

Le Serment d'Hippocrate et les sources philosophiques de l'éthique médicale

Jean Lombard

Éthique suggère à la fois l'antiquité et la modernité et nous renvoie tout autant à l'origine lointaine du discours moral qu'à l'extrême actualité. Dire *l'éthique*, c'est évoquer la généalogie de la pensée, remonter vers une dimension oubliée, et presque « mettre à nu les structures de l'Occident », selon le mot du juriste et psychanalyste Pierre Legendre¹. Mais dire *l'éthique* c'est aussi désigner un questionnement *à la mode*, car l'éthique est aujourd'hui omniprésente et triomphante. Alain Badiou note que « ce mot d'éthique, qui sent si fort son grec ou son cours de philosophie, qui évoque l'*Éthique à Nicomaque*, un best-seller fameux, est sous les feux de la rampe » et que l'éthique, venue tout droit de l'Antiquité, est maintenant plébiscitée « sur le tard ». Elle fait un peu penser, en ce sens, à « une vieille fille résignée qui devient sans comprendre pourquoi la coqueluche d'un salon »². L'image est éclairante : de la même façon que la vieille fille a été autrefois pleine d'attraits - et peut-être même follement séduisante - l'éthique a eu une glorieuse jeunesse : elle a été, dans la Grèce ancienne, la recherche d'une excellence dans la manière d'être, la poursuite d'une existence ordonnée au bien, d'une sagesse de l'action. Bien plus tard, au siècle des Lumières, *éthique* a désigné, chez Kant, la moralité ou la raison pratique. Mais ensuite l'âge est venu. Comme chez la vieille fille, les traits se sont altérés, la beauté a perdu de son éclat. L'éthique moderne tend à devenir une sorte de *régulation* vague de ce qui se passe et de ce que nous faisons, une codification à visée consensuelle de la vie, de la mort et des gestes des hommes. D'où cette prolifération normative qui déferle à présent sous le nom d'éthique : pour les événements du monde, il y a une *éthique des droits de l'homme*, pour les rapports sociaux une *éthique du vivre ensemble*, pour les médias une *éthique de la communication*, pour le cadre de vie une *éthique de l'environnement*, pour l'univers du profit une *éthique des affaires*. Ce qu'on a appelé une « poussée d'*éthisme* »³ est une des caractéristiques du 21^{ème} siècle commençant.

Un signe des temps : la prolifération éthique

À monde nouveau, besoin d'éthique nouveau, en quelque sorte. Comme si la vie et la mort, l'espoir et la souffrance, la destinée et le soin dispensé à l'homme par l'homme - pour ne parler que de ce qui peut concerner directement l'éthique médicale - n'étaient pas les mêmes notions en Grèce ancienne et aujourd'hui, par-delà toutes les avancées du savoir et des techniques. Car si cette identité n'était pas absolue, serions-nous touchés comme nous le sommes par les tragiques grecs, par exemple ? C'est pourquoi on peut mettre au rang des grands chocs, pas toujours positifs, qu'une lecture peut occasionner, celui que donne la toute première page du livre de Beauchamp et Childress, *Les principes de l'éthique biomédicale*⁴. Il est frappant que cet ouvrage devenu un classique, une référence de la bioéthique triomphante, fasse avec tant de sévérité, dès ses premières lignes, le procès de ce qui est le fondement même de l'éthique médicale de l'Occident depuis les Grecs et ensuite reconstruise laborieusement une éthique soi-disant « moderne » en reprenant beaucoup - pour ne pas dire tout - à ce qui a été d'abord rejeté et mis à mal. La thèse des auteurs est que les textes anciens d'éthique médicale, qui ont assuré la continuité de l'éthique d'Hippocrate jusqu'au 20^{ème} siècle, sont bien « une mine de réflexions sur la relation entre le professionnel de santé et le patient », mais qu'« ils sont inappropriés pour l'éthique biomédicale contemporaine », en raison des avancées de la biologie et de la médecine. Ils ignoreraient « souvent des problèmes concernant la vérité, l'intimité, la justice, la responsabilité collective » et témoigneraient d'« étroitesse de vue »⁵. Il faudrait donc soutenir que la philosophie antique, fût-elle considérée dans sa seule application à l'éthique médicale, n'avait pas su penser la vérité et la justice, deux notions-clés pourtant

très longuement analysées par Platon, le premier à les avoir énoncées au nom de l'Occident. Quant à l'*intimité*, c'est une notion qui est présente dans bon nombre d'écrits du corpus hippocratique et notamment le *Serment d'Hippocrate*. Pour ce qui est de la « responsabilité collective », enfin, on est fondé à se demander comment elle aurait pu échapper à ceux qui ont inventé et analysé finement la démocratie, à moins qu'on ne vise dans le mot « *collective* » la pseudo-problématique contemporaine si commune et souvent si insipide et vide du *travail en équipe*.

Devant cette suspicion jetée sur la pensée grecque, dont même notre monde technique est issu⁶, l'éthique médicale est peut-être le meilleur terrain pour réaliser une mise en contrepoint de l'Antiquité et de la modernité. Les textes de la philosophie antique nous permettent en effet, malgré l'âge avancé de l'éthique médicale, de la connaître en quelque sorte *jeune fille*. La question posée est d'une part de savoir ce que nous devons au système de valeurs antique dont le *Serment d'Hippocrate* est l'emblème - mais cependant pas la seule source - et d'autre part si cet héritage est encore aujourd'hui un fondement possible pour l'éthique ou s'il faut lui substituer une démarche plus *moderne* et si les progrès de la médecine doivent entraîner la disqualification de la première éthique de l'Occident : en d'autres termes, si les avancées du savoir peuvent bousculer les règles de son utilisation, ce qui pourrait être un avatar de ce qu'on appelle le *scientisme*. Le scientisme est un renoncement par lequel on laisse la science régenter l'usage de ses découvertes. La *bioéthique*, discipline qui se consacre aux conflits de valeurs suscités par le développement de la *technoscience* du vivant, annonce peut-être ce moment redouté où, selon un mot inquiétant d'Ernest Renan, on va « organiser scientifiquement l'humanité ».

Sans doute convient-il de préciser d'abord le statut et la fonction de trois notions, la morale, l'éthique et la déontologie. On sait qu'étymologiquement, les deux mots *éthique* et *morale* désignent la même chose, formulée une fois en grec à partir de *éthos* et une autre fois en latin à partir de *mores*. Il s'agit dans les deux cas de construire une *vie bonne* à partir des modes de vie en commun, c'est-à-dire des *mœurs* : en grec *éthos*, d'où *éthikos*, *éthikè*, etc., en latin *mores*, d'où *moralis*, *moralia*, etc. Mais à présent *morale* résonne comme plus austère, comme davantage lié à l'idée d'obligation et au contraire *éthique* est plus attrayant et plus *tendance*. Surtout, *morale* évoque prioritairement la conservation d'un ordre déjà établi, alors qu'*éthique*, au contraire, est porteur d'une dynamique de liberté. Quant à *déontologie*, il est clair que malgré l'étymologie d'*apparence* grecque, et nous allons revenir sur ce point, c'est une création lexicale récente, qui renvoie à l'idée rassurante d'un système préétabli et codifié d'obligations et d'interdictions. La déontologie est le plus souvent un substitut ambigu de la morale et de l'éthique, un signe de leur dénaturation, de leur abandon et même, à bien des égards, de leur négation. Ce qui est confié à la déontologie est souvent perdu pour l'éthique et il y a dans cette dérive que les Grecs avaient su éviter un trait typique de la modernité.

L'éthique médicale, modèle de toute éthique

L'éthique médicale - ce sera notre point de départ - est tenue à juste titre pour la première des éthiques. Elle l'est d'abord d'un point de vue chronologique : le *Serment d'Hippocrate* est l'impérissable modèle d'une forme alors nouvelle d'encadrement du savoir-faire qui tout à la fois accrédite ce savoir-faire, l'organise et le fait exister pleinement en tant que profession : à l'origine *professer* signifie *prêter serment*, comme en témoigne l'expression *profession de foi*. D'une certaine manière, le *Serment d'Hippocrate* est en Occident la première codification qui ait transformé une pratique en une activité authentique, en l'inscrivant dans un espace défini non plus seulement par des objectifs mais par des valeurs. Jusque-là, cette pratique était comme toutes les autres. De la même façon que dans le *Théétète* de Platon la géométrie est d'abord sur le même plan que la cordonnerie, chacune étant une certaine sorte de savoir, sur

ped d'égalité avec l'autre, jusqu'à ce qu'on établisse ce qu'est vraiment une science et que la cordonnerie se trouve alors déclassée⁷. C'est en tant qu'elle est soumise à des règles que la médecine, plus que toute autre *technè*, retient l'attention de Platon⁸. On sait que Platon essaie de trouver, dans la compétence et la moralité du médecin, des références pour construire le concept de *compétence* qui permettrait à la philosophie de penser les qualités requises par le gouvernement de la cité⁹. La philosophie a été dès ses débuts une mise en concepts du monde.

Mais l'éthique médicale est aussi première pour d'autres raisons, qui tiennent aux enjeux de l'intervention du médecin et au champ d'action très particulier dans lequel elle s'exerce : l'angoisse, la souffrance, le risque vital, la peur de la mort renvoient à des responsabilités éminentes, qui touchent à la *personne* humaine et qui excèdent de beaucoup la simple recherche de l'efficacité ou le seul respect d'une méthodologie, qui pourrait, autrement, être indifférente à son objet. De fait, l'éthique, et plus encore la déontologie, ont été pendant longtemps des modes de pensée et des systèmes de référence inséparables de la pratique de la médecine, dans laquelle elles ont trouvé leur origine et qu'elles ont fini par symboliser. Évoquer une *déontologie*, dans quelque domaine que ce soit, c'est se parer d'une dignité qui a été d'abord le propre de l'activité médicale, c'est-à-dire une activité libre, liée au pouvoir de la science mais indépendante de tous les autres pouvoirs et tournée vers l'intérêt en principe exclusif de ceux qui en bénéficient. On voit bien qu'il semble y avoir désormais autant de déontologies, réelles ou prétendues, qu'il existe de corps de métiers. Brandir l'existence d'un système déontologique fait partie du plus élémentaire discours publicitaire et en ce sens le terme déontologie remplit une fonction principalement rhétorique. Parler de déontologie, c'est faire la promotion de l'activité concernée, c'est tenter de lui assurer un statut supérieur. En même temps, c'est presque toujours s'affranchir de la justice commune en réservant à la *corporation* un pouvoir d'autorégulation et d'autodiscipline qui en pratique peut l'instituer en quelque sorte *juge et partie* et la mettre à l'abri. L'idée de l'autorégulation de la profession médicale par ses représentants, à travers le *conseil de l'ordre*, plonge ses racines dans le statut de *technè* supérieure de la médecine en Grèce, dont il découlait qu'il faut disposer au moins du même savoir, de la même compétence, pour *juger* que pour *faire*.

L'interpellation du possible

Par ailleurs les progrès des sciences et des techniques, qui accroissent sans cesse le pouvoir des hommes sur le cours des choses, ont démultiplié de façon concomitante le questionnement éthique. Plus nous sommes ou plus nous pensons être « maîtres et possesseurs de la nature », selon la formule prophétique de Descartes - et on sait que Descartes attendait tout de la médecine du futur¹⁰ - plus les techniques auxquelles nous recourons sont innovantes et audacieuses, plus s'exerce une liberté qui apparaît sans limite, et plus la démarche éthique semble recevoir de justification et d'aliment. Car la fonction de l'éthique est fondamentalement la *mise en cause d'un pouvoir* et son interpellation au nom de valeurs qu'on juge à un moment donné supérieures. L'éthique repose sur l'idée que le possible ne s'identifie pas au souhaitable et qu'il existe une grande différence entre *être en mesure de faire (ceci ou cela)* et *accepter d'en répondre*. Ainsi, nous pouvons définir l'éthique comme une *interpellation du possible* au nom de ce que Paul Ricœur a appelé le « royaume des normes »¹¹.

Il y a en effet une région du permis et du défendu, un ensemble de principes auxquels nous nous sentons liés par un sentiment d'obligation, et c'est ce qu'on peut appeler globalement la *morale*. La morale est un discours normatif qui se fonde sur l'opposition du bien et du mal. Elle répond de façon impérative à la question « que dois-je faire ? ». Elle est, disait Paul Ricœur, « tout ce qui, dans l'ordre du bien et du mal, se rapporte à des lois, des normes, des impératifs ». L'éthique est tout autre chose et elle est même à certains égards tout le contraire. Elle est un travail incessant, un « chemin vers la vie bonne »¹² mais un chemin qui n'est pas

tracé d'avance. Elle répond d'une manière fractionnée, éparpillée dans les situations que nous rencontrons et dont nous nous saisissons presque *au vol* à la question *comment agir, comment vivre ?* Mais cette question ne recevra pas de réponse valable à tout jamais, transférable ou généralisable. Elle rebondira dans d'autres situations tout aussi singulières.

En fait, l'éthique vient, comme dit encore Ricœur « se briser en deux sur la morale », dont elle forme à la fois l'*aval* et l'*amont*. Il y a d'un côté, en amont des normes, une éthique *antérieure*, qui s'intéresse aux fondements de l'action, qui s'interroge sur les notions et les principes de la morale, hors de toute application, et il y a d'un autre côté, en aval des normes, une éthique *postérieure*, qui vise à insérer ces « normes dans des situations concrètes », qui joue le rôle d'une « sagesse pratique » permettant de discerner « la droite règle (*orthos logos*) dans les circonstances difficiles de l'action », comme disait Aristote. S'interroger sur la valeur de la vie ou bien sur le sens de l'action de soigner, c'est de l'*éthique antérieure*, qui précède l'action, qui examine et met en cause tel ou tel aspect du *royaume des normes*. À l'inverse, se demander s'il faut prolonger une vie dans telle circonstance précise ou quelle est la meilleure attitude diagnostique et thérapeutique dans telle situation particulière, avec tels acteurs, avec tels moyens, c'est de l'*éthique postérieure*, celle où je confronte la réalité et les décisions à prendre, où je m'interroge non sur les principes et les normes mais sur l'usage que je dois en faire faire ici et maintenant. L'éthique se trouve donc toujours, d'une manière ou d'une autre, à la jonction des principes et du réel. Elle est un mouvement d'articulation entre un système de valeurs et des données factuelles particulières.

C'est ce qui fait que l'éthique comporte toujours une attitude de *questionnement*, et qu'elle ne se réduit jamais purement et simplement à un système de *prescriptions* décidées d'avance et entièrement codifiables. Là est en effet sa frontière avec la déontologie. En effet, c'est bien en tant que *technè*, en tant qu'art, c'est-à-dire savoir-faire et non savoir total, que la médecine grecque a entraîné une activité éthique : une *technè* suppose des ajustements au réel et donc des délibérations, par opposition au système déductif - et donc sans délibérations - que serait la science, le niveau supérieur du savoir, celui que les Grecs appellent *épistémè*¹³, ou bien par rapport au système *juridique* qui est un élément constitutif du code déontologique qui tend aujourd'hui de plus en plus à se substituer à l'éthique. Le droit qui s'exprime dans la réglementation et dans les codes forme un mode de régulation de la médecine moderne, à travers un appareil juridique et un système explicite d'interdits et de sanctions : et c'est, si paradoxal que cela puisse paraître, autant de terrain perdu par l'éthique, qui repose non sur les règles du droit et le discours impératif de la législation mais sur la délibération d'un agent moral en fonction de normes générales. La différence est essentielle pour au moins deux raisons. L'une tient aux terrains d'assiette, non superposables, de la réglementation et de l'éthique. Ainsi, aucune loi ne nous oblige à nous montrer attentifs à notre prochain et aucune loi ne nous interdit d'être infidèle à nos amis ou de les trahir¹⁴. Ignorer la souffrance des autres et trahir un ami sont des attitudes inacceptables mais elles sont *légales*.

La seconde raison est que du fait même de l'objet sur lequel elle s'exerce, l'éthique ne peut relever que pour partie de l'application de règles générales, préétablies et indépendantes de la réflexion du moment sur ce que la situation a d'irréductiblement singulier. C'est vrai de l'éthique médicale plus que de toute autre, car soigner nécessite, dans un univers incertain et changeant où rôdent la faute, l'erreur, l'aléa, une pratique permanente de la décision à travers ce que Kant appelle des *jugements réfléchissants*. Kant pose la distinction, dans la *Critique de la raison pure*, entre le jugement *déterminant*, celui qui consiste à partir d'une règle établie et à l'appliquer à un cas particulier, et au contraire le jugement *réfléchissant* qui consiste en quelque sorte à inventer une règle pour le cas *singulier* que l'on a à traiter. En somme, soigner implique toujours de juger ce qui est *possible*, ce qui renvoie à des jugements *déterminants*, mais implique assez souvent, aussi, de juger ce qui est *préférable*, dans une situation originale qui suppose donc des jugements *réfléchissants*¹⁵. L'éthique contemporaine est par nature

réfléchissante, dans la mesure où elle recherche des réponses aux questions posées par les cas inédits que la puissance technique ne cesse de rendre possibles. On remarque que les progrès de la médecine, si considérables qu'ils aient été depuis ses origines, n'enlèvent rien - et on devrait même dire ajoutent - à la nature conjecturale et aventureuse de tout art du soin. Sur le plan *moral*, la médecine moderne n'est pas plus sûre que la médecine antique : au contraire elle l'est moins, parce que toute extension du pouvoir de la science et de la technique porte des risques nouveaux et engage une responsabilité accrue : en un sens, il y a besoin d'*éthique* parce que tout ce qui est possible ne gagne pas à devenir réel.

Éthique et puissance thérapeutique

C'est pourquoi on soutient aussi bien que l'éthique du *Serment d'Hippocrate* conserve toute sa valeur et toute sa force ou au contraire qu'elle est dépassée et qu'elle doit être remplacée par un autre système prenant mieux en compte la réalité de la médecine et des sociétés modernes. Indépendamment des adaptations contemporaines du texte du *Serment*, des modalités de sa prestation, de la forme et de l'énoncé retenu par telle ou telle faculté de médecine à travers le monde, la question fondamentale qui se pose est celle-ci : peut-elle encore relever de l'*éthique hippocratique* du *Serment*, la conserver pour référence ultime, cette médecine de maintenant, qui voit à travers le corps par l'imagerie médicale, qui est capable de « maintenir en vie » des patients en état de mort cérébrale, qui greffe des organes, qui peut recourir aux thérapies géniques et choisir les individus à naître et qui est selon le mot de Michel Serres, « aux commandes de l'être » ?

On observe pourtant qu'à l'ère de l'amniocentèse, du monitoring fœtal et du scanner, on n'est pas beaucoup plus avancé que la Grèce antique lorsqu'il s'agit de définir le statut *ontologique* de l'embryon ou du fœtus, ou de dire à quel moment la grossesse commence réellement - à la conception, lors de l'implantation du *conceptus*, ou au moment de la nidation - ce qui néanmoins commande, tout comme du temps d'Hippocrate, le refus ou l'acceptation sur le plan *moral* de tel ou tel moyen de contraception ou de telle ou telle intervention de la médecine en matière de procréation. La plupart des problématiques contemporaines, les « mères porteuses », le « suicide médicalement assisté » par exemple, peuvent frapper les esprits par la nouveauté des techniques dont use la médecine, mais elles renvoient, pour ce qui est des principes et des fins, à des systèmes conceptuels qui sont pratiquement inchangés depuis leur construction par la philosophie antique. On voit bien, alors, qu'il n'est pas si facile de réorganiser le *royaume des normes*.

Reste le *distinguo* entre l'éthique et la déontologie, qu'on semble parfois confondre et qu'on laisse à *dessein* confondre. D'abord par l'utilisation d'un faux terme grec, *déontologie*. On ne le trouvera pas dans un dictionnaire de grec ancien parce qu'il n'existe pas et qu'il est une fabrication de circonstance pour désigner ce qui doit ou ne doit pas être fait : il est construit sur *déon*, ce qu'il faut et ce qui convient ou au contraire ce qu'il ne faut pas et ne convient pas. Cette idée d'un *logos* du *déon* est due à Bentham au 19^{ème} siècle et elle a surtout pour fonction d'entretenir l'illusion que la déontologie et l'éthique ont la même origine et en quelque sorte le même âge, le même poids et la même signification. Il n'en est rien, même si des textes anciens comme le *Serment d'Hippocrate* ont été présentés après coup comme des traités de déontologie. Or déontologie et éthique sont au contraire, nous allons le voir, deux démarches non seulement différentes mais opposées.

Déontologie et éthique express

Pourtant, dira-t-on, la déontologie est bien une dépendance de la morale et de l'éthique. Elle l'est, en effet, mais elle l'est simplement au sens où s'il n'y avait pas de morale ou d'éthique,

la déontologie n'existerait peut-être pas non plus. Cependant une déontologie est une éthique de nature *professionnelle* et elle est par conséquent conditionnelle et particulière, appuyée sur des valeurs qui, à la différence de l'universalité de la morale, sont à la mesure d'un métier, donc d'une activité et d'un contexte déterminés. Elle est une théorie des devoirs, positifs ou négatifs, rassemblés dans un code spécialisé qui traite non pas des *principes* comme tels mais du permis, qu'elle délimite, du prescrit, qu'elle recommande, et du défendu, qu'elle condamne et promet à une sanction. En pratique, une déontologie est un code de l'interdit et de l'obligatoire, les deux pôles qui dans le système de la modernité encadrent et enserrant la liberté, ne la tolérant que *résiduelle*.

En réalité, la déontologie est le plus souvent une sorte d'« éthique *express* », par laquelle peut être faite l'économie d'un véritable débat éthique. Il n'y a plus de contenu intrinsèquement moral dans les codes de déontologie, une fois qu'a été accompli le travail de formalisation des règles qui fixe les rapports entre un professionnel et un usager ou entre une action et son principe, ainsi que le prix à payer en cas de transgression de ces règles. Au départ, c'est sur des valeurs morales universelles que semblent reposer, dans tous les codes de déontologie, les obligations et les interdictions qui sont faites aux professionnels : elles sont définies par référence à des idéaux d'honnêteté, d'honneur, de loyauté, de respect, etc. Mais ce n'est pas par ce fondement moral qu'une déontologie s'impose : la preuve en est que lui désobéir ne conduit pas à éprouver un sentiment de culpabilité, un regret, un remords ou quelque autre trouble de la conscience, mais à être sanctionné par l'instance qui a reçu ce pouvoir, c'est-à-dire à s'exposer à une contrainte ou à une désapprobation essentiellement *sociale*. Les règles de la déontologie, qui sont de nature *juridique* et non pas morale, exercent une fonction très différente de celles de l'éthique et même, en un sens, une action contraire : alors que l'éthique est questionnement, réflexion, usage critique de la raison, quand ce n'est pas subversion - nous l'avons entrevu - la déontologie est un code fixe pour des situations définies, un système de valeurs déjà arrêtées, une source *a priori* d'injonctions.

Pour prendre, à titre comparatif, un exemple extérieur à la médecine, on trouve ceci dans un code de déontologie qui doit être signé lors de l'embauche par tous les employés d'une banque : « La raison d'être du présent code est d'établir les règles qui régissent la conduite professionnelle et morale des administrateurs, des dirigeants, des employés et bénévoles de la caisse. Tous sont tenus de s'acquitter de leurs fonctions *avec intégrité, de bonne foi et dans l'intérêt de la caisse* »¹⁶. Ce texte donne à penser et il permet de faire en quelques mots un magnifique voyage. Avec le début et la mention de l'*intégrité*, on peut en effet se croire dans le « royaume des normes ». Avec la suite et l'évocation de la *bonne foi*, on aperçoit encore, en passant rapidement, le champ de bataille de l'éthique. Mais avec les terribles derniers mots, *dans l'intérêt de la caisse*, on a complètement changé de monde, on est entré dans la pure déontologie financière, dans la logique sans pitié du profit. Si on voulait appliquer ce schéma à la médecine, il faudrait dire, selon ce même dégradé de sens imperceptible et pervers, à peu près ceci : l'activité médicale a pour but d'abord de manifester la solidarité de l'humanité envers ceux qui souffrent, ensuite de tout faire pour assurer aux malades les traitements les plus adaptés à leur cas, enfin d'alimenter en toutes circonstances les comptes en banque du corps médical. Comme dit Voltaire, « en matière d'argent tout le monde a la même religion ». Pour prendre un autre exemple de cette union de la morale et de l'intérêt qui est au centre de la déontologie, je citerai, pour changer de champ d'activité et de pays, deux préceptes du président de la société Olivetti, Bruno Lamborghini. Voici le premier : « Le défi pour l'entreprise est de veiller à servir d'exemple ». Et il faut dire le second tout de suite après, sans temps mort : « une bonne conduite est la condition d'une expansion continue ».

On voit ici la délimitation entre *déontologie* et *éthique* : quand il y a des hésitations sur les choix à faire pour respecter la déontologie, dès que s'engage un *débat*, dès qu'apparaît une interrogation sur les valeurs et le devoir ou une réflexion sur la mise en œuvre de normes à

portée universelle, on se trouve dans la sphère de l'éthique. Il existe des éthiques professionnelles, que leur objet particulier et leur caractère *régional* peuvent faire apparaître voisines de la déontologie, mais elles s'en distinguent radicalement par la *fonction critique* qui s'y exerce. Se demander au nom de valeurs qu'on juge supérieures si on doit se soumettre à telle ou telle prescription de la déontologie, c'est entrer dans l'éthique. Le passage d'un niveau à l'autre est constitutif de la dialectique sur laquelle se construit la vie morale, et dont l'éthique seule peut assurer la conduite. Par exemple, la plus grande violation qui soit du « devoir de l'homme envers lui-même », dit Kant, est le mensonge. La véracité est un devoir absolu qui peut s'appeler loyauté, droiture¹⁷. Nous sommes là dans le « royaume des normes ». En revanche, la jonction des normes et du réel fait apparaître, dans certains cas, l'utilité de dissimuler sciemment la vérité, par exemple quand l'annonce d'un diagnostic médical sévère peut ajouter au mal - ce qui s'appelle chez Kant « mentir par humanité ». Nous sommes alors dans une interrogation *éthique*, où est recherchée, à partir des idéaux acceptés, des expériences antérieures et de l'analyse de la situation concrète, l'attitude à adopter. Enfin, si nous trouvons dans un code des indications régissant les cas précis dans lesquels la vérité est due ou au contraire doit être dissimulée, nous sommes dans un système proprement déontologique, dont seule la remise en cause ou bien le refus pourra relancer une démarche proprement éthique.

Médecine et philosophie

Si on se réfère à ces catégories, on est tenté de voir dans le *Serment d'Hippocrate* un texte déontologique. Il est vrai qu'il comporte une *trame* déontologique, puisqu'il traite des *devoirs* du médecin envers les confrères, les malades, les indigents. Pourtant le *Serment* est en réalité, dans sa version initiale, un texte d'*éthique* d'origine philosophique, issu, pour être plus précis, du pythagorisme. Il faut bien comprendre que si la médecine hippocratique estime avoir le devoir et le droit de se penser et de se réguler elle-même comme elle le fait dans le *Serment*, ce n'est pas parce qu'il existerait une capacité des médecins à juger mieux que d'autres, en raison de leur science et de leur compétence *médicales*, ce qu'il est bon *du point de vue éthique* de décider ou de faire pour soigner les patients, sauvegarder la santé publique ou contribuer au bonheur de la cité. Ce qui fonde à l'origine la *compétence éthique* de la médecine, c'est que l'éthique est du ressort de la philosophie et que la médecine grecque est alors *elle-même* une activité philosophique. À la fin de l'Antiquité, la célèbre formule de Galien « *le véritable médecin est aussi philosophe* » ne veut pas dire autre chose.

Iatros sophos isotheos, médecin-philosophe et donc égal à un dieu, disait déjà Aristote pour parler d'Hippocrate¹⁸, soulignant au passage l'unité de la médecine et de la philosophie qui a si fortement marqué le développement de la pensée et de la science grecques et, au-delà, tout le discours médical de l'Occident¹⁹. Médecine et philosophie déterminent les lignes de partage entre les divers aspects de l'aventure intellectuelle de la Grèce, et l'histoire de la médecine sera très longtemps celle de sa relation avec la philosophie. Cela est vrai dans les deux sens. En Grèce, la médecine n'a été à aucun moment un ensemble isolé de pratiques, de compétences ou de connaissances. Au contraire, elle a toujours été une des composantes, active et reliée aux autres, de la vie culturelle grecque et du débat sur la science, auxquels elle a offert l'exemple, extrêmement précieux à l'époque, d'une *technè* à la fois hautement spécialisée, se prêtant à l'analyse des relations entre la pratique et le savoir et capable de se doter à partir de cette analyse d'un code déontologique. Elle a permis de comprendre comment un savoir, associé à une habileté, peut contribuer à changer la vie humaine. Elle a été par moments le centre de toute la connaissance de l'homme et de la nature. Elle a pratiqué une approche globale et mis en œuvre un sens de la totalité, qu'illustre par exemple le traité hippocratique *Air, eaux, lieux*²⁰, dont la philosophie s'est nourrie. Elle a inventé la notion d'*eidos*, la forme²¹, dont on sait la place qu'elle prendra dans la philosophie de Platon puis d'Aristote

mais qui est issue de la typologie médicale et empruntée à l'idée que chaque maladie a un caractère spécifique. Elle a contribué aussi à la construction de l'idée de nature en ouvrant la réflexion sur la santé en tant qu'équilibre naturel et le traitement conçu comme aide apportée à la nature. Elle a été pour tous les philosophes une source inépuisable de notions et de références, dont les exemples les plus significatifs sont sans doute l'*aretè*, empruntée par Platon à la médecine pour construire l'idée de vertu sur celle de santé et le système de classification dialectique inspiré de la méthode hippocratique qui est exposé dans le *Phèdre*²². C'est également dans des écrits médicaux qu'Aristote découvrira la notion de *juste milieu*, dont le vocabulaire se trouve dans l'*Ancienne médecine*, un traité qui a fourni en outre à Platon la comparaison du médecin et du pilote, origine de la catégorie des « arts du salut », qui servira à penser la compétence et surtout la compétence politique²³.

En sens inverse, la philosophie apporte à la médecine, aux différents stades de son développement, la puissance de son appareil conceptuel innovant. Elle montre comment la nature, la causalité, la nécessité naturelle, l'erreur, l'accès au savoir par l'observation et par l'expérience peuvent être pensés. L'idée du déterminisme, d'un ordre du monde qui explique et garantit la régularité des phénomènes, de la valeur de l'observation et de la rigueur de l'interprétation de ce qui a été observé, pour s'en tenir à ces exemples, permettra à la médecine de se doter d'un cadre théorique et d'avancer encore dans la voie de la rationalité. Même si plusieurs écoles de médecine, dont celle de Cos, portent spontanément une grande attention aux questions d'épistémologie, on peut dire que la manière philosophique de penser le monde a largement contribué au dépassement de la démarche empirique et à la fondation la médecine en tant que savoir.

Là encore, des idées et des concepts franchissent la ligne de partage, passant cette fois de la philosophie à la médecine. La médecine²⁴ applique au régime l'idée de convenance et de conduite appropriée, venue de Platon et d'Aristote, et la proportion issue de l'*Éthique à Nicomaque*. L'héritage de la pensée ionienne, diffusé par Pythagore et Xénophane, les résultats de la philosophie présocratique et de ses efforts pour comprendre la nature du vivant, la notion même d'une « enquête sur la nature », dont Socrate nous dit dans le *Phédon*²⁵ qu'il se passionnait pour elle du temps de sa jeunesse et dont le programme a été repris par le traité des *Chairs* de la collection hippocratique, apporteront un appui décisif au développement de la médecine et des domaines connexes qui lui permettront à terme de se transformer radicalement. Ces contacts incessants sont favorisés par le fait qu'à l'instar d'Hippocrate, les médecins sont très souvent philosophes et que les philosophes sont souvent médecins. Alcmeon, présenté comme philosophe par Aristote²⁶ est un médecin, qui le premier définit la santé et la maladie. Empédocle, qui comme chacun sait ou croit savoir, se jeta dans l'Etna en laissant une chaussure au bord du cratère pour attester de sa disparition, est un philosophe pythagoricien dont Galien parle comme d'un médecin, rival des Asclépiades de Cos et de Cnide. Diogène d'Apollonie est philosophe mais il est tout aussi actif en biologie et en médecine. Hippon et Philolaos sont philosophes et médecins, représentants de théories médicales. Rien d'étonnant dans ces conditions à ce que toute médecine ait été une philosophie et à ce que la fonction *éthique* en particulier ait été déléguée à la philosophie, ce qu'elle est finalement restée.

La véritable nature du Serment d'Hippocrate

En l'occurrence, le *Serment d'Hippocrate* est un moment de la philosophie pythagoricienne. Son énoncé est caractéristique de l'écriture pythagoricienne : il comporte, dans le texte grec, neuf articles appariés entre eux, selon le procédé stylistique dit « des anneaux imbriqués », qui est une tradition remontant à Pythagore lui-même. *Anneaux imbriqués* signifie que l'article 9, le dernier, est à mettre en parallèle avec l'article 1, que le 8 est symétrique du 2, le 7 du 3, etc., l'article 5, qui est en position centrale et donc sans symétrie, représentant l'apogée du

texte et en exprimant la *quintessence*. Il dit ceci : « Purs et saints je conserverai ma vie et mon art », ce qui est le point suprême, l'*akmè* (le sommet) de la pensée éthique des hippocratiques, avec l'invocation des valeurs de pureté (*hagnos*) et de sainteté (*hosios*) et de leurs deux grands champs d'application, la vie (*bios*) et l'art (*technè*). On voit aussitôt qu'on est là dans les normes et les principes et non pas dans un système de consignes. On remarque que le mot *pharmakon* occupe une place éminente : les lettres qui le composent sont juste au milieu de l'ensemble des 1333 lettres qui forment le texte du *Serment*, à cheval sur la 666^{ème}, et on sait que *pharmakon* signifie aussi bien remède que poison, c'est-à-dire en fait vie ou mort, à prendre non pas comme des contraires absolus mais comme les orientations opposées d'une même action, comme les extrémités d'un seul et même axe²⁷. Alors certes, le *Serment* énonce, comme le fait un code de déontologie, les comportements convenables du médecin et les interdictions qui s'imposent à lui. Plusieurs articles sont consacrés aux aspects contractuels de son entrée en fonction, à ses devoirs envers ses pairs (*horkisménois*, les « frères de Serment », en quelque sorte, succédant aux frères de sang²⁸, puisque la principale fonction du *Serment* a été de protéger - outre la médecine elle-même - les familles détentrices du savoir médical lorsque l'enseignement s'est ouvert à d'autres par suite du trop petit nombre de descendants susceptibles de perpétuer la tradition, car les Grecs ont aussi inventé l'idée de *désert médical*).

L'article 2 fixe les obligations envers la confrérie et les contreparties dues par l'impétrant au titre de la formation qu'il a reçue. Les suivants traitent de la pratique médicale et arrêtent un certain nombre de règles relatives à la conduite du praticien, en matière de chasteté et de secret (comme « pas d'œuvres amoureuses sur le corps des femmes, des hommes libres et des esclaves », article 7, et « secret sur ce qui est vu et entendu au domicile du malade », article 8). À travers la visite du médecin au domicile du patient, c'est en quelque sorte la médecine elle-même qui rencontre la cité dans sa dimension intime. Se déclinent alors, dans le lien entre le médecin et le malade, l'innocence et la pureté dont l'article 5 a fait des fins ultimes. Il faut surtout remarquer comment dans l'article 5, expression de la « quintessence », notre analyse se trouve confortée : il ne porte pas sur des *conduites* mais exclusivement sur des *valeurs* que le médecin doit viser, conjointement dans son existence (*bios*) et dans son art (*technè*).

Mais aucun article, en réalité, n'est réductible à son contenu déontologique. Par exemple, l'article 3 en appelle au refus de « tout mal et de toute injustice » (*dèlèsei*, avec l'idée de causer un dommage, et *adikiè*) : il ne s'agit pas d'une consigne mais d'un précepte, de même qu'ensuite, dans l'article 4, ce n'est pas simplement comme gestes prohibés que sont condamnés la prescription de poisons ou de dispositifs de contraception (*pesson phtorion*) et l'aide à l'interruption de la vie, mais en tant qu'ils sont incompatibles avec le grand principe moral du respect de la vie. Il s'agit donc d'un choix éthique, d'une direction à suivre plutôt plus que d'une réglementation à proprement parler²⁹.

De même, la mention du régime (*diatèmasi*), toujours à l'article 3, renvoie à un concept clé de la philosophie pythagoricienne de la vie, et non à une indication pratique. Même l'article 6, qui ressemble bien, au premier abord, à une consigne digne de figurer dans un code - quand il dit « je ne pratiquerai pas l'opération de la taille, je la laisserai aux gens qui s'en occupent », ce qui vise en fait à interdire l'opération de la lithiase - est en réalité de nature éthique. Il signifie qu'un médecin digne de ce nom ne peut recourir à une pratique dangereuse et même, compte tenu des techniques de l'époque, barbare. Il s'agit donc plutôt, sans doute, d'exprimer une conception humaine de la médecine : il faut éviter autant que possible les souffrances les plus grandes si elles ne correspondent pas à un espoir raisonnable de guérison, et en l'occurrence cette opération en effet était très souvent fatale³⁰. Le *Serment* énonce des consignes mais il ouvre surtout un *espace éthique*, équivalent, là encore, de l'espace *politique*, littéralement l'espace de la cité, un espace qui s'organise autour d'une liberté. Le *Serment* pose que c'est de la conscience de chaque praticien aux prises avec la complexité du réel que relèveront désormais les choix raisonnés par lesquels se définit l'exercice éclairé de

l'art médical³¹. C'est chaque fois à la totalité du savoir, du savoir-faire, de l'expérience acquise et des idéaux du « royaume des normes » que le médecin aura à se référer, et pas seulement à des règles fixes fondées sur l'état momentané des pouvoirs de la médecine.

Ce n'est pas dans les seules indications du *Serment* que les médecins grecs trouvaient toutes les ressources nécessaires à leurs besoins d'éthique, mais plus largement dans le débat d'idées qui dès l'origine a accompagné les avancées de la médecine. La lecture des différents écrits du *corpus hippocratique* monte bien qu'il existe une sagesse pratique du médecin grec, avec d'une part la capacité de délibération *éthique*, bien sûr, mais aussi avec le respect de la morale qui vaut pour tout patient et tout citoyen, et qui revêt une importance plus grande encore pour celui qui a en charge la santé et la vie des autres hommes. La bonne conduite du médecin est décrite dans de nombreux traités (*Du médecin, De la bienséance*, ou encore *Préceptes*) comme devant être conforme à des règles morales. Par exemple d'abnégation : « le médecin voit des horreurs, il touche des choses répugnantes, et à l'occasion des malheurs d'autrui, c'est lui qui recueille le chagrin »³², lit-on dans le traité *Des vents*. Règle de justice aussi : être également utile à tout malade, qu'il soit riche ou pauvre, libre ou esclave, viser la perfection et l'équilibre dans la relation avec l'ensemble des malades car, dit le traité *Du médecin*, « dans toutes les relations sociales il faut être juste ; les rapports du médecin avec ses malades ne sont pas de petits rapports, puisque les malades se soumettent à lui et qu'en présence de tout cela il lui faut une complète maîtrise de soi »³³. Règle d'honnêteté, ensuite : dans *Préceptes*, l'honnêteté, c'est de ne pas accepter de soigner lorsqu'on ne pense pas avoir pour le cas qui se présente toute la compétence voulue. Le médecin doit rester, dit le texte, un « enfant de l'art » : outrepasser sa compétence, c'est commettre une forme spéciale d'injustice, un viol du contrat tacite qui relie le praticien au malade confiant³⁴. L'humilité est aussi une vertu nécessaire au médecin : le traité *Épidémies* rappelle qu'il est le « serviteur de l'art » et non son maître : il doit rester soucieux de vérité et exigeant, en appeler si nécessaire à d'autres que lui et savoir reconnaître ses échecs ou son inexpérience³⁵. On n'en finirait pas de recueillir dans le *corpus* les règles relatives à la conscience professionnelle, au « travail bien fait », au refus de toute négligence, à la douceur, à l'affabilité, au désintéressement, à la retenue, à la *bienséance* - et par bienséance, c'est-à-dire *ce qui convient*, il faut comprendre ce que la raison commande de faire. Il existe même plusieurs textes déconseillant au médecin toute « théâtralité », tout effet de mise en scène. Ce portrait du médecin antique idéal mériterait à lui seul toute une étude. Pour simplifier, on peut dire qu'il sera de plus en plus conforme, dans l'Antiquité tardive, aux idéaux du stoïcisme. Le médecin se décrira finalement dans des termes empruntés ou empruntables à Cicéron, à Épictète, à Sénèque, à Marc-Aurèle. C'est que l'exercice de la médecine suppose et en même temps génère une certaine sorte de sagesse³⁶.

L'éthique médicale, en ce sens, a bien été d'abord - et nous commençons à voir jusqu'à quel point elle est demeurée - une province de la philosophie. Dès l'origine, c'est bien la philosophie que l'éthique médicale interroge et c'est aussi en termes philosophiques qu'elle s'interroge. Il est remarquable que l'éthique hippocratique ait débordé largement le domaine technique du soin. Le principe de la médecine grecque étant de rétablir l'harmonie du *cosmos*, l'éthique de ceux qui soignent a pour fin, comme les soins qu'ils dispensent, de rétablir une harmonie perdue : « le *modèle médical* s'applique à tous les domaines régis par le rapport entre les parties et le tout »³⁷. Surtout, l'attitude éthique définie par les Grecs prend sa source dans l'engagement que représentait le *serment* lui-même, en tant que modalité particulière du *logos*. La pire erreur de lecture qui pourrait être commise à propos du *Serment* serait de porter attention à son seul contenu en oubliant l'essentiel, à savoir qu'il est un *serment*, par lequel le médecin s'engage devant les dieux. *Prêter serment* a toujours été, en Grèce ancienne, un acte fort, contrairement à l'idée très affaiblie que nous nous faisons à présent du fait de *promettre*.

En pratique, dans les facultés d'aujourd'hui qui ont maintenu formellement une prestation

de serment, les nouveaux médecins déclarent simplement accepter par avance de se conformer à une sorte de *bonne conduite* du médecin au regard des lois et des règlements qui régissent la société, la cité et la médecine³⁸. Cet engagement est surtout professionnel. En revanche le serment des Grecs est personnel : celui qui le prête accepte de lui lier son existence. Le lien créé avec la divinité invoquée est si fort que le seul fait de jurer authentifie par avance la qualité éthique ou épistémologique de ce que produira ensuite l'activité de celui qui a juré, comme le montrent les analyses d'Agamben dans *Le sacrement du langage, archéologie du serment*³⁹. Le neuvième et dernier article du *Serment d'Hippocrate* le dit explicitement : « si j'accomplis ce serment jusqu'au bout, qu'il me soit donné de jouir d'une vie et d'un art de bonne réputation auprès de tous les hommes, et pour toujours. Si je m'en écarte et me parjure, qu'il me soit donné tout le contraire ». Ce ne sont pas des paroles de pure forme, ce n'est pas une promesse conformiste et molle. C'est un rapport presque *mystique* qui est créé par le prononcé du serment, un lien entre l'humanité et la divinité. On sait par la loi de Gortyne, si bien étudiée par Michel Foucault dans *Leçons sur la volonté de savoir*⁴⁰, qu'à un certain stade de la justice en Grèce, le fait de jurer, pour les justiciables mais plus curieusement pour le juge lui-même, ne garantit pas seulement qu'on dit la vérité, mais *constitue* la vérité même. Il en va de même pour la moralité et c'est pourquoi les divinités citées à l'article premier du *Serment* ne sont pas invoquées mécaniquement, dans une sorte de litanie, comme on pourrait le croire. « Je jure par Apollon Médecin, par Asclépios (Esculape), par Hygie et Panacée, par tous les dieux et toutes les déesses, d'accomplir jusqu'au bout ce serment (*horkos*) et ce contrat écrit (*xugraphèn*), selon mon pouvoir et ma faculté de juger ». Ce sont des mots très forts. On a traduit ici par « pouvoir » *dunamis*, la puissance, celle du savoir médical, et par « faculté de juger » *krisis*, le jugement au sens de choix et de décision, des moments dont le texte veut manifestement souligner l'importance dans la pratique médicale.

D'autre part, celui qui prête le serment coïncide avec les dieux qu'il a d'abord invoqués. D'où l'intérêt de l'appel à *tous les dieux*, (*theous pantas*) intervenant comme un renforcement absolu, compte tenu des dieux nominativement désignés juste avant. Il y a aussi dans le texte un autre renforcement, relatif celui-là, du serment oral (*horkos*) par une signature au bas d'un écrit (*xugraphèn*). Apollon est cité comme fils de Zeus et surtout comme père d'Asclépios, car c'est ce en quoi il est médecin, en plus de son art de la divination exploité à Delphes et de sa qualité d'*alexikakos*, « celui qui éloigne le mal ». On sait que malgré sa grande beauté, Apollon a été plutôt malheureux dans ses amours. Laissant de côté ses autres déceptions, ne gardons que celle de ses nombreuses liaisons qui concerne la médecine. Sa maîtresse Coronis, une mortelle, est enceinte de lui mais il apprend qu'elle le trompe avec un mortel. Il envoie sa sœur Artémis pourfendre l'infidèle de ses flèches, mais il est pris de compassion pour l'enfant à naître et il l'arrache du ventre de sa mère au moment où le corps de celle-ci va être brûlé sur le bûcher funéraire. Cet enfant est Asclépios - né par une césarienne mythologique mais *post-mortem*, puisque c'est la seule césarienne alors connue, malgré la légende prétendument liée à la naissance de César : en fait *Caesar* est le surnom hérité par César d'un ancêtre né par une incision, *caedere* signifiant inciser. Quoi qu'il en soit, Asclépios sera conduit par Apollon chez le centaure Chiron, qui l'élèvera et lui enseignera la médecine.

En tête du *Serment*, Asclépios est invoqué comme héros d'une médecine puissante, qui condamne et qui sauve : comme on sait, il possédait le sang de la Gorgone Méduse qui lui donnait le pouvoir de tuer instantanément ou au contraire de sauver la vie et de ressusciter des morts. Asclépios eut quatre enfants, tous rendus illustres par leur lien avec la médecine : deux filles, citées dans le l'article 1 du *Serment*, Hygie, déesse de la santé, et Panacée, littéralement *celle qui guérit tout*, et deux fils médecins, Machaon, mort en service à la guerre de Troie, et Podalire, ancêtre de la famille d'Hippocrate, qui naîtra à Cos à la 17^{ème} génération de cette lignée. En Grèce ancienne, tout médecin rejoint en prêtant le *Serment* cette descendance des Asclépiades. Son adhésion est en ce sens pleine et entière et elle va bien au-delà d'un simple

engagement professionnel.

Cela ne signifie nullement que les médecins de l'Antiquité aient été parfaits, pas plus que l'inflation du discours éthique d'aujourd'hui ne peut garantir la perfection morale de ceux qui le tiennent. On sait par les écrits hippocratiques à quelles erreurs, à quelles fautes, à quelles perversions même, la médecine grecque a eu à faire face. Le livre *Préceptes*, par exemple, comporte une liste des différentes formes de charlatanisme qui avaient cours⁴¹. De nombreux textes mentionnent aussi la cupidité légendaire de certains médecins. Dans *Les Oiseaux*, Aristophane met dans la bouche d'un personnage une raillerie significative contre Apollon, le patron des médecins : « qu'il aille guérir, puisqu'il est guérisseur, et qu'il est payé pour ça »⁴². Un autre signe indirect est que Soranos d'Ephèse, inventeur de la gynécologie, médecin admirable par son humanité, comme en témoigne son magnifique traité *Maladies des femmes*, utilise à propos d'Hippocrate le terme *aphilarguros*, « celui qui n'aime pas l'argent », et c'est à l'évidence pour souligner le caractère trop rare et d'autant plus exemplaire de la possession de cette qualité. L'ignorance de certains médecins est aussi soulignée dans plusieurs textes et il s'agit de cette ignorance particulièrement grave qu'on peut reprocher à des détenteurs du savoir. La critique de la connaissance, théorique ou effective, est du reste une constante dans la médecine hippocratique.

On trouve aussi de nombreux exemples d'actes médicaux contraires aux dispositions du *Serment*, comme des avortements de « convenance », c'est-à-dire non justifiés par des raisons médicales. Ainsi le traité *De la nature de l'enfant* dénonce un médecin⁴³ qui a assisté une courtisane dans une tentative d'avortement faite parce que la poursuite de la grossesse aurait pu gêner son activité. Platon, observateur avisé de la médecine grecque, ne se prive pas non plus, à diverses reprises, de mettre en cause des pratiques dont il a pu avoir connaissance. Par exemple la médecine *excessive*, celle qui veut soigner à tout prix et contre tout bon sens, comme dans le cas bien connu d'Hérodicos de Sélymbrie⁴⁴, sur lequel il revient plusieurs fois. Cette médecine qui s'acharne n'est plus, dit Platon dans la *République*, qu'« une méthode d'élevage appliquée à la maladie ». Ce thème rejoint par certains côtés celui de la cupidité : dans un passage célèbre du *Politique*, Platon décrit par quelles horreurs doivent passer des patients que les médecins veulent absolument sauver : « ils les maltraitent, les incisent et ils brûlent leurs chairs » et ils exigent du malade, en compensation, « des versements qui sont de vrais tributs », nous dirions des honoraires disproportionnés. « Pour finir », continue Platon, « ils acceptent une rémunération des parents ou des ennemis du malade pour le faire périr »⁴⁵.

Face à cette réalité, l'éthique médicale antique, dont le *Serment* définit le cadre, apparaît d'autant plus nettement comme une éthique *totale*, qui s'appuie une philosophie de la vie et de la mort, les deux extrêmes entre lesquels la médecine établit son empire. Faire naître et rendre possible la vie ou au contraire l'empêcher, faire bien mourir ou au contraire s'interdire de faire mourir : on reconnaît là les deux grands problèmes, autour de la procréation et de la fin de vie, qui sont encore au centre des débats éthiques contemporains.

Éthique de la vie

C'est en tant que proclamation d'un idéal favorable à la vie, en tant que guide qui trace et organise autour de cet idéal les grandes orientations du soin humain que le *Serment d'Hippocrate* est resté à jamais un principe humaniste universel, moralement incontestable. Cependant il n'allait pas du tout dans le sens d'un consensus social et c'est justement de son irruption comme idéal indépendant de la pratique dominante, c'est-à-dire des *mœurs*, qu'il tient sa valeur néanmoins appelée *morale*. Quoi qu'il en soit, c'est sur cette affirmation de la valeur en quelque sorte absolue de la vie et sur l'idée qu'on se fait de la vie et de la mort que toute l'éthique va désormais se construire, directement ou indirectement.

Si nous reprenons ce processus depuis son origine, nous voyons que nombre de penseurs

antiques ont condamné l'avortement à la suite des Pythagoriciens, qui les premiers avaient vu dans le fœtus un être humain, en tant que tel à protéger. Il faut bien comprendre cependant que cette thèse allait complètement à contre-courant des conceptions populaires et de l'état des mœurs de l'Antiquité. L'infanticide était une pratique très répandue chez les Grecs et chez les Romains et il est évident que dans un contexte où l'infanticide est toléré, *a fortiori* tuer un fœtus ne pose pas de problème moral. Aussi semble-t-il logique que l'avortement ait été une pratique très courante, en liaison avec quantité de motivations qui situent bien le niveau de la réflexion éthique dominante. Dans la haute société grecque ou romaine, les femmes appréhendent de voir leur beauté mise à mal par une grossesse. Il peut s'agir également d'un choix de vie, d'un désir de conserver sa liberté, la tâche d'éduquer ses enfants étant perçue comme trop contraignante. Une autre raison d'avorter est le souci d'éviter les dépenses liées à l'éducation d'un enfant. On décide aussi de pratiquer l'avortement afin d'éviter une descendance qui aurait toutes les chances de compter des sujets faibles ou débiles, donc à la charge de la cité par la suite. Il peut s'agir également d'une raison liée à la régulation de la natalité, importante dans les cités grecques, petites villes-états où la pression démographique peut devenir rapidement trop forte. Faute de pouvoir imposer un contrôle des naissances au sens moderne du terme, les cités semblent avoir favorisé une natalité « adaptée », laissée à l'initiative privée, c'est-à-dire en pratique à l'avortement ou à l'infanticide décidé en famille.

L'avortement est aussi, dans l'Antiquité comme aujourd'hui, le moyen que propose la médecine pour protéger la future mère d'une grossesse difficile et d'un danger pour sa santé ou pour sa vie. La distinction de l'avortement thérapeutique et de toute autre sorte d'avortement établit une frontière nouvelle en séparant ce que le médecin peut faire en faveur de la vie, de façon directe, par les soins qu'il prodigue, ou bien de façon indirecte, en supprimant une vie possible pour sauver une vie existante, et toutes les autres manières, jugées inacceptables, de renoncer à la vie ou de la détruire, qui lui sont interdites. Or ce parti de la vie a surgi brutalement. L'article 4 du *Serment* sur l'interdiction des prescriptions d'abortifs⁴⁶ est une avancée soudaine, une rupture éclatante avec le quasi *état néant* de la moralité qui prévalait jusque-là. On remarque ici trois choses essentielles. Premièrement, le caractère en quelque sorte sacré ou tout au moins éminent de la vie est constitué en tant que principe bien avant l'apparition du christianisme et indépendamment de lui, dans une perspective éminemment humaniste. Ce n'est que bien plus tard que l'éthique médicale recevra les apports de la morale judéo-chrétienne puis des Lumières. Deuxièmement, ce n'est pas une extension du savoir médical qui a conduit à une exigence éthique plus grande, mais c'est cette exigence, au contraire, qui a été posée d'abord, comme un appel, une référence nouvelle à un idéal que le savoir et la pratique des médecins auraient désormais à faire leur. Troisièmement, en Grèce ancienne, ce n'est pas à la médecine, ni à la cité en tant que telle, c'est-à-dire au pouvoir politique, qu'il revenait de fixer des règles du bien et du mal en matière de santé et de soin, mais à une sorte d'évaluation du monde, à une méditation nouvelle sur la valeur de l'existence et sur le prix des choses qui s'est appelée la *philosophie*.

Métaphysique de la naissance

On peut même dire, plus précisément, que l'éthique a supposé d'abord une métaphysique. Les valeurs qui s'expriment dans le *Serment d'Hippocrate* par l'interdiction de l'avortement sont la conséquence directe de l'affirmation de l'existence de l'âme et de sa présence ou non dans le fœtus. L'idée qu'une vie fœtale vaut une vie adulte va envahir rapidement le champ de l'éthique médicale et y instaurer une controverse qui ne cessera plus. Dès l'origine, Platon et Aristote, qui sont chacun à leur manière héritiers du pythagorisme, abordent différemment la question de la vie naissante. Platon croit à une immortalité *personnelle* : il accepte la dualité de l'âme et du corps et l'idée de la transmigration des âmes, mais il se sépare du pythagorisme

par la définition qu'il donne du début de la vie, qui est pour lui moment où l'âme commence son séjour dans le corps. Or cet événement, dit Platon en substance, ne se produit pas *avant la naissance*, mais à *l'instant de la naissance*. De ce fait, le fœtus n'a pas d'âme, il est un corps en attente d'âme, il est dans la situation évoquée dans la *République* avec la scène d'incarnation que rapporte Er le Pamphilien⁴⁷. Détruire le fœtus n'est donc pas tuer un être humain et dès lors l'avortement ne pose pas de problème sur le plan *moral*.

C'est à partir d'une conception toute différente de l'âme et du corps qu'Aristote va introduire une exigence supplémentaire. Le texte majeur sur ce point se trouve dans la *Politique* : « l'avortement sera pratiqué avant que vie et sensibilité surviennent dans l'embryon : le caractère respectable ou au contraire abominable de cette pratique sera déterminé par l'absence ou la présence de la sensibilité ou de la vie »⁴⁸. Ce passage annonce plusieurs changements importants qui sont à rapprocher de la conception aristotélicienne de l'âme comme « forme du corps » : cette thèse modifie la représentation que l'on peut se faire de la grossesse, puisque l'âme et le corps⁴⁹ sont une substance unique et apparaissent donc au fil d'un même processus. L'avortement est donc réglementé en fonction de ce statut nouveau de l'embryon. Il n'est défini comme acceptable qu'avant l'apparition de la « vie végétative », ce qui correspond au quarantième jour de la grossesse⁵⁰. Selon la science grecque de l'époque, le sperme fait coaguler le sang de la femme et ce processus dure au moins quarante jours. L'intervention qui est faite au cours de ce délai empêche donc simplement la conception, alors que celle qui a lieu après interrompt la vie. La différence est considérable. L'application de ce principe est à l'origine de pratiques qui ont traversé les siècles. En ce sens, Aristote a défini une première réglementation en la matière et en même temps ouvert la voie à une éthique restrictive, où la liberté est encadrée par la loi de la cité, elle-même fondée sur l'évolution des savoirs.

Avec les différents courants du stoïcisme, toutes ces positions vont se trouver de nouveau débattues. Un courant soutient que l'avortement est toujours blâmable, à quelque titre qu'il soit décidé. Un autre, plus répandu, va reconsidérer, au contraire, l'interdiction de l'avortement et l'autoriser sous réserve de l'application du principe aristotélicien, désormais accepté, de la « date limite ». On voit bien, là encore, que la morale a trouvé sa source dans des conceptions scientifiques et philosophiques. Par exemple, Sénèque estime que la vie humaine commence au moment précis où se produit le premier souffle⁵¹. En effet, la respiration marque l'entrée du nouvel être dans le *pneuma* universel et la mort est un arrêt du souffle signifiant au contraire la cessation de cette participation. Dans ce système, c'est à l'instant de la naissance que, sous l'effet de l'air froid et de la tension qu'il provoque, l'âme devient elle-même. Il s'ensuit que, tout comme chez Platon, quoique pour des raisons de nature différente, le fœtus n'a pas d'âme : ontologiquement, il est une *plante* et l'avortement est donc autorisé. On voit, à partir de ces quelques éléments, qu'au moment où l'héritage de la Grèce passe au monde de la Rome chrétienne, les termes du questionnement *éthique* sur la vie naissante sont à peu de choses près ce qu'ils sont maintenant. On note aussi qu'ils portent déjà la marque de la divergence entre deux conceptions de l'éthique, en fonction de la place qui est accordée au libre choix des hommes, divergence qui s'aggraverait considérablement dans le débat moderne.

Métaphysique de la mort

Ce clivage se retrouve dans l'éthique de la mort qui, tout autant que celle de la vie, va relever, en Grèce ancienne, de la philosophie. La première pensée antique de la mort s'était construite autour du sentiment populaire de déploration de la condition mortelle, à partir de la crainte du trépas dont la poésie homérique était l'écho. La mort était pour les Grecs le passage du monde des vivants au redoutable et invisible territoire où habitent *oi thanontès*, « ceux qui ont fini ». Platon hérite de cette mort grecque archaïque, qui est encore présente à son époque dans les

rites funéraires, mais il la rationalise : *thanatos* va se ramener alors à *apallagè*, la séparation, lire la séparation de l'âme d'avec le corps, dans la ligne du pythagorisme. La rupture est que Platon redéfinit la mort à partir de l'idée non plus d'une *présence* mais d'une *absence* des morts. Il la pense comme un *départ*, et en cela il contredit d'une manière radicale la tradition archaïque qui voulait que les morts continuent de vivre d'une autre manière : les rites étaient justement accomplis pour les apaiser et pour se concilier leurs bonnes grâces. Le progrès du *logos* est de substituer à ces rites une certaine idée du sens de la mort à partir d'une théorie de l'âme, dont on sait la place qu'elle va tenir dans la pratique philosophique elle-même. Deux formules du *Phédon* sont révélatrices : « ce qu'on appelle mort, c'est entre âme et corps le fait d'être délié et mis à part » et d'autre part « ceux qui mettent le plus de zèle à délier l'âme ce sont les philosophes ». Et c'est le fait de réaliser de son vivant « ce déliement et cette mise à part qui constitue l'exercice même de la philosophie »⁵², selon la formule du *Phédon*. *Mélète thanatou* devient la devise philosophique par excellence. « Se préparer à la mort » veut dire en fait s'exercer à penser, au sens platonicien du terme, où penser c'est parvenir par l'exercice de l'intellect à *séparer l'âme du corps*.

Les vues d'Aristote vont être là aussi tout à fait différentes de celles de Platon, toujours en raison de la thèse de « l'âme informante »⁵³. L'âme est la forme du corps : elle ne lui préexiste pas, elle ne lui survit pas, elle en est contemporaine, elle en est le principe immanent d'animation, ce qui conduit à rejeter toute idée de réincarnation. Aristote ne laisse à l'homme mortel aucune espérance de survie personnelle. De ce fait, suicide et euthanasie apparaissent comme des sauts dans le néant et sont en conséquence totalement proscrits. Les épicuriens définiront à leur tour la mort comme une dissolution complète et la pensée stoïcienne soutiendra que la mort n'est ni bonne ni mauvaise, qu'elle est un « simple effet de la nature »⁵⁴. Ces conceptions conditionnent directement la manière de juger le suicide et l'euthanasie et elles déterminent par avance les grandes options morales, lesquelles à leur tour infléchissent et redessinent l'éthique médicale.

Il faut garder à l'esprit, cependant, que l'éthique grecque, tout en recouvrant globalement le même champ d'interrogation que l'éthique moderne, s'applique à un système de soins dont les développements techniques sont très limités. Ce que nous appelons *réanimation* n'était pas concevable, même si pour l'essentiel le vocabulaire était déjà disponible⁵⁵. Bon nombre de questions actuelles sont absentes du débat antique parce qu'elles ne correspondent à aucune pratique effective. De la même façon, les conceptions de la mort antique n'incluent aucun des critères modernes et l'idée de mort cérébrale et même la notion de *coma*, en dehors de son sens originel de *sommeil profond*, sont totalement inconnues. Seule existe, sous l'influence de la description aristotélicienne de l'âme, la notion encore vague⁵⁶ d'*état végétatif*. La plupart des interrogations éthiques modernes, liées à la chirurgie de pointe, au don d'organes, etc. ne sont évidemment pas imaginables. Une autre différence, non moins importante, est l'absence dans le monde gréco-romain d'un cadre législatif de l'action médicale qui serait comparable aux dispositions de nos lois, de nos règlements et de nos codes.

La mort volontaire : suicide et euthanasie

Deux questions essentielles relatives à la vie et à la mort humaine, le suicide et l'euthanasie, occupent néanmoins toute la pensée antique et forment, pour l'homme grec ou romain, un espace de liberté où se concrétisent les options philosophiques parmi lesquelles chacun peut exercer sa faculté de choix. Il est manifeste qu'une éthique occidentale du suicide est née de la pensée grecque de la valeur de la vie - entendons de la vie comme existence, comme *bios* et non simplement comme *zôè*, car c'est la Grèce qui, pour l'Occident, a défini, pratiqué et en quelque façon imposé cet écart essentiel entre la vie « naturelle » (*zôè* comme dans zoologie) et cette autre chose qu'on nomme « existence » (*bios* comme dans biographie). Cette

existence peut être aimée ou non, sembler digne d'être vécue ou non et par conséquent elle peut être, dans le monde plutôt permissif de la Grèce ancienne, conservée ou quittée. La notion d'un « prix de la vie » est commune aux deux problématiques du suicide et de l'euthanasie. C'est à elle que se réfère Socrate dans le *Phédon*, quand il explique à Cébès que c'est la même chose de se donner la mort en « se rendant à soi-même ce service » ou bien de s'en remettre à « un bienfaiteur étranger »⁵⁷. Socrate a remarqué cette anomalie : le même geste, jugé acceptable dans l'euthanasie, passe pour impie dans le suicide. Cette question est abordée dans le dialogue serré et palpitant qu'est le *Phédon* après l'avoir été dans certains passages de l'*Apologie de Socrate*, où la mort de Socrate en exécution d'une sentence judiciaire finit par relever, en raison des circonstances, d'une espèce de logique du suicide. Le suicide apparaît d'abord comme une faute dans la mesure où il contrevient aux thèses orphiques et pythagoriciennes sur le caractère sacré de la vie. Dans le *Phédon*, Cébès dit avoir entendu Philolaos, pythagoricien notoire, soutenir qu'il « n'est pas permis de se donner la mort ».

En réalité, au fil des dialogues, le point de vue platonicien va se modifier. Dans la *République*, le suicide sera jugé acceptable et même recommandé dans un certain nombre de cas, par exemple pour les victimes d'une affection chronique invalidante : lorsqu'on souffre d'un mal incurable ou d'une infirmité irréversible, il ne faut pas, dit Platon, « tirer en longueur le jour de se donner la mort »⁵⁸. La responsabilité de la médecine est engagée si elle va au-delà des limites qui lui ont été assignées : on lit dans la *République* qu'Asclépios a révélé la médecine pour soigner par des moyens éprouvés, tels que « drogues ou résections », des malades « en bon état corporel mais affectés d'un mal local »⁵⁹, et non pas pour traiter « les corps dont l'intérieur est gâté par la maladie » avec « un régime d'épuisements et d'arrosages de détail ». Un tel régime est tout juste bon à assurer, dit Platon, « une longue et misérable existence », au détriment de l'intérêt individuel et collectif. La mort apparaît ainsi dans un certain nombre de cas comme une issue permise, honorable, et même raisonnable. Se dessine alors un *bon suicide*, celui par lequel son auteur prend la responsabilité de quitter une vie qui le rend malheureux ou lui apporte une souffrance. Le suicide sera jugé excusable dans l'œuvre tardive de Platon que sont les *Lois*, sous réserve de correspondre à une infortune gravissime, mais qu'il revient après tout à chacun de définir. L'existence d'une âme qui survit au corps, d'une perspective après la mort n'est de toute évidence pas sans lien avec cet assouplissement : espérer une survie personnelle au-delà de la mort modifie radicalement le prix consenti pour conserver la vie présente.

Là encore, Aristote va adopter un point de vue opposé : la conception aristotélicienne de l'âme comme forme du corps et disparaissant par conséquent avec lui conduit logiquement à une interdiction complète du suicide. Dans deux passages de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote soutient qu'il n'est pas moralement permis à un homme, même incurable, même gravement handicapé, de quitter volontairement la vie. La question est étudiée, ce qui n'est pas innocent, dans le chapitre consacré aux injustices que l'on commet à l'égard de soi-même⁶⁰. Celui qui recourt au suicide mérite d'être blâmé pour avoir agi contre la vie, contre la *nature*, et en même temps pour avoir oublié ses devoirs de citoyen. On retrouve ici l'argument platonicien retourné : choisir de rester en vie, c'est être aussi longtemps que possible utile à la cité. Et surtout, naturellement, il n'y a rien après la mort. On voit ici sur un exemple précis comment Aristote, en définissant un art de vivre complet qui régit toutes les décisions de l'existence, y compris dans ses aspects les plus strictement individuels, contribue à instituer cette lignée de l'éthique que Ruwen Ogien appelle maximaliste. Dans le maximalisme, la morale présente des idéaux de perfection humaine auxquels nous devons tendre et nous avons des devoirs non seulement envers autrui mais envers nous-mêmes. Au contraire, dans le minimalisme « le monde moral, moins envahissant, se limite au souci d'éviter de nuire délibérément à autrui ».

Cette alternative minimaliste⁶¹, plus soucieuse de la liberté des individus, semble bien être restée prédominante dans l'éthique grecque. Pour les Stoïciens, par exemple, la vie et la mort

sont de ces choses qui « ne dépendent pas de nous », des choses *indifférentes*. Néanmoins, la mort volontaire se justifie et peut être jugée conforme à la raison dans le cas d'une extrême souffrance, quand la vie a perdu de son sens ou quand on n'est plus en mesure d'accomplir ses devoirs ou de vivre en honnête homme. Dès l'ancien stoïcisme, on a considéré qu'une bonne mort peut être celle d'un homme qui décrète librement de quitter la vie. « Il peut convenir à des gens heureux de quitter la vie et inversement à des malheureux d'y rester », disait Chrysippe en ce sens⁶². Il y a un suicide appelé *suicide philosophique*, réservé au sage, qui y voit comme un devoir envers lui-même. Ce suicide heureux, en quelque sorte, a un sens précis : il est le signe du règne de la raison. Le stoïcisme s'affirme là comme une doctrine de la liberté et on sait combien le suicide a été admiré dans l'Antiquité et la place que tiennent à ce titre, dans la mémoire collective, Thémistocle, Diogène, Démosthène, Empédocle, Démocrite, Caton, Brutus, Antoine, Cléopâtre - et bien entendu Pythagore lui-même, mort selon Héraclite de quarante jours de jeûne volontaire.

Vivre et mourir selon la nature

Il est vrai que la médecine ne semble pas directement concernée par cette question du suicide. Un grec se donne la mort tout seul, par le poison, en se jetant dans le vide ou en utilisant une arme, et les raisons liées à l'état de santé ne sont pas les plus fréquentes. La motivation tient davantage à une conception de la vie, à un ressenti de la qualité du vécu : il s'agit « non de vivre mais de vivre bien », dit Sénèque dans une des plus célèbres de ses *Lettres à Lucilius*. On sait d'ailleurs que le mot *euthanasie* avait en Grèce ancienne un sens très différent de celui qu'il a aujourd'hui, où il désigne le fait de procurer une mort indolore et où il traduit, au fond, le caractère insupportable de la mort pour les vivants, le refus d'une déchéance incompatible avec « l'image lisse jeune et bien nourrie que nous nous faisons de l'homme et de ses droits ». Aujourd'hui, le débat sur l'euthanasie « pose en clair la question : quand et comment, au nom de l'idée qu'on se fait du bonheur, peut-on tuer quelqu'un ? »⁶³. Mais *euthanasie*, contrairement à *déontologie*, est un terme authentiquement grec, qui se rapporte à l'origine à l'état de la personne malade à l'approche de la mort et qui n'est pas corrélé avec l'action médicale, même si les drogues à effet apaisant étaient déjà connues au V^{ème} siècle avant J.-C. En grec, *euthanasie* s'emploie pour désigner toute action qui vise à procurer une libération, une fin heureuse, un départ de la vie dans la plus grande paix possible.

Même si les Grecs n'avaient pas comme nous *hospitalisé* la mort, ils avaient introduit le principe de *non intervention* en cas de maladie incurable. Un des principes de la médecine hippocratique est de savoir *ne pas soigner*, ou plus précisément ne pas *traiter*. D'abord, tout art doit reconnaître ses limites et il est clair que certaines maladies sont hors de la portée du pouvoir médical. Traiter un patient dont on sait d'avance que le mal est inguérissable peut aggraver sa souffrance et faire naître en lui des espoirs qui seront déçus. Il existe des situations où l'art ne pourra pas s'opposer à la nature : lorsque la maladie est en quelque sorte pleinement conforme au dessein de la *physis*, il est indigne de l'art de prétendre lui substituer un autre plan. Une toute première forme d'*euthanasie passive* est donc l'application à ce genre de cas du principe « ne pas nuire » proclamé par les grands textes éthiques, au nombre desquels l'article 3 du *Serment* qui recommande de « s'abstenir de tout mal ». En vertu de cette abstention, la décision de ne pas intervenir, le refus de soins si on veut l'appeler ainsi, ne rendent le médecin antique passible d'aucune sanction. Le décès d'un patient qui n'aura pas été pris en charge ne pourra être reproché à personne. L'absence de soins, en ce sens, est admise, qu'elle soit demandée par le patient ou décidée par le médecin. *Laisser mourir* et *se laisser mourir* ne sont pas tenus pour des équivalents de tuer et de se tuer et de ce point de vue la notion d'*euthanasie passive* n'est guère différente de ce qu'elle est devenue depuis, à ceci près qu'elle ne porte évidemment pas, en Grèce ou à Rome, sur l'interruption des procédures

maintenant courantes de maintien en vie. L'euthanasie passive des Grecs est une acceptation de l'ordre des choses. L'euthanasie dite *active*, interdite en principe par l'article 4 du *Serment* qui protège la vie, est cependant pratiquée et elle relève de la conscience du médecin. Rien ne s'oppose à ce que celui-ci administre une drogue mortelle à son patient qui souffre, s'il n'existe pas d'espoir de guérison. Malgré les dispositions du *Serment* - que bon nombre de médecins grecs n'ont jamais prêté ni même lu - et malgré l'autorité reconnue à ce texte, il semble qu'il ne se soit guère élevé de voix en Grèce ou à Rome avant le christianisme, pour insister sur la nécessité de respecter l'interdiction de l'euthanasie. Il en va de même pour ce que nous appelons à présent l'*aide au suicide* ou le *suicide médicalement assisté*, qui sont en fait une euthanasie où est simplement changé l'agent d'exécution. Les questions de la mort volontaire confirment que l'exercice de la médecine antique a été soumis à une éthique fondée sur une philosophie de la nature et sur l'exercice éclairé du jugement. Le devoir du médecin n'est pas toujours d'aller contre la nature quand son dessein est inéluctable, ce que l'art du pronostic, si important chez Hippocrate, permet de deviner. Ainsi s'éclaire le sens du précepte « ne pas nuire ». Nuire signifie en fait *aller contre la nature*, ce qui s'applique tout aussi bien, selon le cas, à la conservation de la vie ou à son interruption.

Pensée antique et questionnement moderne

Tel est, dans ses grandes lignes, l'édifice humaniste qui a été construit par la médecine et par la philosophie de l'Antiquité. Cet héritage nous concerne-t-il encore, répond-il aux besoins de la *technè* médicale d'aujourd'hui ? Ou bien doit-il, *Serment d'Hippocrate* en tête, laisser la place à une réflexion plus « moderne » ?

Deux exemples peuvent éclairer le premier point, la contraception et l'aide à la procréation d'une part, la fin de vie d'autre part. L'éthique grecque permet déjà une différenciation de type moral entre plusieurs sortes de contraceptifs, ceux qui empêchent l'ovulation, ceux qui empêchent la conception (spermicides, diaphragmes, préservatifs) et ceux qui empêchent l'implantation de l'embryon. Tout dépend du *statut* accordé à l'embryon et au fœtus et de la définition de la grossesse, notions que l'Antiquité avait réussi à penser. Le médecin antique disposait de tout ce dont il avait besoin pour prendre une décision éclairée. Aussi bien, ces situations devaient être assez courantes, puisque la loi antique n'interdisait ni la contraception ni l'avortement et qu'une appréciation de la demande en fonction de l'état de santé et des motivations de la patiente d'une part et des convictions du médecin d'autre part était donc possible. Cela constituait une authentique situation *éthique*, par opposition à l'application de règles déontologiques. L'éthique grecque a considéré qu'il était possible et même, dans un certain nombre de cas, *recommandé* de désobéir en affirmant sa liberté de choix, du moins chaque fois qu'autrui ne risquait pas d'en pâtir. C'est le propre de l'éthique de mettre en doute une norme au nom d'une autre que l'on juge supérieure dans tel ou tel cas précis.

Cependant, l'éthique grecque n'avait pas le moyen de penser par avance tous les sujets, et notamment ceux qui, comme par exemple la fécondation *in vitro* et le transfert d'embryon, étaient inimaginables. On voit bien, dans la controverse à rebondissements sur les *mères porteuses*, que jamais la liberté humaine devant la procréation n'avait atteint un pareil degré. La technique dite des *mères porteuses* induit potentiellement l'existence de cinq parents : le père et la mère sociaux, si joliment dénommés le couple « d'intention », le père et la mère génétiques et la mère dite *gestatrice*. On atteint ici un seuil inhabituellement élevé de déconstruction de l'organisation humaine, puisque les notions de famille, de maternité, de paternité, de filiation sont modifiées simultanément. Ni le *Serment d'Hippocrate* ni l'éthique médicale antique ne peuvent donner d'armes pour affronter les problèmes soulevés par ces extraordinaires avancées de la biologie et de la génétique. Mais le monde moderne n'en fournit pas non plus et il échoue régulièrement à dégager des *consensus*, s'en remettant à d'incessants

débats qui débouchent sur des *avis* aussitôt controversés, parce que certaines avancées de la biomédecine prennent de court non seulement les repères moraux des hommes mais leur représentation de l'ordre des choses. Tout comme l'Antiquité convoquait la pensée platonicienne, aristotélicienne, épicurienne ou stoïcienne, l'éthique moderne, *a fortiori* la bioéthique, n'a pas d'autre repère que la philosophie pour penser l'humain dans un subit changement du monde et on ne voit pas ce qu'apporterait une rupture avec la raison médicale antique, dont le futurisme est largement établi.

L'éthique grecque peut être interrogée de la même manière sur les questions modernes de la fin de vie et de la mort volontaire auxquelles, nous l'avons vu, toute l'Antiquité a porté un intérêt passionné. Partout dans le monde, ce qu'on appelle le droit de mourir s'exprime à présent dans des pratiques et des conceptions très variables. Aux États-Unis, par exemple, le droit à l'assistance au suicide a connu une histoire à rebondissements. Il avait été rejeté par la Cour Suprême en 1997 mais l'état de l'Oregon a établi une loi qui autorise un malade à demander à son médecin, selon une procédure précise, de lui prescrire - mais non de lui administrer - des produits lui permettant de quitter la vie. Cette disposition exige entre autres conditions la signature de deux autres médecins attestant que le malade est condamné à une échéance de six mois. Par la voix de son comité d'éthique, l'*American Medical Association* s'était prononcée contre une telle possibilité, où elle voyait une brèche ouverte dans le devoir d'« assistance » qui lie le médecin à son patient. Dans toute cette affaire, les partisans de l'idée d'un *droit de mourir* avaient repris globalement les analyses de Hume, pour qui mourir est en effet un droit pour celui qui endure une infinie souffrance, et de Stuart Mill, qui voit dans le suicide une décision personnelle liée à une peur de la mort qui fait partie de la vie.

Or ces points de vue ont été ceux de la philosophie antique jusqu'à la fin de l'Empire romain. On les trouve chez Sénèque sous la forme d'une justification du *bien mourir* par le souci d'éviter de *vivre mal*. Du reste, l'*euthanasie d'abstention* faisait partie aussi, comme nous l'avons vu, de l'éthique du médecin grec, indépendamment du *Serment*, qui n'interdit pas l'abstention elle-même mais seulement la prescription de produits létaux ou le conseil qui pourrait orienter le malade vers leur usage. Sur la limite si fragile qui sépare les deux formes, l'une *active* et l'autre *passive*, de l'euthanasie, l'hésitation et le doute de l'éthique moderne sont la réplique parfaite de ceux du monde antique. L'*euthanasie passive* a ses racines dans l'univers hippocratique. Les médecins de l'Antiquité se refusaient à faire durer une vie sans espoir et c'est un sujet sur lequel il semble qu'il ait existé, malgré quelques excès médicaux évoqués par Platon et dont nous avons parlé⁶⁴, un accord véritablement général. Les médecins ont eu vis-à-vis de leurs patients une liberté d'appréciation qui préfigurait les modalités modernes de l'interruption de soins. Face à cette question, l'éthique moderne et celle d'un médecin « hippocratique » ne sont guère différentes. En ce qui concerne l'*euthanasie active*, le lien avec l'Antiquité est évidemment moins net. En Grèce et à Rome, euthanasie voulait encore dire *mort heureuse*. Le recours à la « médecine des temples » pour la fin de vie reste fréquent dans toutes les cités grecques, même de la part des représentants de la médecine rationnelle : il y avait donc des accommodements avec la maladie et avec la mort et un médecin grec qui ne se sentait pas entièrement lié par cet aspect du *Serment* aidait sur sa demande son patient à mourir, si son cas était désespéré et sa souffrance intolérable.

L'Antiquité, en tout cas, a pensé la mort comme étant une délivrance et elle a offert par avance à la modernité une idée positive du droit de mourir et du devoir de laisser mourir puis par extension de faire mourir. Sur bien des points, la pensée antique avait anticipé sur des règles et des principes dont la valeur a été beaucoup plus tard découverte ou redécouverte. En fait - mais ce serait le sujet d'un autre exposé - même si le *maximalisme* s'est construit plutôt sur l'aristotélisme et a été relayé bien plus tard par la morale kantienne, l'Antiquité a surtout créé l'éthique *minimaliste*, qui retient pour principe le seul souci de ne pas nuire à autrui. On retrouve ici l'idée du « ne pas nuire » dont les hippocratiques avaient fait un précepte essentiel

du *Serment*. Il est bien vrai que c'est le maximalisme qui est moderne et que c'est au contraire le minimalisme, où la liberté humaine trouve pleinement à s'exercer, qui est un legs antique. Ruwen Ogien montre dans *La vie, la mort, l'État*⁶⁵ que même dans les sociétés dites *libérales* l'État intervient « par la menace et par la force », pour encadrer la vie, la mort, la procréation, pour faire régner des normes universelles et interdire des crimes qui pourtant seraient « sans victimes » : la mort assistée, la gestation pour le compte d'autrui, l'aide à la procréation pour tous, le clonage reproductif ne visent à causer de tort à personne.

Éthique, bioéthique, biodéontologie ...

Mais l'éthique est souvent dessaisie de ces questions au profit d'une déontologie qui substitue la consigne à la délibération. Certes les *avis des comités d'éthique* sont nécessaires, du fait qu'aucun acteur du soin ne peut à lui seul maîtriser la totalité des savoirs et des éléments de réflexion en cause. Les avis du *Comité National d'Éthique*, par exemple, se situent à la jonction des techniques biomédicales, des idéaux et des normes morales⁶⁶ et ils expriment parfaitement l'interpellation du savoir et du pouvoir au nom du devoir dont nous avons parlé. Il est d'ailleurs normal que des États de droit établissent une réglementation, que la médecine et le droit se doivent d'éclairer et de préparer.

Néanmoins, ce qu'on appelle en France *lois bioéthiques*, de 1994 ou de 2004 par exemple, sont des textes qui autorisent, interdisent, organisent et définissent en termes réglementaires les pratiques dans des secteurs de pointe comme la recherche sur l'embryon, la transplantation d'organes, etc. Cette législation, même si elle prend en compte à l'origine un questionnement éthique, s'exprime en codes et en injonctions, de sorte que le mot *bioéthique* est employé pour *biodéontologie*. À la fin d'une communication à l'Académie de Médecine sur « l'humanisme médical »⁶⁷, la première question posée avait été justement : « croyez-vous qu'il puisse y avoir des lois bioéthiques ? » La réponse est évidemment *non* : si les textes en question sont des lois, ils ne sont pas *bioéthiques* et s'ils étaient bioéthiques, ils ne seraient pas des *lois* - ce qui ne signifie pas qu'il ne faut pas légiférer sur ces sujets⁶⁸. De même les « recommandations de bonne pratique », formule de plus en plus utilisée, anticipent sur la réflexion éthique au point de la *remplacer* par une sorte de mode d'emploi préférentiel. Mais là encore, il est sans doute bon que de telles recommandations existent, pour le cas où l'éthique serait absente ou défaillante.

La vocation de l'éthique n'est certainement pas d'assurer la production continue de règles supplémentaires et de règlements *ad hoc*. Elle est de permettre d'assumer, à partir du *royaume des normes*, le risque imprédictible de la nouveauté. *L'attitude éthique*, ce n'est pas d'avoir des solutions en réserve, c'est de cultiver et perfectionner ce que Bachelard appelait « le sens du problème ». Socrate a créé la philosophie non comme un savoir refermé sur des vérités déjà établies mais comme une quête jamais achevée du vrai. En ce sens, l'éthique, y compris médicale - et surtout médicale - est une responsabilité philosophique. Non pas que le philosophe en ait la charge, encore moins à lui tout seul. Mais c'est en tant qu'il adopte une *posture philosophique* et qu'il *philosophe* que le médecin ou tout autre expert doit s'y exercer. Nous retrouvons ici la source grecque et le principe même de l'éthique, son *archè*, au sens que le mot prend dans *archéologie* : dès sa naissance l'éthique est « une partie de la philosophie, celle qui ordonne l'existence pratique à la représentation du bien »⁶⁹.

Et aujourd'hui encore, *faire de l'éthique*, comme on dit - puisque certains se proclament *éthiciens* - ce n'est pas décliner jour après jour une idéologie et énoncer les règles qu'on en tire, c'est au contraire, selon la belle formule d'Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*, « parachever la philosophie des choses humaines ». L'éthique est tout sauf un savoir positif⁷⁰ et fondamentalement le message du *Serment d'Hippocrate* est que *soigner suppose toujours de philosopher*⁷¹.

Notes

- ¹ P. Legendre, *L'inestimable objet de la transgression, étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, p. 13.
- ² Alain Badiou, *L'éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous, 2003, p.15 et suivantes.
- ³ Ethan B. Kapstein, « La croisade pour l'éthique d'entreprise », *Politique étrangère* n° 3, 2001, p. 587.
- ⁴ Tom L. Beauchamp et James F. Childress, *Les principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- ⁵ Tom L. Beauchamp et James F. Childress, op. cit., p. 13.
- ⁶ Cf. sur ce point l' *Introduction à la philosophie occidentale* de P. Jacerme, Paris, Agora, 2008.
- ⁷ Cf. Platon, *Théétète*, 146 c-d.
- ⁸ Cf. par exemple *Banquet*, 220 e, *Gorgias*, 490 e- 491 a. L'intérêt platonicien pour la *technè* faiblira après la *République*, quand la « mathématique » aura finalement remplacé la médecine en tant que modèle du savoir et de la compétence.
- ⁹ Le médecin est – avec le pilote de navire – un représentant de ces « arts du salut » dont fait partie la politique, « art royal ». Cf. J. Lombard, *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, L'Harmattan, 1999, sur la place faite par Platon à la *technè* médicale en raison de sa dimension éthique, dans une recherche qui est avant tout *politique*.
- ¹⁰ La médecine est un domaine où « tout ce qu'on sait n'est rien à comparaison de ce qui reste à y savoir », dit-il dans le *Discours de la méthode*, 6^{ème} partie, *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Paris, 1952, p. 169.
- ¹¹ Sur l'exposé de l'éthique de P. Ricœur, cf. *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. du Seuil, 1996, texte repris et modifié dans l'article « éthique » du *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, pp. 689-694.
- ¹² Cf. A. Comte-Sponville, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, PUF, 2001, pp. 218-219.
- ¹³ Sur le statut intermédiaire entre art et science de la médecine chez Aristote, cf. J. Lombard, *Aristote et la médecine*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 23-44.
- ¹⁴ Cf. sur ce point les analyses de Benoît Dubreuil, « Réguler l'éthique par le droit », *Revue Ktèsis*, n° 21.
- ¹⁵ Cf. Alain C. Masquelet, « Médecine contemporaine et disposition au soin », in *La philosophie du soin, Éthique, médecine, société*, Paris, P.U.F., 2010, pp. 214-217.
- ¹⁶ Extrait du manuel « Administration de l'établissement » d'une « caisse de crédit » de Belgique, section 2000, p. 2-2.
- ¹⁷ Cf. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, Doctrine de la vertu, 9, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1986, t. III, p. 715 et suivantes.
- ¹⁸ *Sophos*, initié à la sagesse, savant, instruit, est à l'époque grecque classique le mot couramment employé pour désigner les philosophes. La philosophie n'existait pas comme champ disciplinaire au sens actuel et ses limites étaient liées justement à la place de la médecine et de la « science de la nature » au sein de l'enchevêtrement initial des tentatives pour comprendre le monde et atteindre la vie heureuse.
- ¹⁹ Sur le lien entre écrits hippocratiques et courants philosophiques cf. M. Klippel, *La médecine grecque dans ses rapports avec la philosophie*, Paris, 1937. La séparation des deux « disciplines » aura lieu bien plus tard, à l'époque romaine. Cf. sur ce point J. Lombard, *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 7 et suivantes.
- ²⁰ La nécessité de saisir la nature comme un tout est analysée au début du traité, à travers les conseils donnés au médecin « arrivant dans une ville inconnue », II, 13. L'école hippocratique enseigne constamment que l'homme malade doit être traité dans sa globalité (alimentation, climat, environnement...) et que la médecine intervient dans le cadre de l'univers.
- ²¹ *Eidos* désigne le *type* d'une maladie. Cf. aussi, dans cette acception, Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, II, 49.
- ²² Platon, *Phèdre*, 65 c-e.
- ²³ Il existe beaucoup d'autres emprunts, dans un sens et dans l'autre. On pourra consulter sur ce point W. Jaeger, op. cit., pp. 3-45, et un aperçu historique du chassé-croisé permanent entre la médecine et la philosophie dans J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, pp. 366-403.
- ²⁴ C'est Dioclès de Caryste, au IV^{ème} siècle av. J.-C., qui aurait introduit ces notions philosophiques dans la médecine.
- ²⁵ Platon, *Phédon*, 96 a-99 b. Certes, l'*historia* a déçu Socrate, ainsi d'ailleurs que la lecture d'Anaxagore, ce qui explique le cri « Adieu la merveilleuse espérance », mais elle définit le questionnement général de la physique, tel que le formule à son tour Aristote (*Métaphysique*, 985 a).
- ²⁶ Aristote, *Métaphysique*, 986 a.
- ²⁷ Le *phi* de *pharmakon* est la 666^{ème} lettre du *Serment*. Le même double sens du mot est dans le latin *potio*.
- ²⁸ Cf. à ce sujet l'étude de Louis Lacam, *Le Serment d'Hippocrate*, Lacour éditeur, Nîmes, 1999.
- ²⁹ Les sages-femmes d'Athènes pratiquaient de manière *licite* des avortements.
- ³⁰ On ne sait pas exactement en réalité comment cet article doit être compris, d'autres opérations aussi risquées n'étant pas proscrites par la tradition hippocratique. Il est possible que cette partie de texte ait été ajoutée tardivement et son authenticité est douteuse. À moins qu'on doive lire plus directement « je ne pratiquerai pas la castration », ce que suggère Littré. C'est d'ailleurs l'interprétation de Gomperz, appuyée sur l'utilisation de *temno* au sens d'*émasculer*.
- ³¹ Paul Ricœur a bien montré qu'il existe un triple « encadrement normatif de l'acte médical », par les règles du Code de déontologie (secret, droit du malade à la vérité, principe du consentement éclairé), par les règles issues du savoir biologique et médical et par les règles administratives (relatives à la santé publique et au traitement social de la maladie), mais qu'au-delà de l'application de ces règles, c'est la « *phronèsis* médicale », qui permet finalement au médecin de juger et de décider.
- ³² Littré VI, 90, 4.
- ³³ Littré IX, 206, 4.
- ³⁴ *Préceptes*, 7.
- ³⁵ Littré, III, c 5 et XI, 262, 6.
- ³⁶ Cf. Mame Sow Diouf, *L'image du médecin dans la collection hippocratique*, thèse d'État, Paris, Sorbonne, 1992.
- ³⁷ L. Ayache, *Hippocrate*, Paris, PUF, 1992, p. 116.

- ³⁸ Sur les différentes formes modernes du *Serment*, voir les « annexes » de la thèse de Christophe Allix *Pérennité et actualité du Serment d'Hippocrate*, Paris, 1993.
- ³⁹ Paris, Vrin, 2009.
- ⁴⁰ Gallimard, Seuil, 2011, p. 87 et suiv. Gortyne est une ville de Crète où a été retrouvé un code juridique (droit familial).
- ⁴¹ c. 7 (Littré, IX, 258, 16).
- ⁴² *Les Oiseaux*, v. 584.
- ⁴³ c. 13.
- ⁴⁴ cf. Platon, *République*, III, 406 a et suiv.
- ⁴⁵ Platon, *Le Politique*, 298 a-b.
- ⁴⁶ L'article 4 vise une double interdiction de prescrire, qui porte d'une part sur le *pharmakon* mortel et d'autre part sur le *pepson phtorion*, le pessaire abortif.
- ⁴⁷ Platon, *République*, X, 621 b-c.
- ⁴⁸ Aristote, *Politique*, 1335, b 15 – 25.
- ⁴⁹ Cf. Aristote, *De l'âme*, 412 b.
- ⁵⁰ Cf. aussi Aristote, *Histoire des Animaux*, VII, 3, 583 b.
- ⁵¹ Cf. Sénèque, *Consolation à Marcia*, 24, 4.
- ⁵² *Phédon*, 67 c-d.
- ⁵³ Aristote, *De l'âme*, 412 a.
- ⁵⁴ Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 11.
- ⁵⁵ Cf. l'article de Michael Nuroc dans le *Dictionnaire de la pensée médicale*, p. 961 et suivantes. Les termes *réanimer* et *ressusciter* ont une origine antique mais le modèle proprement dit de la réanimation, établi à partir de l'examen de la notion de *mort subite* au 18^{ème} siècle, ne s'imposera en tant que spécialité de la médecine qu'au milieu du 20^{ème} siècle.
- ⁵⁶ Cf. Aristote, *De l'âme*, II, 434 a.
- ⁵⁷ Platon, *Phédon*, 62 a-b. « Que Zeus s'y retrouve ! », répond Cébès.
- ⁵⁸ *République*, 406 b.
- ⁵⁹ *Id.*, 407 c-d.
- ⁶⁰ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 10.
- ⁶¹ Cf. Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui, maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, 2007.
- ⁶² Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 2002, XVIII.
- ⁶³ Alain Badiou, *op. cit.*, p. 55.
- ⁶⁴ Cf. *République*, 405 c - 408 c.
- ⁶⁵ Ruwen Ogien, *La vie, la mort, l'État*, Paris, Grasset, 2009.
- ⁶⁶ On peut se reporter par exemple, aux belles études que sont le n° 106, « Questions éthiques soulevées par une possible pandémie grippale », ou le n° 107, « Les problèmes éthiques liés aux diagnostics anténatals ».
- ⁶⁷ Jean Lombard et Bernard Vandewalle, Commission *humanisme médical* de l'Académie de médecine, Paris, 8 mars 2011.
- ⁶⁸ Quoi qu'il en soit, « l'accolement de *éthique* et de *bio* est par lui-même menaçant », dit Alain Badiou, *op. cit.*, p. 56.
- ⁶⁹ Alain Badiou, *op. cit.*, p. 15.
- ⁷⁰ Abel Olivier, *Autres Temps, Les cahiers du christianisme social*, N°15, 1987, p. 3 : « La difficulté à trouver le premier mot de la première leçon d'éthique vient probablement du fait que, sauf à être considérée comme le catalogue choisi et comparé des morales passées, l'éthique ne s'enseigne pas comme un savoir positif ».
- ⁷¹ La naissance de la philosophie correspond justement à une réorientation de la pensée vers la réflexion éthique (les *affaires humaines*, dit Socrate), à partir d'une mise à l'écart de l'étude de la nature, réputée ne rien pouvoir apporter à l'éthique.

Références bibliographiques

- Jean Lombard, *Platon et la médecine, le corps affaibli et l'âme attristée*, Paris, L'Harmattan, 1999
- Jean Lombard, *Aristote et la médecine, le fait et la cause*, Paris, L'Harmattan, 2004
- Jean Lombard, *La liberté et la santé*, (CD), entretiens avec Ph. Ungar Radio Suisse Romande, Lausanne, 2005
- Jean Lombard, *Éthique médicale et philosophie, l'apport de l'Antiquité*, Paris, L'Harmattan, 2009
- Jean Lombard et Bernard Vandewalle, *Philosophie et soin*, Paris, éditions Seli Arslan, 2009
- Jean Lombard et Bernard Vandewalle, *Philosophie pour les professionnels de la santé*, Paris, éditions Seli Arslan, 2010