

## Sacralité ou idolâtrie de la vie ?

« *Mes petits enfants, gardez vous des idoles...* » (1Jn 5,21) : la recommandation de Saint Jean – étrange puisqu'elle s'adresse à des chrétiens – souligne la grave offense envers Dieu que suppose l'idolâtrie, mais surtout sa fausseté. La tentation des idoles est inscrite dans le cœur de l'homme et ne provient pas d'une simple erreur de la raison. Les clés pour comprendre la malice de l'idolâtrie ne sont pas différentes de celles que pose le choix le plus radical qui se présente à l'homme : la vie et la mort. La proposition est d'une clarté lumineuse : choisir Dieu c'est la vie – c'est l'Alliance – ; choisir les idoles c'est la mort.

C'est là le cadre de référence qui définit la relation entre les deux éléments de la question dont nous discutons : *la vie et la liberté*.

### 1) *Distinction de la vie comme un fait et de la vie comme un sens.*

On peut proposer le fait que la vie est objet d'une élection. Personne n'a choisi de vivre mais la manière de vivre (le « comment ») dépend de notre libre arbitre. Il y a donc un sens tout à fait différent entre désirer mourir et désirer de ne pas être né, même si leur point commun est de percevoir la vie comme un malheur. *Désirer de ne pas être né* ramène le fait de l'existence à l'origine d'une vie non décidée par notre libre arbitre : c'est une manière de crier vers Dieu en posant la question de son sens (cf. Job). Tandis que *désirer mourir* se réfère à l'avenir et à la possibilité de s'ôter la

vie : elle est adressée à soi même, posant que le fait de vivre nous autoriserait à penser que le fait de mourir est recevable.

Ces deux questions reposent sur la distinction classique en philosophie entre l'acte premier – ici vivre comme un acte, *un fait* – et l'acte second – vivre comme un « agir » – qui réclame *un sens*. Elles expliquent la distinction, en grec, entre la vie comme source de sens – raison de vivre –, *zoè*, et la vie comme organisme subjectif et vérifiable dans ses fonctions, *bios*. L'Alliance se lie à la vie comme *zoé* puisqu'elle implique l'offre d'une élection.

Cette distinction permet de poser deux principes importants pour la compréhension de la liberté : une liberté « créatrice » de son objet – la vie comme un fait – ou une liberté « élective » au sujet d'un sens – la vie comme un sens. Toute élection acquiert un sens puisqu'elle fait référence à une réalité pré élective. L'existence en tant que telle, comme un fait acquis, est pré élective et l'homme ne peut s'approprier la raison ultime d'avoir été mis à l'existence. Pour Pérez la nécessité d'une élection divine n'est pas un fait électif.

Par ailleurs c'est la réalité de l'agir d'une vie qui permet de comprendre le contenu de l'élection. Si l'on relie élection et vie comme *zoé* on comprend que l'objet réel de notre choix n'est pas une chose mais une façon de vivre. Une femme qui choisit d'avorter par exemple, ne choisit pas tant d'interrompre un processus vital – objectivable – que de rejeter le lien avec un nouvel être. Comme Caïn, elle rejette de devenir gardien d'un nouvel être humain, ce qui l'impliquerait en tant qu'actrice.

Si donc la liberté n'est pas créatrice de son objet – la vie – puisque la vie nous est donnée, nous avons à lui donner du sens (dans la façon de vivre).

## 2) Conséquences éthiques de cette distinction

\*Il faut d'abord d'éviter de tomber dans le *réductionnisme répandu de l'utilitarisme*. Celui-ci veut fonder en raison le choix de donner du sens à ma vie en choisissant les meilleurs moyens – utilitaires – pour cette fin – donner du sens. Mais ce recours idéologique nécessite de chosifier l'objet de l'élection (la vie) qui rentre alors dans la catégorie de simple moyen. C'est un raisonnement technique et non moral. Le raisonnement moral part des finalités – la vie vaut absolument – tandis que le

raisonnement technique se fonde sur les moyens : je chosifie l'objet « ma vie » qui devient un pur étant, pour qu'il soit créateur de la finalité « donner un sens ».

\*Ensuite la distinction vie-liberté permet de **critiquer le kantisme** que l'actuelle bioéthique a paradoxalement uni à l'utilitarisme. En ne considérant pas la vie humaine elle-même comme source de sens pour l'agir, ils vont concevoir la liberté comme le lien entre le monde des moyens et celui des fins. Kant, grâce au concept d'autonomie – centre intangible du monde des fins –, a lié la liberté avec la bonne volonté personnelle. Il pose une limite morale catégorique : la personne est toujours une finalité. Tout le reste sera réduit à la nature, monde des biens qui ne sont que des moyens et où la liberté n'existe pas. Kant parle de la vie humaine en général et non de la vie personnelle (cette vie là à qui j'ai donné un sens et qui devient « sacrée ») et la seule possibilité qu'il a de sauver la personne et sa dignité est de la considérer comme une finalité en dehors de toute valeur. Il pose catégoriquement une trinité éthique transcendante : autonomie-liberté-personne.

\*Pour Perez **c'est le sens même de la vie – le fait que la vie m'a été donnée – qui me donne une raison profonde de vivre et d'agir**, le « vivre ». La vie devient source et sens des actions, ce qui correspond à la liberté humaine et ce qui s'oppose à toute réduction biologisante qui en vient à nier la possibilité même de cette liberté. Pour Kant par contre, plus que le « vivre », c'est la vie qui est une fin en soi (cause finale). Pour lui la liberté est créatrice de son objet (la vie). Mais il cherche à sortir de cette impasse évoquée dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *La Critique de la raison pratique*, où il pose les fameux postulats (la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu). **Juvénal** exprime bien cette idée que la vie seule n'est rien sans la nécessité d'un sens qui lui donne toute sa dignité – c'est le « **propter vitam** ». En définitive pour Perez il y a une certaine impasse dans le kantisme à donner un sens à la vie par la liberté seule – ce qui est très stoïcien – et il est nécessaire de retrouver l'amour fondateur qui fait le lien indispensable.

### 3) La vie comme « sacrée »

La perspective moderne pose comme intangible le principe de l'autonomie de la personne. Parler de sacralité de la vie pourrait alors passer pour l'ingérence d'une hétéronomie qui ne serait plus rationnelle. Pérez argumente dans quatre directions : le mystère, l'amour, la vocation et la reconnaissance de la vie personnelle.

***\* la médiation épistémologique du Mystère.***

C'est la seule façon de distinguer l'expérience religieuse de l'expérience morale. Le mystère est une dimension propre à l'homme, sans laquelle la vie est incompréhensible en tant que contenu d'intériorité et de transcendance. La catégorie « mystère » comporte sa propre épistémologie ce qui permet de différencier expérience et expérimentation. La première recèle une valeur personnelle : *le mystère fusionne à la zoé comme quelque chose d'intrinsèque*. La seconde, décrétée comme seule authentiquement scientifique, correspond à la résistance de toute réalité à une connaissance totale : *le bios retient le mystère*. La vie comme zoé, comme sens, ne peut s'appréhender sans reconnaître la valeur du mystère tandis que la vie comme bios, comme fait, réduit le mystère à une limite que la science se doit de dépasser. Pour Pérez c'est ici qu'intervient le religieux. *« Contre le monde sans profondeur des rationalistes, la Personne est la protection du mystère » (Mounier).*

La pensée éthique en effet conduit naturellement au religieux, à un mystère plus grand que l'humain, humain qui ne correspond qu'à une réduction à la simple espèce, à l'humanité en général. Or l'homme ne se donne pas la vie, il n'est pas une finalité par lui-même et la référence à l'humanité ne peut suffire à lui trouver un sens. Chaque être humain concret est une valeur qui dépasse sa simple réduction biologique et qui, dans l'expérience de la compassion par exemple, est un appel à la transcendance. Ce mystère est le *Ganz Andere d'Otto*.

C'est en prenant conscience de cette dimension de mystère que l'homme peut donner du sens à ses actions. Et pour Pérez c'est dans l'acte d'adoration que s'exprime le mieux la signification du sacré pour l'homme.

***\*L'exclusivité d'un Amour***

Le fondement de la réflexion de Pérez repose sur la valeur accordée par une élection divine : la vie m'a été donnée. A partir de là toute élection humaine, tout choix d'action dans la vie, ne peut prendre valeur que par rapport à ce fait fondateur. Et cette élection fondamentale de l'homme n'est plus celle d'une chose – la vie comme un fait – ni celle d'une finalité en soi, elle est exclusive car **elle tend à un absolu émergeant de la vie comme ouverture à un sens.**

Cette élection divine ne se fonde pas dans le fait ontologique de l'unicité de Dieu, mais dans l'amour de Dieu établi par l'Alliance. Celle-ci devient en même temps source de vie et raison de vivre. Il découle de tout cela que la vie est sacrée, non par nature, ni même par usage, mais parce qu'elle est élection de Dieu.

***\*Le sens de la vie se découvre dans l'histoire d'une vocation***

L'évènement de cette Alliance confère à l'histoire la valeur d'histoire du salut. Mais cela requiert un acte d'adhésion de la part de l'homme, acte constituant le plein sens de son adoration. En définitive, le sens de l'existence s'unit de manière inséparable avec l'adoration de Dieu. Et tout cela au bénéfice de l'homme. Car l'homme n'a pas seulement une existence physique, mais surtout une identité personnelle qui requiert sa propre reconnaissance et celle des autres. Et c'est par l'intermédiaire de cette altérité que la vocation à l'amour constitue la réalité basique de la vie de tout homme. La vocation divine ne nie pas ainsi les désirs humains qui sont source de sens, tandis que les simples besoins de l'homme peuvent être réalisés dans la nature.

***\*La reconnaissance de la vie personnelle***

C'est le quatrième argument à propos de la sacralité de la vie.

Cette reconnaissance repose pour Pérez sur deux notions : seul l'amour est capable de guider une vie ; et toute vie humaine contient une certaine valeur singulière et irremplaçable, qu'il est nécessaire de respecter.

L'amour, qui naît de Dieu, est uni par l'homme à sa raison de vivre. P. Beauchamp écrit : « *la loi est précédée par un "tu es aimé" et suivie par un "tu aimeras"... Quiconque abstrait la loi de ce fondement et de ce terme, aimera le contraire de la vie, fondant la vie sur la loi au lieu de fonder la loi sur la vie reçue* ». Le

mystère de l'homme et celui de Dieu deviennent profondément unis par la vie et son sens, perçu dans une relation d'amour.

La vie en outre doit être respectée. C'est l'interdiction de l'homicide (« *Tu ne tueras point* » Ex-20, 13 ; Dt 5, 17) car le Dieu de l'Alliance se révèle en lui-même comme garant (protection ultime) de la vie. Et l'homme, aimé ainsi par Dieu, doit également apprécier un tel amour chez tout homme. C'est ici le « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » Lv 19, 18).

L'expérience basique de tout homme confirme bien que la vie reçue ne s'épuise pas dans sa signification biologique. Le sens de la vie découle de la biographie de chacun, de la manière propre dont chacun se raconte son histoire. Chaque vit sa vie et se la raconte à lui-même : c'est « *l'identité narrative* » dont parle Ricoeur.

Tout ceci pose que la sacralité de la vie renvoie radicalement à la question même de l'Alliance comme don divin. Seule la logique du don semble donner la réponse adaptée au sens de la vie humaine avec une valeur qui prend nécessairement les propres notes d'une réalité sacrée. C'est-à-dire que la vie humaine est toujours un bien, puisqu'elle ne dépend que du don initial de l'amour divin qui la soutient et qui la dirige. Cette *logique du don*, singularité de la vie humaine, apparaît en discontinuité avec le reste des êtres vivants. Le don ne peut que s'adresser à des personnes, son sens ne s'épuise pas dans la biologie ; il requiert une histoire et se réalise dans la liberté. Dans ce contexte, l'horizon de la vocation est le don de soi, libre réponse dans l'amour total.

On peut alors conclure : « *On peut comprendre et réaliser le sens véritable et profond de la vie : être un don qui se réalise dans le don* »(J.P.II)

#### 4) *L'idolâtrie : un péché contre la vie*

Perez part du phénomène humain originaire qui est l'amour. C'est pour lui un principe vital et non une simple idée, une vérité qui illumine l'expérience humaine. A partir de là il distingue deux significations de la sacralité. Dans l'une son sens provient de l'usage humain : est sacré ce qui est réservé pour le culte de Dieu. Une

idole correspond tout à fait à cela : l'utiliser en dehors du culte serait la profaner, puisqu'elle perdrait tout son mystère. L'autre sens du sacré part de l'élection de Dieu et s'enracine alors dans le sens fort de la liberté divine et du don.

La phénoménologie de la religion relient le mystère de la vie humaine avec une nécessité de transcendance, ce qui amène à une compréhension « sacrée » de la vie dont le sens implique alors nécessairement une relation avec Dieu. Mais pour Perez le cadre de l'Alliance modifie ces concepts. C'est plus le sens de vivre (bien plus que le fait de vivre) qui manifeste l'union unique entre amour et liberté. **Mircea Eliade** insiste sur la rupture qu'apporte la religiosité judéo-chrétienne sur les autres manifestations religieuses : la liberté. **Dieu permet de se débarrasser d'une religiosité de type cosmique.** Ainsi l'interdiction juive radicale de toute représentation visible de Dieu et surtout, la distinction majeure du christianisme entre l'icône, approche du mystère de Dieu et l'idole, son rejet.

**\*L'icône** prend sa réalité depuis la vérité anthropologique de l'homme comme image de Dieu. La représentation de l'icône sert alors à diriger l'intention religieuse de l'homme dans son adoration vers la dimension contemplative qui permet une communication réelle avec Dieu, finalité unique d'un tel acte. L'amour ici est en jeu, qui éclaire l'icône. Elle consolide l'Alliance avec l'humanité et son culte ouvre à une promesse de salut, c'est-à-dire accorde un sens pour vivre.

**\*Le phénomène d'idolâtrisation** par contre, surgit de la nécessité de répétition d'une première expérience sacrée (une théophanie) qui a provoqué une adoration. L'idole correspond toujours à une représentation visible et tangible de Dieu et coupe court à tout autre type d'intention. C'est une médiation de caractère rituel vers le sacré qui rompt avec son intentionnalité réelle. C'est encore une manière humaine de chercher à dominer la manifestation divine : l'idole renferme de la crainte. Elle est unie à un polythéisme qui supprime tout principe d'unité. L'idolâtrie de ce fait, relativise la valeur sacrée de la vie humaine, dans une expérience où l'homme arrête d'être maître de sa propre finalité. L'idole se substitue à Dieu et ouvre vers une **absolutisation du relatif**, créant une relation idole-mort. Avec l'idole, c'est la fin de la vie comme sens (zoé) ; elle est principe d'esclavage, soumission à un arbitraire.

Mais la représentation idolâtre n'est pas neutre et se retourne toujours contre l'homme puisque l'idole n'est en réalité que la simple projection des désirs humains. De fait elle renferme un principe de violence. D'autre part, la relativisation de l'absolu que signifie l'idole, est directement contraire à la logique de l'amour et du don. Et l'idole, érigée en tant *qu'absolutisme dogmatique* a sans doute un caractère social. Il s'étend sous la forme d'un phénomène culturel et tend à se convertir facilement en pouvoir politique. En retour on observe une sujétion maximale au pouvoir ce qui peut dériver vers une véritable puissance soi disant « divine » de ce pouvoir qui peut alors s'arroger la capacité de déterminer qui est digne de vivre ou qui ne l'est pas.

L'histoire retrouve ces manifestations idolâtres. Le romantisme a tendu à vouloir voir l'Etat comme représentation du destin des hommes ; les totalitarismes ont développé un culte de la personnalité, ce qui fait dire à J.-L. Marion : « *L'idolâtrie confère sa véritable dignité au culte de la personnalité...* ».

## 5) Les nouvelles idoles : santé physique et liberté individuelle

Tout ce qui précède nous permet d'aborder le cœur de l'exposé de Perez qui est de comprendre comment on en est arrivé à idolâtrer la vie humaine et comment son résultat inévitable est paradoxalement celui d'une culture de mort qui posera comme un droit le fait de choisir de mourir ou de choisir qui peut (doit ?) vivre.

La question préalable est celle de *trouver une raison pour vivre en plénitude*. Notre société consumériste et technicienne est incapable de répondre à cette question. Nous dépassons ici la question du sens que reflétait la « *magna quaestio* » augustinienne pour se heurter aux exigences du propre désir éprouvé par un homme sensible aux émotions. Car, *considérer la vie comme un problème sans mystère, rend son sens insoluble* ; Alors deux dimensions d'un contrôle possible de la vie, s'offrent à la conscience humaine : soit *l'idolâtrie de la vie* comme un fait (c'est l'expérimentation d'une domination directe du corps physique : le pur mécanisme corporel), soit *l'idolâtrie de la liberté* (expérimentation d'une décision volontaire : le pur spiritualisme). Malgré leur apparente opposition, leur principe commun d'idolâtrie les rend très semblables.

*\*l'idolâtrie de la vie comme un fait*



Elle est particulièrement bien illustrée par le concept de santé. La définition globale et utopique de l'OMS (1948) est suffisamment éloquente : « *La santé est un état complet de bien être physique, mental et social et pas seulement l'absence d'affection ou de maladie* » ! Elle aboutit à l'équation réductrice : santé = bonheur. Il s'agit alors de céder au désir d'une santé perpétuelle. Le recours à la technique comme salut possible est tout à fait insuffisant car il est ambigu et même dangereux. Les justifications du clonage, les investigations sur embryons et toute une autre série d'attentats à la vie reposent ainsi sur l'alibi « thérapeutique ».

### **\*L'idolâtrie de la liberté**

C'est la liberté comprise comme un libre arbitre, comme la possibilité constante de choisir selon son désir, sans aucune pression. C'est l'expression la plus claire d'une autonomie qui nie toute dépendance et qui accorderait à l'homme la domination de soi. Pourtant, si jusqu'à Freud, on ne doutait pas que « *...la conscience ne soit pas comme elle apparaît à elle-même...* », depuis « *Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.* » nous dit encore Ricoeur. Ce qui n'est pas étonnant car l'idée moderne de liberté est née sur la contradiction luthérienne du « *servo arbitrio* » qui n'est que la sensation d'esclavage qu'imprime à la conscience la pression des passions.

Que le libre arbitre fonctionne comme une idole est quelque chose d'évident au niveau social et la législation sur les pratiques spécifiques qui touchent à la vie humaine aboutit régulièrement à une libéralisation, sans barrière, toujours au nom de la liberté.

## **6) L'acceptation sociale de l'idolâtrie**

Accepter une idole c'est accepter *l'absolutisme dogmatique subjectif* de quelques références vitales que l'on croit pouvoir dominer. Ainsi au moyen d'une certaine justification sociale, l'idole transmet à son adorateur une impression de sécurité et de maîtrise de soi. Or, derrière cette apparente innocence, se cache un esclavage final d'où il est très difficile de sortir. D'autre part, la multiplicité des idoles, loin de les annuler, tend à les renforcer toutes comme par auto-respect dans leur intérêt commun.

Dans la mesure où l'idolâtrie sécularisée est une *relativisation de l'absolu*, elle sera très sévère avec toute allusion à la sacralité de la vie. Elle va pour cela se servir du recours sociologique que *Max Weber* appelle le « polythéisme éthique ». Ce qui consiste à résoudre les problèmes éthiques grâce au recours à la majorité : le « politiquement correct ». On exclut sournoisement et a priori les raisons profondes du sens de la vie et de son inconditionnalité, celles qui en vérité soutiennent l'estime de la dignité de la vie humaine.

Mais il reste encore, pour résister à ce grignotage culturel de l'idolâtrie, le témoignage de *l'amour*. D'abord contre l'idolâtrie de la vie comme un fait. C'est l'amour en effet qui accorde l'existence (la vie nous a été donnée) et qui est source de sens pour vivre. *Soloviev* a souligné que la valeur sacrée de la vie humaine apparaît aussitôt que l'amour nous réclame et, en nous faisant sortir de nous-mêmes, nous sauve dans un ordre vertueux établi par la pudeur, la pitié et la révérence. Mais c'est encore l'exigence de l'amour qui empêche également l'idolâtrie de la liberté. Si la liberté n'est pas destinée à aimer, elle perd son sens humain et devient destructive pour l'homme et pour la vie. Soloviev écrit encore que « *l'amour est supérieur à la conscience rationnelle... (ou ce qui est la même chose, la conscience de vérité)... mais sans elle il ne pourrait pas agir comme force salvifique capable de promouvoir l'individualité, au lieu de la supprimer.* »

Pour surpasser définitivement la propre aliénation de l'idolâtrie esclavagiste, il faut recommencer à découvrir la « logique du don » qui illumine le fondement même de la société dans l'amour transcendant capable de configurer une « culture de la vie ».

*Il nous faut accepter (et reconnaître) la vie comme un don*, ce qui est la raison profonde qui soutient la société. Et la vraie liberté de l'homme, voilée par la tentation constante des idoles, apparaît lorsqu'il « sacrifie son égoïsme et qu'il s'abandonne à l'amour » (Soloviev).

Pour Perez, cette réflexion pour la sacralité de la vie contre l'idolâtrie amène à une reconnaissance d'une *dimension transcendantale qui aboutit à la question du sens* – la vraie sacralité de la vie – et ne l'étouffe pas dans les consciences des personnes en les abandonnant à la tentation des idoles.

## Discussion :

### 1) Michel Caillol :

Je comprends très bien qu'on puisse fonder l'éthique sur le postulat de l'existence de Dieu. Cependant, votre critique de la position de Kant cherchant à fonder la dignité intrinsèque de tout homme à partir de la simple raison entraîne deux difficultés. En effet, en liant nécessairement sacralité de la vie et existence de Dieu vous offrez aux détracteurs de la sacralité intrinsèque de la vie un prétexte pour dire : si je ne crois pas je ne peux reconnaître un caractère sacré dans la personne humaine et je peux en faire ce que je veux. Nous rejoignons alors Engelhardt. D'autre part, vous laissez sur le bord du chemin les personnes handicapées non croyantes en leur laissant entendre que si elles ne croient pas, elles ne peuvent donner un sens à leur vie.

### Réponse :

C'est la question qui apparaît dans les *Frères Karamazov* : « si Dieu n'existe pas, alors tout est permis ». Je ne suis pas d'accord avec cette phrase puisque j'ai posé deux médiations. Le mystère d'abord, l'amour après.

Dieu n'apparaît pas immédiatement ; il nous parle via des médiations. La médiation peut être absolue, non parce que c'est un absolu ontologique, mais parce qu'elle réclame une implication absolue. Ainsi la phrase d'Ivan Karamazov change : « s'il n'existe pas un Absolu, alors tout est permis ». Cet absolu n'est pas directement Dieu, c'est toujours le sens de la vie qui réclame un engagement absolu. Cela relève du mystère et n'est pas le simple résultat d'un calcul utilitariste.

Cela relève de la reconnaissance de notre identité personnelle que nous construisons à partir de nos actions. C'est là où la médiation de l'amour apparaît comme révélatrice. Nous pouvons offrir notre vie par amour. Toute personne peut comprendre cela, croyante ou non croyante. Benoît XVI dans *Deus Caritas est* en fait la base d'une apologie chrétienne. L'amour implique toujours une foi, pas forcément surnaturelle. Cela ouvre une nouvelle épistémologie dans laquelle le mystère est toujours présent. Nous comprenons que l'amour donne un sens à la vie. Une personne handicapée garde toujours une grande capacité à aimer et à être aimée. Elle peut ainsi toujours s'ouvrir au

mystère de la vie qui remplit la vie d'un sens. Et c'est bien pourquoi il faut chercher cette nouvelle épistémologie fondée sur l'amour pour illuminer le sens de la vie.

## 2) Martine Samé

Je voudrais savoir quel lien vous faites entre Dieu et le handicap ?

### Réponse :

Le thème du sens de la vie à a voir avec une plénitude humaine. Il ne s'agit pas seulement de faire des choses mais surtout de pouvoir réaliser une communion de personnes. Une personne handicapée qui ne peut pas faire beaucoup de choses peut cependant vivre une profonde communion. Et c'est dans cette capacité de communion que Dieu se révèle. C'est pourquoi mon insistance sur la vie comme un bien commun nous indique que nous avons une grande capacité à communiquer les uns avec les autres, ce qui est l'expérience fondamentale d'une transcendance. Si je peux vous parler et que vous pouvez me comprendre, c'est parce qu'il y a quelque chose de plus grand que nous qui nous unit et par lequel nous pouvons vivre. C'est pourquoi une personne, quelle que soit sa faiblesse, peut être signe d'une grandeur de vie à travers laquelle Dieu se manifeste. Le handicap que l'on voit a priori comme un mal, peut être source de bien. Le mal [du handicap] n'est qu'un fait, alors que ce bien [la grandeur malgré le handicap] est un bien comme un sens et c'est là que Dieu se manifeste.

## 3) Mathieu Villemot

Ma question porte sur le paragraphe suivant :

*Que le libre arbitre fonctionne comme une idole est quelque chose d'évident à un niveau social ; il occupe tout l'espace culturel et se veut prééminent. Son impact négatif contre la vie a été aussi vérifié d'innombrables fois dans la mesure où l'on a établi des lois qui supposaient une légalisation très restrictive sur les pratiques déterminées qui touchent à la vie humaine, lois dont l'application pratique a abouti dans l'immense majorité des cas à une libéralisation totale, sans barrières, toujours au nom de la liberté.*

Est-ce que l'idole que vous dénoncez il faut l'appeler « libre-arbitre » ou bien plutôt, comme [Soloviev](#), « affirmation de soi » ou, comme vous-même proposez par ailleurs, « indépendance »? Parce que le libre arbitre me semble faire partie dans votre raisonnement même du sacré et de la personne justement.

Par ailleurs, je ne suis pas sûr d'avoir compris votre phrase sur l'inversion des lois.

### **Réponse :**

J'ai voulu distinguer deux sens du sacré : un sens générique du sacré où l'idole représente sa manifestation maximale et par laquelle la vie humaine devient non sacrée. C'est un sens du sacré comme utilisation du divin, où Dieu peut utiliser la vie humaine. En revanche, le sens du sacré que porte l'icône correspond à la sacralité de la vie comme une réponse à l'élection de Dieu. La sacralité que l'idole prétend s'approprier est la menace la plus importante qui pèse sur la sacralité même de la vie. L'idolâtrie correspond au prototype de l'absolutisation du relatif et donc à la relativisation de l'absolu. C'est bien le problème actuel : la vie est idolâtrée ce qui a des conséquences contraires à la vie !

Le problème de la liberté c'est de réduire celle-ci au libre arbitre. C'est le moment ultime du processus de l'acte humain, c'est pourquoi il est facile de l'absolutiser. On oublie alors tout ce qui a précédé le choix, principalement les passions. Lorsque l'homme absolutise ce moment du libre arbitre, les passions se convertissent en un esclavage parce qu'il ne peut pas les dominer. [Martha Nussbaum](#) l'exprime en parlant de l'éthique comme « thérapie du désir ». Lorsque l'on parle seulement d'élection ou de choix, on est incapable de résoudre nos problèmes affectifs. Il faut donc avoir conscience que ces sentiments sont pré-électifs pour comprendre le sens de notre vie. [Charles Taylor](#), philosophe canadien, parle des « malaises » dans notre société : la perte des fins, le culte de la seule raison utilitaire et la perte de liberté. Une personne à qui l'on offre de choisir tout, sans principes pour discerner l'élection [préalable], perd la liberté. Cela a des conséquences sur les droits fondamentaux qui ont à voir avec le sens de la vie.

#### **4) Mathieu ELGARD (FEHAP)**

Si je suis vos dernières références à Taylor et Nussbaum, il me semble que, entre le christianisme et la modernité il y a une autre source, qui ne parle peut-être pas d'absolu, mais de respect, de dévouement à quelque chose de plus grand que soi – on peut le trouver chez Aristote par exemple. Cela a une traduction politique, pas forcément ni théologique, ni purement consumériste ou individualiste. Et il y a une tradition qui court, qui est une forme de modernité aussi, mais qui ne se reconnaît pas du tout dans ce que vous en dites du polythéisme éthique, qui sera l'humanisme civique et qu'on retrouve chez des gens comme Taylor ou Nussbaum. Ils préconisent un certain retour à un règne des fins ou à une conception plus riche de l'épanouissement humain sans référence du tout à l'amour au sens chrétien du terme *agapé* mais, chez Nussbaum, à un sens très grec de la *philia*. Or là, je peux m'y reconnaître tandis que l'Alliance ne me parle pas alors que je retrouve d'autres choses, qui sont plus politiques, dans la *philia*.

J'en viens à une deuxième question. Vous parlez du polythéisme éthique de Weber et vous dites « *il s'agit de la nécessité d'assurer, au moyen d'un relativisme éthique radical, l'absolutisme pratique de la résolution publique des problèmes éthiques, grâce au recours à la majorité* ». Je le comprends autrement : il y a bien polythéisme éthique mais parce qu'on a distingué l'éthique du politique et parce qu'on résout les problèmes politiquement, sans préjuger de l'éthique des personnes, des groupes, des communautés ou des traditions. Taylor et Nussbaum sont libéraux et c'est bien là le principe du libéralisme.

### Réponse :

Il me semble que le point important de la critique de Nussbaum c'est que l'éthique moderne est un nouveau stoïcisme. Elle est fondée sur des arguments purement rationnels. Elle oublie toute une façon de comprendre l'action humaine qui a avoir avec le rationalisme pratique d'Aristote. Il ne faut pas oublier que le premier ouvrage de Nussbaum est sur le *De Motu Animalium* d'Aristote, où elle écrit que la raison pratique se fonde non sur le fait, mais sur le sens de l'action. C'est la différence fondamentale : on ne recherche pas une affirmation mais on raisonne seulement sur l'acte. J'illustre cela par un exemple mentionné au début de mon exposé : une personne peut dire « je n'ai pas voulu naître » mais à quoi s'adresse-t-elle ? Elle cherche à trouver des raisons de vivre. C'est

donc le sens de l'action qu'elle recherche. Au contraire une personne qui dit « je ne veux pas vivre » cherche une action pour s'ôter la vie. Le sens n'est pas dans les affirmations mais dans la manière dont l'intention à chaque instant cherche un sens pour agir... Ceci ne provient pas d'une rationalité fondée sur des propositions mais plutôt sur la question de comment l'homme dirige ses passions. C'est là l'oubli néo-stoïcien de la modernité. Cela a commencé avec **G. E. Moore** qui le premier a placé la conscience du côté du sentiment. Le premier néo-stoïcisme se base sur la conscience comme quelque chose de purement spirituel et puis cette conscience finit par relever des biens émotionnels. La personne ne pense pas qu'une chose est bonne parce qu'il existe une bonne raison d'agir, mais seulement parce qu'elle se sent bien en agissant. Cette émotivisation de la conscience nécessite une analyse affective que la modernité n'est pas capable de donner. Il y a donc nécessité de dépasser cette éthique purement rationaliste qui a donné lieu à l'éthique moderne. Là je suis tout à fait d'accord avec **Nussbaum**. Par contre elle est beaucoup plus faible lorsqu'elle parle de la *philia* car elle ignore réellement la tradition chrétienne dans laquelle l'amour n'est pas simplement un penchant mais où il a à voir avec la création.

Votre seconde question est celle des relations entre le libéralisme et le principe de polythéisme éthique de **Max Weber**. Le polythéisme antique ne correspond pas à la question de croire en beaucoup de dieux mais au fait que chacun élise son propre dieu. Ce qui conduit à en avoir beaucoup. Cela revient à relativiser l'expérience profonde et absolue de la relation que l'on a avec Dieu. Pour le polythéisme, le christianisme est hérétique, car il n'accepte qu'un seul Dieu et étrangement il n'accepte pas les cultes d'un autre dieu. C'est pourquoi il devenait dangereux [lors de son apparition dans l'Empire romain]. Les Romains qui étaient très tolérants avec les autres religions étaient absolument intolérants avec les chrétiens qui cassaient le système établi.

Max Weber dit que cette rupture [du christianisme] avec le polythéisme se produit aujourd'hui avec l'éthique. Quand chacun a son éthique, il n'y a plus de vérité unique. Cette tolérance envers tous devient en réalité une intolérance envers les convictions générales. C'est pour cela que le système politique acquiert une grande valeur quand il substitue à cette pluralité, une éthique commune. Il peut alors être le régulateur de l'éthique. Et c'est là où il aurait une grande force puisqu'il jugerait de la bonté des choses. C'est ce qui se produit avec la mythification de la démocratie comme

méthode. Une chose serait bonne quand elle serait démocratique alors que c'est plutôt à l'éthique de juger les valeurs portées par la démocratie. Une démocratie qui ne serait que démocratique ne serait pas forcément bonne. Il peut exister une mauvaise démocratie. C'est l'éthique qui juge la démocratie et non la démocratie qui juge l'éthique. C'est la seule façon de vaincre le polythéisme éthique.

C'est fondamental pour pouvoir accepter l'idée de bien commun. Le bien commun n'est pas une construction idéologique mais l'union des hommes dans la recherche d'un bien. Un gâteau par exemple est un bien commun non par ce qu'il est réparti, mais parce qu'il est partagé. C'est ce partage entre tous qui fait que le gâteau nous unit alors que lorsqu'il n'est que découpé [pour être réparti] il peut être source d'affrontement. Le bien commun n'est pas une chose, c'est une action. Nous nous unissons dans des actions communes. C'est ce qui permet de créer une union plus forte entre nous. Le sens de la vie peut ainsi nous unir fortement. Une société qui suscite de l'amour entre les personnes est une société éthiquement forte. Or c'est une chose que le libéralisme n'a pas accepté et qu'il a même évité, avec la notion de respect.

## 5) Dominique Folscheid

Je crois qu'il faut au départ se dire que nous, français, sommes très peu habitués au discours de la théologie morale. Pensons à **Pascal** lorsqu'il fait le pari : il nous dit, d'un côté je fais un calcul de probabilités – vie infinie contre vie finie, etc. – et on reste dans la rationalité classique et de l'autre il rajoute : et maintenant, si je retourne les cartes, je vais avoir une autre vision. Et bien sûr ces cartes, c'est la révélation chrétienne. La théologie morale nous trouble parce qu'on a l'impression qu'on joue à la fois avec l'envers et le revers des cartes. Ne faudrait-il pas une cure de **Kierkegaard** qui nous dit qu'il y a la sphère éthique et la sphère religieuse qui, pour une bonne part, ne sont pas la même chose. Par exemple en morale classique il y a la règle d'or : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même », alors que dans le sermon sur la montagne, Jésus dit tout à fait autre chose : « aimez vous les uns les autres, aimez vos ennemis comme je vous ai aimés ». Et là nous sommes proches d'**Aristote** qui dit qu'il n'y a pas de morale qui tienne sans le *phronimos*, celui qui est l'homme moral, le modèle concret. Mais entre un *phronimos* que pouvait être **Socrate** et **Jésus-Christ** le moraliste – qu'il soit théologien moral ou non – ne peut pas suivre. Il ne peut pas suivre non plus ce Dieu



injuste qui récompense l'ouvrier de la dernière heure et le paie autant que l'ouvrier de la première heure et ainsi de suite.

Contrairement aux américains nous sommes un peu gênés en Europe car il y a la théologie morale et puis **Kant** qui est exactement le contraire puisqu'il établit une éthique rationnelle mais en postulant ensuite qu'il faut un Dieu ! Mais la théologie morale ne dit pas forcément que c'est la croyance en Dieu qui prime. En réalité dans le christianisme, ça n'est pas Dieu puisque l'image de Dieu est interdite et qu'il n'y a qu'une seule image de Dieu qui existe, le Christ. Il dit lui-même : « Je suis le Dieu visible ; qui m'a vu a vu le Père » ; le Père est invisible.

Cela pose un problème qui traîne en fait depuis longtemps : quel est le discours sur le bien agir qui peut se faire à partir d'une théologie révélée, par apposition au discours de la philosophie qui est un discours qui ne va pas prendre les choses dans le même sens ? Effectivement le grand danger est de se dire que si **Dostoïevski** a raison – « si Dieu n'existe pas tout est permis » –, **Sade** a raison aussi. Il faut donc trouver le moyen de sortir de ce guêpier.

Par ailleurs, le problème c'est bien sûr le don et l'amour. Est-ce que vous seriez contre le fait de prendre le don, comme l'a fait **Claude Bruaire** qui, en philosophe, dit : je ne dis pas que c'est un don d'amour de la part du Père éternel, mais que cela signifie que l'homme est libre ? Il est libre en son être, ce qui suffit déjà à interdire de le tuer. Mais puisque la vie est sacrée, cela ouvre un piège auquel on échappe difficilement : beaucoup de ceux qui détruisent des vivants, le font au nom de la sacralité de la vie ; l'écologie profonde par exemple, nous pousse à défendre la vie au détriment de certains vivants ! Il est impossible de parler autrement lorsqu'on parle de la vie, mais il faut toujours prévenir le piège et bien annoncer qu'il s'agit d'une façon de parler...

### **Réponse :**

Je suis tout à fait d'accord avec cette dernière partie. Je voudrais surtout ici essayer d'ouvrir un nouveau chemin, comme héritier de **Jean-Paul II**. Il a déployé une méthode réunir expérience et révélation. Ainsi l'éthique comme source de sens ce n'est pas tant de trouver des raisons pour agir, que de découvrir qu'il nous est révélé un sens pour vivre. La plupart des expériences fondamentales sont les mêmes pour tous les hommes ce qui permet une communication profonde dans laquelle nous trouvons déjà un

premier sens. Dans l'expérience fondamentale qui vient de la solitude originaire, il y a la rencontre personnelle et aussi un appel à la communion. Dans cette vision de la vie, il y a donc la pudeur en même temps que ce qui est la transcendance dans l'action. Les expériences fondamentales sont celles qui permettent à l'homme d'être conscient de soi-même et de son identité, et qui lui permettent aussi de guider sa vie.

Dans mon analyse je veux montrer que cela est une logique de l'amour ce qui est différent de la logique des seules propositions cartésiennes [la raison]. Et cette logique de l'amour est spécialement] universelle : lorsqu'une personne entend parler d'amour cela ne correspond pas qu'à une idée mais passe dans sa propre expérience. Si je vous parle de liberté vous pensez à mon idée de liberté, par contre si je parle d'amour vous penserez à votre propre expérience de l'amour. Il se crée une communication spéciale dans laquelle nous pouvons vraiment découvrir un sens pour vivre.

La perte d'une philosophie forte de l'amour apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle. Auparavant, dans la tradition chrétienne, il y avait une grande richesse dans l'amour comme source de connaissance. Après le rationalisme radical qui débute au XVII<sup>e</sup> siècle, où l'on ne parle plus de l'amour comme sens de la vie, apparaît le romantisme qui présente l'amour comme irrationnel, quelque chose sur lequel on ne peut raisonner. Cela a rendu difficile une analyse approfondie de l'amour.

Or, l'approche par l'amour correspond au fondement authentique de l'éthique philosophique. Parce que l'amour est une expérience humaine universelle qui rencontre un écho chez tout homme et qui a sa propre logique. Une des logiques internes de l'amour c'est le don, lequel est décisif pour la compréhension de sa propre vie. Bien que nous ne nous soyons pas donné la vie, nous comprenons que nous l'avons reçue. Un des pères de l'Eglise, [saint Maxime Le Confesseur](#), signalait l'importance du nombril : dans le centre de notre corps il y a un souvenir de l'origine pour nous rappeler toujours que nous avons reçu la vie. Nous avons donc à répondre de la vie, non seulement devant nous-mêmes, mais aussi devant Celui qui nous l'a donnée. Cette valeur du don reçu acquiert une lumière nouvelle lorsque nous faisons nous-mêmes un don de nous-mêmes, par lequel nous découvrons un nouveau sens de la vie.

Le problème de ce genre d'arguments, c'est que pour beaucoup de personnes, ça n'est que de la poésie. Mais je crois pourtant que ce sont les raisons profondes [l'amour

et le don] par lesquelles vivent toutes les personnes. Il est donc nécessaire de retrouver ces raisons profondes pour apprendre à vivre et apprendre à aimer.

## 6) Eric Fiat

Vous dites très bien les limites de Kant mais vous n'en dites peut-être pas assez les grandeurs.

La moralité kantienne est une morale du respect et sans doute serons-nous d'accord pour dire que, si le respect est nécessaire, il n'est cependant pas suffisant. Nous sommes les seuls vivants à nous savoir contingents et mortels et le résultat c'est que nous sommes tous à la recherche d'une légitimation au fait que nous soyons, et que nous soyons comme nous sommes. Or il me semble que pour vous, seul l'amour peut nous rassurer quant à notre légitimité d'être et d'être comme nous sommes. Le respect n'est pas suffisant ; je veux dire par là qu'être respecté n'est pas suffisant à nous donner le goût de vivre, à nous donner envie de dire oui à ce don de la vie qui nous a été fait. Le respect en effet c'est une propédeutique à l'amour, mais qui ne va pas jusqu'à l'amour. C'est un amour qui s'arrête en chemin. Je suis d'accord avec vous pour dire que les limites de la moralité kantienne tiennent au fait que c'est une morale du respect et non de l'amour.

Mais là où je trouve que vous ne dites pas assez les grandeurs de la moralité kantienne, c'est en ceci que vous êtes à la recherche d'un discours qui affirme la sacralité de la personne humaine, qui fonde l'idée que toute personne est sacrée parce qu'elle doit répondre à une vocation. Or il me semble que la sacralité, la personne et la vocation sont toutes les trois chez **Emmanuel Kant**. La sacralité : rappelez vous la formule « les hommes ne sont certes pas des saints, mais l'humanité est sainte en eux ». Et quand vous remplacez, dans la formule d'Ivan Karamazov, le mot « Dieu » par le mot « absolu » –, vous êtes plus kantien que ce que vous ne le croyez puisque précisément, cette loi morale présente en chacun d'entre nous – ce qui fait de chacun d'entre nous une personne – c'est bien quelque chose qui relève de la sacralité. Quant à la vocation, on la trouve aussi chez **Kant** puisque l'humanité dont il nous parle n'est pas comprise au sens d'espèce humaine, mais en ceci que nous avons tous vocation à être membres du « règne des fins ».

Un dernier mot enfin : **Kant** est peut-être un chrétien caché mais il dit qu'il y a en tout homme la loi morale. Et il dit que l'origine de cette loi morale est impénétrable. Alors on peut, en tant que chrétien, dire que la loi morale est un don de Dieu, que sa présence en chacun d'entre nous résulte du fait que Dieu l'a mise en nous. Mais **Kant** nous propose une morale qui peut être reçue aussi par les athées, dans la mesure où il n'est pas certain que cette loi morale soit un don de Dieu : c'est là son origine impénétrable.

Enfin ce que j'aime encore chez **Kant**, c'est qu'il est très heureux qu'on ne puisse pas prouver l'existence de Dieu. Pourquoi ? Parce que si l'on pouvait prouver cette existence, « Dieu, avec sa majesté redoutable serait toujours sous nos yeux » nous dit **Kant**. Nous agirions alors toujours conformément au devoir mais non pas par devoir – nous n'agirions plus que par crainte ou par espérance : par crainte de la punition ou de l'enfer ou par espérance du paradis !

### **Réponse :**

Je suis tout à fait d'accord avec vous. Cependant montrer les limites de **Kant** semble permettre d'en comprendre toute la grandeur.

**Kant** sait très bien distinguer la vie comme un fait, de la vie comme un sens. Et c'est seulement dans la conception de la vie comme un sens que peut apparaître la personne avec sa valeur éthique. C'est comme cela qu'il introduit de manière profonde comment découvrir où est l'essentiel du sens de la vie.

Mais le problème est qu'il part d'un fait et non d'une expérience. **Kant** part du fait que représente la conscience du devoir, ce que la critique freudienne détruira totalement en disant que ce fait qui paraît pour lui [**Kant**] auto évident a en réalité un fondement antérieur qu'il n'est pas capable de percevoir. Ce passage par le fait pur de l'auto-conscience ne permet pas de comprendre que la conscience est éveillée. C'est pour cela que le problème du sens de la vie chez **Kant** reste une question profondément solitaire. Et c'est pourquoi le respect peut nous laisser totalement seul. Nous pouvons respecter tout le monde et rester complètement seul, sans que ne soit donné aucun sens à la vie. Le problème chez **Kant** c'est qu'il ne connaît de l'amour que ce qu'il a toujours enseigné : une simple vision émotive [pathologique] de l'amour, sans aucun sens profondément ontologique ni aucun principe pour l'action.

## 7) Jean-Pierre Graftiaux

Je voulais vous interroger au sujet du don d'organe.

Est-ce que vous pensez qu'il s'agit d'un don et alors il existerait une transcendance interhumaine qui serait « horizontale » ? Est-ce que ce serait un don d'amour ou bien une idolâtrie de la vie dans la mesure où elle s'inscrirait dans le registre du *bios* et non dans celui de la *zoe* ?

### Réponse :

Je crois qu'il y a beaucoup de modalités de la transcendance. Une transcendance « horizontale » qui concerne les autres personnes et une transcendance « verticale » qui explique notre liberté. C'est l'amour qui unit ces deux transcendances parce que l'amour communique. Mais l'amour a une origine. La vérité de l'amour est toujours dans l'origine et cette origine c'est toujours quelque chose que nous avons reçu. L'expérience première de l'amour c'est de le recevoir. Ce qui nous ramène toujours à cet amour originel. Tout ceci pour la logique du don en général.

Pour ce qui est maintenant du don d'organe, je dirais que l'organe est une partie quand la vie est un tout. La relation entre la partie et le tout, dans le cas d'un organisme, est ce qui peut expliquer la logique d'un don d'une partie mais d'une partie qui implique le tout. C'est un problème différent de la simple logique du don en général puisque le don d'organe concerne l'intentionnalité de l'action. Je ne crois pas que cela implique le thème de l'idolâtrie de la vie.