

# La bioéthique au péril de Dieu pour une critique théologique de la maîtrise éthique sur le vivant

Autor(en): **Müller, Denis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 4

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381652>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA BIOÉTHIQUE AU PÉRIL DE DIEU POUR UNE CRITIQUE THÉOLOGIQUE DE LA MAÎTRISE ÉTHIQUE SUR LE VIVANT \*

DENIS MÜLLER

### *Résumé*

*Contrairement à certains préjugés laïcistes radicaux, la question de Dieu est au cœur de l'éthique. Or les débats actuels de la bioéthique ne permettent pas toujours d'identifier clairement la pertinence de cette question. Afin de parvenir à une reformulation crédible de la contribution de l'éthique théologique à la discussion publique, il importe d'interroger les différentes manières de comprendre la relation entre les catégories d'immanence et de transcendance. En dialogue critique avec H. Tristram Engelhardt, l'auteur balise les conditions fondamentales d'accès à une interprétation de Dieu comme mystère du monde et de l'existence et donc aussi comme horizon indépassable de toute éthique.*

*À Jean-Louis Leuba, maître exigeant et ami véridique,  
à l'occasion de son 90<sup>e</sup> anniversaire, le 9 septembre 2002*

### 1. *La question de Dieu au cœur de l'éthique*

Le dimanche 16 septembre 2001, j'ai participé à l'émission de la Télévision suisse romande intitulée «Droit de cité», consacrée aux événements tragiques du 11 septembre à New York et à Washington. À une demande de la journaliste, je répondis spontanément que Dieu n'était certainement pas davantage présent à Manhattan qu'il ne l'avait été à Auschwitz.

Ce n'est pas à dire, bien sûr, que nous devons penser à localiser Dieu dans des secteurs particuliers de l'histoire ou de la réalité ou qu'il ne se donne à penser qu'en lien avec les moments tragiques de notre expérience humaine. La problématique est plus subtile : devant le choc éthique mondial provoqué par le 11 septembre, peut-on faire l'impasse sur le sens ou le non-sens de Dieu ?

\* Il s'agit d'une version remaniée de la conférence introductive du colloque international «Théologie et éthique biomédicale dans une société pluraliste (avec pour test le début et la fin de la vie)», tenu à Fribourg (Suisse) les 14 et 15 septembre 2001.

Cette première notation nous conduit à nous interroger, avec plus de recul, sur la question de Dieu en éthique, interrogation qui est au cœur de tout projet d'éthique théologique, mais dont nous aimerions montrer qu'elle n'est guère évitable au plan philosophique.

La question revient en effet souvent de savoir si l'éthique théologique a encore un rôle à jouer, dans un monde de plus en plus laïque et séculier. Je voudrais montrer, en lien avec certaines interrogations bioéthiques de notre époque, que ce monde n'en a pas fini avec la question de Dieu et que, au cœur de toute véritable interrogation éthique, une transcendance se joue. Notre problématique de fond est celle de la transcendance, l'occasion qui la suscite naissant de la sécularisation croissante des débats éthiques dans l'espace public.

Il y va en effet ici des rapports entre l'idée que nous nous faisons de la modernité et l'idée que nous nous faisons de Dieu, question qui ne va plus du tout de soi, mais question d'autant plus décisive pour quiconque entend sérieusement conduire une entreprise de refondation de l'éthique théologique<sup>1</sup>.

La réflexion théologique contemporaine s'occupe intensément de cette problématique. Peut-être le détour par un exemple emprunté à la littérature actuelle est-il susceptible de nous apporter un éclairage différent et novateur.

Michel Houellebecq, auteur des *Particules élémentaires*, a connu récemment un nouveau succès éditorial, avec *Plateforme*, dont on a pu dire que c'était le premier roman sur la mondialisation<sup>2</sup>. C'est l'histoire d'un Français moyen confronté à l'effondrement moral du monde et auquel il ne reste plus, pour exister, que la combinaison frénétique du tourisme et du sexe. Le tourisme sexuel semble être devenu pour lui la parabole dérisoire et cynique de la vacuité même du monde. Dans son style lisse et impitoyable, l'auteur fait dire à son personnage central, un dénommé Michel Renault :

Jusqu'au bout je resterai un enfant de l'Europe, du souci et de la honte ; je n'ai aucun message d'espérance à délivrer. Pour l'Occident, je n'éprouve pas de haine, tout au plus un immense mépris. Je sais seulement que, tous autant que nous sommes, nous puons l'égoïsme, le masochisme et la mort. Nous avons créé un système dans lequel il est devenu simplement impossible de vivre ; et, de plus, nous continuons à l'exporter.

<sup>1</sup> Nous avons esquissé les lignes d'une telle refondation dans *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999 ; *Les passions de l'agir juste. Fondements, figures, épreuves*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 2000. Voir aussi «Begleitung und Widerspruch. Die neue Rolle der Theologen und Theologinnen in den Ethikkommissionen», *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 45/4, Oktober-Dezember 2001, p. 285-301 ; «Why and How can Religions and Traditions be Plausible and Credible in Public Ethics Today ?», *Ethical Theory and Moral Practice* 4/4, December 2001, p. 329-348 (cf. l'ensemble du numéro, sous le titre *Is Theological Ethics Relevant for Philosophers ?*, D. Müller éd.).

<sup>2</sup> Paris, Flammarion, 2001. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

Il ajoute :

J'ai connu la haine, le mépris, la décrépitude et différentes choses ; j'ai même connu de brefs moments d'amour. Rien ne survivra de moi, et je ne mérite pas que rien me survive ; j'aurai été un individu médiocre, sous tous ses aspects. (p. 369)

Ce qui ne l'empêche pas de méditer sur l'importance de la naissance de l'esprit, voire de l'homme nouveau :

Je tiens à présent pour certain que l'esprit n'est pas né, qu'il demande à naître, et que sa naissance sera difficile, que nous n'en avons jusqu'à présent qu'une idée insuffisante et nocive.» (p. 169)

À un autre endroit, le héros lâche encore ces mots :

C'est en vain, le plus souvent, qu'on s'épuise à distinguer des destins individuels, des caractères. En somme, l'idée d'unicité de la personne humaine n'est qu'une pompeuse absurdité. On se souvient de sa propre vie, écrit quelque part Schopenhauer, un peu plus que d'un roman qu'on aurait lu par le passé. Oui, c'est cela : un peu plus seulement.» (p. 189)

On le voit : le cynisme désabusé de Houellebecq colle de très près au climat culturel ambiant. Se mêlent en effet, dans la voix de son personnage, un anti-humanisme féroce et un hédonisme illimité. Des catégories éthiques centrales, comme l'idée de personne, se voient renvoyées aux oubliettes.

Contrairement à ce qui s'était passé avec le Sartre de *La Nausée*, chez Houellebecq, il ne reste plus rien : la mondialisation semble avoir effacé toute capacité de résistance et toute espérance possibles. C'est bien d'un effondrement de l'homme qu'il s'agit, avec pour résultat un monde sans humanité. Houellebecq incarne de manière concrète la raison cynique dont Peter Sloterdijk avait établi naguère la critique<sup>3</sup>. Selon Sloterdijk, le temps de la religion vivait sous le signe de la mort inscrite au cœur de la vie : *media vita in morte sumus* [au milieu de la vie nous sommes dans la mort]. L'époque que décrivent Sloterdijk et Houellebecq a inversé la maxime : *media morte in vita sumus* [au milieu de la mort nous sommes en vie]<sup>4</sup>. L'immanence radicale l'a emporté, reléguant dans les marges le sens de la naissance et la victoire de l'amour sur la mort, les idées de personne, de liberté, d'immortalité, de valeur et d'éthique. Il n'y a plus aucune place pour des postulats de la raison pratique orientant une possible éthique, mais ne demeure que la pure immédiateté brute de l'existence. Ce qui n'empêche pas Houellebecq, par moments, de célébrer la gratuité de l'amitié et la simple humanité de l'amour, comme l'atteste de manière assez émouvante mais finalement très paradoxale son personnage de Valérie.

<sup>3</sup> *Critique de la raison cynique* [*Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983], trad. fr., Paris, Christian Bourgois, 1987.

<sup>4</sup> Cf. l'analyse du cynisme religieux chez P. SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, II.A.5, édition allemande, p. 506 sq.

Cet exemple littéraire nous suggère l'existence d'un lien entre la critique de la raison bioéthique et la critique de la raison cynique. Explicitons ce lien. Sous un certain point de vue (sans doute trop schématique, ne rendant pas assez compte de la pluralité conflictuelle des débats), le discours bioéthique peut sembler se répandre sur la planète comme une sorte de discours universaliste du sens et de la maîtrise, fort peu remis en question, alors que la raison cynique a depuis longtemps déployé ses effets tentaculaires sur le monde vécu, comme l'attestent sans ménagement les romans de Houellebecq. La raison bioéthique reste comme habitée par un étrange espoir de rationalité et d'action, espoir tourné tout entier vers la gouvernance rationnelle totale de la science et de la vie elle-même, alors que la raison cynique a fait son deuil depuis longtemps de tout idéal d'espérance et de maîtrise, ayant baissé pavillon devant les pouvoirs de la jouissance immédiate, du « dieu vitesse » (Paul Virilio) et des valeurs purement monnayables.

## 2. *Une bioéthique porteuse de sens nécessite une critique théologique de la raison bioéthique*

Une critique de la raison bioéthique en devient d'autant plus nécessaire, puisque, d'une part, nous vivons aujourd'hui sous l'apparente domination d'un « paradigme bioéthique » (Gilbert Hottois) qu'il paraît de plus en plus difficile de discuter et de problématiser, mais que, d'autre part, le scepticisme quant à sa pertinence pratique semble inversement proportionnel à son omniprésence culturelle et médiatique. Comme le notait Lucien Sève à propos de la production bioéthique, nous ployons sous une pluie incessante de problèmes et de publications, sans toujours savoir ce que nous faisons <sup>5</sup>. Sève en appelait à une bioéthique d'un troisième genre, capable de rendre compte des concepts qu'elle emploie : l'embryon est-il une personne, une personne potentielle, un individu, un sujet, un objet d'expérimentation, du matériau biologique ? Cela fait-il encore sens de parler de respect, d'éthique et de morale, de manière classique et convenue, au moment où les questions des cellules souches, du clonage thérapeutique, du clonage reproductif ou de l'euthanasie active directe semblent entraînées dans la spirale folle du progrès infini et de la concurrence économique impitoyable ? Ne sommes-nous pas entrés dans l'ère du clonage symbolique, bien plus profond que le clonage reproductif, parce que dissolvant plus radicalement encore les idées même de personne, de liberté, de responsabilité et d'éthique ?

On pourrait en rester à la comparaison placide de la laïcité et de la religion, de l'immanence et de la transcendance. Or il y va d'une question théologique bien plus profonde et plus grave : Dieu, l'âme, la personne humaine, la dignité, le sens de la vie, la liberté, l'éthique, tous ces concepts ne sont-ils pas des

<sup>5</sup> *Pour une critique de la raison bioéthique*, Paris, Odile Jacob, 1994, Avant-propos.

catégories dépassées, remplacées par une sorte de nouveau sacré, qu'on pourrait désigner comme le mythe d'une immortalité du vivant moyennant un «clonage» sans limites ? La bioéthique ne ferait-elle pas mieux de s'interroger sur ses propres présupposés, au lieu de se contenter de justifier l'ordre établi par le moyen de commissions d'éthique si faciles à instrumentaliser? <sup>6</sup>

Un tel langage semble donner raison aux critiques théologiques les plus radicales de la bioéthique séculière. Ne devons-nous pas – disent certains – nous en remettre à une bioéthique vraiment chrétienne ? N'est-il pas temps d'en revenir aux bases traditionnelles de l'éthique, à l'éthique du premier millénaire, avec ses racines bibliques et chrétiennes prétendument non entamées par la modernité, par la raison et par la science ? Le rappel des valeurs chrétiennes de toujours n'est-il pas la seule parade au cynisme contemporain ?

Ce retour à la tradition, soulignons-le, n'est pas le propre des milieux revivalistes ou communautaristes nord-américains. On en trouve la tendance affirmée, en Europe, aussi bien dans les courants les plus classiques de la théologie morale catholique que dans certaines sphères protestantes attachées à la défense nostalgique et irréaliste d'un protestantisme idéalisé, supposé sociologiquement encore dominant et doctrinalement unitaire.

En résulte-t-il que nous sommes condamnés au choix mortel entre un laïcisme libre-penseur absolu et un repli autoritaire sur des théologies chrétiennes confessionnelles retranchées ? Je ne le crois pas du tout. La question n'est en effet nullement d'en finir avec l'éthique théologique, mais bien plutôt de s'interroger à nouveaux frais, dans un climat de libre recherche et de créativité communautaire, sur les conditions de possibilité d'une éthique théologique renouvelée.

### 3. *Refondation de la rationalité éthique et réinterprétation des rapports entre l'immanence et la transcendance*

S'impose à cet égard une critique théologique de la «raison bioéthique», par quoi Lucien Sève désignait la cohérence interne de cette discipline – la bioéthique – à la fois nouvelle et englobante. Il est en effet indispensable d'approfondir la conception des rapports entre bioéthique séculière et bioéthique théologique, en évitant deux pièges extrêmes à mon avis parfaitement symétriques, car témoignant tous les deux d'une «tentation de la maîtrise», sans prise réelle ou suffisante sur le climat cynique ambiant, dont nous avons vu qu'il est porteur d'un grand scepticisme envers la bioéthique elle-même.

Le premier piège est représenté par le sécularisme, dans le langage nord-américain, ou par ce que la tradition française et francophone appelle plutôt

<sup>6</sup> Les réflexions récentes de J. Habermas sont à cet égard exemplaires, cf. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ?*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 2001.

le laïcisme, compris comme théorie de la laïcité fermée. On distinguera de ce laïcisme la valorisation positive d'une forme de laïcité que l'on peut appeler ouverte.

Le piège symétrique et tout aussi dangereux est représenté par la rethéologisation massive de la bioéthique. Cette rethéologisation, dans sa forme la plus radicale et la plus conséquente, devrait aller en vérité jusqu'à la rechristianisation complète d'un monde et d'une société totalement identifiés à la «culture de la mort». Comme nous le verrons, la tendance incarnée par H. Tristram Engelhardt, portée par une vague de fond plus communautariste qu'universaliste, représente une version plus douce de rethéologisation, visant à ériger une bioéthique chrétienne de type traditionnel comme possibilité autonome offerte par un «étranger moral» à d'autres étrangers moraux. On restera ici dans l'optique d'une juxtaposition anti-libérale et «non œcuménique», car l'ennemi visé est l'harmonisation «cosmopolitique», ou la mise à plat universaliste, pour reprendre plusieurs termes que l'on trouve chez Engelhardt lui-même.

Nous nous distinguons quant à nous sans ambages des perspectives de rethéologisation de la philosophie ou de l'éthique <sup>7</sup> dont le théologien Stanley Hauerwas et, de manière plus systématique et finalement plus provocante, le philosophe H. Tristram Engelhardt Jr. se sont faits récemment les ardents défenseurs. Je m'arrête ici au débat philosophique, et donc au seul Engelhardt, avant de développer ma propre conception théologique.

Engelhardt, médecin et philosophe texan, est l'un des plus importants spécialistes de la bioéthique occidentale. D'inspiration néo-kantienne, se présentant comme un communautariste libéral, il s'est surtout fait connaître par sa grande synthèse *The Foundations of Bioethics* <sup>8</sup>. Après s'être converti au christianisme orthodoxe, il a entrepris un retour étonnant vers la spiritualité chrétienne. La question de l'unité de son œuvre est un problème en soi <sup>9</sup>. Dans cet article, je ne vais discuter, fort brièvement, que le dernier Engelhardt, sur le seul point qui m'intéresse ici, celui de sa conception des rapports entre immanence et transcendance.

Le projet central de Engelhardt <sup>10</sup>, dans sa dernière période, semble au premier abord vouloir relier une «prise au sérieux» de l'immanence avec une ouverture sur une transcendance s'inscrivant au cœur de la guerre des cultures.

<sup>7</sup> Cf. *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, *op. cit.*, p. 50 sq.

<sup>8</sup> New York, Oxford University Press, 1986 ; 2<sup>e</sup> édition remaniée, 1996.

<sup>9</sup> Voir mes analyses dans *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 29 sq. Sur le premier Engelhardt, on consultera G. HOTTOIS (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Paris, Vrin, 1993 ; B. P. MINOGUE ET AL. (éds), *Reading Engelhardt. Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt, Jr.*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 1997.

<sup>10</sup> *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage. Pour une discussion des travaux antérieurs d'Engelhardt, cf. *L'éthique protestante*, *op. cit.*, p. 29 sq.

Or une lecture de sa *Bioéthique chrétienne* montre très vite qu'il n'en est rien. Les chapitres III et IV de son dernier livre, plutôt que de proposer une dialectique de la bioéthique comme projet humain et de la bioéthique théologique ouverte sur la transcendance mettent au contraire en scène, à mon avis, une opposition frontale, une véritable «diastase», qui n'est pas sans rappeler le geste initial de la première théologie dialectique.

Qu'est-ce qui, en effet, est en jeu dans le geste proposé par Engelhardt, dans son dialogue critique avec la modernité séculière ? Engelhardt reconnaît que le propre de la bioéthique chrétienne consiste à rechercher le transcendant au cœur de l'immanent (p. 127). Mais je note que cet apparent aval donné à une transcendance-dans-l'immanence se renverse très vite, chez Engelhardt, en une critique radicale des errements de l'Occident chrétien, médiéval et moderne. Le projet d'Engelhardt vise en fait, de manière explicite et consciente, un retour au christianisme du premier millénaire. Cette posture accompagne la conversion de Engelhardt à une vision orthodoxe et patristique du christianisme. Le monde moderne cosmopolitique lui apparaît comme un monde essentiellement sourd à Dieu (p. 134). En s'adaptant sans autre forme de procès au libéralisme cosmopolitique, la bioéthique chrétienne serait devenue, et est condamnée à demeurer, une bioéthique sans transcendance (p. 144).

Le type de transcendance auquel Engelhardt fait appel pour reconsidérer la bioéthique sous un angle vraiment chrétien porte, selon ses propres termes, les marques d'une attitude «ascétique, liturgique, noétique [au sens de non discursif], empirique et pratique» (p. 211). Le philosophe texan en appelle à une métamorphose radicale de la raison discursive en un mouvement de pensée de type spirituel (p. 162).

Or la démarche d'Engelhardt, si séduisante et impressionnante puisse-t-elle paraître à bien des égards, semble intellectuellement, théologiquement et spirituellement contestable.

– Elle revient, au plan intellectuel et philosophique, à un sacrifice de l'intelligence. La raison humaine est si massivement identifiée, par Engelhardt, à une raison séculière et athée que plus aucune chance ne lui est accordée d'opérer elle-même un mouvement d'auto-transcendance. Cette fuite en avant dans le changement spirituel m'apparaît comme un abandon de la raison, comme si l'exercice bien compris de la rationalité devait conduire de manière nécessaire et fatale à une négation de la vie spirituelle. L'optique radicale adoptée par Engelhardt repose sur une pétition de principe, tendant à opposer ce qu'il convient d'articuler et de penser ensemble.

– La démarche d'Engelhardt n'est pas moins contestable pour la conception de la théologie elle-même. Sommée d'opter pour une transcendance purement extrinsèque et totalement absolue, sans portée réelle pour la transformation de l'immanence – de l'histoire, de la politique, du monde –, la théologie me paraît devenir ici la simple prolongation immédiate et non critique d'une foi par ailleurs très désincarnée. Certainement contre l'intention théologique profonde de l'auteur, le cœur même de la foi chrétienne, le dogme de



l'incarnation, en est ainsi invalidé, comme si le mystère pascal, en sa transcendance pure, en venait à déhistoriciser l'histoire du salut. L'image de la théologie que nous renvoie ainsi Engelhardt apparaît comme une version singulièrement tronquée et appauvrie de la tradition théologique. Elle témoigne en tout cas d'un phénomène souvent constaté chez les convertis en provenance du sécularisme et du laïcisme !

– On peut trouver contestable, enfin, la pertinence du propos d'Engelhardt en ce qui touche le changement spirituel lui-même. La tradition biblique comprend l'Esprit saint comme un renouvellement de l'intelligence (Romains 12,1-2) et jamais simplement comme une négation de la raison. Rien ne dit, par ailleurs, qu'il faille restreindre le *noûs* paulinien – l'intelligence – à une perception noétique directe de Dieu, comme Engelhardt incline à nous le faire penser avec son usage unilatéral du concept de noétique.

De mon point de vue, Engelhardt succombe au danger de re-théologisation dans un double sens. Non seulement il en appelle à un retour épochal au christianisme du premier millénaire, mais, de plus, il procède à une re-théologisation systématique et massive de la philosophie, en subordonnant toute rationalité philosophique à une compréhension chrétienne de la transcendance, qui semble demeurer extérieure et échapper à toute démarche rationnelle de compréhension <sup>11</sup>.

Même Karl Barth n'était pas allé si loin dans la séparation de la «physicité» et de la transcendance, pour parler comme Luigi Pareyson <sup>12</sup>. Quelle que soit l'interprétation que l'on voudra donner de la pensée barthienne en ses différentes périodes, on se souviendra, en tout cas, que le vieux Barth avait dû finalement reconnaître la nécessité d'affirmer «l'humanité de Dieu» (1956) comme corollaire indispensable de sa transcendance <sup>13</sup>.

Il paraît donc nécessaire de soutenir, au contraire d'Engelhardt, que seule une articulation dialectique de la transcendance et de l'immanence est de nature à rendre possible un authentique dialogue entre les différents protagonistes du débat éthique contemporain, sans jeter l'enfant (la théologie chrétienne) avec l'eau du bain (le laïcisme et le sécularisme).

<sup>11</sup> Dans un tout autre contexte culturel, j'éprouve une difficulté analogue, à la fois théologique et philosophique, devant la manière dont Michel Henry interprète la démarche phénoménologique à partir de la foi chrétienne, cf. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

<sup>12</sup> *Ontologie de la liberté. La souffrance et le mal* [1995], trad. fr., Paris, L'Éclat, 1998.

<sup>13</sup> Ce n'est pas le lieu ici de discuter les différentes interprétations possibles de l'éthique chez Barth. Je m'en suis expliqué partiellement dans mon *Éthique protestante*, *op. cit.*, p. 247 sq. Il faudrait distinguer au moins quatre périodes chez Barth : l'éthique négative de la première théologie dialectique, l'éthique médiane des cours de Münster et de Bonn (1928-1932), où Barth défend encore la notion des ordres de la création, l'éthique entièrement subordonnée à la dogmatique (dès 1932) et enfin l'éthique des lumières de la création et de la réinterprétation christologique de l'humanisme (dès 1956).

Une telle hypothèse rend en effet mieux compte, non seulement des finalités spécifiques du travail philosophique, mais aussi des finalités spécifiques et de la profondeur du travail théologique, y compris dans ses perspectives spirituelles.

Ce qui est frappant dans le désarroi actuel de la bioéthique, c'est sa très grande difficulté à penser son lien à la modernité. Les tenants du sécularisme naïf postulent, comme s'il s'agissait d'une évidence, l'existence d'une sorte de développement progressif ininterrompu et parallèle de la science et de l'éthique. L'œuvre fort ambivalente de Jean-Pierre Changeux est un exemple éclairant de ce positivisme a-critique<sup>14</sup>, mais bien des éthiciens rationalistes semblent partager ce lieu commun. Or c'est justement cette naïveté primaire, si différente de la seconde naïveté appelée naguère de ses vœux par Ricœur, qui secrète la réaction opposée, empreinte d'une nostalgie irrépressible : le retour à une spiritualité sans épaisseur historique et sans conscience critique, l'appel massif à une bioéthique chrétienne remontant à un «premier millénaire» mythique et inaccessible, la fuite en avant dans une post-modernité incapable de penser son rapport critique et dialectique avec les acquis positifs de la modernité.

#### 4. *Discours bioéthique et représentations symboliques et religieuses de la culture : l'exemple des transplantations d'organes*

Revenons-en au front critique indiqué plus haut, celui du laïcisme, qui constitue une des données culturelles de base du climat intellectuel actuel.

Certains philosophes contemporains croient en avoir fini une fois pour toutes non seulement avec la religion en général, mais avec le christianisme et toute forme de religion positive en particulier. Kurt Baier a ainsi pu récemment affirmer que recourir à l'idée de commandement divin (*divine command theory*), pour fonder l'obligation morale, revenait à s'appuyer sur une idée du salut ancrée dans un pessimisme contagieux et dans un égocentrisme<sup>15</sup>. Bernard Williams, deux décennies plus tôt, avait cru bon de soutenir que le recours à Dieu, dans une théorie éthique, ou bien n'ajoutait rien, ou bien ne faisait qu'empirer les choses<sup>16</sup>. Donc, de deux choses l'une : ou bien on pense une moralité sans religion, ou bien, craignant la contagion religieuse inhérente à toute moralité, on va jusqu'à postuler une «rationalité sans moralité»<sup>17</sup>. On

<sup>14</sup> Voir mon étude critique de l'ouvrage de J.-P. CHANGEUX ET P. RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, dans *Esprit*, octobre 1998/10, p. 228-233.

<sup>15</sup> *The Rational and the Moral Order*, Chicago, Open Court, 1995, p. 227.

<sup>16</sup> *Morality : An Introduction to Ethics*, New York, Harper & Row, 1972, p. 70. Cette référence, comme celle de la note précédente, se trouvent chez T. VAN DEN BELD, «The Morality System with and without God», *Ethical Theory and Moral Practice* 4/4, décembre 2002, p. 383-399.

<sup>17</sup> Cf. M. HALLER, «Rationalité sans moralité», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 133 (2001/II), p. 149-165. Il est clair que la question de savoir si la rationalité

comprend, sur cette base, que des philosophes, et non des moindres, soient tentés de restaurer une bioéthique religieuse, chrétienne, anti-libérale, anti-cosmopolitique et, en ce sens-là au moins, anti-moderne.

Une telle attitude réactive se simplifie gravement la tâche, en englobant toute philosophie morale possible et toute discussion bioéthique publique dans un sécularisme immanentiste, fermé à l'idée, même la plus élémentaire, de transcendance. La modernité devient ici, à bon marché, le chiffre par excellence de la fermeture à la transcendance. Il y a donc bien, sous cet angle, un lien entre la critique de la modernité et la critique de l'immanence. Seul un enfermement schématique dans un sécularisme absolu permet cet effet de bascule peu critique et peu dialectique.

En raison de la richesse de ses références anthropologiques, le débat sur les transplantations d'organes constitue à cet égard un bon test pour mesurer la pertinence des représentations symboliques et religieuses de la culture <sup>18</sup> et, en conséquence, pour évaluer la force herméneutique éventuelle de notre théorie de l'immanence et de la transcendance.

Il y va, en effet, dans la question de la transplantation d'organes, et en particulier quand on envisage le don d'organes prélevés sur des cadavres, de la liaison entre le corps, la mort et le don.

Merleau-Ponty l'a rappelé avec force, le corps ne se limite pas à la pure extériorité de l'apparence physique, de la composition chimique et de la structuration organique. Le corps est bien plutôt l'interface d'un sujet et d'un objet, la dialectique incessante du corps que j'ai et du corps que je suis. Mais du même coup, le corps est reconnu comme expression privilégiée d'une liberté en acte et d'une conscience de soi comprise sur le mode d'une finitude constitutive. Le corps est référé à sa propre disparition, à la mort, comme à une limite à la fois menaçante et structurante.

Dans l'expérience anthropologique de la mortalité, étroitement liée à l'effacement du corps, se joue donc bien davantage que l'inéluctable disparition hors du champ du monde et du réel, c'est le destin même du sujet qui se voit convoqué et revendiqué : quel peut être le sens durable de son action historique ? Comment évaluer sa contribution envers sa descendance ? Peut-on lui reconnaître une transmission heureuse, faisant brèche dans la logique même de la mort ?

Sous l'angle de telles questions existentielles, la liaison du corps et de la mort entretient un rapport profond avec la problématique du don. En effet, dans

pratique est intrinsèquement morale ou non est indépendante de la crainte d'une contagion religieuse inhérente à toute moralité, comme me le fait remarquer Daniel Schulthess. Je suppose cependant qu'il y a bien un lien tacite entre l'idée d'une rationalité sans moralité et le soupçon porté sur la contagion religieuse (au sens large de cet adjectif) de toute moralité.

<sup>18</sup> Cf. mes remarques dans *Les passions de l'agir juste*, *op. cit.*, p. 175 sq.

la lutte permanente du corps avec la mort telle que la vit le sujet humain, il apparaît qu'il est en fait toujours question d'un choix de base entre l'ouverture et la fermeture à l'autre. Mourir, c'est se donner un peu, et, à travers ce passage, créer de l'espace pour l'autre et signaler ce qui transcende la singularité du sujet appelé à disparaître.

Donner n'est pas un acte gratuit, au sens d'un acte qui ne coûte rien, mais un acte qui engage la liberté du sujet, en l'obligeant à se situer au regard d'une forme même minimale de transcendance.

La discussion bioéthique contemporaine sur le don d'organes ne saurait par conséquent en rester à une considération purement formelle du principe d'autonomie. La problématique centrale du don d'organes n'est pas d'abord celle de l'autonomie ou du consentement, autrement dit de mécanismes juridiques de la décision, mais celle de l'interface mystérieuse, à jamais non maîtrisable, d'un don de soi comme liberté et d'un don de soi comme corps, par quoi l'on aperçoit que, dans le don d'organes, c'est un sujet «post mortem» – certains diront même : un sujet immortel – qui se donne «rétroactivement» à un mortel, sur le mode d'un don différé<sup>19</sup>, par une sorte de «merveilleux échange» transcendant la simple logique du corps, pour que davantage de vie naisse de la mort.

En choisissant à dessein mon exemple dans un domaine de la bioéthique qui confronte les marges de la vie (la mort cérébrale) au cœur de la vie (l'organe greffé comme intrusion de la mort dans le corps d'un autre, pourtant appelé à survivre grâce à lui)<sup>20</sup>, j'ai tenté de signaler que la réflexion sur la transcendance n'émerge pas uniquement lorsqu'il est question du commencement ou de la fin de la vie. Le don d'organes *post mortem* relie en effet la fin de la vie (pour le donneur) à une vie en plein devenir et sauvée de la menace qui pesait sur elle. Le questionnement éthique ne touche pas seulement le sort du donneur mais également celui du receveur, créant ainsi un passage au cœur de la vie.

Comment faire alors le lien entre la critique de la raison bioéthique et sa mise en perspective théologique ? Une simple opposition de la rationalité laïque et des convictions religieuses ne suffit plus. Ce qu'il faut analyser, plus en profondeur, c'est le vertige existentiel que la fascination pour le début et pour la fin de la vie produit sur notre vie en sa normalité ordinaire et en sa banalité quotidienne. Nous avons relevé à quel point la plasticité du corps – sa fragile consistance, comme expression dense d'un être-au-monde menacé – tient lieu d'interface précieux à qui entend développer une pensée de la

<sup>19</sup> Le fait que la notion de don différé soit par exemple aussi utilisée à propos de l'héritage montre bien l'enjeu symbolique profond du don d'organes, qui ne se réduit jamais à un simple échange de matériau biologique ni même d'organes. Ce que donne le don d'organes est en fait un bien symbolique (la vie, la survie, une nouvelle qualité de vie, une victoire sur la mort, etc.), de même que l'héritage est autre chose qu'un simple transfert de biens matériels.

<sup>20</sup> On lira ici avec profit J.-L. NANCY, *L'intrus*, Paris, Galilée, 2000.

transcendance-dans-l'immanence. Il n'y a là rien d'étonnant, quand on se souvient de la place considérable jouée par la corporéité dans la théologie chrétienne en particulier. Toute l'histoire des dogmes atteste des impasses auxquelles conduisent aussi bien le mépris du corps, réduit à une pure immanence close, que sa déréalisation spiritualisante, dont on trouve des traces aussi bien dans le christianisme du premier millénaire (gnosticisme chrétien, ascétisme, etc.) et dans les courants monastiques ou illuministes au Moyen Âge et à la Réforme, par exemple, que dans la modernité (de certaines formes de puritanisme et de piétisme aux versions chrétiennes du nouvel âge).

Appliquée à la bioéthique, une telle perspective signifie que nous ne pouvons pas nous laisser aspirer par les bordures ou par les marges de l'existence. La fascination pour le commencement de la vie (cf. le débat indécidable sur le statut de l'embryon), ou pour ses tout derniers instants, est l'indice d'une occultation symptomatique de l'existence humaine en tant que «milieu» de la vie, en tant que corps à corps avec le sens du destin et l'aventure de la liberté, au cœur du monde et au travers de l'expérience historique de l'être humain.

La question de la transplantation d'organes semble nous pousser aux confins de la vie, à cette bordure intangible qu'est la mort, et c'est précisément cette aspiration vers l'extrême qui risque de nous masquer le vrai sens du don. Les transplantations d'organes instruisent facilement une attitude sacrificielle, inconsciemment religieuse, consacrant le principe utilitariste de l'efficacité et la rentabilité. C'est à leur propos qu'il convient de mener une réflexion théologique redonnant place à une véritable transcendance-dans-l'immanence.

##### 5. *Éthique et religion, une médiation nécessaire*

Il importe de sortir de l'alternative binaire qui voudrait nous obliger à choisir entre l'immanence close du monde moderne, avec son attirance pré-tendue dominante pour la culture de la mort, et la transcendance chrétienne comprise de manière supranaturaliste, comme cela reste le cas chez Engelhardt par exemple. C'est la seule manière de surmonter le cynisme pratique dont nous avons pressenti indirectement, à la lecture de Houellebecq, l'emprise qu'il semble exercer sur le vécu de certains de nos contemporains.

Des indices d'un tel dépassement se lisent dans la discussion internationale, fort heureusement. C'est ainsi que dans son traité *Transplantation Ethics*<sup>21</sup>, Robert Veatch, un autre bioéthicien nord-américain, prend en compte la diversité des visions religieuses de la mort et du corps. Il ne se limite pas à une opposition simpliste de la modernité et du christianisme. Il ne réduit pas non plus le christianisme à une seule de ses tendances. Le pluralisme religieux trouve sa correspondance dans le pluralisme interne à chaque religion positive, et cela correspond sans doute à la pluralité du monde dans lequel nous vivons

<sup>21</sup> Washington D. C., Georgetown University Press, 2000.

(un monde davantage post-moderne que moderne, du fait même du nouveau type de rapport qu'il entretient à cette pluralité).

Veatch prend également en compte le double mouvement de la religion dans les questions bioéthiques : mouvement constructif (dans la définition de la mort), mouvement déconstructif (dans la désacralisation du corps). S'opère ainsi un croisement en forme de chiasme, l'interprétation religieuse des réalités transcendantes (la mort) se liant à la désacralisation de réalités profanes souvent absolutisées ou sacralisées (le corps). Dans le lien du corps et de la mort se joue un nouveau rapport au don et à la justice : la religion ne sacralise pas, mais elle inspire, elle pousse à l'action et à la responsabilité, dans le respect et l'ouverture.

Nous découvrons ici la possibilité d'une lecture religieuse du corps, de la mort, de la justice et de la gratuité, qui, sans être le monopole de l'éthique chrétienne, laisse néanmoins à cette dernière sa signification et sa portée spécifiques.

La prise en compte des questions anthropologiques présumée par toute critique sérieuse de la raison bioéthique ne nous condamne donc pas à choisir de manière absolue et dramatique entre l'immanence et la transcendance. La médiation des expressions et des convictions religieuses diversifiées représente à la fois une chance de surmonter les impasses de la modernité radicale, et de redonner sens et portée à une expérience authentique de la transcendance-dans-et-pour-l'immanence.

## 6. *Dieu comme mystère du monde et de l'existence*

La concentration sur le début et la fin de la vie signale l'attrance de la raison bioéthique pour la problématique des limites et de la transgression ; à l'opposé, cet exposé a tenté de montrer comment une éthique théologique doit faire le pari d'une interprétation reconstructive et créative de la vie ordinaire et du monde profane, en s'inspirant implicitement de la critique des arrièremondes proposée à la fin de sa vie par Dietrich Bonhoeffer, dans une réception critique des réflexions de Friedrich Nietzsche.

Notre question actuelle est bien celle du rapport nullement évident entre Dieu et le monde. Prendre acte du fait que l'influence structurante de la métaphysique de la présence ou de l'onto-théologie n'est plus prédominante, du moins si l'on suit l'hypothèse critique de Derrida, c'est tenter de penser ce rapport d'une autre manière. Dieu n'est pas un commencement ou une fin, une origine ou un *télos*, au sens où il serait pensé comme une présence objective saturant notre expérience du monde et surplombant notre historicité. Dieu est au contraire, de manière plus modeste, le nom que nous donnons au mystère du monde et de la vie humaine, dans ce que ce mystère a de plus constitutif et de moins maîtrisable. Inutile, donc, d'objectiver Dieu comme une réalité hors du monde ou dans le monde : sa transcendance est précisément une transcen-

dance-dans-l'immanence, un choc permanent questionnant le sens du monde et de l'existence. Si Dieu peut être pensé et médité comme l'ultime point de référence de toute expérience humaine, ce ne sera jamais au sens d'une totalité objective ou d'une présence intra-mondaine <sup>22</sup>.

L'expérience moderne de la catastrophe et de la crise est ici irrécusable. Après Auschwitz, et après la barbarie sous toutes ses formes, nous avons en quelque sorte pris congé de manière définitive de la tentation de vouloir faire de Dieu une quelconque explication du mal ou un alibi spéculatif à nos lâchetés. L'éthique théologique se voit interdire le recours à un Dieu qui viendrait anesthésier la détresse infinie des hommes. Une éthique de la responsabilité d'un nouveau genre est donc requise, une éthique qui reconnaisse à l'être humain le devoir de répondre intégralement de ses actes, sans faire de Dieu l'alibi de ses erreurs et de ses fautes. Le discours de la transcendance, qui ouvre sur Dieu comme référence ultime, n'a de sens qu'à la condition d'approfondir et de radicaliser l'entière humanité de notre responsabilité.

La foi chrétienne n'échappe pas à cette réécriture subversive de la crise et du désastre. Acceptant de vivre l'éthique chrétienne elle-même comme une instabilité normative, qui fait trembler les certitudes de la raison et de la science, nous sommes invités à faire le deuil de la maîtrise bioéthique sur la vie et sur la mort, et en particulier de cette maîtrise chrétienne de la bioéthique qui se tient à l'horizon tacite de bien des attentes ecclésiastiques.

La question de Dieu, posée d'entrée de jeu, nous impose d'assumer le mystère de Dieu face à l'iniquité de la catastrophe et de l'injustice. Il n'y a rien de plus consubstantiel à l'éthique théologique que cette confrontation radicale du mystère de Dieu et de l'iniquité, qui nous pousse à redéfinir la responsabilité humaine en sa singularité irremplaçable.

La refondation critique de l'éthique théologique n'est dès lors nullement une opération de relations publiques ou de politique universitaire destinée à re-légitimer la place devenue précaire des théologiens dans la société. Elle engage au contraire, de manière plus ambitieuse et plus prometteuse, une libération et une refondation de la théologie dans sa totalité. Dieu n'est pas un objet parmi d'autres de la théologie, mais la référence ultime aiguisant le savoir théologique au contact permanent du monde et de l'existence.

Nous pourrions ainsi essayer de vivre la foi dans l'espérance de l'amour, «comme si Dieu n'existait pas», mais dans la tremblante jubilation de celles et de ceux qui l'attendent à l'horizon et au cœur de leur existence et de leur action <sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Je me retrouve bien à cet égard dans la reconstruction audacieuse de l'idée de Dieu proposée par le théologien américain G. KAUFMANN, *In Face of Mystery. A Constructive Theology*, Cambridge MA-Londres, Harvard University Press, 1993.

<sup>23</sup> J'ai développé les liens entre l'éthique théologique et le concept d'action dans «Les sources religieuses du soi et l'éthique de l'action juste», *Laval Théologique et Philosophique*, 58/2, juin 2002, p. 341-356