NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

129 N° 4 October-December 2007

Bioéthique ou éthique de communion ?[1]

Brice DE MALHERBE

p. 545 - 568

https://www.nrt.be/en/articles/bioethique-ou-ethique-de-communion-1-691

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 129 (2007) 545-568
DE MALHERBE Br.

Bioéthique ou éthique de communion?[1]

Au début des années 1980, le philosophe américain Alasdair MacIntyre considère qu'il ne reste plus de la morale qu'un langage et des apparences: selon lui «la substance constitutive de la morale a été largement fragmentée, puis en partie détruite»[2]. L'analyse de son confrère H.T. Engelhardt n'est pas plus optimiste: pour celui-ci, l'époque contemporaine voit la faillite de la prétention, longtemps entretenue en Occident, à proposer une morale concrète à la portée de tous grâce à la réflexion rationnelle. Nous aurions, en fait, atteint une situation de «chaos moral»[3]. Mais il propose une issue pour échapper au nihilisme débridé: la reconnaissance, dans le contexte désormais inévitable d'un pluralisme moral en milieu sécularisé, d'une éthique fondée uniquement sur le consentement de l'individu, autrement dit sur un accord formel entre les parties concernées par une action[4]. La voie du respect du consentement et du consensus réfléchi serait donc la seule capable de fonder une bioéthique; ou plutôt des bioéthiques, puisqu'Engelhardt tient que le pluriel anglais — «*bioethics*» —, qualifiant cette nouvelle science morale, confirme le pluralisme éthique ambiant.

«Bioéthique», le mot est lâché. En 1970, alors même que le géant occidental à la puissance technique croissante voyait ses bases morales vaciller, un oncologue américain — Van Rensselaer Potter —, inquiet pour le futur, proposait un nouveau terme et une nouvelle discipline: «*bioethics*», traduit en français par «la bioéthique»[5]. Parallèlement à cette approche globale de Potter,

---

1. Cet article reprend certains éléments d'une thèse de théologie soutenue à l'Institut Pontifical Jean Paul II (Rome) et publiée aux éditions Parole et Silence (2006) sous le titre: *Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique*.

2. MACINTYRE A., *After Virtue*, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, ²1984, p. 5. (Sauf indication contraire en note de bas de page, la traduction des textes non français est la nôtre).

3. ENGELHARDT H.T., *The Foundations of Bioethics*, New-York, Oxford University Press, ²1996, p. 6.

4. Cf. *ibid.* p. 68.

5. Cf. POTTER V.R., «Bioethics: the Science of Survival», dans *Perspectives in Biology and Medicine* 14/1 (1970) 127-153.

l'obstétricien d'origine hollandaise André Hellegers proposait une vision de la bioéthique centrée sur les réalités médicales. C'est cette perspective plus restreinte de la bioéthique qui s'est le plus développée. Ainsi, à partir du domaine même suscitant les controverses les plus fortes depuis les années soixante, à savoir la bio-médecine, est née une nouvelle discipline initiant un retour en force de la morale[6]. Faut-il, dès lors, se réjouir de l'avènement de la bioéthique comme fer de lance d'une morale pour notre temps? Il convient d'y regarder de plus près.

En analysant le projet des initiateurs de la bioéthique et les écrits principaux de quatre auteurs anglophones influents en ce domaine, nous souhaitons dans un premier temps montrer que ce projet échoue du fait d'un formalisme moral allié à une anthropologie dualiste. En conséquence, la vie, objet déclaré de la bioéthique, en devient l'aporie. Puis, nous proposerons des pistes pour une alternative à l'approche bioéthique, en reprenant les deux terrains de l'anthropologie et de l'éthique, y incluant l'apport de la Révélation biblique.

I. – La vie, aporie de la bioéthique

1. Genèse d'une appellation: l'émergence de la bioéthique

Une analyse de la «genèse bi-localisée»[7] de la bioéthique montre que ce terme a été forgé pour exprimer un projet précis, dans un contexte idéologique particulier. L'historien de la bioéthique Warren T. Reich a invité à relire l'émergence de celle-ci sur le fond des «tumultueuses années 60»[8]. Quatre phénomènes majeurs ont, selon lui, influencé les premiers pas de la bioéthique. Le mouvement des *civil-rights* a poussé à la prise en compte des droits des patients: droits relatifs à la fois à la vie privée, à la confiance, à une communication effective entre médecin et patient, au consentement ou au refus[9]. Le mouvement œcuménique et la sécularisation

6. Cf. BRUGUÈS J.-L., *La fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, coll. Communio, Paris, Fayard, 1989, p. 20; FOLSCHEID D., «La chauve-souris bioéthique», dans *Le mythe bioéthique*, éd. L. ISRAËL et G. MÉMETEAU, Paris, Bassano, 1999, p. 63.

7. REICH W.T., «Il termine "bioetica". Nascita, provenienza, forza», dans *Itinerarium* 2 (1994) 3, 34.

8. ID., «Origine, sviluppo e futuro della bioetica», dans *Bilancio di 25 anni di bioetica. Un rapporto dai pionieri*, éd. G. RUSSO, Leumann, Elle Di Ci, 1997, p. 27.

9. Cf. *ibid*. p. 28-29.

s'installant durant ces années contribuèrent fortement à l'instauration d'une bioéthique dialogale, se voulant libérée de la tutelle des systèmes métaphysiques et des structures doctrinales religieuses. Enfin, le mouvement amorcé par les thèses de Joseph Fletcher dans son livre *Situation Ethics*, paru en 1966, conduit à la remise en cause d'une morale vue comme formelle et contraignante[10]. Dès 1954, le protestant Fletcher se démarquait d'une éthique médicale catholique centrée autour des commandements et des sacrements, partant de ce qu'il désignait comme des droits de l'homme (droit à la vérité, droit de mourir, droit de contrôler la fécondité)[11].

Or, la relecture de l'ouvrage *Bioethics, Bridge to the future* [12] de Potter fait apparaître en fait un projet à connotation fortement religieuse imposant de nouvelles contraintes. En effet, pour Potter la «bioéthique» est avant tout une «science de la survie» indispensable pour préserver dans un monde en péril non seulement le bien-être, mais la vie même des générations futures[13]. La racine de tous les maux est la croissance exponentielle de la population humaine mondiale, à tel point qu'une certaine coercition n'est pas à exclure en matière de planning familial si les esprits sont trop lents à prendre conscience du danger[14]. Potter prévoit une sorte de gouvernement mondial dont l'élément clé est un «Conseil sur le Futur» composé d'une élite universitaire, sachant combiner savoir scientifique et sagesse humaniste, qui contribuerait à transformer en dispositions pratiques les orientations prises en fonction de valeurs préalablement définies[15]. Selon les termes mêmes de notre auteur, il s'agit d'«évangéliser»[16], de contribuer à une «revitalisation de la dynamique religieuse»[17] autour d'un «Credo bioéthique», dont le texte est reproduit en deuxième de couverture du livre.

Le projet de Potter prend donc les allures d'une sorte de messianisme intra-mondain, confirmant la propension à l'utopie vers

---

10. FLETCHER J., *Situation Ethics: the new morality*, Philadelphia, The Westminster Press, 1966.

11. Cf. ID., *Morals and Medicine*, Princeton, University Press, 1954.

12. POTTER V.R., *Bioethics, Bridge to the Future*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall Inc., 1971.

13. Cf. *ibid.* p. 1-2.

14. Cf. *ibid.* p. 155-157. L'importance attachée par Potter au concept de "*Zero Population Growth*" était telle qu'il avait inscrit sur la plaque minéralogique de sa voiture: "YES ZPG". Cf. WHITEHOUSE P., «In memoriam. Van Rensselaer Potter: the original bioethicist», dans *Hastings Center Report* 31/6 (2001) 12.

15. Cf. *ibid*. p. 78.

16. *Ibid*. p. 50.

17. *Ibid*. p. 192.

laquelle la poussée technologique mondiale entraîne les hommes sous le signe du progrès[18]. Ici, le progrès qui fascine est celui de la biologie. Même si la bioéthique doit être le fruit d'un travail interdisciplinaire, la biologie sera sa *forma mentis*: c'est elle qui offrira les grandes lignes pour développer les valeurs engendrées par le concept de survie, et parmi les décideurs chargés d'enrayer le déclin de l'espèce humaine, le rôle principal revient à un réseau mondial de biologistes dont les paradigmes feront loi[19]. Le «pont» à bâtir entre la culture scientifique et la culture des «humanités» pour sauvegarder la vie de notre planète est en fait un pont pour ramener le discours moral à la réalité. Comprenez par là que désormais, l'éthique doit se plier à la rigueur des faits biologiques, sous peine de perdre définitivement sa capacité à guider sagement l'agir de l'homme. Ainsi que le note Dominique Folscheid, on assiste à «une biologisation intégrale de l'éthique»[20].

L'idée de créer une nouvelle discipline, fruit d'une connaissance à la fois expérimentale et éthique, fut partagée par le fondateur du *Kennedy Institute of Ethics*, le Docteur André Hellegers. Hellegers, qui fut vice-président de la commission pontificale sur la régulation des naissances (1964-1966) et directeur du comité médical de cette même commission, fut profondément déçu par les conclusions de l'encyclique *Humanae Vitae*[21]. Aussi chercha-t-il a promouvoir un nouveau profil de chercheurs bioéthiciens qui, grâce à leur compétence en biologie, pourraient approfondir plus qu'un simple philosophe ou théologien moraliste l'éthique des sciences de la vie. En quelques mois, le *Kennedy Institute* imposa sa vision de la bioéthique — le «modèle de Georgetown» — centrée sur les «dilemmes médicaux concrets»[22]. Le développement

18. Cf. JONAS H., *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, coll. Suhrkamp Taschenbuch 1085, Frankfurt am Main, Insel Verlag, ²1984, p. 388.

19. Cf. POTTER V.R., *Bioethics, Bridge to the Future* (cité *supra* n. 12), p. 193.

20. FOLSCHEID D., «La chauve-souris…» (cité *supra* n. 6), p. 69.

21. Cf. HELLEGERS A., «A Scientist's Analysis», dans *Contraception, Authority and Dissent*, éd. Ch. CURRAN, New-York, Herder and Herder, 1969, p. 216-239.

22. Cf. BEAUCHAMP T.L. – WALTERS L., *Contemporary issues in bioethics*, Belmont (CA), Wadsworth, ³1989, cité dans REICH W.T., «Il termine "bioetica"…» (cité *supra* n. 7), p. 56. Les dilemmes médicaux concrets étaient alors considérés au nombre de trois: «1) Les droits et les devoirs des patients et des professionnels de la santé; 2) les droits et les devoirs des sujets soumis à expérimentation et de ceux conduisant les expériences; 3) la formulation d'orientations générales de politique publique dans la médecine clinique et la recherche bio-médicale».

du «modèle de Georgetown» se confirma à travers le succès du livre de Beauchamp et Childress, *Principles of Biomedical Ethics*[23], qui proposait un nouveau modèle éthique, appelé par certains le «principisme» (*principlism*), fondé sur les quatre principes d'autonomie, de bienfaisance, de non-malfaisance et de justice. L'école de Georgetown ne reprend pas la rhétorique messianique de Potter. Cependant, selon les propres mots de ce dernier, même si sa «conception de la bioéthique réclame une vision beaucoup plus ample», l'optique générale adoptée par le *Kennedy Institute* «concorde essentiellement avec [sa] vision originelle»[24].

2. Le système de valeurs bioéthique

Pour certains, la bioéthique n'est qu'une nouvelle branche de l'éthique appliquée classique. En réalité les premières lignes de l'ouvrage majeur de Beauchamp et Childress ne laissent aucun doute: selon eux, l'éthique médicale classique, ayant joui d'un «degré remarquable de continuité depuis les jours d'Hippocrate jusqu'au milieu du vingtième siècle», est inadéquate pour traiter des problèmes contemporains de la bioéthique[25]. Chez Engelhardt et Singer, la rupture avec une éthique longtemps nourrie de la philosophie réaliste portée par la tradition chrétienne est plus explicite encore: la sécularisation de l'Occident et la fragilisation de l'héritage des Lumières conduit Engelhardt à se réfugier dans un simple contrat moral reposant sur le consentement et encourage Singer à développer un utilitarisme de préférence, garant, selon lui, des intérêts de chacun. Ces quatre auteurs partagent en fait, d'une manière plus ou moins assumée, un profond relativisme moral.

Pour Beauchamp et Childress, une éthique universelle est impossible, tout simplement parce que penser la vérité en morale est hasardeux[26]. Il s'agit pour eux de trouver dans la morale courante (*common morality*) un contenu permettant d'atteindre, sinon un accord sur des solutions aux questions éthiques, du moins «un compromis acceptable»[27]. Le rôle de la réflexion

---

23. BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principles of Biomedical Ethics* (1979), New-York/Oxford, Oxford University Press, [5]2001.

24. Cité dans W.T. REICH, «Il termine "bioetica"…» (cité *supra* n. 7), p. 57.

25. Cf. BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principles of Biomedical Ethics* (cité *supra* n. 23), p. 1.

26. Cf. BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, New-York/Oxford, Oxford University Press [4]1994, p. 3 et 27.

27. BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F., *Principles of Biomedical Ethics* (cité *supra* n. 23), p. 22.

éthique est donc avant tout de fournir un modèle de résolution des conflits. Il s'agit en fait d'une approche visant à l'élaboration d'une politique publique en matière sanitaire et sociale, à l'image de la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, à laquelle Beauchamp a participé[28]. Leur modèle s'articule autour de leurs fameux quatre principes.

Le médecin-philosophe Hugo T. Engelhardt partage le scepticisme de Beauchamp et Childress. Pour ce chrétien de confession orthodoxe, sans l'aide de la grâce, la raison ne peut connaître par elle-même ce qui doit être fait. La foi illumine l'âme et dicte une conduite morale à une raison simple exécutante. Pas de terrain d'entente possible sur le fond entre une morale générale séculière restreinte aux limites de la seule raison, incapable de discerner des conduites morales universellement valables, et la morale d'une communauté soudée et illuminée par une Révélation: la séparation entre foi et raison est complète[29]. En conséquence, à côté de communautés fortement soudées autour de convictions religieuses communes leur permettant de développer une morale ayant un contenu, la société sécularisée ne pourra que maintenir une fragile cohésion par une éthique formelle. Engelhardt propose de bâtir cette éthique formelle sur l'autorité du consentement, établissant une sorte de contrat moral. Rien ne peut être fait à autrui sans sa permission. En revanche, on peut être amené à répondre à une demande alors même qu'elle ne nous semble pas être pour le bien du demandeur[30].

Peter Singer quant à lui clame que l'éthique est «un point de vue universel»[31]. Mais cette prétention à l'universalité reste théorique. Elle repose sur un usage instrumental de la raison. En effet,

---

28. Nos auteurs se rallient à un modèle éthique dit «cohérent», à l'école de John Rawls. Cf. RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.

29. Engelhardt a écrit un deuxième livre pour exposer ses convictions morales de croyant orthodoxe: *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger Publishers, 2000. La citation tirée de l'hymne acathiste qu'il a placé en exergue de son *Foundations of Bioethics* est assez révélatrice, vu le contexte, de sa conception du rapport Foi et Raison: «*Khaire philosophous asophous deiknuousa. Khaire, teckhnologous alogous elegkhousa)*» («Salut, Toi qui fais apparaître insensés les sages; Salut, Toi qui convaincs de non-sens l'astuce des paroles»).

30. Cf. ENGELHARDT H.T., *The Foundations…* (cité *supra* n. 3), chap. 3: «The Principles of Bioethics», p. 102-134.

31. SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, ^{2}1993, p. 11.

pour Singer, la raison est limitée au statut de moyen pour accomplir mes désirs. Il se situe dans le sillage de Hume, pour qui «dans l'action, la raison s'applique seulement aux moyens, non aux fins. Les fins doivent être données par nos volontés et nos désirs»[32]. Comme pour tout utilitarisme, l'absence de caractère rationnel de la fin poursuivie implique nécessairement un certain relativisme. Selon Singer, il s'agit de poursuivre un «utilitarisme de préférence», c'est-à-dire de juger une action selon sa capacité à satisfaire les préférences de tous les êtres affectés par elle ou par ses conséquences[33]. Ces préférences, ou intérêts, sont fondés sur des évaluations approximatives d'états de souffrance ou de bien-être.

Pour ces différents auteurs influents en bioéthique, devant la diversité des positions morales, il faudrait donc se replier modestement sur une morale du compromis. C'est ne pas voir que la vérité ne saurait être le fruit de convictions ou de raisonnements, mais bien plutôt la condition de possibilité de ceux-ci. Les obstacles à la juste appréhension du bien véritable, venant de la volonté ou de la sensibilité, et, partant de là, les désaccords éventuels sur ce bien, ne peuvent conduire à nier l'orientation naturelle de la raison pratique vers celui-ci, à partir d'une relecture de l'expérience humaine. En revanche, sans le compas de la vérité, les contours du compromis risquent de flotter au gré des opinions jusqu'à favoriser le droit du plus fort[34].

La morale de nos bioéthiciens est bien fragile pour s'opposer aux versions modernes de la volonté de puissance. Repliée sur le terrain d'une régulation de type juridique ne trouvant sa valeur que dans le caractère fonctionnel de la procédure[35], favorisant par ailleurs une exaltation de l'autonomie qui n'est plus l'effort kantien pour éviter l'hétéronomie, mais la fixation arbitraire du bien[36], obnubilée enfin par la «qualité de vie», c'est une morale formelle qui amène à relativiser le bien de la vie pour l'homme. En effet, ces trois tendances conduisent à justifier de pouvoir

32. *Ibid.* p. 320.
33. Cf. *ibid.* p. 94.
34. Cf. SPAEMANN R., *Moralische Grundbegriffe*, München, Verlag C.H. Beck, [6]1999, p. 22.
35. Cf. THIEL M.-J., «La déferlante bioéthique...», dans *Esprit et Vie* 59 (2002) 7.
36. Cf. FOLSCHEID D., «La chauve-souris…» (cité *supra* n. 6), p. 77; RICOT J., *Philosophie et fin de vie*, Rennes, éd. ENSP, 2003, p. 24; PALAZZANI L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, coll. Recta Ratio, Torino, G. Giappichelli, 1996, p. 210.

provoquer la mort de certains nouveaux-nés gravement handicapés ou de patients atteints de maladies incurables, sous prétexte que leur vie ne serait plus pour eux d'aucun bénéfice[37]. Portons un regard critique sur ces trois points.

Le repli sur une régulation juridique des comportements, comme en témoigne la multiplication des procès dans le domaine médical, atteste une hypertrophie de la norme jusqu'à effacer son fondement éthique. Dans la retentissante affaire Terri Schiavo (2005, USA), ce qui importait aux juges était de savoir qui d'entre son mari ou ses parents détenait le droit de décider ce qui devait être fait, non pas s'il était bon ou non de maintenir la nutrition de Terri. Même chez des défenseurs de la dignité de la personne, le recours à la rhétorique de la «transgression» trahit un formalisme qui évacue la recherche du bien de la personne. Pour prendre l'exemple le plus sensible, prétendre pouvoir transgresser l'interdit «Tu ne tueras pas», c'est oublier que cet interdit ne vaut qu'en fonction de la dignité des personnes qu'il protège. Derrière la transgression de ce principe, il y a offense à la personne.

Par ailleurs, nous venons de noter comment le principe d'autonomie évoqué par le courant bioéthique est devenu la libre disposition de soi, et non plus le fait de se donner une loi qui soit universalisable. Avec son application, par exemple, aux patients incapables d'exprimer un consentement, un pas de plus est franchi. En effet, parler en ce cas d'autonomie relève de la fiction, puisque ces patients ne peuvent s'exprimer, et que l'éventuelle référence à des directives anticipées restera toujours marquée d'un doute en ce qui concerne son application effective. Prendre appui sur l'autonomie présumée du patient pour justifier, par exemple, une action mettant un terme à sa vie, c'est ajouter à une libre disposition — fictive — de soi, une libre disposition — réelle — d'autrui.

Enfin, sous couvert de «qualité de vie», l'argument de la vie comme non-bénéfice pour le patient recouvre une fausse conception de sa dignité. Pris au pied de la lettre, l'argument du non-bénéfice de la vie n'a pas de sens: la première inclination d'un être est de préserver sa vie. L'argument est donc de savoir s'il s'agit d'une vie digne d'être vécue par cette personne. Or, porter un tel jugement de valeur, c'est substituer à une dignité inhérente une dignité octroyée. La personne n'est plus reconnue pour ce qu'elle

37. Cf. p. ex. ENGELHARDT H.T., *The Foundations…* (cité *supra* n. 3), p. 265-268 et SINGER P., *Practical Ethics* (cité *supra* n. 31), p. 184-190.

est, dans son incommunicabilité, elle n'est reconnue qu'en vertu de certaines performances[38]. La dignité ne se réfère pas à une «qualité de vie» présente ou absente; elle dit que l'autre ne peut tomber sous mon emprise, au risque de nier ma propre dignité personnelle.

3. Une anthropologie dualiste

Déjà fragilisé par ce formalisme éthique, le respect de la personne en sa vie est mis à mal chez les bioéthiciens par une anthropologie dualiste. Le philosophe James Rachels distinguait la vie biologique de la vie biographique d'un être humain[39]: les auteurs que nous analysons prétendent, au moins pour deux d'entre eux, à la même séparation entre le biologique et le personnel. En effet, la thèse principale soutenue par Singer et Engelhardt est la suivante: «Tous les humains ne sont pas des personnes»[40]. Ne sont personnes que les êtres manifestant une conscience de soi[41], voire la capacité de poser un jugement moral[42]. L'être humain est donc le composé d'une apposition entre des mécanismes biologiques sans signification et une vie personnelle recroquevillée sur un certain degré de sensibilité ou de conscience.

Cette perspective d'un dualisme radical, Hans Jonas l'a décrite avec perspicacité comme une violence intellectuelle faite à l'expérience[43]: la réalité du corps organique, d'une matière animée, rend illusoire la séparation entre biologie matérialiste et idéalisme de la conscience: «vie signifie vie matérielle, donc corps vivant, en bref être organique. Dans le corps est enserré le nœud

---

38. Promouvoir une telle attitude, aurait dit Bruaire, c'est sacrifier au privilège de l'homme adulte et pleinement autonome. Cf. BRUAIRE C., *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 73.

39. Cf. RACHELS J., *The End of* Life, Oxford/New York, Oxford University Press, 1987, cité par P. SINGER, *Practical Ethics* (cité *supra* n. 31), p. 126.

40. ENGELHARDT H.T., *The Foundations…* (cité *supra* n. 3), p. 138. Cf. SINGER P., *Practical Ethics* (cité *supra* n. 31), p. 87. Nos auteurs se situent dans l'héritage de J. Locke et de son *Essay Concerning Human Understanding*.

41. Cf. SINGER P., *Practical Ethics* (cité *supra* n. 31), p. 85-87.

42. Cf. ENGELHARDT H.T., *The Foundations…* (cité *supra* n. 3), p. 139. Dans un article de 1999, T.L. Beauchamp va jusqu'à conseiller d'éliminer le concept de personne, la reconnaissance d'un statut moral à des individus — animaux ou humains — devant s'appuyer sur des propriétés non-cognitives et non-morales telles que la capacité d'éprouver de la souffrance ou d'autres réactions d'ordre émotionnel. Cf. BEAUCHAMP T.L., «The Failure of Theories of Personhood», dans *Kennedy Institute of Ethics Journal* 9/4 (1999) 309-324.

43. Cf. JONAS H., *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1982, p. 62, n.5.

de l'être, que le dualisme tranche sans le résoudre»[44]. Le corps ne peut être compris comme une matière inerte, ni la conscience comme une entité isolée:

> L'idéalisme de la philosophie de la conscience est lui-même uniquement un phénomène complémentaire, un épiphénomène du matérialisme […] la conscience pure n'est pas plus vivante que la matière pure lui faisant face[45].

Chez Peter Singer, la réduction de l'identité personnelle à l'expression de certaines capacités conduit à brouiller les frontières entre l'homme et l'animal. Selon lui, l'on ne peut tenir la spécificité morale des membres de l'espèce humaine par rapport aux membres d'autres espèces animales. Son raisonnement tient en deux arguments: d'une part, bon nombre d'animaux ont des capacités qui font défaut à certains humains; d'autre part, le principe de l'égalité de considération des intérêts, qu'il tient pour fondamental en morale, doit s'appliquer à l'ensemble des êtres capables d'éprouver de la souffrance, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent[46]. Ainsi que le note Ruiz de la Peña, l'argumentation du type de Singer part d'une pétition de principe: une simple progression amènera l'animal à l'humain. Mais, précise-t-il, il convient d'adopter une autre perspective: «Au lieu de montrer jusqu'où peut aller l'animal, il vaut mieux considérer ce qu'il *ne peut* atteindre, ce que d'aucune façon il ne peut faire»[47]. Ainsi l'animal peut «communiquer» mais non «parler» avec compréhension des signes utilisés, ou encore il dispose d'une intelligence pratique mais non conceptuelle[48]. Par ailleurs, attribuer des «intérêts» de manière indifférenciée aux hommes et aux animaux est abusif. Sur ce point, Laura Palazzani apporte une clarification utile:

> L'intérêt peut être une simple pulsion ou un simple besoin physiologique (par exemple, l'intérêt à survivre), comme il peut être une fin poursuivie à travers des actes intentionnels: il n'est attribuable aux animaux que dans le premier sens. Les animaux «sont» leurs intérêts, autrement dit ils coïncident avec eux: l'homme «a» des intérêts, au sens où il est capable de les gérer[49].

---

44. *Ibid.* p. 25.
45. *Ibid.* p. 20-21.
46. Cf. SINGER P., «L'éthique revisitée», propos recueillis et traduits par St. RUPHY, dans *La Recherche* 335 (2000) 110.
47. RUIZ DE LA PEÑA J.L., «Anthropologie et tentation biologiste», tr. Ch. CUGNO, dans *Communio* IX/6 (1984) 73.
48. Cf. ZUANAZZI G., «L'uomo e l'animale», dans *Anthropotes* 13/1 (1997) 97-99.
49. PALAZZANI L., *Il concetto di persona…* (cité *supra* n. 36), p. 113.

L'anthropologie dualiste des bioéthiciens renforce leur tendance à exclure de la communauté humaine les personnes dont les capacités de vie consciente ne s'expriment pas encore ou ne s'expriment plus.

La manière dont Singer traite de l'avortement illustre bien cette considération de différents degrés de valeur de la vie, et de la vie humaine en particulier, selon le développement de la conscience:

> Puisqu'aucun fœtus n'est une personne, aucun fœtus n'a le même droit à la vie qu'une personne. Il nous faut alors considérer à quel point le fœtus est susceptible de ressentir de la douleur. Il suffit pour l'instant de dire que, jusqu'à ce que cette capacité existe, un avortement met fin à une existence qui n'a absolument aucune valeur «intrinsèque». Cela étant dit, lorsque le fœtus peut être conscient, bien qu'il ne soit pas conscient de lui-même, l'avortement ne devrait pas être pris à la légère (pour peu qu'une femme puisse jamais prendre un avortement à la légère). Mais les intérêts majeurs d'une femme devraient normalement prévaloir sur les intérêts rudimentaires d'un fœtus, même conscient[50].

Des conclusions proches sont tirées par Engelhardt de sa vision dualiste de la nature humaine, avec une accentuation du pouvoir des personnes sur les êtres humains non personnels. En effet, il considère que les êtres humains impersonnels dépendent moralement des personnes, en ce sens que leur vie sera évaluée par ces dernières, qui peuvent éventuellement décider de leur donner une «valeur sociale» personnelle. Cette concession dépend du bon vouloir des personnes, à partir de considérations utilitaristes et conséquentialistes[51].

Les enfants, par exemple, du moins dans les premiers stades de leur vie (embryon, fœtus, nourrisson), dépendent grandement des parents qui les ont «produits», au sens où ils sont à considérer comme la propriété de ceux-ci; ils sont «les produits biologiques des personnes»[52]. Aussi les parents, voire des sociétés qui les auraient «produits», peuvent décider de leur vie ou de leur mort, les vendre, consentir à ce qu'on expérimente sur eux, et même les produire comme réservoirs d'organes. Les seules

---

50. *Ibid.* p. 151.

51. Cf. ENGELHARDT H.T., *The Foundations…* (cité *supra* n. 3), p. 147. T.L. Beauchamp est proche, lorsqu'il déclare que «les protections morales fournies par cette communauté [de personnes au sens moral], peuvent être étendues aux faibles et aux êtres vulnérables qui n'ont pas les qualités d'une personne au sens moral…», BEAUCHAMP T.L., «The Failure…» (cité *supra* n. 42), p. 315-316.

52. *Ibid.* p. 271.

limites morales à ce droit de propriété sont, d'une part, comme à l'égard des animaux, l'abstention de toute cruauté envers ceux qui peuvent souffrir; d'autre part, l'obligation de ne pas blesser les enfants que l'on laisserait vivre par la suite. En effet, ce serait là faire peser un poids injuste sur leur future vie personnelle[53].

D'autres êtres humains ont été des personnes mais ne le sont plus, du fait de la débilité ou de la perte permanente de leur conscience. En ce dernier cas, Engelhardt suggère de déclarer la personne morte, car seule subsisterait la vie biologique[54].

En concluant cette brève analyse des fondements du projet bioéthique, l'on peut dire qu'entre une anthropologie dualiste et un formalisme moral, la bioéthique, au sens où elle se voudrait une nouvelle école de morale, ne permet pas de clarifier la réalité de la vie, objet déclaré de sa réflexion. La vie est comme l'aporie de la bioéthique. En conséquence, la dignité de certaines vies humaines est contestée. Dès lors, on peut légitimement se poser la question de la prétention à la considérer comme une éthique tout court. Le théologien québécois Hubert Doucet l'écrit sans détours:

> On ne peut l'identifier à une éthique de la vie, comme les deux termes constitutifs du concept pourraient le faire croire. Au départ, la bioéthique est davantage de l'ordre de l'approche et de la méthodologie [...] La bioéthique, avant d'être une discipline ou un champ du savoir, est un phénomène de société[55].

Après avoir exposé le fond théorique des penseurs clés de la bioéthique anglo-saxonne et cherché à montrer ses limites, nous souhaitons proposer des pistes pour une alternative autour de la promotion d'une éthique de communion.

II. – Respecter la vie dans une éthique de communion

Pour retrouver le chemin du vivant, objet perdu de la bioéthique, il nous faut scruter les différentes manifestations de la vie jusqu'à leur interconnexion chez l'homme. L'enjeu est de montrer comment les différentes expressions de la vie en l'homme ne mettent pas en cause son unité. C'est une fois cette donnée acquise que l'on pourra traiter de la vie humaine comme

---

53. Cf. *ibid.* p. 254.
54. Cf. *ibid.* p. 250.
55. DOUCET H., «Un théologien dans le débat en bioéthique», dans *Revue d'éthique et de théologie morale – Le Supplément* 202 (1997) 18-19.

catégorie morale, à l'aide d'une réflexion rationnelle que la Révélation biblique vient conforter.

1. L'homme, un vivant unifié

Afin d'éviter les écueils du vitalisme et du matérialisme, il convient pour parler de la vie de partir du vivant[56]. L'être vivant se distingue de son milieu par un dynamisme interne, un mouvement qui vient de lui-même, et une réaction à ce qui lui est extérieur. Dans le flux continu de la vie cellulaire apparaissent donc des ensembles qui ont une origine et une fin, manifestant une identité propre, une identité individuelle:

> L'on reconnaît chez les êtres vivants multicellulaires une forme d'existence individuelle, qui les constitue et les caractérise dans le cours de toute leur vie. Cette forme individuelle est appelée «organisme». C'est la forme de vie qui représente l'intégration, la coordination et l'expression ultime (phénotype) des structures et des fonctions de l'être vivant, et qui le fait être cet être vivant particulier et non un autre de la même espèce[57].

Autrement dit, à travers les différentes phases de développement et les transformations qu'il peut subir, l'organisme demeure, en substance, le même, en tant que totalité unifiée. Cette unité n'est pas le fruit de la matière, mais du maintien de sa forme dynamique comme principe unique d'intégration[58]. Déjà en tant qu'organisme, l'être humain est un vivant unifié. Les questions touchant le début et la fin de la vie humaine nous obligent cependant à être au clair sur l'articulation des différents degrés d'organisation du vivant en l'homme, classiquement nommés vie végétative, animale, intellective.

Dans le *De Anima*, Aristote conclut à une hiérarchisation de la vie dans laquelle la forme la plus élémentaire est toujours contenue dans la forme supérieure, une seule âme exerçant les fonctions des divers degrés[59]. En conséquence, chez l'homme, l'âme n'est pas le principe de la seule vie consciente et réflexive, mais de l'ensemble des manifestations de sa vie. Saint Thomas reprendra la perspective aristotélicienne: «Socrate n'est pas homme par une

---

56. C'est l'enseignement toujours actuel d'Aristote: «La vie est l'être des vivants», *De Anima*, 415b13.

57. COLOMBO R., «Vita, dalla biologia all'etica», dans *Quale vita? La bioetica in questione*, éd. A. SCOLA, Milano, Mondadori, 1998, p. 179.

58. Cf. LADRIÈRE J., «Organismo e persona», dans *Bioetica e persona*, éd. E. AGAZZI, Milano, Franco Angeli, 1993, p. 125-126.

59. Cf. ARISTOTE, *De Anima*, 413b24-414a2 et 414b19-414b33.

âme et animal par une autre, mais par une seule et même âme»[60]. Il insiste surtout sur le fait que la vie renvoie à l'être d'une substance avant de désigner ses opérations:

> Le mot vie se prend d'un phénomène apparent qui est le mouvement autonome; mais il n'a pas pour mission de signifier ce phénomène; il signifie la substance à laquelle il convient, selon sa nature, de se mouvoir elle-même, ou de se porter de quelque manière que ce soit à son opération. D'après cela, vivre n'est rien autre chose que d'être en une telle nature[61].

Plus proche de nous, Edith Stein a entrepris une réflexion sur l'homme en tant qu'être vivant dans le double héritage thomiste et husserlien. Pour elle, l'être humain est «comme un microcosme, dans lequel tous les stades trouvent leur unité: il est une chose matérielle, un être vivant, un être animé et une personne spirituelle»[62]. L'analyse patiente et fouillée de ce «microcosme» conduit la philosophe allemande à considérer déjà la relation entre corps vivant et âme animale, comme une «unité équilibrée» (*gleichgewichtige Einheit*):

> Non pas une unité entre deux substances séparées, mais une matière formée de manière vivante, laquelle forme à la fois se manifeste dans la matière et s'exprime, intérieurement, dans l'actualité de la vie de l'âme... Ce que nous appelons «corps vivant» [*leib*] n'est pas simplement un corps matériel, mais un corps compénétré par l'âme[63].

Cette «unité équilibrée» touche jusqu'aux fonctions supérieures en l'homme même si les formes spirituelles ne sont liées qu'indirectement au corps à travers les capacités sensibles à partir desquelles elles se structurent. À la fois je puis dire «je suis *dans* mon corps vivant», et cependant «je ne peux repérer le lieu corporel dans lequel le "je" aurait sa demeure... Le je n'est pas une cellule cérébrale; il a un sens spirituel qui est accessible uniquement dans ce que nous vivons»[64]. Edith Stein précise plus loin:

---

60. THOMAS D'AQUIN, *S. Th. Ia 76, 3c.*

61. *Ibid. Ia 18, 2c* (tr. A.D. SERTILLANGES).

62. STEIN Ed., *Der Aufbau der menschlichen Person*, éd. L. GELBER & M. LINSSEN, coll. Edith Steins Werke XVI, Freiburg in Br., Herder, 1994, p. 53.

63. *Ibid.* p. 71 et 78.

64. *Ibid.* p. 111-112. Le texte allemand lit: «*Ich kann seinen Punkt im Körper bestimmen, wo das Ich seinen Ort hätte*». Mais la nouvelle édition a corrigé: «*Ich kann* keinen *Punkt im Körper bestimmen…*», dans STEIN Ed., *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, nouv. éd. B. BECKMANN-ZÖLLER, coll. Edith Stein Gesamtausgabe 14, Freiburg i.Br., Herder, 2004, p. 84.

> Le corps vivant spirituel (*Geistiger Leib*) [c'est-à-dire le corps animé par une âme spirituelle, humaine], n'est pas corps vivant en tant que fondement de la vie spirituelle, mais en tant qu'expression et instrument de l'esprit[65].

Aussi, les infirmités du corps peuvent éventuellement empêcher l'esprit de s'exprimer, mais non le supprimer. Inversement, la vie encore organisée du corps témoigne d'une présence persistante de l'esprit. Un corps humain vivant, qu'il soit aux premiers stades de son développement, en plein exercice de ses capacités, ou encore très diminué, atteste de la présence d'un être humain dans sa totalité, d'une personne dotée d'une âme spirituelle quand bien même des actes personnels ne sont pas ou plus posés[66]. Nous sommes là aux antipodes du dualisme.

2. Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion

Reconnaître l'unité de l'être humain en sa vie est un premier pas pour la conscience morale dans sa recherche d'un agir bon. Mais comment respecter la vérité de l'autre en tant que personne? L'approche de type contractuel prônée par les leaders de la bioéthique exclut de fait un rapport à la vérité et «présuppose l'hétérogénéité radicale des consciences»[67] sous le signe de l'autonomie. Au contraire, vouloir une éthique de la vie, c'est-à-dire un comportement vis-à-vis de la vie humaine qui soit digne de l'homme, c'est considérer comment la vie de l'autre interpelle ma conscience, norme immédiate de la moralité, et m'incite à un agir bon.

Livio Melina rappelle que la bonté morale d'un acte s'acquiert par la recherche libre du bien de la personne, c'est-à-dire de son accomplissement comme personne dans des relations interpersonnelles marquées par l'amour, construisant la communion. En effet, à la base de l'engagement de ma liberté dans un acte se

---

65. *Ibid.* p. 118.

66. Cf. *ibid.* p. 164. Notons qu'Edith Stein conteste la position de Saint Thomas d'une substitution dans l'embryon de l'âme sensitive par une âme plus parfaite, sensitive et intellectuelle (cf. *S. Th. Ia 76, 3, sol. 3*; *Ia 118, 2, sol. 2*). En effet, dit notre auteur, «chaque substance continue à obéir à son principe formel ancien» (p. 163). Saint Thomas était gêné par la notion d'addition d'une perfection, dans le développement embryonnaire, qui laisserait penser soit à la présence de plusieurs âmes en l'homme, soit à un changement d'espèce (cf. *S. Th. Ia 118, 2, sol. 2*). Pour Edith Stein, il faut parler d'une «empreinte plus ou moins accomplie de l'espèce» («*eine mehr oder minder vollkommene Ausprägung der species*» dans l'individu (*ibid.*).

67. ANGELINI G., *La malattia, un tempo per volere, saggio di filosofia morale,* Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 124.

trouve un désir. Désir de combler un manque suscité par l'amour. Or, cet amour est *vis unitiva et concretiva*, nous rappelle Saint Thomas, «laquelle implique une polarité constitutive et irréductible entre celui qui aime et l'être aimé, ce qui n'est possible qu'à l'intérieur d'un contexte interpersonnel»[68]. L'amour véritable, celui qui veut le bien de la personne aimée, tend donc vers une communion des personnes. La conscience exercera son jugement sur les actes particuliers en tant qu'ils correspondent ou non à la promotion de cette communion des personnes.

Le respect de la vie trouve toute sa place dans cette éthique de communion. En effet, rejoindre le bien *de* la personne dans une éthique de communion passe par le respect et la promotion des biens *pour* la personne, biens reconnus à partir des inclinations naturelles, au premier rang desquelles l'on trouve l'inclination à se conserver en vie. La vie est ce premier bien pour la personne, condition de tous les autres.

L'articulation entre bien *pour* la personne et bien *de* la personne permet par ailleurs de donner un éclairage nouveau au débat entre sacralité de la vie et qualité de la vie. À strictement parler, ce n'est pas la vie qui est sacrée, mais la personne. Ainsi que l'écrivait Romano Guardini,

> l'homme n'est pas intangible du fait qu'il vive. En ce cas même un animal serait titulaire d'un droit à la vie, en tant qu'il vit lui aussi […] La vie de l'homme est inviolable parce qu'«il est une personne»[69].

Ainsi, la vie est à sauvegarder en tant qu'elle est condition première de l'existence personnelle, mais elle n'est pas à préserver à tout prix pour elle-même. Il serait par exemple inutile voire contraire à la dignité humaine de prolonger la réanimation intensive d'un patient si la seule issue prévisible est une vie où le patient n'aura pas les conditions minimum permettant le développement de sa vie personnelle.

Le critère central de la bonté d'une action vis-à-vis de la vie personnelle, spécialement de la vie souffrante ou menacée, est donc ce qui favorise la communion des personnes dans l'amour. À la base de ce comportement, le sujet agissant, par exemple le médecin ou le soignant face au patient, cherchera à rejoindre la fin de la vertu de justice: rendre à chacun selon son dû. Or, l'égalité entre les

---

68. MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire, linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma, P.U.L., 2001, p. 25.

69. GUARDINI R., «I diritti del nascituro», dans *Studi Cattolici* 159/160 (1974) 327.

hommes impose le respect absolu de la vie de tout homme. C'est ce qui s'exprime dans la norme: «Tu ne tueras pas». C'est une norme absolue dans la mesure où ôter volontairement la vie de quelqu'un est, d'une part, directement contraire au bien de cette personne et, d'autre part, contraire au bien de la personne qui agit, en ce qu'elle pose alors un acte flagrant contre la communion des personnes. Soulignons que le refus de poser un acte ayant pour intention de donner la mort n'est bien sûr que le niveau de base du respect de la vie dans une éthique de communion. Comme l'exprime Giuseppe Angelini, «"respecter" signifie "avoir une attention pour", ou plus encore "avoir soin de"»; le respect, dans son acception morale, est une «figure de proximité»[70]. Il pousse à prendre en charge de manière active la personne que je reconnais comme mon prochain, membre d'une même communion en humanité. En d'autres termes, il s'agit, au travers des soins prodigués et des traitements appliqués selon une juste proportion, de maintenir la personne souffrante dans une communauté d'alliance.

3. Le chemin d'une éthique de communion en médecine: l'alliance thérapeutique

C'est en s'inspirant de Karl Barth que Paul Ramsey appliqua en 1970, pour la première fois aux États-Unis, l'expression «fidélité d'alliance» (*covenant fidelity*) à des questions d'éthique médicale, dans son livre *The Patient as Person*[71]. L'on doit à William F. May, longtemps professeur d'éthique à la *Southern Methodist University* de Dallas d'avoir développé le thème d'une éthique médicale de l'alliance[72]. May souhaite corriger ce qu'il voit comme les limites de l'apport de la raison dans le débat éthique par l'adjonction d'images symboliques constituant autant de modèles de soignants vus du côté du patient: image parentale, image du combattant, du technicien, du partenaire d'alliance, de l'enseignant. Chaque modèle est une variante du modèle central, inclusif, du soignant comme partenaire d'alliance[73]. Selon May,

---

70. ANGELINI G., «Il dibattito teorico sull'embrione. Riflessioni per una diversa impostazione», dans *Teologia* 16 (1991) 158.

71. Cf. RAMSEY P., *The Patient as Person. Exploration in Medical Ethics*, New-Haven (CT), Yale University Press, 1970.

72. Cf. MAY W.F., *The Physician's Covenant. Images of the Healer in Medical Ethics* (1983), Louisville (Kentucky), Westminster John Knox Press, ²2000. Le thème a été repris en Italie par Paolo Cattorini, cf. CATTORINI P., *Malattia e alleanza*, Firenze, A. Pontecorboli, 1994.

73. Cf. MAY W.F., *The Physician's Covenant…* (cité *supra* n. 72), p. 7-8.

> la pleine puissance de ces images, et leur emprise sur le profane et donc sur le professionnel, ne peut être entièrement clarifiée sinon en reconnaissant les appréhensions de type profondément religieux qui donnent lieu à ces images. Il faut les voir, au moins en partie, dans leur cadre religieux[74].

Derrière ces images surgit le Dieu de l'Alliance révélé dans les Écritures. Or, l'expérience clé de l'Alliance de Dieu avec Israël, telle qu'elle est vécue par celui-ci dans le Sinaï, fait ressortir trois éléments essentiels: un *don* originel, la délivrance du pays d'Égypte; une *promesse* fondée sur ce don, les vœux prononcés sur le Sinaï; enfin l'engagement à une *fidélité* à l'Alliance, à travers l'acceptation d'obligations rituelles et morales[75].

La référence à l'Alliance place le médecin et le patient tous deux en débiteurs vis-à-vis du don de la vie reçue de Dieu, engagés l'un envers l'autre. Le médecin s'engage à une fidélité à sa promesse de soin, dans un engagement désintéressé dépassant les limites d'un accord contractuel. En effet, contrairement à l'approche uniquement contractuelle ou procédurale des modèles bioéthiques se contentant de juxtaposer un technicien du soin et un souffrant autonome, tous deux libérés des interrogations de la conscience, l'alliance thérapeutique replace l'exigence éthique dans la réalité de la relation entre médecin et patient, relation appelée à être marquée par la proximité constructrice de communion: «les contrats sont externes; les alliances sont internes aux parties impliquées»[76].

May se réfère explicitement à l'Alliance biblique; il convient donc d'évaluer à partir des Écritures son modèle d'alliance thérapeutique. L'apport fondamental du modèle de l'alliance thérapeutique est de replacer ce qui est de l'ordre du contrat, plus largement ce qui relève du légal, au sens d'une règle écrite balisant un comportement, dans la perspective des relations interpersonnelles qui à la fois inspirent la règle morale et en sont la fin. Or, l'Ancien Testament nous présente le don de la Loi comme indissociable de l'Alliance qui la porte. C'est ainsi que le don du Décalogue et du code qui le suit s'insère dans un rituel d'alliance et une théophanie, les préceptes écrits étant désignés par l'Exode comme le «livre de l'alliance»[77]. L'alliance est le fait de la libre

74. *Ibid.* p. 15.
75. Cf. *ibid.* p. 115.
76. *Ibid.* p. 127.
77. Ex. 24,7.

initiative de l'amour divin, un amour qui place Israël en débiteur et lui trace un chemin éthique de réponse au don originel de Dieu[78].

Les prophètes de la nouvelle alliance élargissent le regard jusqu'à la Création vue comme première alliance[79]. Retracer l'Alliance jusqu'en son origine créatrice, par conséquent trouver dans la relation originelle de Dieu à sa créature le socle de la Loi, c'est affirmer avec plus de force encore que le Bien précède la Loi, et donc la dépasse[80]. En même temps, c'est dire ce Bien comme vie et bénédiction. Le don de la Loi est expression de la fidélité de Dieu qui a béni l'homme et toute la Création en lui donnant la vie, et qui ne cesse de promettre vie et bonheur à celui qui veut bien écouter sa Parole et la mettre en pratique.

Ainsi donc, si l'on transpose ces éléments de l'Alliance biblique au modèle éthique de l'alliance thérapeutique, le don — qui est en même temps promesse — auquel les partenaires d'une telle alliance sont invités à être fidèles est avant tout celui de la vie, comme première bénédiction venue de Dieu. Aucune loi, aucun contrat, sous peine de perdre son statut de dire le bien, ne peut favoriser une atteinte à la vie de l'homme. D'autre part, le précepte qui commande le respect de la vie ne peut souffrir transgression, car la transgression porte atteinte à la vie même dont il dit, en négatif, le bien. L'interdit ne vaut pas par lui-même, et donc ne peut être relativisé au nom d'une liberté plus large: l'interdit de porter atteinte à la vie humaine tient sa valeur de la relation qui le précède et dont il est le garant. C'est ainsi que «Tu ne tueras pas» est à relire sur le fond de l'alliance noachique:

> Je demanderai compte du sang de chacun de vous. J'en demanderai compte à tous les animaux et à l'homme, aux hommes entre eux, je demanderai compte de l'âme de l'homme. Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé. Car à l'image de Dieu l'homme a été fait[81].

Il convient par ailleurs d'insister sur le moteur de l'Alliance qui risque d'apparaître secondaire chez May: l'amour de Dieu

---

78. Cf. L'HOUR J., *La morale de l'Alliance* (1966), coll. Traditions chrétiennes, Paris, Cerf, 1985.

79. Cf. Jr 31,35-37; 33,20-26; Is 54,5.

80. Cf. BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament*. 2. *Accomplir les Écritures*, coll. Paroles de Dieu, Paris, Seuil, 1990, p. 406.

81. Gn 9,5-6.

qui appelle l'amour de l'homme, dans une dynamique de communion. Le premier commandement du décalogue, celui qui donne l'orientation générale de tous les préceptes, demande l'adoration exclusive de YHWH: «Il n'y aura pas pour toi d'autres dieux devant ma face»[82]. Le second précise que cette adoration véritable s'exprime dans un amour (*ahab*) répondant à la miséricorde (*hesed*) de Dieu[83]. Voilà l'essentiel: ce que demande la Loi, à l'intérieur de la relation d'alliance, dont Dieu a l'initiative, est une loyauté à teinte d'amour, un amour fidèle. La Loi prend place dans le dessein de Dieu qui l'englobe et qui a pour fin la communion des membres de son peuple avec Lui[84].

C'est donc en pleine fidélité à la Loi que le commandement de l'amour est situé au cœur de l'Alliance accomplie dans le Christ. Dans le Nouveau Testament, en trois occurrences, le commandement «Tu ne tueras pas» est explicitement associé à l'amour du prochain. En résumé, l'on peut dire que le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche en Mt 19,16-22 révèle combien la Loi s'accomplit dans un attachement complet au Christ, lui qui en sa personne et son enseignement est le modèle de l'amour du prochain. Le Christ est au centre de la vie du chrétien, mais ceci ne contraste pas avec la valeur de la juste observance du cœur de la Loi, dans l'amour du prochain[85]. En Rm 13,8-10, Paul présente la charité comme «la Loi dans sa plénitude» à partir d'un rapprochement des préceptes du décalogue d'avec Lv 19,18. Autrement dit, Paul invite les chrétiens à laisser le Christ et l'Esprit accomplir la Loi dans leur cœur par l'observance concrète de l'amour du prochain d'autant plus que cet accomplissement est déjà écrit dans la Loi elle-même[86]. Enfin, en Jc 2,1-13, dans «la foi en notre Seigneur Jésus-Christ glorifié»

82. Ex 20,3 = Dt 5,7.

83. Cf. Ex 20,4-6 = Dt 5,8-10. Le verbe *ahab* (aimer) et le nom *hesed* (loyauté) traduisent l'insistance sur la fidélité requise pour un amour d'alliance authentique.

84. Cf. BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, coll. Paroles de Dieu, Paris, Seuil, 1976, p. 50; L'HOUR J., *La morale…* (cité *supra* n. 78), p. 39-40.

85. Cf. LUZ U., *Das Evangelium nach Matthaüs,* vol. III *(Mt. 18–25)*, coll. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich, Benziger, 1997.

86. Cf. LYONNET S., «La charité plénitude de la loi (Rm 13,8-10)», dans *Dimensions de la vie chrétienne (Rm 12-13)*, éd. L. DE LORENZI, coll. Benedictina 4, Rome, Abb. de Saint Paul, 1979, p. 151-178.

(2,1), la Loi de l'Alliance, telle qu'elle est concentrée dans le décalogue, s'accomplit dans l'amour du prochain, et notamment du plus pauvre[87].

Cette insistance sur l'amour du prochain situe les bénéficiaires de l'Alliance avant tout comme des frères tributaires de l'amour d'un même Père. Même si l'analogie proposée par May et Cattorini entre la relation Dieu/Israël et la relation médecin/patient garde une certaine pertinence, dans la mesure où le médecin peut être figure de Celui qui est fidèle au don précieux de la vie, plus juste est la considération des deux partenaires de l'alliance thérapeutique, médecin et patient, comme débiteurs de l'amour premier de Dieu, et appelés, l'un et l'autre, à vivre l'amour du prochain. C'est à l'intérieur de cet amour mutuel, moteur de la communion des personnes, que peut se vivre en vérité le respect du bien de la vie à la lumière du bien de la personne.

Conclusion

Le formalisme moral et l'anthropologie dualiste dominant la bioéthique sont en fait le fruit d'un même mouvement: dans l'articulation voulue entre connaissance scientifique et valeurs éthiques, l'éthique, et plus largement la réflexion philosophique, est en fait devenue entièrement dépendante de la réduction méthodologique de la science moderne — celle qui construit l'objet qu'elle observe —, établie comme paradigme universel de connaissance[88]. Une tendance qui conduit jusqu'aux illusions dangereuses du virtuel, car si l'objectivité du monde dépend des élaborations conceptuelles de mon esprit, je peux le déconstruire et le reconstruire à volonté[89].

---

87. Cf. JOHNSON L.T., «The use of Leviticus 19 in the letter of James», dans *Journal of Biblical Literature* 101 (1982) 391-401; MANFREDI S., «La Lettera di Giacomo: Ispirazione veterotestamentaria», dans *Ho Theológos* X (1992) 37-62. Dans son encyclique *Evangelium Vitae*, Jean-Paul II a repris l'essentiel du rapport de la Loi à l'Alliance ainsi que la continuité entre Décalogue et Loi nouvelle dans une même dynamique de l'amour. Cf. surtout les n. 44-45 et 53-54.

88. Cf. RATZINGER J., «La bioetica nella prospettiva cristiana», dans *Dolentium Hominum* 18 (1991) 11.

89. Michel Henry a vigoureusement dénoncé la tendance contemporaine à confondre illusion et réalité. Selon lui, nous naviguons alors dans une sorte d'hallucination, où «il n'y a plus de différence entre le vrai et le faux, et il ne peut y en avoir». Alors, «quand plus rien ne distingue le vrai du faux, c'est une

Le poids pris par une science qui outrepasse son domaine d'action légitime pour imposer sa méthodologie à tout type de connaissance est tel qu'on en vient parfois, dans les débats publics, à rejeter dans les domaine de l'opinion privée, donc de l'incompétence en matière d'éthique du vivant, non seulement tout discours inspiré par une foi religieuse, mais toute réflexion philosophique consistante. Dominique Folscheid le souligne avec vivacité, croyants comme philosophes,

> tous sont refoulés dans l'enfer du fanatisme antidémocratique et de «l'ordre moral» réactionnaire pour oser se prononcer sur le bien et le mal, et porter des jugements de valeur[90].

La bioéthique finit par évacuer le questionnement moral. Concrètement, cela conduit jusqu'à poser des actes de mort, comme l'avortement ou l'euthanasie pour des patients artificiellement exclus de l'humanité.

Certes, il n'est pas simple de penser l'unité de la vie en l'homme. L'articulation entre le corps et les facultés de l'esprit est porteuse d'une énigme. Sans doute une certaine tendance dans le christianisme à exalter la vie de l'âme aux dépends du corps a-t-elle même contribuée à répandre un dualisme diffus. Cela rend d'autant plus précieux la patiente reprise par Edith Stein d'une réflexion sur l'ensemble des dimensions de la vie humaine et leur interconnexion: le spirituel, pour fascinant et déterminant qu'il soit, ne peut amener à dénigrer l'animal ni même le végétatif en l'homme. C'est le tout qui contribue à sa vie. À ce propos, la richesse de la sagesse biblique transparaît dans cette sentence de Paul Beauchamp:

> Nul ne peut, par un acte arbitraire, soustraire l'humain à l'une des deux sphères dont la vie relève, celle de l'esprit et celle de la chair. Le mot «vie» n'a pas le moyen d'échapper à l'ambiguïté... mais la vie ne peut être esprit en fuyant la chair[91].

ère nouvelle qui commence, un temps dangereux. Celui du mensonge non pas épisodique et ponctuel mais systématique, permanent, efficace, ontologique, et qui ne peut plus être perçu comme tel». Et encore: «Ce temps d'un mensonge qui n'est plus et ne peut plus être perçu comme tel, c'est celui de la folie. Car la folie n'est rien d'autre que l'impossibilité de dissocier l'apparence de la réalité», dans HENRY M., *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, p. 343.

90. FOLSCHEID D., «La chauve-souris…» (cité *supra* n. 6), p. 86.

91. BEAUCHAMP P., *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu,* Paris, Seuil, 1999, p. 73.

Partant de l'expérience concrète de l'unité de l'homme en sa vie, la raison invite à développer une éthique de la vie qui s'inscrive dans la recherche du bien global de la personne. À la logique du compromis entre les intérêts individuels s'oppose la dynamique de l'amour, cherchant à favoriser la communion des personnes en commençant par le respect absolu de ce bien fondamental pour la personne qu'est le bien de la vie. À ce titre, la perspective de l'«alliance thérapeutique» proposée par May nous semble un cadre plausible à l'intérieur duquel puisse se développer une écoute attentive de l'appel du bien dans la relation médecin/patient. Pour nous chrétiens, cet appel du bien a pris la figure concrète du Christ Jésus, accomplissant en sa personne la Loi, dans une vie livrée par amour.

«Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba au milieu de brigands qui, après l'avoir dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à demi mort...» (Lc 10,30). Pour James Childress, la parabole du bon Samaritain est l'histoire du non respect de l'«autonomie» de l'homme gisant au bord du chemin. Il aurait fallu évaluer son souhait éventuel avant de le mener à l'hôtellerie. Peut-être la mort aurait-elle été préférable?[92] Pour nous, cette parabole est au contraire l'illustration de l'accomplissement de la Loi dans l'amour qui rend l'autre proche, fût-il «à demi-mort».

F – 75001 Paris
Maison Saint Germain
2, Place du Louvre
brice.demalherbe@wanadoo.fr

Brice DE MALHERBE
Faculté Notre-Dame de Paris

Sommaire. — Depuis une trentaine d'années la bioéthique s'est imposée comme champ de réflexion morale adapté à la biomédecine. Cet article cherche d'abord à montrer le contraste entre l'ambition du projet bioéthique et la faiblesse de sa pertinence morale. Son formalisme moral et son anthropologie dualiste entraînent des conséquences néfastes pour le respect de la vie humaine. C'est pourquoi dans un deuxième temps sont proposées à la fois une relecture des fondements d'une anthropologie unifiée et l'ouverture sur une éthique favorisant la communion de personnes. Dans le domaine médical, une telle éthique confortée par la Révélation biblique peut se déployer comme alliance thérapeutique.

92. Cf. CHILDRESS J., «Love and Justice in Christian Biomedical Ethics», dans *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*, éd. E.E. SHELP, coll. Philosophy and Medicine 20, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1985, p. 225-228.

Summary. — For the last thirty years or so bioethics has been imposed as the adequate moral sphere to cope with biomedicine. This article tries in the first place to show the contrast between the bioethics project's ambition and the weakness of its moral relevance. Its moral formalism and its dualistic anthropology bring negative consequences on the respect of human life. That is why in a second part are proposed both a rereading of a unified anthropology's foundations and the opening on ethics favoring communion among persons. In the medical field, such ethics confirmed by the biblical Revelation can develop within a covenantal approach.

TROISIÈME VERSION DU DVD, À MINI-PRIX

Nouvelle version 3.0 compatible PC/Mac

Nouveau prix !!!

80.000 pages pour 99 €, port compris, hors tva*



80 ANNÉES NRT DISPONIBLES SUR DVD 99 €UROS

Contactez-nous : info@nrt.be

* Pour les pays de la zone €uro, cela revient à 120 €, tva incluse