Document generated on 07/17/2025 9:26 a.m.

Laval théologique et philosophique

De la crise des différences à la bioéthique - I

Lucien Morin and Danielle Blondeau

Volume 40, Number 2, juin 1984

URI: https://id.erudit.org/iderudit/400095ar
DOI: https://doi.org/10.7202/400095ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Morin, L. & Blondeau, D. (1984). De la crise des différences à la bioéthique - I. *Laval théologique et philosophique*, *40*(2), 227–240. https://doi.org/10.7202/400095ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1984

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval théologique et philosophique, 40, 2 (juin 1984)

DE LA CRISE DES DIFFÉRENCES À LA BIOÉTHIQUE - I *

Lucien MORIN
et Danielle BLONDEAU

« Peut-être y a-t-il d'autres connaissances à acquérir, d'autres interrogations à poser aujourd'hui, en partant, non de ce que d'autres ont su, mais de ce qu'ils ont ignoré ».

S. MOSCOVICI,
Essai sur l'histoire humaine de la nature

RÉSUMÉ. — Une des difficultés de la bioéthique lui vient des différences qu'elle a à reconnaître, à établir et à respecter entre la vie et la mort. Une autre lui vient de l'éthique, c'est-à-dire de la différence à négocier sans cesse entre ce qui est et ce qui doit être, entre ce que l'on fait et ce que l'on doit faire. La première partie de cet article aborde la question des différences en la situant au cœur d'une crise perpétuelle de l'homme. La seconde examine le rôle de l'éthique dans la bioéthique.

SUMMARY. — One of the difficulties of bioethics comes from the differences it must recognize, establish and respect between life and death. Another comes from ethics, that is, from the unceasing negociation of the differences between what is and what ought to be, between what we do and what we ought to do. The first part of this two-part article looks at the question of differences as rooted in the perpetual crisis of man. The second examines the role of ethics in bioethics.

---

* Cet article à deux volets, dont nous publions aujourd'hui la première tranche, a pris naissance à l'intérieur des discussions du GREM, Groupe de recherche en éthique médicale. Toutefois, les idées qu'il contient n'engagent aucunement les autres membres de l'équipe et ne représentent que les positions personnelles des auteurs.
Jusqu'à très récemment, le GREM était dirigé par feu Paul J. Micallef, qui en fut le fondateur et le premier animateur. C'est en témoignage de reconnaissance et d'appréciation que nous lui dédions le fruit de notre réflexion.

Crise et crise de l'homme

Commençons par un rappel étymologique. Crise, critique, crime et critère ont comme origine grecque commune le verbe *krino* dont tous les sens se rapportent à l'idée soit d'un maintien, soit d'une rupture d'équilibre : trier et séparer, distinguer et choisir, juger et accuser, être en lutte, combattre, mettre en question etc. Plus précisément, la crise désigne le centre de l'ambivalence, le moment précaire où la décision fait encore partie du décisif, où le dénouement participe encore de la mise en cause. Elle n'est pas seulement l'indice du temps de la rupture ou de la désagrégation en acte, mais le temps de l'imminence, c'est-à-dire le moment pénultième où les choses ne sont plus et ne sont pas encore, le point tournant où, *entre* animé et inanimé, ordre et désordre, différence et répétition, la frontière est autant démarcation et bord coupé, que connexion et jointure nouante.

Tous nos emplois des termes crise et critique renvoient d'une manière ou d'une autre à l'un ou l'autre aspect de cette ambiguïté. C'est particulièrement évident, par exemple, quand il est question de crise d'appendice et de crise du cœur, de crise d'épilepsie et de crise de nerfs, de crise de croissance et de crise de conscience. Chez l'enfant, la crise d'identité est au carrefour d'un processus de dissociation — intégration caractérisée par la disparition progressive de la contrainte de l'autre et par l'émergence d'une conscience du moi, le moment critique où l'enfant n'est plus tout à fait petit, « hétéronome », et pas encore grand, « autonome ». À un autre niveau, quand il est question d'une crise doctrinale de la métaphysique chrétienne du 13e siècle, le principal point en litige porte sur la doctrine de la création, sur la distinction entre l'être créé et l'être incréé. Les dieux des philosophes s'étant « mêlés » au Dieu de la révélation biblique, la distinction ontologique fondamentale entre Dieu et le monde s'effrite et s'efface — au point où on ne sait plus si le monde est consubstantiel à Dieu, si les êtres sont issus de la substance de Dieu ou si les dieux sont issus de la substance du monde ou de la fabrication des hommes. D'où le travail *critique* minutieux, jugé indispensable, de discernement et de sélection, d'assimilation et d'élimination à travers les trois branches du monothéisme abrahamique — le judaïsme, le christianisme et l'islamisme. Résultat : on s'acharne à prévoir et à fixer les bons *critères* de jugement tout en condamnant sans pitié les *crimes* des interprétations et des prises de position non orthodoxes. Et ainsi de suite pour à peu près tout le reste : pour la révolution copernicienne qui entraîne une crise de la physique en opposant les tenants du géocentrisme à ceux de l'héliocentrisme ; pour les crises littéraires du 17e siècle qui opposent les Anciens aux Modernes ; pour la biologie moléculaire actuelle qui met en crise un peu tout le monde — scientifiques, moralistes, théologiens — en rattachant la spécificité des organismes vivants à des principes d'organisation plutôt qu'à des propriétés vitales irréductibles. Même la raison est en crise, toujours en crise. Kant publie des Critiques de la raison justement dans un effort pour surmonter la *crise* perpétuelle de la raison : « La raison humaine a cette destinée singulière d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature humaine, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras » (*Critique de la raison pure,* 5).

Chacun pourrait multiplier à son gré les références. Elles ne feraient sans doute que mieux manifester le paradoxe de la crise, paradoxe d'être à la fois et simultanément point d'arrivée et point de départ, cause et effet de ce qui est en train de se perdre comme de ce qui est en train de naître. Plus que tout, elles révéleraient que la crise des crises, celle à partir de laquelle toutes les autres paraissent ou bien causées, ou bien signifiées, c'est inéluctablement la crise de l'homme. Et pas nécessairement au sens où cette dernière, parce qu'« humaine », serait unique et singulière, « donc » plus importante, plus digne d'intérêt et d'attention — comme le laisse souvent entendre le préjugé ethnocentrique. Mais au sens où elle est plus primitive, socle et souche dans la *différenciation* entre être et non-être, être et pouvoir être, être et devoir être.

En effet, la crise de l'homme doit d'abord être conçue en tant que crise des différences. C'est à partir d'un règlement premier des différences qui opposent les hommes *entre* eux, des différences conflictuelles au niveau de la conduite ou de l'agir que s'éclaire comme jamais auparavant la situation de l'homme dans le monde, la situation du monde dans l'homme ; la position de l'homme dans le jeu parfois différencié, parfois indifférencié, du diptyque nature-culture ; son immersion dans la vaste dialectique de l'ineffable et de l'incommunicable, c'est-à-dire son existence contingente, tiraillée par les contradictions entre l'être et le devoir être, entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être ; ses manières de regarder, de comprendre, de choisir et d'agir.

Il ne suffit plus donc, en reconnaissant que l'homme est en crise, de répéter que le phénomène n'est pas nouveau. Il ne suffit plus d'admettre que toute l'histoire humaine ne serait que le long souvenir d'une origine sans commencement dans l'histoire des crises de l'homme. La formule de Jaspers, à propos de la crise de l'homme — « nous devons la saisir comme le contenu même de notre destin » (*Situation spirituelle de notre époque*, 94) — ne se veut pas simple constatation mais défi posé à et par l'intelligence. En d'autres mots, il faut chercher à élucider comment et pourquoi la crise dans le monde n'est pas seulement concomitante à l'avènement humain, mais comment et pourquoi elle en est l'assise et le prolongement. Mais que signifie crise des différences ? C'est ce que nous devons maintenant examiner.

Mimétisme et crise des différences

Nous savons depuis longtemps que l'homme est animal, animal social, et que ses rapports à l'autre sont d'abord mimétiques. « Dès l'enfance, dit Aristote, l'homme imite naturellement. Et il diffère en cela des autres animaux en ce qu'il est de tous le plus imitateur » (Poétique VI, 1). Mais c'est seulement depuis peu que nous avons réalisé à quel point cette mimésis est fondamentale. « Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, écrit René Girard, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation. Si les hommes, tout à coup, cessaient d'imiter, les formes culturelles s'évanouiraient » (*Des choses cachées depuis la fondation du monde* 15). En raccordant à un fond d'animalité le mimétisme humain, Girard montre que « la mimésis est présente dans toutes les formes de vie... précède le langage et le déborde de tous côtés..., est déjà là avant toute représentation » (*Des choses cachées depuis la*

fondation du monde 99, 318, 380). Plus significatif encore, alors que depuis Platon la tradition occidentale n'a retenu que l'aspect reproduction ou représentation de l'imitation — manières, gestes, habitudes particulières, façons de parler, etc. — nous reconnaissons aujourd'hui dans l'imitation une dimensions plus essentielle, sa dimension acquisitive, qui est aussi une dimension conflictuelle. Autrement dit, le comportement humain primitif est comportement mimétique d'appropriation ou d'acquisition, qui est aussi et immanquablement comportement de rivalité mimétique ou de réciprocité violente. Devant un même objet, deux êtres mimétiques essaient de se l'arracher l'un à l'autre parce qu'ils se le désignent l'un et l'autre comme désirable. Certes, la trajectoire mimétique n'est pas linéaire, n'est pas mouvement d'un sujet en direction d'un objet, n'est pas non plus la désirabilité de l'objet. Freud et Hegel ont déjà amplement décrit la singularité du désir triangulaire. Mais alors, qu'est-ce qui est premier ? C'est l'autre, c'est le tiers, mieux, c'est le désir du tiers. En d'autres mots la mimésis est désirante et le désir mimétique. Dire que le désir est mimétique, c'est reconnaître qu'il se « claque sur un désir modèle ; il élit le même objet que ce modèle » (*La violence et le sacré*, 205) ; c'est comprendre qu'il n'est « enraciné ni dans le sujet ni dans l'objet mais dans un tiers qui désire lui-même et dont le sujet imite le désir » (*La violence et le sacré*, 236-237). Dire que la mimésis est désirante, c'est dire que la mimésis est la « structure la plus fondamentale du désir ». Par voie de conséquence, chacun imite l'autre imitant l'autre au point où chacun se produit comme un simulacre, un double parfaitement orchestré à la réplique mimétique. D'où la force et l'intensité de la rivalité. La conduite conflictuelle, l'implacable symétrie des antagonistes est telle que leur marque de différence gomme toute possibilité d'identité autarcique. L'identité à soi de la personne ne peut être qu'illusoire car la violence mimétique, totalisante par définition, empêche tout clivage, toute relativisation de perspective. Paradoxalement, en produisant du « même », la violence mimétique déconstruit d'avance le mythe de l'insularité ou de l'isolement sollipsiste. Comme dit Martin Buber : « Au commencement était la relation, l'homme devient un « je » au contact d'un « tu » (*je et tu*) ». Au point où la première conscience que l'homme a de lui-même n'est pas conscience d'un moi complet en soi, par soi, pour soi, mais conscience d'un moi qui n'existe que par l'autre, à travers l'autre et selon l'autre.

Mais alors, si le mécanisme de la rivalité mimétique régit les relations des hommes entre eux, comme l'homme parvient-il à se détacher de la réciprocité indifférenciée ? D'où viennent, comment naissent les différences qui permettent de reconnaître les choses et les êtres, par exemple les distinctions entre moi et l'autre, grand et petit, un et multiple, vrai ou faux, bon et méchant, continu et discontinu, avant et après, pur et impur etc. ? Comment expulser et garder à distance la violence, comment empêcher le désordre ou la perte des différences tout en conservant la paix et l'harmonie dans la communauté, le système de l'ordre ou des différences ordonnées ? Comme l'homme ne jouit pas, à la manière des animaux, de frein instinctif à la violence mimétique, il résout son problème par le religieux. En très bref, disons que le religieux, toujours selon l'hypothèse girardienne, repose essentiellement sur deux piliers : l'interdit et le rite. L'interdit est une violence réglementée et régulatrice, une règle collective établie pour réprimer et canaliser les conflits

mimétiques en empêchant tout ce qui peut les provoquer. C'est une sorte de décret, une loi de survie collective pour articuler et fixer la nature et les bornes des transgressions entre le légitime et l'illégitime, le permis et le défendu. Quand il devient inefficace ou insuffisant, l'interdit est remplacé par le rite, autre mécanisme de violence réglementée et régulatrice, qui opère son efficace en détournant la violence de tous contre tous (la violence réciproque) vers une violence commune de tous contre *un* (la violence unanime). Ce processus, que nous ne pouvons expliquer ici, fait que cet *un*, cette victime unique ou victime émissaire, est chargée et accusée de tous les maux, de tous les désordres, réels et imaginaires, dans la communauté et subit ainsi la haine et la violence de tous rassemblés contre elle, réconciliés et différenciés par elle. Et, fait étrange, par ce geste de différenciation, en même temps qu'elle est honnie et immolée, cette victime s'attire l'admiration et le respect du groupe : elle apporte avec sa propre immolation sacrificielle l'harmonie et la paix, l'ordre différencié et différenciateur. Ces deux attributs contradictoires définissent l'essence du sacré : la victime est « maudite » parce que source de désordre, et « bénie » en même temps, parce que source de paix. De sorte que la force de la règle sacrée, ou règle religieuse, vient de ce qu'elle dit « réellement aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire pour que les rapports restent tolérables au sein des communautés humaines, dans un certain contexte culturel » (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 50).

C'est ainsi que la violence mimétique signifie et solutionne la crise de l'homme, crise des différences. Elle est à l'origine de tout processus civilisateur, à la fois fondatrice et destructrice d'ordre, unificatrice et désintégratrice, organisatrice et désorganisatrice. À travers les interférences mimétiques, la symétrie rigoureuse des partenaires a dû « engendrer peu à peu chez les hominiens et l'aptitude à regarder l'autre comme un *alter ego* et la faculté corrélative de dédoublement interne, réflexion, conscience etc. » (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 308). Et la répétition des interdits et des rituels émanant de la résolution victimaire a non seulement établi mais raffiné au cours des siècles — de refontes symboliques en refontes symboliques — les institutions culturelles, toutes les institutions culturelles, chargées d'entretenir les fragiles différences classées et catégorisées par les sociétés humaines. À titre d'illustration, le tableau bien connu des termes opposés, qu'Aristote attribue aux pythagoriciens, témoigne de la nécessité et d'une pratique déjà ancienne des écarts différentiels : « Limité et Illimité, Impair et Pair, Un et Multiple, Droit et Gauche, Mâle et Femelle, en Repos et Mû, Rectiligne et Courbe, Lumière et Obscurité, Bon et Mauvais, Carré et Oblong » (*Métaphysique, A*, 5). Certes, on pourrait toujours objecter ici que le monde grec d'Aristote est déjà le monde de la Dichotomie, celui que la tradition occidentale a retenu et privilégié, celui où les différences apparaissent toujours bien délimitées et tranchées ou, du moins, délimitables et tranchables. Mais on sait aussi qu'il n'en a pas toujours été ainsi, même pour le monde grec — comme l'ont montré, entre autres, Heidegger dans ses analyses du *logos* hiéraclitéen et Dodds dans ses travaux sur l'irrationnalité chez les Grecs. Quant au monde moderne, il redécouvre de plus en plus chez les choses essentielles ne se rangent pas toujours ni facilement en des différences exclusives et irréductibles. Cela est particulièrement manifeste dans les sciences.

Jusqu'à très récemment, par exemple, le critère classique pour définir un être humain vivant reposait sur la fonction cardiaque (respiratoire), un homme mort étant celui dont on ne percevait plus le pouls. Aujourd'hui, une nouvelle définition de la mort (Déclaration de Harvard) est donnée à partir de l'ensemble des fonctions du ceveau, et c'est elle qui détermine si un être humain est déclaré mort ou toujours vivant. Et encore au sujet de la vie et de la mort, il n'y a pas si longtemps qu'une certaine biologie, enfermée dans le biologisme, cherchait à comprendre le mystère de la vie en le réduisant à des phénomènes physico-chimiques, à des substrats nucléo-protéinés. Or la nouvelle biologie moléculaire a complètement transformé le débat. En empruntant des notions à la cybernétique (code, programme, information) et à la physique (thermo-dynamique des systèmes ouverts), c'est à un tout autre niveau qu'elle convie la réflexion: « On n'interroge plus la vie dans les laboratoires, écrit François Jacob ; c'est aux algorithmes du monde vivant que s'intéresse aujourd'hui la biologie » (*La logique du vivant*). Les résultats sont bouleversants car, comme le dit Henri Atlan, « s'évanouissent les anciennes idées bien tranchées sur la vie et la mort » (*Entre le cristal et la fumée*, 278). Une logique de coopération paradoxale apparaît « entre ce qu'on croyait être des processus de vie, de développement et de croissance d'un côté, et ce qu'on croyait être des processus de mort, de vieillissement, de désorganisation de l'autre » (*id.*). Désormais, il faut comprendre que « la mort du système fait partie du vivant, non pas seulement sous la forme d'une potentialité dialectique, mais comme une partie intrinsèque de son fonctionnement et de son évolution » (*id.* 280). Bref, les différences sont toujours nécessaires, inévitables même ; mais, semble-t-il, rarement suffisantes. Pour revenir à notre exemple, nous sommes loin d'avoir complètement dissipé nos interrogations sur la différence *entre* la vie et la mort. Et les découvertes de la génétique ou de la biochimie n'ont pas réglé pour autant le problème moral de l'euthanasie, de la manipulation génétique ou de la fertilisation *in vitro*, qui sont pourtant au cœur du débat vie-mort.

En parlant de morale justement, nos critères modernes de jugement sont-ils beaucoup plus définitifs que ceux de l'époque aristotélicienne? Tout indique qu'on peut en douter. Contrairement aux beaux rêves des Socrate et des Spinoza, une « morale scientifique » qui règlerait une fois pour toutes nos problèmes de contingence n'est pas encore parmi nous, et nous titubons sans cesse dans d'éternelles négociations entre ce qui est et ce qui doit être. Un exemple. Pour aborder de manière critique les nombreuses questions qu'elle doit affronter, la bioéthique rencontre constamment des argumentations qui s'appuient sur le critère du caractère « sacré » de la vie. La vie est dite sacrée, c'est-à-dire intouchable, parce qu'elle est considérée comme un bien absolu, valable en soi, par soi et pour soi. Par-delà la prémisse théologique à laquelle on peut adhérer ou non, selon ses convictions religieuses, cette affirmation ne semble pas aller de soi. Car l'idée de sacré, comme le montre bien le latin *sacer*, est indissociable de celles de violence et de mort. Comme nous l'avons signalé plus haut, la victime sacrée est une victime sacrifiée, mise à mort, et, paradoxalement, à la fois maudite *et* bénie. Maudite parce que perçue comme cause du mal qui désagrège les rapports humains ; bénie parce que, une fois immolée, perçue comme cause du bien, de la vie de tous préservée et réinstallée dans l'ordre et la paix. Que le sacré en soit venu à désigner seul l'aspect bénéfique des attributs contradictoires de son sens

originel est sans doute normal. Et il ne s'agit pas de nier l'évolution. Mais on ne peut non plus oublier, surtout aujourd'hui, la fragilité d'un postulat qui n'est pas *per se notum*. Comme l'explique Michel Serres, « la fondation par la violence et le sacré ne cesse jamais » (*Rome. Le livre des fondations*, 50). Et malgré elle, une morale du sacré demeure une morale à deux têtes qu'aucun critère, pardonnez le jeu de mots, ne peut trancher au couteau.

En résumé, et contrairement à l'enseignement d'un certain modernisme, ce ne sont pas les différences donc qui causent le déséquilibre et la désharmonie entre les hommes et les peuples, mais leur perte. « Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace », écrit Girard. Une crise des différences non résolue entre les hommes entraîne inéluctablement la dissolution des structures signifiantes, la destruction du tissu social. Par contre, avec la résolution d'une crise des différences, c'est la possibilité des échanges signifiants qui est établie, la possibilité de la communication humaine. Comme l'explique Jean-Pierre Dupuy, « les hommes ne peuvent communiquer que s'ils possèdent un monde commun qui les unit, *mais aussi qui les sépare*, de même que la table qui rassemble les convives les réunit parce qu'elle se trouve *entre* eux » (*Ordres et désordres*, 80). Or ce « monde commun », monde critique par excellence (trié, séparé) est maintenu par des règles différentielles. Mais avant d'aborder le sens de ses règles, il importe de montrer comment s'effectue le passage d'un monde commun réservé aux hommes à un monde commun incluant les choses et les êtres « extérieurs » à l'homme. En d'autres mots, il importe de manifester comment c'est à partir de la crise des différences entre les hommes que s'explique la crise des différences dans la nature et dans la culture. Le passage de l'un à l'autre, c'est le passage de la crise à la critique.

De la crise à la critique

Jusqu'à maintenant, nous avons vu que la crise des différences est d'abord une crise au niveau de l'agir ou de la conduite, c'est-à-dire des rapports humains. Mais il y a plus. En effet, quand la crise qui oppose les hommes entre eux devient si grande et si généralisée pour être universelle, elle ne s'arrête pas aux rapports humains. L'être humain a tendance à projeter sur l'univers entier les effets et les causes de la crise, de la perte des différences, qui l'affole. Ainsi, il finit par ne plus pouvoir dissocier la crise dans l'ordre de l'agir de la crise dans l'ordre des idées, des choses et de la nature. Comme l'expérience de la crise ressentie s'éprouve et se définit au pluriel ; comme elle semble irrationnelle et inexpliquable ; comme elle énerve et exaspère au point de ne déboucher que sur des significations confuses et contradictoires, elle donne toujours l'impression d'être plus qu'elle ne laisse pressentir. Bref, elle embrasse la *totalité du réel*. C'est ce qui explique que l'homme voit presque toujours un lien direct entre *sa* crise et les crises dans la nature ou dans sa culture. Comme si la crise de l'homme était la cause (le mot grec pour cause est *aitios* et signifie premièrement « être responsable », particulièrement dans les affaires humaines ; *aitia*, responsabilité, réfère d'abord aux notions de blâme et de culpabilité) de toutes les crises de son environnement. Ce qu'exprime le moine portugais Fco de Santa Maria

en 1697 illustre magnifiquement le sentiment de débordement généralisé de la crise qui affecte les hommes :

> On voit les magistrats abasourdis, les populations épouvantées, le gouvernement politique désarticulé. La justice n'est plus obéie ; les métiers s'arrêtent, les familles perdent leur cohérence, et les rues leur animation. Tout est réduit à une extrême confusion. Tout est ruine. Car tout est atteint et renversé par le poids et la grandeur d'une calamité aussi horrible. Toutes les lois de l'amour et de la nature se trouvent noyées ou oubliées au milieu d'une si grande confusion, les enfants sont soudain séparés de leurs parents, les femmes des maris, les frères ou les amis les uns des autres... Les hommes perdent leur courage naturel et ne sachant plus quel conseil suivre, vont comme des aveugles désespérés qui butent à chaque pas sur leur peur et leurs contradictions. (in Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, 112).

Les différences, on le voit, sont vitales — au sens fort du terme. Sans elles, tout est confusion, « tout est ruine ». Même les « lois de la nature » se trouvent « noyées et oubliées ». En d'autres mots, c'est toute la différence fondamentale entre vie et mort, entre être et ne pas être qui est en cause.

Bien sûr, la pensée scientifique ayant supplanté la pensée magique, l'homme moderne ne voit plus les mêmes relations « causales » entre *sa* crise et une crise, mettons, dans la nature. Par exemple, la crise sociale engendrée par la peste ou par une irruption volcanique n'est plus attribuée aux Juifs, comme c'était la coutume au 14e siècle. Et les fausses-couches ne sont plus attribuées aux messes noires d'une quelconque sorcière maléfique. Notre esprit critique a évolué, nos critères de comparaison et de mesure aussi, qui nous ont appris à faire la part des choses, à reconnaître les vraies des fausses différences. Aujourd'hui, nous savons faire la différence entre la vraisemblance d'une bactérie qui cause réellement la peste et l'invraisemblance d'un racisme moral qui ne peut en aucune manière être à la source de ce genre d'épidémie.

Mais ceci dit, et curieusement, la crise de l'homme — même moderne et existentielle — semble toujours située au carrefour des autres crises. D'abord, nous reconnaissons aujourd'hui que la crise n'est pas un événement unique, un moment particulier dans l'évolution d'un être humain. Comme l'ont bien montré Erikson et Guardini, l'évolution de toute vie humaine et de toute personnalité n'est rien d'autre qu'une superposition de crises successives, une ponctuation continue de périodes et d'étapes plus ou moins critiques : crise d'identité, passage de l'enfance à l'adolescence et de l'adolescence à l'âge adulte, étapes de la ménopause et de l'andropause, avènement de la retraite, etc. Chaque période de transition, ou chaque crise, signifie un déséquilibre désarçonnant entre ce qui était, ce qui n'est plus et ce qui n'est pas encore, entre ce qui est et ce qui devrait être. L'individu se retrouve donc souvent en terre inconnue au cours de son propre développement, déstabilisé et désorienté. Et pour surmonter ces phases critiques, il cherche constamment de nouveaux schèmes de référence, des critères nouveaux sur lesquels greffer des comportements nouveaux et des attitudes nouvelles. Et il réussit dans presque tous les cas. Car de crises franchies en crises franchies, de nouveaux ordres prennent forme qui restaurent momentanément l'équilibre momentanément perdu. Mais il y a plus. Outre ces

moments plus ou moins prévisibles d'existence critique — commandés par des impératifs biologiques, psychologiques et sociologiques — il en est d'autres moins prévisibles et moins centrés sur le sujet, quoique l'impliquant toujours, comme la mort d'un conjoint, la naissance d'un enfant malformé, l'éclatement d'une maladie mortelle, une faillite, ou même une catastrophe écologique. Tous ces événements peuvent entraîner des perturbations qui exigeront des modifications au niveau des conduites et des perceptions. D'où la reprise nécessaire de critères nouveaux pour à la fois contrecarrer le désordre menaçant et reconstituer un nouvel ordre rassurant. En résumé, quelle que soit la crise, la place de l'homme y paraît toujours centrale. La place de l'autre, devrions-nous dire. Elle paraît plus importante que jamais, car c'est le sens de l'autre qui s'élargit.

Nous avons montré que l'homme voit son existence à travers l'autre, qu'il cherche dans la coïncidence avec l'autre le repère de sa propre identité. La différence, ici, est donc toujours différence à négocier, différence à surveiller, à corriger, à contrôler. Mais le texte de Santa Maria va beaucoup plus loin. Il dit en plus qu'à la différence de l'autre, les possibilités de *toutes* les différences sont suspendues — celles qui concernent non seulement les autres hommes, les hommes autres, mais toutes les choses, tous les êtres autres. En atteignant son paroxysme, la crise des différences qui part de l'autre, crise originelle, se transforme et se prolonge en crise des différences qui englobe la totalité du réel. De sorte que l'autre, ce n'est plus simplement l'autre homme ; c'est tout ce qui est autre que l'homme — nature, objet, choses, idée, valeur, etc. D'où l'urgence accrue de régler au plus vite la crise des différences ainsi généralisée. Sans différenciation stable, ce ne sont plus seulement les relations mimétiques entre hommes qui désormais risquent de dégénérer en conflits sans fin, c'est la possibilité de toutes les différences dans l'ensemble des liens avec la nature et la culture qui se trouve en péril — les institutions risquent de s'affaisser, les valeurs risquent de se confondre, les savoirs risquent de se contredire, etc. Du coup, apparaissent la vraie nature et la vraie fonction des différences — nécessaires et indispensables pour le maintien d'un certain ordre, fragiles et menaçantes parce que jamais fixées une fois pour toutes. Car la différence, quelle qu'elle soit, rappelle et désigne toujours la possibilité d'une différence « hors système », celle qui révèle « la possibilité pour le système de différer de sa propre différence, autrement dit, de ne pas différer du tout, de cesser d'exister en tant que système » (*Le Bouc émissaire*, 35). C'est elle qui terrifie en suggérant la vérité du système différentiel, entendons sa relativité, sa fragilité et sa mortalité. C'est le cas, par exemple, de l'autre considéré en tant qu'individu.

> Ce n'est jamais leur différence propre qu'on reproche aux minorités religieuses, ethniques, nationales, c'est de ne pas différer comme il faut, à la limite de ne pas différer du tout. Les étrangers sont incapables de respecter les « vraies » différences ; ils n'ont pas de mœurs ou ils n'ont pas de goût suivant les cas... *Le barbaros* n'est pas celui qui parle une autre langue, mais celui qui mélange les seules distinctions vraiment significatives, celles de la langue grecque. Partout le vocabulaire des préjugés tribaux, nationaux, etc. exprime la haine, non de la différence, mais de sa privation. Ce n'est pas l'autre *nomos* qu'on voit dans l'autre mais l'anomalie, ce n'est pas l'autre norme, mais l'anormalité ; l'infirme se fait difforme ; l'étranger devient l'apatride... » (*Le Bouc émissaire*, 35).

La stigmatisation de toutes les sortes de boucs émissaires, les textes de persécution, les procès de sorcellerie, la marginalisation des lépreux et des aliénés, des infirmes et des prisonniers témoignent tous de cette peur — que Lévi-Strauss associe au « préjugé ethnocentrique » (voir Race et histoire, 21) — peur non pas de l'autre dans sa différence, mais peur de la différence de l'autre, de la différence autre.

C'est aussi le cas quand on reproche à une opinion autre, à une théorie autre, à une idée autre de « ne pas différer comme il faut ». Par exemple, la découverte de Mendel sur la transmission héréditaire (contribution égale des *deux* parents dans la reproduction) est une théorie qui en dérange plusieurs — et pas seulement au niveau de la biologie. Entre autres, elle s'oppose à la thèse des « ovistes » qui prétend que le bébé est déjà tout pré-formé dans l'ovule, et à celle des « spermatistes » selon laquelle chaque spermatozoïde contient un bébé tout fait qui n'a qu'à grandir dans le sein maternel. Or cette opinion était jadis facilement acceptée puisqu'elle donnait une réponse au problème du péché originel. « Certains chrétiens étaient choqués d'avoir à supporter un péché qu'ils n'avaient pas commis ; mais la théorie des spermatistes s'accompagnait de celle de l'"emboîtement" : ce bébé présent dans le spermatozoïde a lui-même des testicules dans lesquels se trouvent des spermatozoïdes contenant chacun un bébé qui lui-même... Nous étions donc présents dans le corps d'Adam lorsqu'il s'est rebellé contre Dieu, il est juste que nous soyons punis ! » (A. Jacquard, *Éloge de la différence*, 13). Et ainsi de suite pour à peu près tout le reste : la musique de Stravinski et la peinture de Picasso ; la géométrie de Lobatchevski et la physique d'Einstein ; l'éthologie de Tinbergen et l'économie politique de Marx. En même temps qu'elles sont attendues et recherchées, les différences font peur et insécurisent. L'ordre nouveau apparaît rarement indépendamment du sentiment de la perte d'un ordre ancien. Et il faut souvent des siècles avant que ne soient suffisamment isolées les choses différenciées ou distinguées et que ne soient acceptées dans leur relative autonomie les distinctions.

Devant cette attitude immémoriale, une histoire non moins immémoriale de « remèdes critiques » graduellement se construit en s'amplifiant. Ces « remèdes », qui émanent de la crise, ont pour noms savoir, science, morale, droit, devoir, nature, etc. et ont pour mission, à partir de l'autre, d'aider à faire face à l'autre et, par-delà, à soi et à la « totalité du réel ». Surtout, ils disent que le volet critique qui émerge de la crise est toujours engendré par la crise. Plus exactement. la crise est fondement de la critique, le commencement de tous les itinéraires critiques, un « premier à partir duquel » la critique arrive. La crise est fondement *logique* réel. Car le sens originaire de *logos* n'est pas parole, discours ou langage, ni raison, entendement ou « logique ». À sa racine, le mot signifie lier, « poser une chose à côté d'une autre, comme dit Heidegger, les mettre ensemble, bref : rassembler ; dans cette opération les choses sont en même temps distinguées les unes des autres » (*Introduction à la métaphysique*, 132). La formule heideggerienne est précieuse, elle ramène à l'ambivalence significative de *krino* signalée au début de notre texte, où séparer et trier disent « en même temps » distinguer. Faire des liens, c'est reconnaître des ligatures. Dans passage et relai il y a station comme dans pont il y a connexion et déconnexion, raccordement et séparation. Et il faut souvent des siècles...

Mais le résultat en vaut largement l'attente. Car la fonction critique devient fonction significatrice ; elle permet de « fixer » des différences, c'est-à-dire de donner un sens à ce qui est. Rousseau résume bien notre idée par ces paroles : « La faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce petit mot : *est*, qu'il prononce chaque fois qu'il juge » (*Émile ou de l'éducation*, 1. IV). Juger, c'est-à-dire critiquer. Critiquer, c'est-à-dire différencier pour mieux voir et mieux saisir. Dans leur forme première, les données évoquées et provoquées par la crise sont inconsistantes et d'une terrible insuffisance. Ce n'est que petit à petit que l'homme réussit à les détacher les unes des autres, et à s'en détacher lui-même pour mieux percevoir la « réalité ». C'est par le biais de la fonction critique que cette évasion est assurée, avec le succès que l'on sait, même s'il ne s'agit pas de s'écarter pour s'éloigner. Le paradoxe de la crise se retrouve au niveau de la critique dans la mesure où le rôle de la fonction critique consiste à voir de près tout en regardant à distance. « Dicitur enim intelligere, quasi intus, legere », dit Thomas d'Aquin — comprendre (juger, critiquer) c'est lire (lier, prendre) comme de l'intérieur. Comme la lecture qui en est faite s'effectue « quasi intus », comme de l'intérieur, l'être (les choses, la nature, les objets) perd son opacité et son épaisseur : il devient transpercé, pénétré, différencié. Par ce pouvoir d'évocation à distance, la fonction critique dilate pour ainsi dire le champ d'intérêt de la maîtrise critique et, du même coup, assure son emprise sur le « réel ». Pourvoir les objets d'un sens, c'est déterminer les formes ou les différences qui les fixent dans le fini et le défini. Distinguer ou différencier, c'est accorder à chaque être et à chaque objet sa suspension temporelle et son lieu dans l'espace. Critiquer le « réel » devient, selon l'expression connue, exister à la deuxième puissance.

L'histoire des liaisons dangereuses entre crise et critique ne s'arrête pas pour autant. Si l'ordre se substitue au désordre et le savoir au non-savoir, la crise des différences est toujours, sinon plus, menaçante que jamais. Comme l'ont montré, entre autres, la cybernétique et les théories de l'information, la biologie actuelle et les recherches sur les systèmes à « auto-organisation », les puissances critiques à grande capacité différentielle produisent souvent le contraire de ce qu'elles sont censées produire. Comme le démontre Jean-Pierre Dupuy (*Ordres et désordres*), le « bruit » produit de l'ordre ; la vitesse consomme le temps ; l'école abêtit ; la médecine rend malade ; les communications rendent sourd et muet ; la raison donne raison à la folie. Ce que dit Edgar Morin sur l'autonomie dans la logique du vivant s'applique également à l'autonomie différentielle dans tous les secteurs d'opération de la fonction critique : « l'autonomie suppose la complexité, laquelle suppose une très grande richesse de relations de toutes sortes avec l'environnement, c'est-à-dire dépend d'interrelations, lesquelles constituent très exactement les dépendances qui sont les conditions de la relative indépendance » (*Le paradigme perdu : la nature humaine*, 32). Est-ce aussi le cas de la bioéthique ? C'est ce que nous voulons maintenant examiner en abordant d'abord la question des règles différentielles.

Des règles différentielles à l'éthique

Comme les mots disent souvent beaucoup de la nature des choses qu'ils signifient, on trouve généralement utile, en abordant l'éthique ou la morale, de commencer par l'étymologie. C'est ainsi qu'on apprend qu'éthique vient de εθος, et de ηθος et que morale vient de *mos*, qui signifient tous habitude, coutume, usage. Ajoutons à *mos* le sens de règle et de loi. Dans notre perspective, celle de la crise des différences à régler avec l'autre et à partir de l'autre, ces données sont révélatrices à plusieurs égards. Par exemple, si par usage ou par coutume il faut entendre une certaine « manière d'être », il est manifeste que ce n'est pas d'abord envers soi ou par rapport à soi. Le mimétisme girardien, comme aussi le structuralisme appliqué à l'anthropologie de Lévi-Strauss, de Dumézil et de Benveniste, comme encore la psychanalyse de Freud et la psychologie génétique de Piaget, ont clairement montré que le sujet individuel n'existe pas, en partant. C'est le rapport avec l'autre, le rapport « social » qui est élémentaire. Or ce qui fait la cohérence d'une communauté, c'est précisément la cohérence ou l'ordre différentiel qui règne dans les rapports sociaux. Par « manière d'être » il faut donc comprendre qu'il s'agit de la manière de se comporter dans ses relations ou dans ses échanges avec autrui. Mais comment faire pour que s'établisse une coutume ou une habitude de cohérence? L'expérience apprend que ce sera par des règles — lois, interdits, tabous, etc. — par des pratiques ou des coutumes de règles qui dictent ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qu'il faut dire et ne pas dire. Apparaît ainsi que toute morale a d'abord consisté en un système de règles, et en la nécessité de les respecter pour que ne soit pas perturbé l'équilibre des rapports sociaux, c'est-à-dire pour que ne soient pas désarticulées les différences entre guerre et paix, ordre et désordre.

Il est plusieurs autres biais étymologiques qui confirment, tout en l'amplifiant, cette interprétation. Disons d'abord que les spécialistes du pré-droit archaïque ont reconnu depuis longtemps les racines sacrées, religieuses du droit civil. « C'est le rite qui crée le droit », écrit Henri Lévy-Bruhl. Un autre grand romaniste, Pierre Noailles, est plus précis encore : « un droit sacré a précédé l'apparition du droit civil qui tout ensemble s'en distingue et en est issu » (*Fas et jus*). En effet, dans de multiples cultures, il est très fréquent d'attribuer aux dieux les règles imposées aux hommes pour les obliger à bien se conduire ou pour les punir en cas de transgression. Il arrive même que l'homme se fasse l'accusateur de dieu. Le saint homme Job, par exemple, est momentanément tenté par l'idée d'assigner Dieu devant on ne sait trop quel tribunal (*Job*, IX, 14). Et vers le « sacré d'en bas », notre Satan est en réalité un nom commun qui signifie adversaire ou accusateur. La tradition le considère comme le tentateur, l'accusé absolu, celui par qui le mal est entré dans le monde (*Sagesse* II, 24 ; *Jean* VIII, 44). Comme nous l'avons signalé plus haut en parlant du « caractère sacré de la vie », cette référence divine est particulièrement significative pour la bioéthique, et nous aurons à y revenir. Mais venons-en aux mots.

Tous les termes à l'origine de notre justice — *thémis, dikè, jus, fas* — réfèrent d'abord à cette idée de rapport ordonné ou différencié avec l'autre dans la mesure où il est maintenu par l'usage et l'habitude de règles. La *thémis*, par exemple, et dès l'état indo-européen dit Benveniste, comprend une kyrielle de sens qui gravitent autour de

« règle », mot satellite — loi, ordonnance, usage, lien, norme, loi non écrite, harmonie, fondement, etc. En premier lieu, elle désigne le concept le plus important de tout, l'ordre : « c'est l'"Ordre" qui règle aussi bien l'ordonnance de l'univers, le mouvement des astres, la périodicité des saisons et des années que les rapports des hommes et des dieux, enfin des hommes entre eux. Rien de ce qui touche à l'homme, au monde, n'échappe à l'empire de l'"Ordre". Sans ce principe, tout retournerait au chaos » (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 100). Et ainsi de suite. La *dikè* est une « manière d'être » qui montre ce qui doit être, ce qu'on doit faire, ce qu'on doit dire. C'est une « formule » qui prescrit la norme à suivre, qui intervient pour mettre fin au pouvoir de la *bia*, de la force. Le juge, dans l'ancien grec homérique, est un *dikas-polos*, celui qui veille sur les *dikai*, les formules de règles en usage. Alors que la *thémis* désigne la règle qui doit guider mes relations avec l'autre en tant que « proche » (règle familiale), la *dikè* réfère à la règle qui me lie à l'autre en tant que « lointain » (règle inter-familiale). *Fas*, c'est la règle qui est voulue par les dieux et *nefas* c'est le « péché contre la religion ». Quant à *jus*, généralement associé à l'idée de droit humain, il remonte lui aussi à des racines religieuses où il signifie d'abord « l'état de normalité qui est requis par des règles rituelles ».

Notre justice moderne, vertu sociale par excellence, découle en droite ligne de cette notion de règles qui fixent les liens, c'est-à-dire les différences avec l'autre. La justice réalise le bien du prochain, dit Platon, plutôt que le bien de celui qui l'exerce (*République*, I, 16 ; III, 5). La justice est la seule des vertus, dit Aristote, à être considérée comme étant un « bien étranger », parce qu'elle a rapport à autrui (*Éthique à Nicomaque*, V, 3). Et malgré un entrelacement labyrinthien de raffinements de tout ordre, ces notions sont la base, la racine généalogique de tous nos systèmes de morale ou d'éthique. Seule la notion d'*agapê* chrétien — qui abolit toutes les différences — viendra s'intercaler dans cette lignée pour en détourner, mais radicalement, l'orientation et la visée.

Ceci dit, ce léger détour ne cherche pourtant pas à montrer comment notre dualisme moral, la différence entre bien et mal, serait issu d'un dualisme sacrificiel primitif, ni comment la morale individuelle serait enracinée dans les règles prémorales des relations collectives et primitives. Plus modestement, il veut permettre de poser le problème bioéthique à partir d'une réflexion sur la place de la règle et de l'autre en morale. Par exemple, Piaget (*Le jugement moral chez l'enfant*) démontre avec habileté comment le développement moral de l'enfant — dont les similitudes avec la genèse de la morale primitive sont nombreuses — va de l'hétéronomie à l'autonomie, au point où même un pacte avec soi découle forcément d'un pacte avec autrui. Est-ce tout à fait vrai ? Jusqu'à quel point ? Jusqu'à quel point ce qui est extérieur à moi — la règle de l'autre — peut-il établir les diktats qui déterminent ma conduite ? N'existe-t-il pas des règles plus personnelles, plus déterminantes en fin de compte ? Ou peut-être ce qui ordonne mon agir et me dit quoi faire et quoi ne pas faire relève-t-il de règles universelles ? Et si cela est, s'agit-il de la nature, de la raison, de la science, d'un « impératif catégorique », d'un décret politique, de la tradition, des pratiques établies, de l'opinion, de la mode ? Si non, qu'est-ce alors ? Et ce que je dois faire de manière générale — faire le bien et éviter le mal, par exemple — est-ce

identique à ce que je dois faire ici et maintenant ? Et ce qui me convient, ce qui est bon pour moi ici et maintenant, est-ce identique à ce qui est bien pour tous ? Pour quelques-uns ? En supposant qu'il existe une « voix intérieure », une « voix autre » pour différencier ce que je suis de ce que je dois être, et qui me dispose à bien agir, comment donc dispose-t-elle ? Avec quelle certitude ? Comment savoir ? Et si je me trompe, comment vérifier ? L'autre, un autre quelconque, peut-il me secourir ou suis-je tout à fait seul, toujours seul pour interroger, critiquer, trancher, agir ?

Au fond, ce qu'il faut montrer, ce sur quoi il faut insister, c'est que la réflexion bioéthique suppose d'abord une réflexion éthique. La manière d'aborder celle-ci est une condition *sine qua non* de notre capacité à aborder celle-là.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1959 ; *La Métaphysique*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1964 ; *Poétique*, trad. Egger, Paris, Hachette, 1876.

Henri ATLAN, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, 1979.

Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, Paris, Les éditions de Minuit, 1975. Nous avons emprunté à cet ouvrage l'essentiel de nos remarques sur *thémis, diké, jus* et *fas*.

Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978.

Jean-Pierre DUPUY, *Ordres et Désordres*, Paris, Seuil, 1982.

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, avec Jean Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1978 ; *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Le Bouc émissaire* (B.E.), Paris, Grasset, 1982.

Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980.

François JACOB, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.

Albert JACQUARD, *Éloge de la différence*, Paris, Seuil, 1978.

Karl JASPERS, *La situation spirituelle de notre époque*, Paris, Desclée de Brouwer, 1951.

Emmanuel KANT, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Bacaud, Paris, P.U.F., 1944.

Claude LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1973. L'auteur décrit comme ethnocentrique ce préjugé par lequel un groupe pense que « l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie « Les hommes », (ou parfois, dirons-nous avec plus de discrétion, « les bons », « les excellents », « les complets »), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus, — ou même de la nature — humaines, mais sont, tout au plus composés de « mauvais », de « méchants », de « singes de terre » ou d'« œufs de poux ».

Edgar MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Coll. « Points », Paris, Seuil, 1973.

Serge MOSCOVICI, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977.

Jean PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1973.

PLATON, *République*, trad. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, t. II, Genève, 1780.

Michel SERRES, *Rome. Le livre des fondations*, Paris, Grasset, 1983.