198. <https://doi.org/10.7202/1005575ar>

« *Zeitgeist* » (l'esprit du temps ; la pensée du moment). La longue liste des concepts typiquement allemands commentés ici, de « phénoménologie » à « philosophie de l'école » est d'un intérêt indéniable. Toute une notice porte sur le courant littéraire du *Sturm und Drang*, censé traduire le foisonnement des idées à la fin du 18^e siècle (p. 1090-1092). Certains concepts pratiquement intraduisibles sont aussi situés, comme « *Heimat* » (nos racines, nos origines), ou « *Öffentlichkeit* », qui désigne d'une manière abstraite l'espace public comme lieu de débats — et non pas les lieux publics (p. 812-814).

Les dimensions religieuses sont décrites de manières très variées, par exemple dans l'article sur l'« *Aufklärung* catholique » (p. 76-77), ou encore une notice consacrée aux « Églises en RDA » qui relate les confrontations entre le clergé (essentiellement protestant) et les autorités communistes de l'ancienne Allemagne de l'Est après la fin de la Deuxième Guerre mondiale (p. 296-297). Par ailleurs, plusieurs articles abordent la culture juive et leurs migrations en France et ailleurs en Europe. Les thèmes du sionisme, de la Shoah, du nazisme sont aussi examinés sous différents aspects, principalement historiques.

Le point fort de cet ouvrage est de couvrir dans une même notice plusieurs aspects d'un même phénomène, en y incluant des interprétations rigoureusement germaniques mais également hexagonales : dans des articles historiques comme celui sur la Contre-Réforme, ou encore cet exposé approfondi (sur trois pages) sur « humanisme et réforme » (p. 520). L'article de deux pages que consacre Élisabeth Décultot à la « Cathédrale de Strasbourg » est à ce titre exemplaire, parmi les meilleures de l'ouvrage, car elle synthétise des aspects architecturaux, historiques, patrimoniaux, symboliques comme lieu d'identification et « lieu de mémoire confessionnel et national » (p. 167-168). Le principal point faible de ce livre est de proposer davantage des discussions sur un terme, un personnage, ou un concept, plutôt que des définitions et des explications, pourtant bien nécessaires. En ce sens, l'ouvrage s'adresse davantage aux chercheurs, aux enseignants et aux bibliothèques universitaires qu'à des étudiants du premier cycle universitaire.

En somme, ce *Dictionnaire du monde germanique* reste dense et assez austère : on trouve pour seules illustrations un cahier central de 44 cartes géographiques en couleurs, témoignant des nombreux changements de frontières autour de l'Allemagne au cours des derniers siècles. De plus, on ne peut que regretter l'absence de renvois thématiques d'une notice à l'autre, comme dans la plupart des ouvrages de référence. Et en dépit de son format colossal, on déplorera l'absence de notices sur certains écrivains visionnaires comme Georg Kaiser ou le Luxembourgeois Norbert Jacques (qui avait écrit plusieurs romans en allemand, dont certains furent adaptés au cinéma), ou encore sur l'historienne de l'art Lotte Eisner qui avait co-fondé avec Henri Langlois et Georges Franju la Cinémathèque française (quel parcours franco-allemand exemplaire !), sur le Professeur Jean-Michel Palmier — qui fut et demeure à ce jour le plus prolifique commentateur de l'art allemand en France, particulièrement sur l'expressionnisme allemand. De plus, il aurait fallu y inclure le concept de *Weltanschauung* (« vision du monde »). Mais ces oublis regrettables pourront sûrement être corrigés lors d'une éventuelle réédition.

YVES LABERGE
Université Laval, Québec

Marie GAILLE, **La valeur de la vie**. Paris, Les Belles Lettres, 2010, 177 p.

L'A., connue pour ses interprétations de la pensée de Machiavel et traductrice de son œuvre, a développé un intérêt marqué pour les questions d'éthique médicale. Son livre, *La valeur de la vie*, en témoigne.

D'entrée de jeu, l'A. questionne à savoir s'il existe une égalité de toutes les vies humaines. La philosophie politique et morale comme les sciences humaines nous rappellent qu'il existe véritablement une inégalité de fait entre les vies humaines. Cette question se pose de manière lancinante en contexte hospitalier « dans les décisions de maintien ou d'interruption de vie ». L'A. signale que la question de la valeur de la vie survient principalement au sujet des personnes en fin de vie, des personnes plongées dans un coma végétatif irrémédiable, des enfants en réanimation néonatale et au sujet des enfants à naître dans un contexte de diagnostic prénatal où est mis à jour « un risque ou une certitude d'anomalie ou de maladie ».

Cette idée de la valeur de la vie nous conduit directement à la question socratique : « Comment doit-on vivre ? ». Sauf que pour l'A., la question n'est plus tant ce qu'est une « vie bonne », mais ce qu'est une vie « vivable ». Dans l'idée du vivable, c'est la question du seuil ou de la limite qui se dresse. À partir de quel moment précis une vie peut-elle être jugée vivable ou non vivable ? Une vie peut-elle être vivable malgré tous les désagréments engendrés par la maladie ? Ces questions amènent l'A. à défendre la thèse selon laquelle « le jugement sur la valeur de la vie, quel qu'il soit, ne constitue pas un argument moral pour la décision de maintien ou d'interruption de la vie » (p. 22), car l'idée que l'on puisse évaluer, mesurer et hiérarchiser des états de la vie humaine « n'a aucun fondement objectif ». Cette conclusion exige d'établir « un rapport de questionnement » devant les différents arguments pour en faire un objet de discussion en évitant toutefois « l'esprit de polémique ».

Pour y parvenir, il s'avère essentiel de procéder à un travail de clarification conceptuelle en adoptant une démarche généalogique inspirée par la pensée de Nietzsche pour repérer l'origine des idées, des croyances, des convictions. Ceci, non pas pour identifier une essence, mais pour mettre à jour les sources de nos interprétations. Certes, si le philosophe peut « établir l'histoire conceptuelle des arguments en jeu », il est moins habile pour analyser les contextes dans lesquels la question de la valeur de la vie se pose.

Cependant, l'objectif demeure d'aborder les arguments invoqués dans toute leur complexité afin d'éviter d'envisager ces énoncés de façon abstraite ou « en chambre », car nous risquerions de manquer une part de leur sens. L'A. démontre de cette façon qu'une analyse philosophique de l'idée de valeur de la vie requiert une analyse des différents contextes de son usage.

La question de la valeur de la vie soulève un questionnement « sur la légitimité même de son évaluation ». Il constitue l'objet du chapitre trois : « Est-il légitime d'évaluer la vie humaine ? ». Elle soulève aussi un questionnement sur « le contenu de la représentation d'une vie humaine » qui forme le chapitre quatre. Enfin, elle questionne « la légitimité du lien de cause à effet qui est parfois établi entre un jugement sur la valeur de la vie et la décision de maintien ou d'interruption de vie » (p. 30-31), qui constitue le chapitre cinq.

Ces trois chapitres posent la question de savoir s'il est légitime, d'un point de vue moral, d'évaluer la valeur de la vie et de fonder sur ces évaluations des décisions pour le maintien ou l'interruption de la vie, même si le cadre légal conférerait au médecin ou à d'autres institutions le pouvoir et la responsabilité de décider.

De ces propos, jaillit rapidement l'expérience du nazisme, pour remettre en question l'idée que certaines existences ne vaudraient pas la peine d'être vécues parce que jugées inutiles, nuisibles et dispendieuses pour la société.

Pour contrebalancer ce courant de pensée, les démocraties d'après-guerre ont refusé le principe de discrimination entre les différentes formes de vie humaine. Ils ont mis de l'avant, en s'inspirant

de la pensée de Kant et de Mill, l'idée que seul l'individu est juge de la valeur de sa vie. Mais dans un contexte clinique, l'individu est-il toujours la meilleure personne pour décider de soi ? Selon les analyses psychologiques, psychiatriques et psychanalytiques, la demande d'aide à mourir, formulée par un individu, « ne relève pas d'un choix lucide et réfléchi de la personne » (p. 82), d'autant plus que la médecine possède les moyens pour mettre fin aux douleurs du corps. Mais sans que l'on puisse affirmer et valider qu'une personne soit dépressive, il arrive que celle-ci insiste pour mourir parce qu'elle porte un jugement négatif sur la vie, parce qu'elle ne trouve plus de raison de vivre, parce qu'elle ne se reconnaît plus dans son corps. Ce faisant, cette personne se juge incapable de se réapproprier sa vie, de lui donner une forme : elle n'accepte pas sa nouvelle condition. Il se produit une rupture insurmontable, comme si elle ne pouvait plus être l'auteur de sa vie. Comme si son histoire de vie s'arrêtait là.

L'A. montre que l'évaluation de la valeur de la vie, dans le contexte du nazisme ou de celui d'un eugénisme d'État, renvoie à un rapport faussé à la personne, au corps et à la capacité de créer une forme de vie qui fait sens en faveur de la personne. Quant à la personne incapable de prendre une décision, les proches et les soignants sont-ils mieux disposés pour le faire ? En fait, lorsque ces derniers sont confrontés à des personnes démentes, paucirelationnelles, en état végétatif chronique, ils ne peuvent s'empêcher de porter un jugement sur la valeur de la vie. Souvent, on entendra des commentaires comme : « C'est pas une vie, ça ! », « Je ne veux pas de cette vie pour mon enfant ». Ces énoncés laissent sous-entendre qu'une vie sans projet, sans ouverture sur le possible, ne mérite pas d'être vécue. Ces jugements trouvent leur fondement dans une conception libérale de la personne qui origine dans la pensée de Locke, et qui se caractérise par la conscience de soi, l'exercice de la raison et de l'autonomie. En ce sens, les patients déments ne seront alors plus jugés comme des « êtres humains ». Pour contrecarrer cette conception de la personne, des penseurs, comme Martha Nussbaum, proposent une autre conception de la personne qui met l'accent sur la capacité d'établir une relation avec autrui, d'imaginer sa vie, d'éprouver de la joie et de la peine. S'opposant ainsi à une conception libérale de la personne, ils offrent une conception relationnelle et intersubjective de la personne qui démontre qu'une personne se constitue dans une relation singulière avec autrui en tant que membre d'une communauté. La personne advient à son individualité et à son autonomie en entrant en relation avec autrui. Comme l'A. le souligne, ces deux visions en tension de la personne possèdent « des implications directes sur la nature des projets thérapeutiques choisis » (p. 118). Selon la vision adoptée par la personne, l'évaluation des différentes formes de vie en regard du maintien ou de l'interruption de la vie variera de l'un à l'autre.

Cela nous ramène au point de départ : existe-t-il un seuil objectif de la vie qui nous permettrait de décider si la vie vaut la peine d'être vécue ? Autrement dit, devons-nous absolument constituer une ontologie afin de fonder une axiologie ? Ne devons-nous pas plutôt dissocier, comme Hume recommande de le faire, cette habitude de déduire de ce qui existe ce qui devrait être ? L'A., inspirée ici de la pensée de Kant, de Schopenhauer et de Nietzsche, affirme qu'il est impératif de séparer « pleinement le plan ontologique et le plan axiologique et de dénoncer la prétention du jugement sur la valeur de la vie à fonder une décision en contexte hospitalier » (p. 123). Car il n'y a pas de conception de la personne humaine qui puisse servir de fondement ontologique à une décision de maintien ou d'interruption de la vie. Kant nous le rappelle, l'être humain est une fin en soi, de sorte que la vie humaine ne s'évalue pas. Ne pas pouvoir lui accorder une valeur relative lui procure une dignité. Nietzsche, à la suite de Schopenhauer, poussera la réflexion encore plus loin en affirmant, dans *Le crépuscule des idoles*, que « la valeur de la vie ne saurait être évaluée » d'une manière objective, car l'être humain ne fait qu'interpréter selon une perspective limitée.

Ainsi, l'usage de différentes conceptions de la vie renvoie à différentes conceptions de la vérité. En effet, lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur la valeur de la vie, il est évident que le modèle de la vérité entendue comme *adaequatio intellectus ad rem* n'est pas approprié. Tout ce que nous pouvons alors affirmer est que ces jugements sont l'expression d'une interprétation singulière d'une vie vécue sans être « contraignant pour autrui ».

Le discours médical moderne est mû par une forclusion : la question de la mort, de la maladie, du corps, de la souffrance. Peut-on ajouter maintenant la valeur de la vie ? Comme le souligne l'A. : « L'idée de valeur de la vie et l'interrogation sur le seuil de la vie humainement vivable sont rarement abordées en tant que telles et font parfois l'objet d'une stratégie de fuite » (p. 14). Par conséquent, si l'on admet que la valeur de la vie ne s'évalue pas, ne court-on pas le risque de ne plus se poser la question de la valeur de la vie ? Pourtant, « l'idée de valeur de la vie mérite une enquête philosophique » d'autant plus que cette idée de la valeur de la vie demeure trop souvent vague. Certes, en raison d'un manque de clarté conceptuelle, mais surtout parce que l'être humain ne peut pas s'empêcher de porter un jugement sur la valeur de la vie. Si l'on admet, comme Augustin, que l'être humain est une question pour lui-même, *quaestio mihi factus sum*, ne pourrait-on pas affirmer que la valeur de la vie pour l'être humain consiste à s'interroger sur le sens de son devenir ? À la suite de Camus, je dirais que l'interprétation de la valeur de la vie est probablement la seule question véritable. À cet égard, la valeur de la vie n'est pas si éloignée de la valeur du questionnement philosophique. C'est la raison pour laquelle l'A. invite à continuer à réfléchir à cette question en débordant du cadre de la communauté médicale et celui « des moments de discussion collective suscités par quelques "affaires" fortement médiatisées » (p. 153).

Si dans un cadre de bioéthique cette question de la valeur de la vie est adressée lors de débats publics, dans un cadre d'éthique clinique, cette question émerge dans la relation soignant-soigné selon la nature de la relation. Par conséquent, cette question de la valeur de la vie a des répercussions sur une autre question peut-être encore plus importante : la question du genre de relation que nous désirons établir entre le soignant et le soigné. Car nous sommes en droit de dire qu'une mauvaise relation occultera cette question dérangeante de même qu'une conception absolue de la valeur de la vie aura un impact sur la relation soignante.

La valeur de ce livre montre clairement qu'à partir de problèmes concrets, il est possible et avantageux de s'adonner à la philosophie, ce qui est encore trop rare dans les multiples publications en bioéthique. Ce livre réussit très bien à remettre sur le chantier l'une des plus vieilles questions de l'humanité, comme quoi la philosophie n'est pas complètement inutile et peut servir d'accompagnement à ceux qui réfléchissent à la question de la valeur de la vie.

Toutefois, j'apporterais une nuance importante. S'il n'est pas permis d'attribuer un jugement absolu sur la vie à partir d'une expérience personnelle de la vie, il n'en demeure pas moins que c'est lors de moments de vie tragiques, quand la maladie sévère et chronique vient perturber le déroulement d'une histoire de vie, que la question de la valeur de la vie se pose avec le plus d'acuité. À ce moment-là, la valeur de la vie n'est plus une simple idée, mais devient une question qui affecte l'être humain dans son être le plus intime. C'est bien parce que plus rien n'est pareil, que plus rien n'a le même sens, que la question de la valeur de la vie resurgit. Toutefois, si nous désirons la traiter comme une question de sens, elle devra être abordée dans la relation clinique. Car c'est dans la relation soignant-soigné que des histoires de vie tragiques peuvent être racontées et devenir intelligibles. Et c'est dans cette relation clinique que le vivable se décide selon le sens que les acteurs accordent à la valeur de la vie.

En fin de compte, lorsqu'on examine toutes ces histoires de vie, certaines pourraient sembler valoir plus que d'autres. Or en fait, juger de la valeur de la vie ne sert surtout pas à condamner certaines vies, mais bien plutôt à partager chaque fois plus profondément, si possible, la question du sens de la vie humaine.

Jacques QUINTIN
Université de Sherbrooke

André LAKS, Michel NARCY, éd., **Philosophie antique. Problèmes, Renaissance, Usages. Numéro 9 : Néoplatonisme**. Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, 232 p.

Le neuvième numéro de la revue *Philosophie antique* a pour thème le néoplatonisme et contient quatre articles sur Plotin, un sur Proclus et trois autres qui traitent respectivement de la *phantasia*, de la cosmogénèse chez Calcidius et de l'immortalité de l'âme dans le *Phèdre* d'après Alcinoos, Alexandre d'Aphrodise et Hermias d'Alexandrie. Les contributions sont de valeurs inégales et d'intérêts divers. Chaque article principal (en excluant les *varia*) s'accompagne d'un résumé initial et d'une bibliographie finale assez détaillée.

R. Chiaradonna discute de la mémoire et de la connaissance des intelligibles selon Plotin. L'attention porte avant tout sur les traités 27 (IV, 3) et 28 (IV, 4). L'analyse entre suffisamment dans les détails sans pourtant traîner en longueur. Chiaradonna rappelle que l'Intellect n'a pas de mémoire, puisqu'il vit hors du temps et que la mémoire ne commence qu'avec les âmes. Cette mémoire peut avoir un contenu sensible (les affections) ou intellectuel (contenu appris). L'auteur n'oublie pas non plus de faire le lien avec la réminiscence, qui est une réactualisation de connaissances innées, et avec la *phantasia*. On s'attardera à la question épineuse des deux facultés imaginatives et à la très longue note qui l'accompagne (p. 20) : Chiaradonna voit deux mémoires à l'œuvre chez Plotin, l'une sensible et l'autre intelligible, qui correspondent à chacune des « deux âmes » ou aux deux champs d'activité de l'âme. Le moment fort de ce texte est sans doute l'explicitation des étapes nécessaires à la connaissance des Formes chez Plotin (p. 27).

V. Cordonier étudie le rôle que joue le milieu perceptif chez Plotin dans la transmission des affections par sympathie. C'est un thème peu étudié, mais fort intéressant. L'on sait que Plotin admet l'existence et la nécessité d'un intermédiaire pour que les sensations aient lieu, sans pour autant qu'il accorde que l'intermédiaire lui-même pâtisse. D'après lui, l'affection ne transite pas de proche en proche dans le milieu intermédiaire, par une transmission séquentielle qui irait de l'objet à l'organe sensoriel. Le milieu est affecté par accident et Plotin adopte une explication immatérielle de la transmission de l'affection. Là où l'article de Cordonier soulève plus d'intérêt, c'est lorsque cette dernière insiste sur l'exemple de la torpille, utilisé par Plotin, ce poisson qui arrive à engourdir le pêcheur à travers un milieu intermédiaire. Elle prétend que la torpille sert souvent d'exemple dans l'Antiquité et que Plotin ne fait que le reprendre ou l'adapter. Le lecteur reste cependant sur sa faim, car elle étaye peu cette affirmation par des références concrètes. C'aurait pourtant été un temps fort de cette étude, si elle avait vraiment examiné quel usage les textes philosophiques font de la torpille quand ils traitent des affections sensibles. Mais l'auteur se contente d'affirmations mal défendues et de sauts trop rapides aux conclusions.

P. Thillet analyse une variante textuelle de 49 (V, 3), 7, 3. Il veut justifier une correction de Harder-Beutler-Theiler, qui vient d'un manuscrit tardif du 15^e siècle. Le problème surgit avec le participe *apertisménas*, conservé par Armstrong et Henry-Schwyzler. Harder et le manuscrit J lui préfèrent *aperteménas*. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans les détails. Mais notons qu'il est difficile de suivre Thillet dans les méandres de son argumentation, surtout que des transpositions de