NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 2 1989

Bioéthique et éthique de la vie

Hervé BARREAU

p. 194 - 216

https://www.nrt.be/en/articles/bioethique-et-ethique-de-la-vie-10

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Bioéthique et éthique de la vie *

Ce qui rend difficile la réflexion bioéthique, ce n'est pas seulement la nouveauté des problèmes nés de l'application de récentes techniques biomédicales à la thérapeutique, à la reproduction humaine, ou tout simplement à la recherche biologique; c'est aussi et surtout, me semble-t-il, la multiplicité des points de vue qui demandent à être pris en compte. On invoquera ainsi, tour à tour, l'intérêt de la recherche pure ou celui de la médecine; on rappellera que toute intervention sur le corps humain ne peut ignorer l'incidence, qu'on reconnaîtra variable selon les cultures, des facteurs psychologiques, sociologiques, anthropologiques, juridiques, éthiques, théologiques... À trop vouloir embrasser cependant, on risque soit de se perdre dans la multiplicité des perspectives, soit de privilégier indûment l'une d'elles et ainsi de provoquer par réaction des controverses sans fin. Je ne pense pas qu'en de telles questions on puisse éviter les débats, ni même que ce soit souhaitable. Mais il est en tout cas souhaitable que les débats se portent sur les points réellements importants des problèmes à résoudre.

Ces points, moins nombreux, me semble-t-il, qu'on se plaît à le dire, se trouvent essentiellement à l'intersection de trois rationalités différentes, qui s'appliquent aux mêmes pratiques et sont préoccupées, toutes les trois, de proportionner les moyens aux fins qu'elles poursuivent. La difficulté vient alors du fait qu'un moyen acceptable à l'intérieur d'une certaine rationalité paraît inacceptable dans une autre. Quant aux fins de ces différentes rationalités, il est difficile, à moins qu'on ne récuse l'une ou l'autre, de les dire antagonistes, car elles se proposent toutes le bien et le bonheur de l'humanité. Cependant on ne peut nier qu'elles soient concourantes, puisqu'en regardant l'homme à travers certaines valeurs et institutions, qui sont ordonnées à son progrès, mais peuvent également contribuer à sa perte, elles rivalisent sur un terrain qui ne laisse personne indifférent, puisqu'il s'agit de notre corps, de ses capacités de vie propre et de procréation. On pourrait même les dire concurrentes, si les conditions de cette concurrence étaient bien

* **Conférence donnée à l'École Normale Supérieure, à l'occasion d'un colloque organisé par la Société Française de Réflexion Bioéthique, le 5 mars 1988.**

établies, ce qui n'est pas le cas, nous le verrons. Quoi qu'il en soit de cette situation assez confuse, sur laquelle on essaiera de jeter quelque lumière, il faut reconnaître, me semble-t-il, que les problèmes principaux de la bioéthique se trouvent pris dans trois réseaux de rationalité — auxquels chaque être humain ne peut guère en principe refuser son adhésion —, à savoir la rationalité technico-médicale, la rationalité juridico-politique et la rationalité éthico-religieuse.

Je me propose de présenter sommairement ces trois rationalités, puis d'envisager comment elles peuvent s'articuler, enfin de suggérer quelle éthique se révélerait adéquate à la nature des problèmes posés par leur coexistence.

I. - Les trois rationalités et leur finalité propre

La nouveauté n'est certes pas l'aspect le plus important des problèmes que nous avons à résoudre mais, parce que la médecine se trouve armée de nouvelles techniques d'intervention sur le corps humain et ses capacités de procréation, elle pose de nouveaux problèmes au droit et à la morale. On peut bien sûr distinguer la médecine en tant que telle et les nouvelles techniques biomédicales mises aujourd'hui à sa disposition. Certains pensent qu'elle est allée trop loin dans l'adoption de ces techniques et prônent en conséquence le retour aux remèdes traditionnels de la « médecine douce ». Cette question concerne un aspect non négligeable de la déontologie médicale, et l'on peut légitimement se demander dans quelles situations, éventuellement restrictives, se légitime le recours aux techniques « dures », plus efficaces que les remèdes anciens, mais généralement plus dangereuses. Voilà un domaine d'éthique médicale proprement dite que la bioéthique doit prendre nécessairement en compte. Mais elle ne peut ignorer que la médecine, en devenant scientifique dès le siècle dernier, s'est autorisé du même coup l'usage de ces techniques dures, dues aux progrès de la biologie et des sciences biomédicales. Au vu des succès de cette médecine scientifique — et l'allongement de la vie humaine en montre le résultat le plus spectaculaire —, on ne niera pas que la rationalité technico-médicale se soit désormais installée dans notre civilisation et notre culture. Impossible d'ignorer cette composante de notre vie sociale; la refuser serait non seulement utopique, mais éventuellement désastreux, comme le montre suffisamment le rejet des soins médicaux imposé dans certaines sectes religieuses.

D'ailleurs la société ne manque pas de moyens pour résoudre les problèmes soulevés par l'expérimentation sur le corps humain et les techniques de procréation médicalement assistée. Dans certains cas, il est vrai, comme l'expérimentation de nouveaux médicaments sur des sujets sains, on découvre, du moins en France, un «vide juridique». Mais les vides juridiques qui apparaissent nécessairement au cours du développement de notre civilisation technico-scientifique, demandent à être comblés. Il suffit d'en appeler au législateur, c'est-à-dire au pouvoir politique. La coupure entre le juridique et le politique ne se révèle pas, à l'heure actuelle, plus grave qu'entre le technique et le médical. Au contraire, car alors qu'un médecin peut s'interdire, pour des raisons éthiques, de procéder à des actes médicaux que pratiquent ses collègues, on ne voit guère un juriste ignorer les lois qu'il a charge d'interpréter et d'appliquer, comme juge, avocat ou professeur de droit. Certes un juriste opère habituellement la distinction entre le Droit et la Justice (avec des majuscules) et le droit positif; cette distinction lui permet même de prendre distance à l'égard de la lettre de la loi, quand il estime rencontrer un cas non prévu par celle-ci; il peut alors contribuer à créer une jurisprudence plus conforme à l'équité. Il est intéressant de se demander quelle solution il adoptera dans un régime de droit coutumier ou dans un régime de droit écrit. En dépit de cette différence, il ne peut proposer ou, éventuellement, imposer sa solution d'un cas nouveau que dans le cadre du droit existant, qu'il connaît par profession mieux que le simple citoyen. Placé dans la situation du médecin que nous avons évoqué, il ne lui reste d'autre ressource que de prendre parti publiquement, en tant que citoyen bien informé, pour l'abolition de certaines lois ou pour l'adoption de nouvelles. Ce cas diffère de celui où il interprète des lois existantes; à ce moment sa façon de trancher, s'il est juge, peut se révéler choquante d'un point de vue moral. Qu'on pense au scandale provoqué — à juste titre, me semble-t-il — par le jugement du tribunal de Créteil dans l'affaire Parpalaix. On sait que le juge de Créteil a obligé un Centre de conservation du sperme à livrer les paillettes d'un époux défunt à la veuve qui les réclamait — cela contre la déontologie du CECOS en question. Dans un tel cas, on peut regretter que la décision ait été laissée à l'arbitraire du juge, plus soucieux apparemment du droit des personnes que de celui de la famille ou des enfants à naître. Le problème soulevé montre les dangers auxquels exposent des vides juridiques que les **tribunaux saisis sont contraints de remplir de façon précipitée, par-**

fois sous la pression de l'opinion publique du moment. Il appartient donc au législateur de prendre de telles questions en charge, et l'on sait que les demandes affluent actuellement dans ce sens.

Renvoyer une question au législateur pose cependant de nouveaux problèmes. Car le législateur n'est pas pressé d'intervenir. D'un côté, il craint de se trouver en retard dans des situations qui changent vite. D'un autre côté, il affronte des problèmes sur la solution desquels une société se juge et témoigne de sa vigueur ou de son déclin aux yeux des uns et des autres: il souhaite alors appuyer ses initiatives sur un consensus. Pour y parvenir, il crée, par exemple, un Comité consultatif d'éthique, constitué en France de 35 membres, 15 scientifiques, 15 juristes, et 5 seulement qui représentent des familles spirituelles. Cette composition est un signe des temps. Elle montre que l'autorité spirituelle est passée, comme le voulait Auguste Comte, des théologiens et des métaphysiciens aux mains des scientifiques et des technocrates. Il faut considérer cependant que les éthiciens — appelons-les par ce nom — scientifiques, technocrates, métaphysiciens ou théologiens, ne peuvent se passer de références religieuses; Auguste Comte lui-même fut conduit à le penser tout en restant athée. Car l'éthique ne se déduit pas de la science, ni ne trouve son fondement dans le vulgaire bon sens. Comme l'a écrit en 1979 le Rapport national sur *Sciences de la vie et Société*: «Contrairement à ce qu'on voudrait nous faire croire, ce n'est pas à partir de la biologie qu'on peut se former une certaine idée de l'homme, c'est au contraire à partir d'une certaine idée de l'homme qu'on peut utiliser la biologie au service de celui-ci...» Encore faudrait-il ajouter, me semble-t-il, que cette «certaine idée de l'homme» doit être vivante et rassemblante, c'est-à-dire en fait religieuse. Pas plus que les croyants, les athées n'échappent à cette nécessité. Une prescription morale ne sert pas à donner bonne conscience à ceux qui la proposent; elle exige d'être reçue et appliquée avec conviction par les consciences auxquelles elle s'adresse. On peut contraindre les corps, mais non violenter les consciences, qui seules en définitives donnent vie à la justice et au droit. À cet égard les familles spirituelles ou religieuses ont l'avantage de développer des argumentations qui, bien comprises par leurs membres — ce ne sera pas toujours le cas —, situent leurs prescriptions dans l'ensemble des valeurs auxquelles elles tiennent. La difficulté de notre époque vient du fait que ces familles spirituelles sont multiples, **n'adhèrent pas aux mêmes valeurs, ni ne tirent de leur adhésion**

apparemment commune les mêmes conclusions morales. À quoi s'ajoute la diversité d'opinions en chacune d'elles. Nous verrons plus loin que ce pluralisme des opinions et des religions en matière morale ne représente pas un obstacle pour la réflexion bioéthique, mais plutôt une invitation à réfléchir sur les fondements de la morale, en quoi consiste une partie de l'éthique.

À cette étape de notre réflexion, je voudrais seulement souligner ceci: de même que la technique appliquée au corps humain ne peut se séparer de la médecine, ni le droit du pouvoir politique, de même la réflexion éthique ne peut s'abstraire des valeurs auxquelles adhèrent les consciences et autour desquelles elles se rassemblent. Aussi pouvons-nous réduire la multiplicité des perspectives évoquée au début de cet exposé aux trois rationalités que j'avais proposées pour les grouper: la rationalité technico-médicale, la rationalité juridico-politique et la rationalité éthico-religieuse.

II. - L'articulation difficile des trois rationalités

L'articulation des trois rationalités constitue, me semble-t-il, le problème sinon le plus grave, du moins le plus général de la bioéthique. Pour en marquer les difficultés, il convient de remarquer que ces trois rationalités peuvent être associées dans une même instance, mais que, dans la société moderne, elles sont séparées et irréductibles les unes aux autres; la question de l'éthique se pose donc non seulement en elle-même, mais par rapport aux deux autres rationalités, qu'elle ne peut ignorer sans se priver de tout impact.

La fusion des trois rationalités, orientées en définitive vers une même finalité, à savoir le bien et le bonheur de l'humanité, se réalise dans les sociétés dites primitives. Là le sorcier est à la fois le médecin qui dispense les remèdes, le législateur qui pose des règles communes et/ou les fait respecter en tant que juge, le directeur de conscience qui répond aux demandes des consultants. La confusion des trois fonctions, en dépit de ses inconvénients, permet l'appréhension globale des problèmes qui, sur le plan humain, se posent toujours à trois niveaux: ce qui concerne le corps, ce qui est socialement acceptable, et ce qui peut satisfaire les consciences. Les usagers inclinent souvent à soumettre ces trois aspects à la même personne: aujourd'hui, par exemple, les patients font de leur médecin non seulement un dispensateur de soins, mais un guide dans la législation de la Sécurité sociale et leur conseiller spirituel.

D'autres, il est vrai, adoptent une attitude contraire, exigent du médecin qu'il leur fournisse tous les avantages auxquels la Sécurité sociale leur donne droit et ne supportent guère les scrupules qui le retiennent d'accomplir des actes qu'il juge attentatoires ou dangereux pour l'intégrité de la vie. Devant ces attitudes contraires, le médecin répugne à mettre sa responsabilité personnelle en jeu, dans des situations fort diverses et, au surplus, changeantes, selon les influences successives que subissent ses patients. C'est en partie pour mettre le médecin individuel à l'abri des récriminations, qui vont parfois jusqu'aux poursuites judiciaires, que sont nés les comités d'éthique locaux; ils ont au moins le mérite d'éclairer les usagers sur ce qu'ils peuvent demander à tel ou tel service d'hôpital. Ces comités d'éthique ont également pour mission d'accueillir de nouvelles demandes de soins ou d'expériences, qu'elles viennent des patients, des médecins, des chercheurs ou de plusieurs côtés à la fois. Il est clair que, lorsqu'il s'agit d'une intervention médicale comportant un certain risque, tous les moyens dont dispose un service doivent être pris en compte, y compris les moyens techniques. Alors se réalise la fusion des trois fonctions, en particulier lorsqu'il s'agit d'une expérience à la limite de la légalité ou même contraire à la législation existante réputée attardée. Les mêmes personnes revêtent alors la qualité de techniciens prêts à exécuter ou à permettre l'exécution d'un acte médical, de juges qui examinent la conformité de tels actes à la légalité et à la déontologie médicale, d'éthiciens qui décident parfois d'outrepasser les limites légales et créent pour ainsi dire leur propre droit. Mission exaltante sans doute, mais également dangereuse, aucun comité n'étant à l'abri de pressions, qu'elles viennent des patients, des chercheurs biologiques ou de tous les côtés à la fois. On n'évitera pas que des divergences apparaissent dans de tels comités et que, parmi leurs membres, d'aucuns souhaitent qu'on les décharge, dans certains cas, des responsabilités sociales et morales parfois énormes qu'ils assument.

Car enfin nos sociétés sont complexes. Un comité local d'éthique ne peut revendiquer la même autorité qu'un sorcier de village. Ce comité fonctionne à l'intérieur d'un hôpital, d'une déontologie, d'un accord plus ou moins général des consciences et il ne peut vouloir légiférer pour une nation entière, son système hospitalier, son système de sécurité sociale, ses tribunaux, ses autorités spirituelles. C'est le propre d'une société évoluée d'avoir concédé une certaine autonomie à chacun de ses secteurs spécialisés. Une micro-organisation ne peut prétendre défier des autonomies de cette sorte, dont se

réclame d'ailleurs le sous-système technico-médical. Il est fier d'en jouir au même titre que la médecine scientifique. On ne l'a pas toujours autorisé en effet (ni dans l'Empire romain en tout cas, ni en général au Moyen Âge) à disséquer les cadavres, ni plus récemment à prélever des organes. Les pratiques d'insémination artificielle se sont développées au XIXe siècle, malgré la désapprobation des Églises et souvent des autorités politiques. Cette histoire, que les expérimentateurs biomédicaux rappellent toujours volontiers, fut jalonnée jusqu'ici par les victoires de leurs prédécesseurs. Les succès remportés n'ont pas manqué de conférer à la rationalité technico-médicale un prestige inentamé dans l'opinion. En dehors de certaines pratiques révoltantes admises dans les États totalitaires, on ne connaît pas jusqu'ici d'Hiroshima biomédical. D'ailleurs chacun désire être bien soigné, avoir des enfants s'il en souhaite, éviter une mort indigne. Si la médecine scientifique travaille à lui offrir tout cela, comment le refuser? On a créé le système de la Sécurité sociale pour que le manque de moyens financiers n'empêche pas l'accès aux thérapeutiques efficaces. D'où, entre la médecine scientifique et le public, une convergence d'intérêts qui renforce, au moins dans l'opinion, la légitimité des buts et, corrélativement, des moyens que poursuit la rationalité technico-médicale.

Du côté du sous-système juridico-politique, l'histoire des derniers siècles présente une évolution assez similaire. Depuis Philippe le Bel, les légistes, en France, n'ont cessé d'accroître leur indépendance à l'égard du pouvoir spirituel. Ils ont obtenu la séparation des pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire) et de nombreux États ont proclamé leur laïcité. Dans un tel système cependant, l'initiative des lois échappe aux magistrats; ces derniers dépendent, à cet égard, du pouvoir législatif. On a vu qu'ils sont conduits à y faire souvent appel de nos jours. La facilité dont dispose un État moderne pour promulguer des lois fait aujourdhui des juristes moins les «gardiens des lois fondamentales du Royaume» — ce qu'ils étaient sous l'Ancien Régime, encore que le Conseil Constitutionnel, en France, et, à moindre titre, le Conseil d'État gardent quelque chose de ce pouvoir — que des serviteurs des lois de la Nation. D'où un renforcement du pôle politique dans le système juridico-politique qui dispose des armes de la coercition et de la sanction pénale. À première vue ce sous-système jouit donc d'un pouvoir de contrôle impressionnant sur la rationalité technico-médicale, et peut s'opposer à ce que celle-ci vienne bouleverser les lois qui protègent l'intégrité du corps humain, l'existence des familles et les liens de filiation.

Cependant le pouvoir politique, seul créateur de nouvelles lois, ne peut pas gouverner sans l'accord de l'opinion, surtout dans le domaine des mœurs. Et il est porté à majorer l'autorité des scientifiques et des technocrates dans les instances nationales qui sont dotées d'une certaine autorité morale. C'est pourquoi la rationalité technico-médicale continue de peser très lourd dans l'essai de contrôle que tente de lui opposer la rationalité juridico-politique. Un juriste comme Jacques Ellul ne croit guère que le droit, et même la politique, puissent s'opposer, dans nos sociétés, à la toute-puissance de la technique, qui asservit même la science, à laquelle elle doit pourtant de progresser à grands pas. Ce juriste aurait plus de confiance, semble-t-il, dans un réveil des consciences. Avant d'examiner comment peut s'opérer un tel réveil, il convient cependant de ne pas rejeter comme purement apparent le pouvoir juridico-politique. Quelle que soit, en effet, la force morale que représente un mouvement des consciences, cette force, si elle veut discipliner la technique, devra passer par les médiations du droit et de la politique. Tout simplement parce que seuls ces pouvoirs peuvent s'imposer socialement. La coercition, exercée au nom des pouvoirs publics, sera toujours nécessaire pour rendre obligatoires dans les faits les prescriptions dictées par une majorité éventuelle de consciences pour juguler les audaces jugées dangereuses d'une technique agressive.

III. - Les orientations actuelles de l'éthique et leur retour aux conditions concrètes de la vie

Comment susciter cette majorité des consciences pour faire contrepoids à la technicisation croissante des moyens qui répondent aux besoins humains, ainsi qu'aux technostructures qui, s'appuyant les unes sur les autres, enserrent notre existence dans un réseau sans cesse plus étroit de contraintes impersonnelles? S'il faut pour réveiller les consciences passer par les techniques de la publicité et de la propagande, on aura simplement conditionné davantage les agents humains, qui subiront, plus qu'ils n'exigeront, les mesures mêmes excellentes destinées à protéger leur liberté de choix et les moyens qui procurent à cette liberté ses réelles conditions d'existence. Il est à prévoir que la solution choisie par la plupart s'imposera à tous par pression sociale, tout simplement parce que plus facile à appliquer. Loin de réveiller la liberté, on n'aura abouti alors qu'à installer le conformisme, accru de la puissance des moyens techniques, voire auréolé du prestige associé, dans nos sociétés, à **l'emploi de nouvelles techniques.**

Ces réflexions ne visent pas à décourager la persuasion, qui reste, à côté du secours mutuel, l'instrument le plus légitime de la morale, mais elles nous aideront à identifier la raison la plus obvie de la faiblesse de la morale dans nos sociétés. Face aux technostructures qui jouissent de l'agrément commun, fût-ce parce que tous sont obligés plus ou moins d'y avoir recours, la préférence morale, parce que personnelle, apparaît comme étrange, voire suspecte, susceptible d'être dénoncée comme un luxe, de nature à éveiller l'envie davantage que le respect. Cette tendance à la marginalisation de la morale ne contribue pas à lui assurer une reconnaissance sociale, sans laquelle elle risque de passer pour folie. Comment éviter que la morale, expression même de la dignité humaine, ne soit marginalisée et avilie?

La situation aujourd'hui précaire de la morale explique que les religions, indépendamment de leur attrait propre, apparaissent comme des arches de salut. Elles sont d'authentiques familles spirituelles pour des âmes décidées à résister à la technolâtrie ambiante, mais assez conscientes de leur faiblesses et de leur manque de pouvoir pour accepter avec reconnaissance l'appui des autres et envisager de façon communautaire le témoignage des valeurs auxquelles elle croient et le refus des facilités qui portent atteinte à ces valeurs.

Cette attitude n'a rien d'obscurantiste, même si elle peut irriter les représentants attardés des Lumières; il ne faut pas se scandaliser non plus si les religions, qui s'accordent toutes pour refuser la technolâtrie et l'emprise excessive que les sciences et les techniques modernes, plus subies que comprises, exercent sur les mentalités et les comportements, ne proposent pas la même argumentation pour qualifier éthiquement les nouvelles pratiques technico-médicales et, par conséquent, pour approuver les unes et rejeter les autres. Nous avons vu qu'il était impossible, voire dangereux, d'empêcher la marche du progrès technico-médical. Rien d'étonnant si les religions s'en accommodent, même avec des réserves, ni — de même que les scientifiques sont loin de l'unanimité en la matière — si elles tracent diversement la frontière du licite et de l'illicite, selon les valeurs propres des traditions dont elles se réclament.

Face à cette diversité éthique (au double sens des fondements et des déterminations de la moralité), la tâche d'un analyste (qui n'est pas décideur) ne consiste pas à manifester son accord ou son désaccord. Tous les discours éthiques, lui semble-t-il, pourvu qu'ils soient sincères, contiennent une part de vérité, une part malheureusement difficile à faire partager par ceux que leur formation, leur profession ou leur conviction orientent autrement. Ma tâche va

consister, dans ces conditions, à attirer l'attention sur certains moments historiques de la réflexion éthique, à en montrer les continuités et les ruptures, et à proposer finalement une façon d'envisager l'éthique, une éthique de la vie, qui rencontre directement les problèmes soulevés par la réflexion bioéthique.

Ce qui disqualifie une position morale, c'est qu'elle apparaît comme personnelle, individuelle ou restreinte à un groupe, alors que les membres d'une société adhèrent massivement (qu'ils le veuillent ou non d'ailleurs) au système des pratiques hospitalières qui régissent en fait les soins actuellement dispensés. Quand on considère ce système, résultant d'une socialisation poussée, même dans les pays à médecine libérale, on s'aperçoit qu'il est difficile d'y introduire une expression un peu contraignante d'une loi morale universelle. Les habitudes médicales n'y portent pas. La pratique hospitalière induit même à réduire le concept d'une loi morale à ce que les conditions techniques et sociales permettent d'envisager quant à la dignité de l'être humain. Le relativisme historique évident dans les pratiques médicales se traduit facilement en relativisme moral, la philosophie la plus partagée peut-être aujourd'hui. La diversité des mœurs dans l'espace et le temps, rendue sensible par la rapidité des communications et l'extension des études historiques, incite, semble-t-il, à supposer la diversité des systèmes normatifs concernant ces mœurs. Cependant la difficulté d'une telle conception réside dans l'impossibilité de repérer les facteurs décisifs qui rendraient compte de cette diversité. Les nostalgiques du marxisme insistent, plus que Marx lui-même, sur le facteur technologique. À les suivre, il faudrait désespérer de la possibilité de s'en rendre maître. Tout matérialisme historique est, en fait, incompatible avec l'idée que la morale puisse être un instance indépendante, à plus forte raison une instance supérieure dans la marche des sociétés.

Nous touchons là au point névralgique du problème. Ou bien l'on se résigne à laisser la morale dériver au gré des mouvements dominants d'une époque; ou bien l'on revendique pour la loi morale l'universalité et la prééminence, même si l'on reconnaît que le contenu donné à cette loi morale varie nécessairement avec les possibilités historiques, à condition toutefois que la direction indiquée par la loi soit toujours sauvegardée. Ceux qui ont pour tâche d'interpréter la loi ne sont pas autorisés à l'affaiblir, mais au contraire à l'affermir dans les conditions d'une situation donnée. Et cette direction, il ne faut pas la concevoir, me semble-t-il, à un degré d'abstrac-

tion tel qu'elle échappe à toute objection, mais aussi à tout essai de lui subsumer une application tangible. De cette excessive abstraction font preuve ceux qui réduisent la morale au respect de la personne d'autrui. On sait qu'en temps de guerre le respect de l'ennemi se limite à fort peu de choses, parfois à le laisser enterrer ses morts. L'éthique peut reconnaître ce principe comme le plus général, le plus englobant de tous, mais doit le considérer comme insuffisant, car il ne précise pas les devoirs dus à autrui en rapport avec l'âge, le sexe, la parenté, la nationalité, le danger que court sa vie. Une loi morale oblige toujours dans une situation particulière, qui doit être précisée. Les codes anciens stipulent quel acte il faut accomplir en pareil cas, laissant à la conscience de chacun le soin d'établir l'analogie qui s'applique à une situation un peu différente. La personne incapable de percevoir de telles analogies se déconsidère comme manquant de sens moral ou de courage. En tout cas, l'analogie exclut le compromis, qui rabaisse l'exigence de la loi. C'est ce que manifeste fort éloquemment l'Antigone de Sophocle. Confrontée à l'interdiction royale d'enterrer la dépouille de son frère Polynice, Antigone ne se demande pas comment rendre les derniers devoirs à son frère sans enfreindre l'ordre du roi. Non! L'obligation d'accorder au défunt une sépulture, par laquelle est reconnue son humanité et par conséquent, selon les conceptions anciennes, est assurée la condition de sa survie décente, l'emporte pour Antigone sur l'ordre du roi. On dirait aujourd'hui que cette obligation l'interpelle, elle la sœur aînée, la première, et qu'elle commettrait une lâcheté à s'y dérober, bien que sa sœur Ismène lui conseille de ne pas encourir la colère du Pouvoir. Par cet exemple, Sophocle ne veut pas seulement, comme on l'a dit, défendre les droits de la famille contre les droits de la Cité, mais souligner l'obligation d'obéir «à un commandement meilleur» que celui de l'autorité politique; comme il le dit encore, on ne peut jamais manquer «à ces lois non écrites... qui ne sont pas nées d'aujourd'hui ni d'hier, mais vivent depuis toujours et dont personne ne sait depuis quand elles existent».

Si l'on tient à la moralité, on ne comprendra pas autrement la loi morale. Supérieure à la loi sociale et politique et, bien que «non écrite», c'est-à-dire transcendant toute formulation applicable à un contexte particulier, elle oblige de façon précise et inconditionnelle. Elle diffère donc tout à fait d'un code social, qui n'oblige que dans le cadre d'une société donnée. Don Quichotte, attaché au code de la chevalerie en un temps de chevalerie décadente, manque

d'imagination morale et se rend ridicule par là même. La loi morale oblige, au contraire, à inventer en chaque situation le comportement qu'inspire l'enseignement moral reçu comme trésor d'humanité, afin que cette tradition d'humanité ne se trouve pas brisée. Un acte moral est un acte de témoignage à cette cause de l'humanité, en particulier quand elle est menacée, un acte martyr, même quand il n'entraîne pas pour son auteur des conséquences aussi tragiques que pour l'héroïne de Sophocle, figure de tous les héros de la moralité.

On sait que cette conception de la loi morale supérieure à toute législation particulière est passée chez les philosophes grecs, et notamment chez Platon, Aristote, les stoïciens. Ce n'est pas le lieu de distinguer les nuances particulières qu'elle prend dans ces diverses philosophies, ni de montrer, ce qui me semble fort important, qu'il s'agit bien dans toutes ces conceptions d'une loi morale, c'est-à-dire sensible à la conscience, qu'on découvre par réflexion et à laquelle on obéit par invention, non par routine. Bref il ne s'agit nullement d'un déterminisme qui serait écrit dans le ciel supra-sensible, dans le corps humain, ou dans la nature en général. Une semblable conception est passée chez les théologiens médiévaux, en particulier thomistes, qui ont vu dans la «loi naturelle» le reflet, dans l'esprit humain, de la «Loi éternelle», c'est-à-dire de l'ordre divin. C'était conférer à la loi morale, à laquelle tout homme se doit d'obéir, une dignité égale à la «loi révélée», qui peut passer pour une explicitation de la première pour un peuple déterminé.

On aurait pu penser que cette longue tradition, à laquelle nous devons la conception occidentale du «droit naturel» — inspirateur et juge du «droit positif» — serait complètement bouleversée, à l'âge classique européen: par la naissance des conceptions modernes de l'État (qui opposent ce dernier à l'état de «nature»), par la découverte des lois scientifiques (qui confèrent à la «nature» une conception elle aussi différente), et par la dissociation consécutive des trois types de rationalité que nous avons précédemment distingués. En fait la culture européenne a subi une sérieuse secousse, et tous les philosophes n'ont pas eu, comme Leibniz, l'art et la sagesse d'accueillir le nouveau dans l'ancien, et de résister aux illusions que de telles nouveautés font naître. Malgré tout, la tradition s'est maintenue et, avant d'en venir à des expressions de cette tradition qui, bien que moins éloignées de notre époque, me semblent plus proches des conceptions anciennes, je voudrais rappeler deux figures contrastées, chez lesquelles la loi morale est soit excessivement resserrée sur elle-même, au point de manquer d'impact, soit excessivement

livrée à la demande d'une époque, au point de se confondre avec elle.

La première figure est celle de Kant. Il ne faut pas être injuste à son égard. Même si sa conception de la loi morale ne peut nous satisfaire, nous lui devons beaucoup. À une époque où les têtes pensantes de l'humanité, les porte-parole des Lumières, s'imaginaient que le bonheur, entendu comme la jouissance continue d'une vie pleine d'agréments, allait enfin être à la portée de tous les hommes, Kant a eu le courage d'affirmer qu'en tout cas, et même si la société pouvait se proposer une telle fin, cette fin-là n'était pas le principe de la loi morale, qui s'impose d'elle-même. La loi morale, pour Kant, n'est pas soumise à l'ordre qu'elle s'applique à instaurer, elle est entièrement autonome, elle commande d'une façon catégorique et non hypothétique. Nous retrouvons chez Kant une sorte d'écho de l'Antigone de Sophocle. La loi morale, chez lui, soulève l'homme au-dessus de la terre. Alors qu'il refuse à la raison théorique l'accès au monde intelligible, Kant l'accorde à la raison pratique, qu'est pour lui la volonté. Seulement voulant saisir l'obligation morale dans sa pureté, refusant de la subordonner à aucune valeur, Kant l'élève étrangement au-dessus de la condition humaine, dont il ne garde que le statut d'être raisonnable, qui doit être pris toujours comme une fin, jamais simplement comme un moyen. Dans la société d'êtres raisonnables où nous introduit la loi morale kantienne, l'obligation n'est jamais relative à la matière de l'acte mais à sa forme, c'est-à-dire à l'intention, dont elle exige qu'elle puisse s'élever à l'universalité: «Agis toujours selon la maxime qui peut en même temps s'ériger elle-même en loi universelle.» L'exigence d'universalité est ici retournée sur elle-même, non saisie comme une disposition universelle mais concrète. Elle légifère pour des êtres qui n'ont rien à faire, rien à demander, rien à éviter, rien à souffrir. On se demande si jamais la formulation kantienne de l'impératif catégorique a pu aider un être humain à se porter sur un acte plutôt que sur un autre.

La seconde figure est celle de Hegel. Ce dernier n'a pas manqué de rendre justice à Kant: «ce n'est que par la philosophie kantienne, a-t-il écrit, que la connaissance de la volonté a gagné un fondement et un point de départ solide grâce à la pensée de son autonomie infinie» (*Philosophie du Droit*, § 135). L'éloge peut nous paraître excessif, surtout en raison de son point d'application. Mais il fait place immédiatement à une critique sévère: «l'affirmation du point de vue simplement moral qui ne se transforme pas en concept de moralité objective réduit ce gain à un vain formalisme et la

science morale à une rhétorique sur le devoir en vue du devoir» *(ibid.)*. Telle est bien, en effet, la limitation de la morale kantienne. Hegel, qui loue Kant d'avoir mis la morale au-dessus du «droit abstrait» (de la personne et de la propriété), entend mettre au-dessus de la «moralité subjective» de Kant la «moralité objective» de la famille, de la société civile et de l'État. Par là Hegel comble le vide de la morale formelle. Mais il le remplit de déterminations qui trouvent leur expression la plus haute dans celle de l'État, et dont on doit se demander si elles épuisent, ce faisant, l'exigence de la loi morale. Plus précisément Hegel ne laisse pas, entre la loi morale et la loi étatique, de place où puisse se manifester le caractère accidentel et, pour autant, arbitraire de cette dernière. C'était cet intervalle qui permettait, selon la tradition, de faire face à une situation nouvelle et d'y répondre par de nouvelles déterminations positives. On ne repère pas, dans la philosophie morale de Hegel, cette tension entre loi morale et loi positive, que les Anciens avaient découverte et que le christianisme avait justifiée, lorsqu'il avait subordonné l'ordre de la justice à l'ordre de la charité et interprété les béatitudes évangéliques comme un encouragement à tendre vers celui-ci quand celui-là s'avérait décidément décevant. Les citoyens n'ont pas le droit d'être déçus dans l'État de Hegel. Trop séparés chez Kant, droit naturel et droit positif (ou, si l'on préfère, loi morale et légalité) sont trop confondus chez Hegel. Seule «la moralité objective» historiquement déterminée trace à l'individu, selon lui, son devoir. Cette moralité objective n'atteint pas son sommet dans tous les États. Il y a des nations élues par l'esprit du monde. Ce ne sont pas toujours les mêmes. Mais là où l'esprit du monde marque sa présence, là est la morale, la liberté, le bien.

La philosophie morale et politique de Hegel a suscité des réactions négatives, on le sait, chez Kierkegaard et chez Marx. Pour le premier, l'individu n'a pas besoin de savoir où se déroule l'histoire universelle pour faire son devoir, et, s'il est chrétien, il ne réduira pas la foi à adhérer par le sentiment à cette histoire universelle. Pour le second, l'État dit chrétien de Hegel, bien loin de contrôler la société civile, devient le serviteur des classes dirigeantes de celle-ci; il n'accordera donc ni reconnaissance ni satisfaction à ceux qui apportent leur travail à l'édification de la société. Ces deux auteurs dénoncent, chacun à son point de vue, les insuffisances de la moralité objective de Hegel. Mais, pour diverses raisons, ils négligent de reprendre le problème là où Kant et Hegel l'ont laissé, c'est-à-dire à mi-chemin de leurs systèmes respectifs. Nous voudrions

une loi morale qui ait prise sur la vie, sans qu'elle se voie confisquée par l'État. Nous voudrions bâtir un monde, où ce que nous faisons importe, sans que cette œuvre ait besoin d'être officialisée pour être reconnue. Pour nous rapprocher de cette éthique de la vie, à la fois sérieuse et ouverte, il faut prendre un nouveau départ. Je propose d'y voir des incitations dans trois tentatives, qui offrent aux éthiciens de notre temps des hypothèses utiles sur la façon dont la loi morale et la vie peuvent se réconcilier.

La première tentative, qui réussit à séparer la question éthique de la question politique, sans rendre la première trop abstraite, est, me semble-t-il, au XIXe siècle, celle de Schopenhauer. Ce dernier doit beaucoup à Kant. Mais il s'en sépare justement dans sa philosophie morale par l'importance qu'il donne au corps. Le corps est, pour Schopenhauer, l'expression de la volonté, son enveloppe indispensable: «Mon corps est *l'objectivité* de ma volonté.» Cette affirmation, écrit-il, est «la vérité philosophique par excellence». On pourrait croire que Schopenhauer fait retour, par là, au stoïcisme, qui ne cesse pas, même de nos jours, d'attirer des esprits lucides. Mais Schopenhauer s'éloigne du stoïcisme en ce que le vouloir-vivre, qu'il voit à l'œuvre dans la nature entière, lui semble condamné au malheur. Pour échapper à ce malheur, remarque-t-il, l'homme a inventé l'art et la morale. Mais de quelle morale s'agit-il? Il s'agit de la morale de la pitié, qui rompt l'isolement des individus et leur apprend à s'identifier les uns aux autres. Elle s'oppose à la morale de la justice, simple coalition d'égoïsmes sous le drapeau de l'État. Schopenhauer voit la manifestation de la morale de la pitié dans le christianisme, mais surtout dans le bouddhisme, qui recommande la négation du vouloir-vivre. On aboutit à l'ascétisme. Cette morale s'avère, reconnaissons-le, difficilement compatible avec la rationalité technico-médicale. Elle traduit en tout cas une profonde sympathie pour la vie, et une aversion, partagée aujourd'hui par nombre de consciences, pour les empires industriels et les États totalitaires.

La deuxième tentative, qui marque plutôt la volonté d'échapper à la vulgarité d'une société de masse, est celle de Nietzsche. Ce dernier dut sa vocation philosophique à la lecture de Schopenhauer. Mais pour Nietzsche le corps n'est pas un vouloir-vivre condamné à l'échec. Ceux qui prétendent cela, adhèrent selon lui à la morale des esclaves. Le corps est volonté de puissance, comme le proclame la morale des maîtres. Nietzsche a horreur du bouddhisme et porte

plutôt son admiration vers le brahmanisme et son système de castes. La compétition et la sélection sont les lois de la vie. Il ne faut pas fuir la souffrance, aiguillon par lequel l'homme acquiert noblesse et force d'âme, maîtrise sur soi-même. On ne peut pas dire que Nietzsche soit hostile à la rationalité juridico-politique, mais il exige qu'elle se porte vers les grands desseins et vise à rompre la division de l'humanité en peuples bornés et rivaux. On ne dira pas non plus qu'il soit hostile à la rationalité technico-médicale, lui qui était malade, mais il se serait révolté contre toute procédure qui tendrait à satisfaire «l'instinct du troupeau» contre les forts, «l'instinct des souffrants» contre les heureux, et «l'instinct des médiocres» contre les exceptions. Le destin lui épargna d'entrer à l'hôpital. On ne le voit guère s'intéresser à une morale d'hôpital.

Une troisième tentative allie l'exigence de sympathie qui anime la première et l'exigence de courage qui marque la seconde: Bergson ne fait pas l'apologie du corps mais, en fondant sa philosophie sur l'expérience, il récuse d'avance tout idéalisme. L'éthique pour lui ne consiste pas à donner de nouveaux commandements ni à renverser la table des valeurs, mais à décrire la vie morale. Il la voit double: morale de pression et religion statique d'un côté; morale d'aspiration et religion dynamique de l'autre; entre les deux, la morale de Socrate, qui rompt la barrière entre le «clos» et «l'ouvert». Bergson admet volontiers que toute morale réelle est un mixte dépendant des «deux sources», mais il souligne qu'on ne passe pas insensiblement de l'une à l'autre: «il faut passer par l'héroïsme pour arriver à l'amour», comme si on n'atteignait au niveau supérieur de la morale que par «la porte étroite». Bergson privilégie donc, comme Schopenhauer, la charité plutôt que la justice et, comme Nietzsche, le courage plutôt que le conformisme, mais il ne part pas en guerre, comme ses devanciers, contre la tradition occidentale. Le néoplatonisme et le judéo-christianisme opèrent dans sa philosophie morale un nouveau mariage. Son originalité est d'insister sur les exigences de la vie, plutôt que sur celles de la raison. «Toute morale, qu'elle soit de pression ou d'aspiration, écrit-il, est d'essence biologique.» Il ne faut pas entendre par cette «essence biologique» une tentative de fonder la morale sur la science biologique, mais plutôt sur l'expérience de la vie, l'ouverture à ses appels, l'admiration des héros et des saints. Bergson a bien vu l'emprise que la technique allait exercer sur notre civilisation. Il craignait que l'humanité ne sache plus diriger «un corps démesurément agrandi». Il demandait **pour elle un «supplément d'âme» que la mystique lui semblait lui**

offrir. C'est à la lumière de la mystique chrétienne qu'il mettait sa confiance dans un retour à la vie simple, dans le féminisme et dans la démocratie.

Si je puis me permettre d'ajouter quelque chose à ces chantres de la vie que furent, chacun à sa façon, Schopenhauer, Nietzsche et Bergson, ce serait pour les disculper du reproche d'irrationalisme, qu'ils ne songeaient pas à récuser. À leur époque, la raison semblait être l'apanage de la science ou de la philosophie européenne classique. Ni l'une ni l'autre, si l'on met à part quelques figures originales, n'avaient fait grand cas de la vie, telle qu'ils l'entendaient, telle qu'ils l'éprouvaient à travers toutes les fibres de leurs corps. Il en va autrement aujourd'hui. C'est l'oubli du corps qui semble déraisonnable. On n'admet plus qu'on puisse torturer un être humain pour faire triompher une idée. Le fanatisme apparaît comme une folie ou comme une maladie. C'est pourquoi les trois derniers essais de philosophie morale me semblent ouvrir la voie d'une éthique de la vie qui serait à la fois une éthique de la raison, revenue à ses tâches et à ses racines. Je me bornerai ici à proposer deux principes qui me paraissent fondateurs d'une telle éthique.

Le premier consisterait à dire qu'en devenant humaine, la vie ne cesse pas d'être la vie, c'est-à-dire une forme d'existence qui exige de se défendre, de se transmettre, de s'organiser socialement, et, puisqu'elle est chez l'homme spirituelle, de chercher la vérité en toutes choses. C'est ce que j'appellerais les tâches et lourdeurs de la vie, dont Hegel se souciait dans sa «moralité objective», mais qu'il abandonnait trop vite à la responsabilité de «l'esprit du monde». À partir de ces tâches, on peut définir des «droits de l'homme», c'est-à-dire des capacités, qu'il faut respecter, à se porter soi-même vers la forme de vie, individuelle, familiale, politique et culturelle, que chacun estime convenable à sa dignité. On a envisagé jusqu'ici ces «droits» comme des recours contre le despotisme des États, dont le XXe siècle nous a donné du reste d'horribles manifestations. Mais on n'a pas pensé suffisamment à revendiquer ces droits contre le despotisme de la technique. Or c'est celui-ci qui, sous le couvert du despotisme politique, nous menace aujourd'hui de la façon la plus insidieuse et risque d'envahir toutes les sphères de notre existence. Qu'une grande part de notre existence matérielle, pour ce qu'on appelle les besoins primaires, soit assurée par les technostructures, il nous faut l'accepter, sous peine de plonger l'humanité entière dans le chaos. Mais l'homme n'a pas seulement besoin de nourriture, de vêtement et de logement. Il a besoin de pourvoir lui-même

à sa vie familiale et sociale, à ses engagements culturels et politiques. Là se joue l'essentiel de son existence humaine, où éthique et religion s'imbriquent étroitement. c'est là qu'il faut trouver le juste milieu entre la morale de Kant, trop éloignée des problèmes de la vie, et la morale de Hegel, trop sûre d'en détenir les réponses. Il faut veiller à ce que l'application des techniques médicales à des valeurs qui nous touchent au plus près, comme la santé et la procréation, ne vienne pas dépouiller ces valeurs de leur sens, de leur poésie, de leur engagement sentimental et de leur signification vitale. Michel Henry a montré, dans *La Barbarie*[1], que le souci technico-scientifique appliqué au domaine de l'art pouvait vider complètement l'esthétique de sa portée. La même démonstration s'appliquerait dans le domaine moral. Les livres de Dominique Grange sur la procréation médicale assistée et sur l'adoption[2] apportent des témoignages irrécusables. La déclaration de Françoise Quéré, «Questions et observations éthiques sur les procréations artificielles», au Comité National d'Éthique[3], montre que le style habituel de ce Comité, quelles qu'en soient les bonnes intentions, passe à côté du respect de l'altérité de l'enfant, qui devrait s'imposer aux parents. On mesure, devant de telles réactions, combien il serait important que nos éthiciens décideurs soient des moralistes, c'est-à-dire des esprits attentifs à démasquer les perversions de la vie, puisque l'homme a malheureusement la possibilité, simple envers de ses «droits», de se tromper et de s'illusionner sur les objets de son désir. Si de tels éthiciens ne sont pas des moralistes professionnels (mais y a-t-il une profession de moraliste?), ils devraient le devenir en raison des responsabilités qu'ils exercent. En réalité, s'il s'agit de nous-mêmes, nous sommes tous des moralistes, et parfois des moralistes très sévères, si nous avons quelque estime de nous-mêmes. La question est d'oser l'être à l'égard des autres en général. Loin de provoquer par là leur mépris, nous pouvons mériter leur reconnaissance. En tout cas, les exemples de Schopenhauer, Nietzsche et Bergson montrent que tout homme réfléchi peut, et parfois doit, s'improviser moraliste. S'ils ne furent pas d'excellents théoriciens, ces auteurs montrèrent du moins que l'éthique se perd à ne pas vouloir prendre en compte les curieux démêlés que la vie humaine entretient avec elle-même. N'étant ni ange ni bête, l'homme doit trouver parfois

1. M. HENRY, *La Barbarie,* Paris, Grasset, 1987.
2. D. GRANGE, *L'Enfant derrière la vitre,* Paris, Éd. Encre, 1985; ID., *Je t'ai trouvé au bout du monde,* Paris, Stock/Laurence Pernoud, 1987.
3. Dans *Avis de recherches sur l'embryon,* publiés par le Comité Consultatif National d'Éthique, Actes Sud-Inserm, 1987, p. 171-178.

avec peine, ses valeurs. Les moralistes le mettent en garde contre des illusions auxquelles il se laisse prendre par faiblesse.

Le deuxième principe, auquel toute recherche éthique devrait s'attacher, voit dans la raison non une force antagoniste de la vie, mais au contraire la forme que prend celle-ci dans la conscience humaine. Nous nous interrogeons parfois, insatisfaits par les lambeaux de vérité que nous procure la biologie, sur la nature de la vie elle-même, la vie qui nous tient (ou nous lâche) plus que nous la tenons. Mais pourquoi la vie de l'esprit ne nous révélerait-elle pas l'esprit de la vie? C'est, à mon sens, la meilleure leçon à retenir de l'école phénoménologique. Quand Antigone fait appel à ces «lois non écrites... qui ne sont pas nées d'aujourd'hui ni d'hier, mais vivent depuis toujours» n'est-ce pas à la vie en elle qu'elle est attentive, à cette vie conçue comme une loi suprême, qui la guide plus sûrement qu'un manuel de sagesse, et dont le commandement est plus impératif que l'avis d'un conseiller? À condition toutefois que la voix de la vie ne se confonde pas avec la crainte de la mort... La vie nous donne des raisons de vivre, et éventuellement de mourir. C'est pourquoi l'identité que professe Kant entre la raison pratique, la volonté, la loi morale et la liberté est d'elle-même éclairante. Il faut que cette identité repose sur la vie elle-même qui, lorsqu'elle accède — avec l'homme — à la pleine conscience d'elle-même, à la conscience morale, devient loi, raison et liberté. Si cette identité est vraie, alors nous n'avons pas à craindre de perdre notre conscience morale; tout au plus devons-nous veiller à ne pas la laisser s'anesthésier. Craignons que la conscience morale ne soit pas suffisamment développée en nous, ou plutôt craignons de ne pas lui permettre de s'autodévelopper suffisamment en nous. Les malaises de la conscience morale sont des malaises de la vie, comme si, fascinés par les commodités qu'offre la civilisation technico-scientifique, nous oubliions de vivre, d'ajuster l'usage des moyens techniques aux impératifs de la vie, de la conscience, de la raison et de la liberté.

Kant et Hegel nous ont montré que la raison pratique l'emporte sur l'entendement scientifique; ce premier pas sauvegarde le primat de l'éthique. Mais nous devrions opérer un second pas: reconnaître dans la raison l'exigence de la vie en nous, une exigence qui ne s'explicite pas facilement, tant elle risque de céder à l'égoïsme individuel et collectif, mais que réconfortent les exemples des héros et des saints. Ces derniers ont porté la vie à son suprême degré **d'incandescence, de lucidité et de fécondité. Ne pas écouter ces**

spécialistes de l'inventivité morale, c'est se résigner à la médiocrité, voire au désespoir. En cela Bergson avait certainement raison.

Voilà donc les deux principes que nous tirons de l'enseignement des prétendus maîtres de l'irrationalisme. Ce que ces «irrationalistes» nous montrent, c'est la genèse de la raison. Reprenant sur ce point l'héritage d'Aristote, Kant avait vu dans la vie une finalité dormante. Il n'avait pas osé dire que la raison est cette finalité éveillée, une finalité capable d'embrasser toutes les tâches qu'il appartient à l'homme de se donner, puisqu'aucun instinct, au sens strict du terme, n'y pourvoit de lui-même. La finalité de la raison éthico-religieuse embrasse donc le bien de l'homme dans toute son extension, en restant attentive à son bien principal, à ce plein développement de la vie spirituelle en lui, sans lequel il s'éprouve toujours malheureux, insatisfait, mécontent de lui-même. La finalité juridico-politique se propose un objectif plus modeste, mais fort important pour assurer la cohésion de la vie et nécessaire à son bonheur; elle recherche une expression historique pour la loi morale et les pratiques que cette loi approuve ou tout au moins tolère en vue d'éviter un plus grand mal. Quant à la finalité technico-médicale, elle joue un rôle, irremplaçable dans son domaine: assurer les chances individuelles de la vie dans les corps qui assumeront jusqu'à la fin de l'aventure humaine les tâches sans cesse renouvelées de l'existence personnelle. Ce rôle, elle doit le remplir à l'intérieur des barrières tutélaires du droit et de la morale, car si elle venait à les enfreindre, elle entraînerait au sens propre une catastrophe de la raison. Rien ne s'oppose par conséquent à ce que l'articulation difficile entre les trois rationalités distinguées plus haut soit assurée, si la raison retrouve la force de la vie et si la vie retrouve la lumière de la raison, fortifiée par les lumières qu'ont répandues sur elle les inventeurs de la moralité. Quand les trois rationalités s'ignorent, il est à craindre qu'elles aient perdu conscience de leur origine commune et de leur complémentarité, plus forte que leur autonomie, une complémentarité qui transparaît, par exemple, dans le serment d'Hippocrate. Mauvais signe pour la santé morale d'une époque que les coupes sombres opérées dans ce célèbre serment! Si nous en éprouvons une honte justifiée, l'espoir reste permis en l'humanité. Si, au contraire, nous en éprouvons de l'orgueil, alors il nous revient de subir, comme disaient les Anciens, le châtiment des dieux, ce que notre philosophie peut qualifier d'autodestruction de la vie. Quand nous pensons à Auschwitz et à Hiroshima, évo**quons aussi toutes les vies imprévisibles, différentes, dérangeantes,**

que notre technique empêche de naître, alors qu'elles nous apporteraient le plus haut bonheur auquel aspirent des êtres humains: recevoir d'êtres différents, dérangeants, imprévisibles, la justification de leurs efforts, voire de leurs sacrifices. Même quand cette récompense vient à manquer, la simple vertu qui agit dans ce sens reçoit de la vie elle-même le triomphe de la joie.

Conclusion

On ne s'étonnera pas si des réflexions d'ordre éthique se terminent par un plaidoyer. Aucun moraliste ni éthicien, conscient des enjeux de son époque, ne peut feindre l'indifférence. Si de plus, elles possèdent quelque valeur convaincante, elles ne se prétendent nullement originales. En éthique l'originalité risque de dépasser son but. Quant à savoir si l'évocation des doctrines rappelées est fidèle, laissons ce souci aux spécialistes. Je ne crois pas avoir malmené l'une d'elles, et si j'ai traité trop brièvement chacune, c'est que j'attendais quelque lumière de leur rapprochement. J'espère avoir contribué par là à montrer que l'éthique ne doit pas s'éloigner des préoccupations concrètes de la vie. Si elle reste attentive à ces préoccupations, l'éthique de la vie rencontrera véritablement la bioéthique.

Certains penseront que la rencontre, si elle s'opérait selon les lignes esquissées dans ces pages, n'aurait guère d'effets. À vrai dire, n'espérons pas trop que le recul contemporain de l'éthique s'arrête subitement et que la moralité s'impose facilement. Bien plutôt faut-il craindre que les rationalités qui se sont développées en dehors de son champ ne continuent à l'étouffer. Du moins ne faut-il pas taire que cet étouffement de la moralité signifie pour l'homme un échec de la raison et donc de sa raison d'être. Mille auteurs l'ont dit avant moi. J'emprunte à C.S. Lewis la description d'un monde où la rationalité technique, ayant conquis la rationalité politique, régnerait sans partage: «Au moment où l'homme triomphe de la nature on constate que l'humanité entière est soumise à un petit nombre d'individus et que ceux-ci à leur tour sont soumis à ce qui est purement naturel en eux, l'irrationalité de leurs désirs[4].» C'est cela en effet «Le meilleur des Mondes». J'ajouterai seulement que ce prétendu «triomphe de la nature» n'est qu'une mainmise

4. C.S. LEWIS, *L'abolition de l'homme.* Réflexions sur l'éducation, Limoges, Criterion, 1986, p. 156.

partielle sur un certain nombre de ses mécanismes, et non la mise à jour des secrets de la vie. Quant à la «naturalité des désirs», elle n'est que la «naturalité» dont on s'imagine qu'elle a précédé l'état de civilisation et de culture, pour donner plus d'importance à ce dernier. Elle n'a rien à voir avec les exigences de la vie, qui nous ont paru former l'origine des exigences de la moralité. La remarque de Lewis montre que le renversement de l'ordre des finalités, tel que nous sommes parvenus à le manifester, aboutit à la contradiction. Si la raison technique l'emporte sur la raison morale, l'irrationalité gagne toute la vie humaine.

Mais puisque j'ai cité C.S. Lewis pour renforcer ces conclusions, je voudrais, pour finir, insister avec cet auteur, disparu en 1963, sur ce qu'il a appelé avec optimisme «la massive unanimité de la raison pratique dans l'humanité». Ayant participé à des réunions de bioéthique où étaient invités, tour à tour ou ensemble, des représentants de religions différentes, je n'ai pas perçu beaucoup de désaccord dans leurs diverses approches: partout une même inquiétude, un même souci de sauvegarder l'essentiel. Et cet essentiel, qui s'exprimait diversement, Lewis, empruntant le mot aux Chinois, l'appelle le Tao. Autrement dit, la Voie, partout identique, bien que différemment aperçue. Avant de lire Lewis, j'étais moi-même tenté, je l'avoue, d'appeler Tao cette morale universelle. La tradition judéo-chrétienne, dont je me réclame, aborde ce Tao avec ses moyens propres et l'explique d'une façon véritablement éclairante pour ceux qui s'y insèrent. Mais qu'importe en définitive la façon dont on fonde ce Tao? C'est la solidité de celui-ci qui seule compte pour la morale universelle. Les arguments avancés pour promouvoir une éthique de la vie sont, je l'espère, de nature à renforcer, plutôt qu'à affaiblir, cette morale. Je suis persuadé en tout cas que si l'on parle aujourd'hui d'éthique plutôt que de morale, c'est moins parce que certains voudraient abandonner la morale traditionnelle — ce serait bien léger —, que par besoin de directives à la fois nouvelles et concrètes, pour lesquelles l'autorité de l'expérience, même si cette dernière semble manquer, pèse sans doute davantage qu'une règle trop abstraite. À défaut d'expérience (au sens scientifique du terme) qu'une catastrophe apocalytique nous livrerait trop tard, l'expérience charriée par les moralistes mérite considération. Et je suis persuadé, d'autre part, que personne n'est absolument démuni pour cette tâche éthique, car la raison, pour ceux qui veulent en faire usage, ce n'est pas une collection de principes que les éthiciens s'efforcent **d'ajuster, mais la découverte de la loi morale dans la pratique de**

la vie. Car la vie, qui nous paraît souvent obscure, détient pourtant en elle sa lumière, capable de nous éblouir subitement et de nous révéler, d'un seul coup, ce que sont la conscience, la raison et l'humaine liberté.

F-67000 Strasbourg Cedex
23, rue Goethe

Hervé BARREAU
U.P.R. «Fondement des Sciences»
CNRS

Sommaire. — Les problèmes de bioéthique exigent de recourir à la distinction entre les rationalités technico-médicale, juridico-politique et éthico-religieuse. Ces trois rationalités se proposent d'ajuster les moyens qu'elles préconisent aux fins qu'elles poursuivent et qui se rattachent toutes au bien et au bonheur de l'homme; mais il arrive qu'elles soient en désaccord. La rationalité éthico-religieuse semble aujourd'hui menacée par les deux premières dans les exigences qu'elle manifeste. On propose ici d'ancrer davantage cette rationalité, à la suite de quelques auteurs, dans la vie et dans le sentiment qu'elle a d'elle-même chez l'homme à travers la conscience du devoir et de la loi morale.