

Di Stéphane Bauzon

Les pensées tristes du livre « La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit » de Francesco D’Agostino

Sommario: 1.Introduction; 2. Raison et religion; 3. La vérité humaine existe dans le (bio) droit ; 4. Les symboles des mots; 5. Le mystère de la vérité humaine.

« Il me semble que c’est la tristesse qui caractérise l’actuelle réflexion bioéthique. » Francesco D’Agostino

1. Le livre de D’Agostino, *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, est un ouvrage publié en 2005 par les Presses de l’Université de Laval dans la collection *Dikè* (dirigée par le philosophe du droit Bjarne Melkevik). La collection *Dikè* avait précédemment accueilli dans ses publications la traduction en français d’un essai de Sergio Cotta, *Pourquoi la violence. Une interprétation philosophique* (2002). Toutefois, dans notre cas d’étude, il ne s’agit pas uniquement d’une traduction d’articles publiés auparavant en langue italienne. Le livre *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*¹ (1998) de D’Agostino est seulement en partie reproduit dans l’édition française, laquelle présente le notable intérêt de proposer des articles inédits de D’Agostino. En outre, le choix des articles à traduire en français furent une décision significative de D’Agostino, voulant ainsi offrir au lecteur francophone un cadre précis de ses réflexions théorétiques sur la bioéthique. Ce

¹ D’Agostino F., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1998.

point appelle une réflexion à part et intégrée à la réflexion de D'Agostino contre la 'tristesse', fruit de l'ennui (au sens pascalien), de la bioéthique actuelle.

En ces lignes introductives, je veux aussi souligner ma qualité de traducteur (avec feu mon épouse Elodie) en langue française de ce livre, mais aussi d'autres articles de philosophie du droit de D'Agostino. La familiarité avec la pensée d'un auteur prend indubitablement une valeur ajoutée quand on discute avec lui du choix des mots les plus aptes à cristalliser sa vive pensée dans une langue étrangère. Une traduction est par ailleurs plus fidèle quand une fréquentation personnelle de l'auteur permet de voir (et de suivre) les conditions de la naissance de sa réflexion philosophique. Notre discussion sur mes traductions fut aussi facilitée par la belle connaissance de D'Agostino de la langue de Molière. A ce titre, Je dois mentionner ses traductions (avec son épouse) de deux livres majeurs de la philosophie du droit française du XX siècle : « *La formation de la pensée juridique moderne* » (1966) de Michel Villey² et « *Esquisse d'une phénoménologie du droit* » (1981) d'Alexandre Kojève³. En ce début des années 2000 quand sont écrits des contributions inédites reportés dans notre traduction⁴, D'Agostino est Président du Comité National de Bioéthique d'Italie pour la seconde fois. C'est un Professeur reconnu et prolifique de Philosophie du droit à l'Université de Rome Tor Vergata. Il enseigne aussi à l'Université Pontificale du Latran. L'enracinement de sa philosophie dans la pensée chrétienne est manifeste. A la suite de Cotta,

² Villey M., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, Jaca Book, 1986.

³ Kojève, A., *Linee di una fenomenologia del diritto*, Milano, Jaca Book, 1989.

⁴ Ces contributions inédites sont aux nombres de trois. *L'introduction*, puis *La religion et la bioéthique : réflexions introductives* et enfin *Le droit et la sauvegarde de la vie*. Les autres articles sont ceux en partie de l'édition italienne : *La médecine et le droit* ; *L'éthique et la recherche scientifique* ; *La déontologie médicale et l'éthique* ; *La dignité : problème bioéthique* ; *La bioéthique et la personne* ; *L'enfance comme problème bioéthique* ; *Introduction à une bioéthique du corps humain* ; *Le droit et l'euthanasie* ; *Le suicide* ; *La figure du père dans la fécondation médicalement assistée* ; *la sexualité et le droit* ; *la ménopause : penser la différence*.

D'Agostino défend une philosophie du droit insistant sur l'égalité relationnelle des personnes.

2. Raison et religion cohabitent dans la philosophie de d'Agostino. Appuyée par une érudition inter-secteurs (de philosophie du droit mais aussi d'histoire, de littérature, d'anthropologie, théologie, etc.), sa pensée reste rationnelle et juridique. La vérité qu'il cherche est en dehors de toutes prétentions idéologiques ou religieuses.

La pauvre vérité des valeurs discutées en bioéthique le laisse en revanche insatisfait, tout comme il n'apprécie pas « *en général toute anthropologie construite sur une réflexion sur les 'valeurs' incapables de s'enraciner dans la réalité des choses elles-mêmes et dans la réalité existentielle de l'homme, pris et défini comme un sujet relationnel* »⁵. Son exigence morale d'un enracinement de la vérité humaine dans « *la réalité des choses et dans la réalité existentielle* » évoque les réflexions philosophiques de Simone Weil qui, son livre *L'enracinement* (1942), écrit : homme reçoit « *la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement parti.* »⁶

⁵ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, Québec, PUL, Dikè, 2005.

⁶ Weil, S., *L'enracinement*, (1943), Paris, 1949 : La citation est prise au début de la première partie du livre (inachevé et posthume) de Weil. Voici la citation en son contexte : « *L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. [...] Les échanges d'influences entre milieux très différents ne sont pas moins indispensables que l'enracinement dans l'entourage naturel. Mais un milieu déterminé doit recevoir une influence extérieure non pas comme un apport, mais comme un stimulant qui rende sa vie propre plus intense. Il ne doit se nourrir des apports extérieurs qu'après les avoir digérés, et les individus qui le composent ne doivent les recevoir qu'à travers lui.* »

Les nombreuses références de D'Agostino à la religion chrétienne sont à comprendre comme une retranscription dialectique (et donc philosophique) de l'espérance théologique pour la connaissance du Bien : un effort de vérité contre la « *falsification de l'action humaine en tant que telle* »⁷ déclare-t-il. Dans un des articles inédits du livre, intitulé *La religion et la bioéthique : réflexions introductives*⁸, D'Agostino évoque tout d'abord une certaine laïcité (à la française) « *qui voit la religion comme étape immature de la pensée en raison de son approche sentimentale de la vérité* »⁹ pour conclure « *qu'une société postséculaire acceptera avec gratitude l'idée essentiellement religieuse qu'un ordre moral du monde soit possible, et qu'il soit possible in concreto pour l'homme d'exercer sa liberté et d'accepter sa responsabilité* ».

De façon explicite, D'Agostino se déclare dans ce livre proche de l'auteur des *Pensées*. Pour Pascal, le christianisme est une proposition de vie (et, dans son célèbre pari, c'est bien de cela dont il s'agit) qui lui apparaît être la plus sensible au cœur humain, car l'amour est la valeur salvatrice du Chrétien. Elle lui donne une espérance face au « *silence éternel de ces espaces infinis* » qui effraie tant. Ces mots, parmi les plus emblématiques des *Pensées*¹⁰, expriment l'angoisse existentielle intime de l'homme. Ils représentent la solitude tragique de l'homme incrédule placé devant le monde infini issu de la révolution scientifique. A lire Pascal, nous plongeons tous dans « *la profondeur*

⁷ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p. 65.

⁸ L'article fut écrit pour une conférence prononcée par D'Agostino lors d'un colloque organisé au Collège de France en 2003 pour l'anniversaire des 30 ans du *Comité Consultatif National d'Éthique* en présence du Président de la République Jacques Chirac.

⁹ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p. 75.

¹⁰ Le titre d'un ensemble de fragments : « *Le silence éternel de ces espaces infinis qui m'effraie* » Fragment 91, Pascal, B., *Les Pensées*, « L'homme dans la nature », Paris, Gallimard, Livre de Poche, 1969, pp. 58-60). Le fragment 88 l'explique : « *Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, memoria hospitis unius diei praetereuntis, le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a été destiné à moi ?* »

existentielle de la tristesse (...) et on est suspendu au milieu de ces sentiments comme dans l'infini »¹¹, pour le dire dans l'élégance de style de Chateaubriand.

D'Agostino rejoint la pensée de Pascal qui distinguait dans l'existence humaine deux grands faits motivant l'expérience chrétienne, à savoir que l'homme est malade (c'est-à-dire qu'il naît en péché) et que seul l'Amour de Dieu peut le guérir (lui montrer la vérité). A ce titre D'Agostino écrit : « *l'homme a besoin de Dieu, pour exister (...), la référence à Dieu et à lui seul permet à la personne d'accepter son propre statut ontologique comme une grâce et comme une tâche à accomplir, bref elle lui permet d'espérer dans la vie* ¹² ». Rapportée aux relations humaines, ces mots signifient qu'il est nécessaire d'aimer la vérité pour connaître la vérité de l'Amour (de Dieu). Avec un pessimisme profond, Pascal regrettait l'effacement de l'amour de la vérité, et donc de l'amour tout court. Pour D'Agostino, la plainte de Pascal reste d'actualité : notre horizon culturel refuse lui aussi de « *prendre la vérité comme référence* »¹³.

¹¹ Chateaubriand, *Génie du christianisme*, Partie 3, Livre 2, Chapitre VI. Ce fragment des Pensées de Pascal en est un bon exemple : « *Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, memoria hospitis unius diei praetereuntis, le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ?* »

¹² D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p.104. D'Agostino introduit son article avec ces mots : « *la pensée religieuse peut aider la science en général à se soustraire à la tentation du réductionnisme (...) l'homme est à sa manière un tout qui en tant que cela échappe au regard circonstancié du scientifique. (...) être une créature d'un point de vue strictement empirique ne signifie pas grand-chose (...). L'humain est une créature ontologique, sa pensée profonde relève du divin et non pas uniquement de sa maîtrise de la matière* ». p. 105.

¹³ Idem, p.1

3. Pour utiliser un mot fondamental de la philosophie de Pascal, D'Agostino entend sauvegarder une 'proposition'¹⁴ : la vérité humaine existe dans le (bio)droit. La vérité humaine ressort de notre expérience juridique des relations sociales. Pour D'Agostino, la vérité du droit se découvre « *dans les actions réellement voulues et expérimentée*.¹⁵ Dans son effort d'interprétation pour rendre raison de l'expérience humaine réellement vécue, D'Agostino étudie la plus fondamentale expérience de l'existence ; la vérité humaine.

Toutefois, pour pouvoir en discuter, il est indispensable d'accepter tout d'abord l'hypothèse de son existence. « *Tristement* », remarque D'Agostino, cette proposition, ce postulat, cette hypothèse (la vérité humaine existe dans le droit) n'est plus considérée comme un objet possible de discussion. Il devient alors impossible de connaître la vérité. Dans l'introduction de son livre *Parole di bioetica (Mots de bioéthique, 2004)*¹⁶, D'Agostino cite à nouveau Pascal : « *qui n'aime pas la vérité n'est pas capable de la connaître* » !

La vérité s'oppose à l'explication logique et abstraite des choses humaines, celle qui se perd toujours dans un raisonnement à l'infini. Voilà un type de raison qui plait à ceux qui ont du temps à perdre ajoute cyniquement D'Agostino. C'est là un raisonnement qui a en outre l'avantage, note-t-il ironiquement, d'être un « *vernis à bon marché qui plait aux vaniteux* »¹⁷. L'intérêt (privé ou collectif) pour la vérité humaine dans le droit s'affaiblit. Tout débat à propos de la Vérité devient suspect, voire totalitaire. La proposition 'la

¹⁴ Pierre Manent, *Pascal et la proposition chrétienne*, Paris, Grasset, 2022.

¹⁵ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p. 82.

¹⁶ F. D'Agostino, *Parole di bioetica*, Giappichelli, Turin, 2004, p. 2.

¹⁷ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p. 24.

vérité humaine existe dans le droit » est devenue pour beaucoup une notion obsolète, voire dangereuse pour une liberté individuelle autocréatrice de ses valeurs. Il est désormais préférable de carrément l'ignorer et, par un jeu de substitution logique, on lui préfère alors (remarque pertinemment D'Agostino) l'illusion de principes suprêmes comme « *l'autonomie, ne pas nuire, l'équité* »¹⁸ mais ceux-ci ne parviennent pas à devenir un 'cœur'¹⁹ pour la bioéthique (ajoute mélancoliquement D'Agostino).

Le symbole du 'cœur' renvoie au statut ontologique de l'homme, de l'homme face à la vérité. Une vérité qui n'est pas uniquement juridique, car le 'cœur' (on dit plutôt la 'conscience' aujourd'hui) ne peut pas se contenter d'une vérité présumée. L'adage juridique *pro veritate habetur* est un principe prescriptif qui révolte le cœur quand manque la vérité humaine dans le droit. Le cœur est la loi naturelle d'Antigone qui s'indigne face au manque d'amour de Créon. Le cœur comprend la vérité de la justice. Un « *cœur qui écoute* » la vérité humaine ne la confond pas avec les gloires terrestres ou les acquisitions matérielles. Un « *cœur qui écoute* » fut demandé par le Roi Salomon²⁰ à Dieu pour discerner le bien du mal. Dans le texte hébreu, le « *cœur qui écoute* » est « *lev sh'ma* » où « *lev* » signifie cœur et « *sh'ma* » signifie écouter, mais aussi obéir, comprendre. Le cœur écoute les plaintes pour comprendre les blessures de vie de leurs auteurs, mais le jugement du cœur obéit à la vérité humaine (et non aux plaintes subjectives), et en l'occurrence à l'amour inconditionnel d'une mère pour son enfant. Le cœur de Salomon apprend la vérité de la détresse d'une mère (prête à se sacrifiant pour l'amour de la vie) dans son célèbre jugement éponyme.

¹⁸ Idem p. 2.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Bible, Livre des Rois, 3.

Comme le mystère de l'amour ne peut nous donner aucune définition préfabriquée de la vérité humaine, il ne suffit pas d'exprimer « l'amour de la vie » pour donner au droit un principe propre à l'action, ce serait là une illusion naturaliste ; « *une forme ingénue de matérialisme qui voit dans les aspects les plus dérisoires de la vie une forme de sacralité* ²¹ ». De plus, l'amour de *Ma* vie ne nous autorise pas à la réifier au point d'impliquer une disponibilité sans borne sur *Mon* corps. Pour D'Agostino, ce sont là des formes solispistiques de l'individualisme qui font que la volonté peut toujours vouloir ce qu'elle veut. C'est le corps et non plus l'Autre qui est désormais la seule référence de l'étude médicale regrette D'Agostino. A ses yeux, la modernité a voulu élaborer un modèle non relationnel de pratique thérapeutique. Le corps biologique est désormais la seule référence de l'étude médicale. L'Homme est conçu comme un organisme dont le principe vital peut être saisi par la dissection, oubliant ainsi la distinction d'Aristote : « *un cadavre possède l'aspect extérieur de l'homme vivant, mais il n'est pas un homme* ²² ». Ce faisant, remarque D'Agostino, « *on a là un refus d'une connaissance de la structure analytique de l'homme, seule importe une acceptation de la connaissance de la structure synthétique de son être. Le principe synthétique qui constitue la différence spécifique de l'homme pourrait être succinctement appelé l'âme.* »²³

D'un point de vue empirique, l'existence d'un nombre indéfini d'approches du phénomène humain dans nos sociétés (point qui évidemment n'échappe pas à D'Agostino) empêche toute définition unique de « l'amour de la vie ». Notre auteur est donc loin de défendre une idée préconçue de l'amour de la vie. Il souhaite simplement que la question de l'amour pour la vérité reste une question : une question sur la connaissance du Bien et sur l'amour de la vie. Il

²¹ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p. 60.

²² Aristote, *Histoire des animaux*, 640 b 35.

²³ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit, p.11.

déplore que ces questions sur le sens profond de la condition humaine soient écartées *a priori* dans les débats de bioéthique. En philosophe épris de dialectique, son inquiétude est de voir la question de la vérité humaine tout bonnement ignorée « *dans notre horizon culturel postmoderne* »²⁴.

Quand le mot ‘vérité’ ennuie et ne divertit plus, on laisse un voile sur la vérité humaine. Il ne reste alors que des ‘passions tristes’, des valeurs constituées uniquement par référence au *Moi* qui côtoie d’autres *Moi*, sans chercher à déterminer une alliance des *Moi*, un *Nous*. Ce qu’il faut, selon D’Agostino, c’est que « *le Moi reconnaisse le primat du Nous, à son tour, le Nous ne peut s’arroger le droit de fonder le Moi, car le Moi se possède dans notre constitution même, en vertu de l’identité humaine, et de l’appartenance à un ‘être de genre’. Et cela suffit, je pense, pour qualifier chaque individu de personne, pour reconnaître à chaque individu cette valeur intrinsèque de personne, pour reconnaître à chaque individu cette valeur intrinsèque que, dans ce monde postmoderne, la pensée métaphysique ne parvient plus à justifier et que le langage objectivant de l’empirisme ne réussit pas à exprimer.*²⁵ »

Le sujet est à l’œuvre pour définir ses propres vérités, c’est là une évidence et c’est là aussi une illusion car le sujet intègre nécessairement ses pensées aux réalités existentielles et relationnelles de la vie humaine (le *Nous*). La connaissance vient d’une convergence des vérités du *Moi* dans la vérité du *Nous*, ce qui est rendu possible, insiste D’Agostino en citant Pascal, par « *l’amour de la vie* » :

« *Pour revenir à Pascal, disons en quelques mots : puisque nous n’aimons plus la vie, ou que nous avons de toutes façons peur de dire que nous l’aimons,*

²⁴ Idem, p. 2.

²⁵ Idem, p. 57.

*nous excluons alors a priori la possibilité de connaître réellement la vie. Naturellement, il ne suffit pas d'aimer pour avoir élaborer une conscience si ce n'est certaine, du moins adaptée. Et si en écrivant les articles, je n'ai pas été toujours bien conscient qu'il faille insister sur ce précieux lien pascalien entre vérité et connaissance, (mais) plus que de donner une clef de lecture aux pages de ce livre (...) j'ai voulu écrire des **mots** de bioéthique qui ne soient pas voués à la tristesse, mais qui s'ouvrent à l'espérance et à ce qui a du sens ²⁶»*

4. L'importance de l'usage des 'mots' (au pluriel) est de penser (mot à mot) une vérité humaine. L'identification d'un 'mot' est une association avec la part de vérité d'une question (souvent dramatique) de l'existence humaine (comme l'euthanasie par exemple). Les mots sont épars mais ils sont toujours en quête de la vérité humaine. Ils sont des images pour peindre avec les formes du langage une composante de la condition humaine. Leurs authenticités ne leur confèrent en rien un statut privilégié : un mot (l'honnêteté par exemple) n'est pas un principe supérieur sur un autre mot (la justice par exemple), car tous deux participent en mesure similaire aux (bonnes) actions humaines. Le choix des « mots » est la réponse méthodologique de D'Agostino au constructionnisme, à l'esprit de système, au culte d'un principe suprême (la dignité par exemple) dont se dérivent d'autres principes, puis d'autres, et encore d'autres (comme dans une descente de marches d'un escalier). 'L'esprit en escalier' n'a rien à voir avec la dignité qui est, précise D'Agostino « *un code symbolique* ²⁷».

Le symbole est une image, or l'image reproduit le réel (le phénomène) et donc ce qui se voit. Dans la notion de « *code symbolique* » de D'Agostino, c'est le contraire qui arrive : l'image rend réel, visible ce qui, en soi, ne le serait pas. On retrouve ici ce que Cotta avait nommé « *la fonction synthétique du*

²⁶ Idem, p. 2.

²⁷ Idem, p.25.

symbole »²⁸ qu'il résume ainsi : « *grâce au symbole, les notions abstraites apparaissent, une suite d'idées se visualise*²⁹ ». La dignité, pour reprendre notre exemple, est un terme qui peut se dévoyer, ne plus participer à la vérité humaine. Cela peut arriver d'une manière brutale quand l'usage du mot 'dignité' consiste à mystifier les gens en faisant appel aux émotions pour cacher ou anoblir les buts réels. Avant tout, et au-delà de cette critique de surface, la dignité est ontologiquement pauvre quand la question de la vérité humaine n'est pas posée. La véritable dignité exprime en effet un inconnu sur la vie humaine qui nous conduit à nécessairement refuser certains types d'actions. En ce sens, pour D'Agostino, le 'code symbolique' de la 'dignité' consistent en deux mots : « *dire non* !³⁰ ».

Manifestement, la définition de la dignité de D'Agostino n'est en rien celle d'« *une bioéthique rationaliste et individualiste (...qui) se berce de l'illusion de penser qu'il suffit d'un renvoi générique aux droits de l'homme pour surmonter son incapacité à gérer correctement les immenses problèmes symboliques et culturels de sociétés comme la notre dont la caractéristique est cette invasion de la technologie*³¹. Dans son accusation, le mot 'dignité' pris comme *renvoi générique* en vient ainsi à perdre tout sens pour la vie humaine. Elle s'apparente désormais à une compensation juridique, un droit à un dédommagement pour n'avoir pas réussi à vaincre la mort. Il reste à l'individu souverain de choisir la date et la manière de mourir pour exercer « son droit à mourir dans la dignité ». Avec chagrin, D'Agostino y voit là une profonde rupture dans notre anthropologie culturelle. Sans référence à une dignité ontologique, qui répondait à un amour transcendant pour la vie, la dignité perd

²⁸ Cotta, S. , « Politique et Symbole » in *Ontologie du phénomène juridique*, (édition du texte par S. Bauzon), Paris, Dalloz, 2015, p. 60.

²⁹ Ibid

³⁰ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit., p. 46.

³¹ Idem, p. 47.

désormais tout sens socialement et individuellement. A ce point, D'Agostino en vient à se poser cette tragique question : « *Mais il faut tenter d'observer ces transformations culturelles avec équanimité : comment et pourquoi voudrait-on empêcher la loi sur l'euthanasie active si la plupart de nos concitoyens ont abandonné les croyances qui la rendaient impossible ?* »³²

La raison n'explique pas la condition humaine dans toute sa plénitude relationnelle et existentielle. Une part de mystère dans l'intuition de la connaissance de la vérité humaine subsiste toujours. Notre intuition première (dans notre existence personnelle) est de prendre conscience du caractère (naturellement) dramatique de la vie. Les vicissitudes de l'existence humaine nous montrent nécessairement un monde où le Mal est possible. Et c'est précisément par l'intuition de la connaissance du Mal qu'une connaissance du Bien se développe pour aimer la vie³³. Évidemment, il est difficile de parler ici d'une connaissance objective *stricto sensu* du Bien, le statut des propres énoncés du Bien comme 'amour de la vie' ne pouvant jamais être définitivement fixé. La différence entre '*connaitre un mystère*' et '*expliquer un problème*' énoncée dans la philosophie onto-existentielle de Gabriel Marcel ³⁴ permet d'éclairer le propos de D'Agostino.

³² Idem, p. 91.

³³ C'est là une question classique de la théodicée : la *causa Dei* quant à la présence du mal dans le monde.

³⁴ « *Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du devant perdait sa signification.* », in Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1997, p. 124.

5. Ce qui se présente en jeu ici, c'est l'opposition entre « problème » et « mystère » où le premier est circonscriptible et résoluble tandis que le second n'est jamais complètement épuisé. D'un côté, l'explication d'un problème permet d'ôter un obstacle matériel en modifiant ses causes afin d'obtenir les effets escomptés. La compréhension des causes du problème crée alors un système où tout est calculé, quantifié, objectivé, répété et circonscrit avec précision dans leurs propriétés physiques. En revanche, la connaissance d'un mystère - comme le (non)-sens de la vie humaine - émerge de la connaissance des processus humains ; eux qui nous font devenir une personne et qui naissent dans tous ces amples échanges relationnels dans lesquels différents horizons de sens s'ouvrent dialectiquement à la vérité de nouveaux sens.

Nous l'avons dit, quand D'Agostino adopte une méthode focalisée sur la puissance du « mot » pour nommer la vie, c'est pour connaître de la vérité humaine (au sens ontologique et juridique). D'Agostino pose mots à mots la question de la vérité humaine dans le discours (bio)juridique avec la prudence existentielle de Camus qui, dans *l'Étranger* (1956), a écrit : « *Mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur du monde* ». Prendre au sérieux la vulnérabilité de l'existence humaine nous oblige à une retenue dans la qualification, à une réserve dans la désignation, autrement dit à une pudeur dans le choix des mots. La vérité humaine n'est jamais prisonnière d'un mot, d'un type de discours ou de tout savoir conventionnel. La constitution des 'mots' résulte toujours d'une problématique connaissance de l'Homme (comme l'a montré Foucault³⁵), mais l'Homme est la priorité de la pensée de D'Agostino. À partir des études de Foucault sur les nouvelles configurations des savoirs, D'Agostino redoute aussi leur pouvoir de représentation démultipliée de l'humain et en particulier le contrôle du pouvoir (bio)politique sur le corps

³⁵ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris (1966). Pour Foucault, l'objet privilégié des sciences humaines est la disposition épistémologique qui a permis à celles-ci de constituer l'homme comme leur objet et de l'analyser en termes d'inconscient, de normes, de règles et d'ensembles signifiants qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus (p. 376).

humain³⁶. Finalement, par des chemins de pensée qui s'entrecroisent parfois, Foucault et D'Agostino en viennent tous deux à dénoncer la situation ambiguë et instable des sciences humaines qui dissout la forme d'objectivité naturelle attendue des formes plus anciennes de la connaissance sur l'Homme.

La connaissance – cet effort des savoirs vers la vérité – devient un 'mot' au sens où le mot est le 'témoin' de la vérité propre à toute action humaine. Dans ses distinctions des actions humaines, D'Agostino nous laisse une pensée rivée sur une répartition de mots, chacun portant une part de vérité du drame existentiel qu'est la vie. Qui moins, qui plus, mais toujours en creux dans chaque action humaine, le manque d'amour pour la vie aboutit aux choix tragiques, avec des nuances dont les mots sont témoins comme l'illustre parfaitement l'analyse de D'Agostino des mots 'euthanasie'³⁷ et 'suicide'³⁸. Après avoir marqué la ressemblance et la dissemblance de ces deux actions humaines à partir d'un riche exposé philosophique, D'Agostino les associe *in fine* de son discours à un autre mot ; celui-ci devient premier en un sens ontologique, car il nous fait lever le voile (il dit une vérité) du mystère d'une action humaine. Le premier mot, l' 'euthanasie', est associé au morne mot « *juridicisation* »³⁹. Un phénomène inquiétant de juridicisation des actions humaines qui, se plaint-il, « *se diffuse toujours plus dans nos sociétés contemporaine* »⁴⁰. Le second mot, le 'suicide', est joint à un mot tragique : le « *non-sens* ». L'être humain est dans le non-sens quand, écrit D'Agostino, « *se soustrait le sens plein et absolu de l'être (...), c'est ne plus désirer, ne plus rien désirer* », et donc de ne plus aimer la vie ! La connaissance de la vérité passe par

³⁶ D'Agostino, F., *Bioetica e biopolitica*, Turin, Giappichelli, 2011.

³⁷ D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, Chapitre IX : *Le droit et l'euthanasie* pp. 79-93.

³⁸ Idem, Chapitre X : *Le suicide* pp. 95-105.

³⁹ Idem, p. 93

⁴⁰ Ibid

le désir de vivre, par l'amour de la vie. Un amour de la vie qui dépasse le tragique de l'existence humaine, sans toujours y parvenir, tant la vie est mystère (comme l'est le non-sens de ne plus vouloir vivre). A propos du passage à l'acte du suicide, ce geste 'surdéterminé' écrit-il, D'Agostino rejoint les conclusions de Vladimir Starobinski⁴¹ sur ses énigmatiques causes :

« Comme a pu l'écrire Starobinski, nous savons qu'il est rare, dans la réalité, de pouvoir attribuer à une cause unique et simples les gestes du suicide. Ils sont surdéterminés. Le présent oppressif (ou considéré comme tel) et le passé mal oublié, les circonstances « externes » et les « dispositions internes », le choix prémédité et les pulsions imprévues se combinent tellement qu'il est difficile pour qui survit de prétendre savoir pourquoi un homme s'est tué »⁴².

Un des paradoxes de la vérité de la vie humaine tient en ce que la vérité est infinie et certaine, mais, pour devenir effective, elle doit passer par les moyens limités, hypothétiques et ambigus de l'existence humaine. Ces faits ne doivent pas nous laisser dans la tristesse de se trouver « *quelque part dans l'inachevé* »⁴³. Ils nous obligent à trouver des mots de vérité qui concilient la finitude d'un pouvoir humain limité par la mort à l'infinité de l'amour de la vie.

⁴¹ Starobinski, V., *Trois fureurs*, Paris, 1974. Starobinski a passé sa vie à préciser l'évolution des mots, *fureur, folie, mélancolie, nostalgie*. Une phrase résume le sens de sa pensée : « *L'histoire des sentiments ne peut [...] être autre chose que l'histoire des mots dans lesquels l'émotion s'est énoncée.* »

⁴² D'Agostino, F., *La bioéthique dans la perspective de la philosophie du droit*, cit., p. 98

⁴³ Pour reprendre les mots de Rilke sur la musique qui inspirèrent le titre du livre de Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, 1978.