

PERSO

Regards personalistes

N° 1 Octobre 2003

22/08/2003

Personne et Individu - p.3

Entretien avec Michel DUPUIS - p.5

Bioéthique & Tanatoéthique - p.11

Actualité d'Emmanuel Mounier - p.14

Une Ethique pour la vie - p.16

Aux limites de l'humain - P.18

Éthique et Biologie

DEMAIN, LE PERSONNALISME

"Dans les époques dangereuses se lèvent les hommes audacieux. " C'est par ces mots que Lucien Guissard évoque les personalistes de la première vague, rassemblés autour d'Emmanuel Mounier, le fondateur de la revue *Esprit*. Dans les années 30 qui ont vu naître cette première vague personaliste, le fascisme et le communisme stalinien s'affirmaient en Europe occidentale, sur le fond de la grande crise économique et du déclin des démocraties. Les personalistes de l'époque y voyaient une crise de la civilisation, qui justifiait le projet de refaire la Renaissance ".

Les temps présents sont toujours dangereux. Le XXe siècle nous a légué de grands 'impersonnalismes' : un marché délié de l'exigence éthique, une bureaucratie qui ignore le visage des hommes, des nationalismes et des racismes meurtriers, des techniques qui oublient que l'humanité se révèle aux extrémités de la vie. Devons-nous " refaire la Renaissance " comme le proclamaient les précurseurs ? Peut-être cette ambition était-elle encore trop centrée sur l'Occident. C'est dans les yeux de tous les hommes que brille la lumière du personalisme.

Parce que nous sommes des gens ordinaires, nous voyons bien ce que l'humain a d'extraordinaire. Confronté aux tragédies du XXe siècle, le personalisme apparaît comme un humanisme radical, exigeant et résistant. Le mal est ordinaire. La fraternité, qui ne l'est pas, apparaît d'autant plus désirable. Écrire une nouvelle page du personalisme, en élargir les sources, exposer ce que cet humanisme ensoleillé apporte à la construction d'un monde meilleur, dans ces temps dangereux : voilà notre audace. Car nous croyons en l'homme tout simplement.

Vincent TRIEST
Rédacteur en chef

PERSONNE ET INDIVIDU

Vincent TRIEST

Qu'il s'agisse de réguler démocratiquement et socialement la mondialisation de l'économie, d'accueillir les étrangers au lieu de les rejeter, ou encore de questions bioéthiques et d'euthanasie, l'opposition entre les conceptions individualistes et personnalistes se révèle de plus en plus. Ce clivage individualisme-personnalisme repousse au second plan des oppositions plus traditionnelles, qui tendent d'ailleurs à s'estomper, comme celle qui a longtemps opposé les croyants aux non-croyants.

Les sociétés occidentales ont été profondément marquées par l'individualisme. Celui-ci est à l'origine des grands impersonnalismes qui frappent ces sociétés : " l'impersonnalisme du marché délié de l'exigence éthique, l'impersonnalisme d'une bureaucratie aveugle face aux visages des hommes, l'impersonnalisme des racismes et des nationalismes " (CAPP - L'humanisme des Personnes).

L'individualisme ne fait nullement obstacle à la massification de la société. Au contraire, il la favorise. "Là où l'individu se trouve, la masse se trouve aussi, car l'individu est l'instance fondamentale de tout massification" (Miguel Benasayag).

En face, la vision personnaliste affirme sa résistance. Celle-ci agit à travers tout un univers de signes qui portent l'empreinte de la gratuité, de ce qui ne se marchande pas : les liens familiaux, les relations de voisinage, la vie associative, les formes multiples de solidarité organisée, en bref tout ce qui anticipe cette utopie de la fraternité que nous aimerions voir étendue des proches aux plus lointains. Le don désintéressé constitue notre meilleure part, la plus importante aussi, quoi qu'en disent les thuriféraires de l'individualisme marchand.

Comme la plupart de nos contemporains, nous ressentons qu'il y a une différence très pratique entre l'individu et la personne. Lorsqu'il s'agit d'évoquer des aspects essentiels de la vie, comme l'amitié ou la solidarité, nous parlons plus volontiers de la personne, plutôt que de l'individu. Ce dernier terme nous semble froid, moins chargé de sens. Mais la portée

exacte de cette différence n'est pas nécessairement connue, alors qu'elle représente une des clés de la compréhension de la modernité.

Voici cinq siècles, l'idée de l'individu a marqué l'avènement des temps modernes. La modernité a pu être présentée comme la "sortie de l'humanité de son état de minorité ". Avec la Renaissance et les Lumières, la domination des traditions et des vérités imposées a été rejetée, dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'action. Une nouvelle conception de l'homme est apparue, qui mettait en exergue sa condition de sujet autonome, c'est-à-dire de quelqu'un qui dit "Je" face au monde - et aux autres.

Riche idée que celle de ce sujet qui s'affirme. N'est-il pas préférable d'être reconnu comme un être singulier, plutôt que considéré comme un élément fondu dans un groupe et soumis à ses lois, en voyant niée son identité propre ? Mais cette idée connaît une dérive lorsque l'affirmation de la capacité de penser par soi-même se voit redoublée et alourdie par la revendication du droit de vivre pour soi, selon ses intérêts.

En célébrant le sujet réduit à lui-même, l'individualisme conjugue le pouvoir de penser par soi et le droit de vivre pour soi, revendiquant ensemble la liberté de "penser à son gré "et celle de "vivre à son aise". Le "Je" se voit enfermé dans le "Moi", sans "Autre" devant lui qui l'appelle à la vie.

À l'avantage de l'individualisme, il y a son caractère apparemment logique. Il semble même naturel. L'homme n'est-il pas "un loup pour l'homme" ? L'individu a des tendances alors qu'être une personne représente des exigences. L'effort est nécessaire pour accomplir notre vocation de personne. Car la fraternité reste difficile. "Elle s'oppose à la fois aux pulsions fissionnelles et aux pulsions fusionnelles, au désir de domination et au désir de dépendance ; elle est aspiration à reconnaître l'autre - mon - frère dans sa différence et sa personnalité, avec ses désirs, ses peurs et ses intérêts, aspiration à le rencontrer, à échanger avec lui, à être reconnu par lui, à vaincre l'angoisse de la séparation et à affronter celle de la rencontre" (Marcel Bolle De Bal). Il faut donc sortir



le personnalisme, philosophie des visages

de soi, se saisir comme une "personne déplacée" (Paul Ricoeur), dans une perspective de libération permanente. Selon Emmanuel Mounier, "nous devons nous délivrer de l'individu qui est en nous". À travers l'individu et la personne s'opposent deux conceptions très différentes de l'humanité de l'homme, conceptions antagonistes qui se reflètent dans les mots eux-mêmes. Selon l'individualisme, le sujet est "un" avec lui-même. Il peut être et demeurer humain tout en étant séparé d'autrui, sans relation avec lui. C'est ce que signifie littéralement le mot "individu" : être non divisé, coïncider, être un avec soi sans autrui.

Dans l'optique du personnalisme, une telle existence séparée d'un sujet, "autiste" plutôt qu'autonome, apparaît artificielle. Ne devenons-nous pas des humains les uns par les autres, tout au long de notre vie, grâce à nos relations et selon un processus de création réciproque et continue ? Il n'y a pas de sujet sans intersubjectivité. "L'autre, dans sa différence, dans le danger virtuel ou potentiel qu'il peut représenter, dans sa résistance à ma logique souvent expansionniste, devient le compagnon nécessaire à mon cheminement vers l'humanité de mon être" (Tariq Ramadan).

Le mot "personne" témoigne symboliquement de cette dimension relationnelle qui forme le fond vraiment humain de la vie des hommes. Ce mot situe le personnalisme en tant que "philosophie des visages". En latin, persona est un mot d'origine étrusque qui désigne le masque que portaient les acteurs du théâtre. On peut y voir une métaphore du visage humain. Celui-ci parle tout en échappant à la capture des descriptions qui prétendraient le figer (celles qui "dévisagent" littéralement). En grec aussi, le mot prosôpon désigne la dimension relationnelle de la personne, encore liée au visage : "être face aux yeux d'autrui, face tournée vers l'Autre, en relation, en rapport avec autrui, être-en-communion" (André Borrely). Emmanuel Lévinas s'est fait le chantre de cette philosophie du visage, tellement concrète car incarnée dans la chair de l'homme. Mais Emmanuel Mounier l'avait déjà esquissée, en affirmant : "la personne s'expose, elle s'exprime : elle fait face, elle est visage".

Finalement, l'individualisme n'est que faux-semblant. Vivre comme un individu a si peu de sens qu'on peut s'interroger : existe-t-il un être humain qui serait un pur individu ?

Pour sa part, la personne est l'être qui s'humanise dans la fraternité, par le don et dans la joie qui surgit "par surcroît". Gratuité de l'existence véritable. "Philosophie ensoleillée" (René Habachi), le personnalisme trace la voie de la civilisation de l'amour.

Texte publié dans la revue «Citoyens» N°308 -mai 2003 et reproduit avec l'aimable autorisation de sa rédaction.

Emmanuel Mounier et l'opposition 'personne-individu'



Mounier en 1932 © Collection Viollet

Pour ce philosophe, figure clé du personnalisme, «l'individu se constitue par un mouvement de repliement sur soi, d'affaissement et de séparation, la personne au contraire par un mouvement d'ouverture aux autres, de dépassement et de communion. Une générosité fondamentale dilate la personne au niveau de l'être par opposition à l'avarice foncière qui contracte l'individu sur son avoir. D'où le retrait égoïste et hargneux du bourgeois sur le privé - "le privé, ce dont on prive les autres" -, propriété privée et vie privée, entourée par d'épaisses murailles, psychologiques, morales et juridiques. Par une pente de sa nature, l'individu glisse à la facilité, au laisser-aller et à la dispersion ; ses valeurs ne sont que des valeurs médiocres et défensives, le confort, la sécurité, la protection. La personne au contraire est une conquête constante et une reprise et une création continuée dans l'effort, la concentration et la tension intérieure ; ses valeurs faites de dynamisme et d'invention sont dans le risque et la maîtrise de soi, l'amour et l'affrontement."

AUX EXTRÉMITÉS DE L'HUMAIN : QUESTIONS DE BIOTECHNOLOGIE MÉDICALE

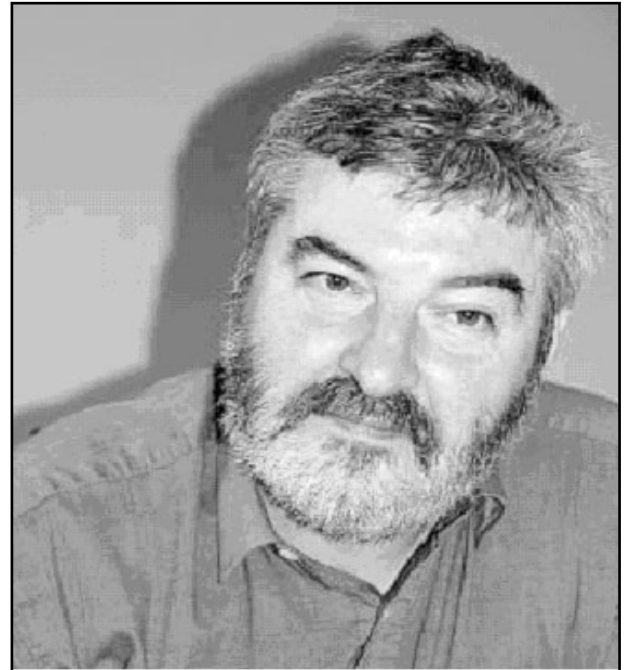
Entretien avec Michel DUPUIS

Quels sont les domaines de la biologie qui vous pré-occupent le plus aujourd'hui ? Voilà maintenant plusieurs années que se pratiquent la conception in vitro et la fécondation artificielle. On évoque régulièrement le cas des «mères porteuses». Et depuis peu, il est question de clonage reproductif et thérapeutique, de modifications génétiques et de «brevetage du vivant».

M. Dupuis – Je ferai deux observations pour répondre à votre question. Première observation, contextuelle : prenons conscience que nous habitons dans une région très particulière de la biomédecine, à haute technologie. Des problèmes éthiques nouveaux s'y posent. Ils nous paraissent radicaux. A cause de cela, ces problèmes nous semblent interroger effectivement la notion même de «personne». J'insiste cependant sur le fait que ces questions se posent essentiellement dans nos régions que nous pourrions dire suréquipées médicalement. En ayant pris conscience de cela, je replace votre question et les aspects que vous évoquiez dans un contexte plus large.

Deuxième observation, je fais l'hypothèse que, dans l'histoire de l'humanité, le développement biotechnologique – biomédical – pose en permanence la question de la personne. Imaginons que je mette au point un produit lacté de substitution du lait maternel qui soit bien toléré chez de grandes populations et qui ne coûte pas cher. Je verrai chuter assez vite la mortalité périnatale. Eh bien, fournir un aliment de qualité et empêcher ces enfants de mourir en bas âge, cela touche prodigieusement à la notion de personne ! Je m'interroge : quelle est notre conception réelle de la personne si nous nous inquiétons seulement quand il est question de clonage, reproductif en particulier, tout en regardant avec indifférence la mort programmée et «naturelle» de tant d'enfants mal nourris ?

Reste que si nous parlons de notre situation propre et actuelle, les questions majeures sont celles que vous avez évoquées et qui touchent à l'identité de l'humain engendré par d'autres humains. J'ajouterai une nuance complémentaire : j'ai le sentiment qu'il existe deux zones fondamentales, le début de vie et la fin de vie, à propos desquelles nous interrogeons le statut de l'humain de façon radicale. Mais, pour la plupart d'entre nous, une de ces deux extrémités est plus



Michel DUPUIS : Doyen de l'Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain

Source : Dimanche 2002

problématique que l'autre. J'observe qu'il y a eu moins de débats de fond – je dis bien « de fond » - à propos de l'euthanasie qu'à propos de la fécondation in vitro, des techniques de fécondation artificielle et du clonage reproductif ou thérapeutique. C'est dire que notre imaginaire occidental reste particulièrement soucieux du devenir ou de la fabrication de la personne, alors qu'il envisage avec moins de difficultés une mort médicalisée. Cela mérite d'être interrogé d'un point de vue anthropologique car il me semble que ces choses ne sont pas du tout évidentes. Si j'en juge par les réactions des différentes Églises, j'observe une crispation maximale quand il est question de début de vie, mais une réaction nettement moins forte – en général – quand il s'agit de la fin d'une vie dans la douleur ou la souffrance. Il est frappant que même le magistère catholique a insisté depuis les années 1950 sur la modération des soins en fin de vie. Le Pape Pie XII a développé un excellent point de vue sur la limitation de l'acharnement thérapeutique et l'on reconnaît partout la pertinence de ses remarques sur la question des soins « extraordinaires » qu'il faut éviter. Donc pas de réanimation à tout prix quand on a l'impression que «l'heure est venue» pour le patient. Pas d'acharnement thérapeutique mais une subtile appréciation de la situation et des ressources. Et puis, en face, quand il est question

de susciter une vie ou peut-être de la fabriquer, le magistère est jusqu'ici resté sans aucune nuance : il ne faut pas y toucher. Certes, on perçoit la grande cohérence d'une attitude qui consiste à limiter le recours à la technique dans une espèce d'obéissance à l'ordre naturel des choses (de la maladie, de la mort, de l'infertilité, etc.) mais alors que la médicalisation de la fin de la vie est acquise pour l'essentiel, la médicalisation des débuts de la vie reste fort problématique, sans doute parce qu'elle réalise un authentique contrôle de l'humain sur l'humain. Je perçois quant à moi, de façon plus générale, qu'il existe, dans l'imaginaire des mythologies et dans les discours officiels, deux poids deux mesures à propos de ces deux extrémités de la vie.

Précisément, cette prépondérance des préoccupations qui touchent au début de la vie ne provient-elle pas d'un envahissement plus important par la démarche scientifique et aussi par les avancées du marché, à la différence de la fin de vie qui paraît moins exposée à cette double évolution ?

Effectivement, il y a une asymétrie. Et pourtant les enjeux sont aussi radicaux en fin de vie qu'en son début. Les développements biotechnologiques, la brevetabilité de nombre de procédés, apparaissent aussi sur le plan de l'imaginaire comme davantage prométhéens - il semble plus facile de tuer quelqu'un que de le créer. J'ajouterais que la mort est asexuée alors que le début de vie est fondamentalement sexué. Notre imaginaire reste extraordinairement sensible aux questions de la sexualité.

Cette importance de la science dans la problématique du début de vie, ne pourrait-elle pas être éclairée par cette réflexion de Jean-Marie Pelt' pour qui les biologistes n'ont pas encore accompli leur révolution copernicienne ? En revanche, dit-il, «la physique et l'astrophysique ont déjà effectué leur nouvelle révolution copernicienne, car, pour elles, les origines sont insaisissables, noyées dans le flou quantique, ce qui les conduit à montrer quelque modestie. Une certaine "biologie du gène", voire du "tout-gène", reste en revanche fondamentalement matérialiste, réductionniste et déterministe... souvent arrogante de surcroît !»

M. Dupuis – Sur ce point précis, je ne rejoins pas l'analyse de J.-M. Pelt. Je peux admettre avec lui qu'il y a un clivage entre des sciences plutôt d'observation, par exemple celle des astrophysiciens (au sens où ils calculent mais ne touchent pas aux choses...), et des sciences davantage orientées vers la manipula-

tion. Mais de là à considérer les uns comme de bons scientifiques évolués qui deviennent «philosophes», en les opposant aux apprentis sorciers que seraient les biologistes immatures ! Parmi ces spécialistes du vivant – végétal, animal, humain -, il en est de nombreux qui sont conscients du caractère énigmatique de leur problématique. Ils ne s'enferment pas dans un scénario du «tout génétique». Le positivisme scientifique ne touche qu'un certain nombre d'entre eux, comme c'est le cas aussi de certains astrophysiciens.

La question est plutôt de savoir jusqu'où on peut manipuler les choses et jusqu'où, en les manipulant, on peut reconnaître leur altérité, c'est-à-dire leur caractère énigmatique et donner sa place au respect. C'est vrai aussi bien des virus que des astres et que des êtres humains. Dès lors, la question ne se résume pas à opposer l'observation ou la manipulation. La médecine est typiquement une science de la manipulation et en cas de sacralisation absolue du vivant², on s'interdit de faire de la médecine. J'insisterais au contraire sur le fait que les biosciences doivent en permanence désacraliser quelque chose qui spontanément se donne comme sacré et qui s'appelle la vie ou une forme de celle-ci : telle forme de plante, telle espèce de maïs, telle espèce animale, telle morphologie individuelle. On désacralise pour évaluer et puis on décide, peut-être, d'exclure telle ou telle forme de parasite ou de maladie. La question est donc tout à fait humaine, à la hauteur du programme de la Genèse quand YHVH invite non seulement à nommer mais à dominer les choses. Il invite ainsi l'homme à désacraliser les choses et à faire sauter un certain nombre d'interdits au nom d'un Bien – d'une bienveillance, d'un devoir d'assistance -, c'est-à-dire, au fond, au nom d'une «maîtrise», qui n'a rien à voir avec le caprice, ou la curiosité, ou l'appétit pour de nouveaux profits sur de nouveaux marchés...

«Guérir le jour du Shabbat», voilà un thème auquel je pense actuellement beaucoup. Je suis convaincu qu'en médecine, on guérit toujours «le jour du Shabbat». Autrement dit, il faut décider d'aller au-delà d'un interdit, peut-être imaginaire, pour aller, en prenant complètement ses responsabilités, vers un moindre mal ou, peut-être, un mieux.

Outre la question du «que peut-on faire ?», se pose celle du «pourquoi on le fait ?». À côté de la démarche scientifique, il y a le phénomène dit de la «marchandisation» qui met l'accent sur les finalités de ce qui est mis en oeuvre.

Je voudrais dédramatiser ce sujet pour mieux le maîtriser. Méfions-nous d'un certain nombre de théma-

tiques surinvesties à certains moments, et prenons de la distance. Depuis le début de la science et de la médecine, la question des moyens se pose. Ces moyens sont culturels, immatériels – au sens du «patrimoine immatériel de l'humanité» – il faut des gens dévoués et curieux, assoiffés de connaissance, et aussi des moyens strictement économiques. On ne peut pas se passer des moyens économiques. Excusez-moi de redire un truisme. Il y a toujours complicité de la science et de l'économie, faut-il



Source : Microsoft corporation

encore l'admettre ? Mais il ne s'agit pas forcément d'une complicité néfaste. La science a besoin des marchés et du dynamisme des entreprises pour développer des produits et des protocoles de recherche.

Cela admis, la question des régulations se pose. Quel est l'objectif poursuivi ? Les objectifs économiques et financiers restent-ils au service des objectifs biomédicaux ? Quelle est la «proportionnalité» des moyens financiers et économiques que nous mettons au service de recherches scientifiques ? On peut très clairement observer des disproportions quant aux moyens ou des fautes d'objectif. Quand un laboratoire de biogénétique décide de breveter une invention ou un test sans le souci prioritaire de santé publique, de partage de l'invention, on est dans une logique

strictement économique, plus exactement financière. Là on s'est trompé d'objectif. De la même manière, quand une société investit tous ses moyens dans une recherche a priori «juteuse» mais discutable en termes de santé publique, il y a un problème sérieux. L'évaluation doit donc être permanente. Les pouvoirs publics ont en cette matière une responsabilité toute particulière, notamment sur le plan du financement. Par exemple, pour les banques de tissus, dont celles de sang de cordon prélevé après l'accouchement : on a ici une action de conditionnement et de conservation, qui exige une sécurité sanitaire très lourde. Cette activité relève selon moi du domaine public. Elle ne peut pas être privatisée par des gens qui seraient prêts à faire de l'argent et qui sont surtout désireux d'inventer un nouveau type d'assurance individuelle qui consiste pour les plus fortunés à «placer» le sang de leurs enfants.

Dans la recherche fondamentale, par exemple sur le génome humain, n'est-ce pas l'État qui devrait assurer le financement ? Quand celui-ci vient du privé, se pose la question de la propriété intellectuelle, laquelle pose problème sur le plan éthique.

M. Dupuis – Je doute qu'un financement exclusivement public puisse être envisagé. Je constate que l'intérêt privé demeure un moteur fondamental du développement scientifique et culturel collectif. Ce qui est vrai pour la musique peut l'être aussi pour des produits scientifiques. Je ne suis pas sûr que nous soyons en mesure de nous passer de cet intérêt. Mais nous devons sans doute inventer des notions nouvelles de propriété intellectuelle. Il doit être possible de penser qu'une société participe à un projet d'exploration d'une planète sans devenir pour autant propriétaire de cette planète.

Que penser alors de ce projet de directive européenne sur le brevetage des inventions ? Il s'agirait de reconnaître la propriété du procédé et non celle de l'objet auquel se rapporte le procédé.

M. Dupuis – On essaie de distinguer la souris transgénique et la transgénose elle-même. Ce n'est pas trop compliqué dans certains domaines, mais en matière de cellules souches par exemple... ce n'est pas simple. Dans un domaine connexe, le fait qu'un test génétique reste la propriété exclusive d'une firme privée qui édicte son profit me paraît tout à fait inacceptable par rapport à l'enjeu collectif. Il s'agit en somme d'un domaine qui en appelle à notre imagination politique créatrice. Je ne suis pas pessimiste sur ce point mais nous avons là, par rapport à d'aut-

res débats plus techniques, un magnifique laboratoire d'invention collective en termes de santé publique et de solidarité.

Les «extrémités de l'humain» sollicitent l'anthropologie philosophique. Qu'est-ce que la dignité de l'homme ? Quelles sont ici les positions en présence ? De notre côté, il nous semble qu'on peut en identifier trois. La première serait celle d'un individualisme philosophique, ou d'une « ontologie individualiste », qui mettrait en avant l'homme comme sujet autonome, raisonnable, définissable par des attributs et des facultés qui conditionneraient sa dignité. Une forme d'objectivisme de la dignité, en somme. Autre position : celle des approches religieuses, transcendantes et métaphysiques. On pourrait évoquer une « ontologie émanationniste », celle d'un être digne parce que créé « à l'image de Dieu ». Enfin, il y aurait une troisième approche, qui serait peut-être celle que vous appelez vous aussi une « ontologie relationnelle » ?

M. Dupuis – Serons-nous assez sages et assez ouverts aux dialogues interculturels pour accepter que la dignité humaine est une réalité énigmatique ? Autrement dit, qu'elle n'appartienne ni à l'évidence scientifique, ni à « l'évidence fantasmagorique » – on a tous envie de certitudes dans ce genre de question. Mais elle a quelque chose à voir avec une tâche à accomplir. La dignité est moins un objet que j'ai en face de moi que le résultat d'un certain regard sur l'autre. Cette dignité ne se chosifie pas. Elle est de l'ordre d'un processus d'entretien, au sens d'une conversation, d'une relation intersubjective, au sens aussi d'un travail que je dois à l'autre pour entretenir sa dignité. Ce travail n'est jamais achevé, jamais acquis.

J'insisterai d'abord sur le caractère énigmatique des choses. En posant ceci, je mets les juristes en difficulté car leur question est de savoir si l'on est porteur ou pas de dignité. On trouve ici une condition élémentaire de possibilité pour la conception d'une déclaration universelle de la dignité humaine. Ensuite, j'aimerais soutenir que la dignité réclame aujourd'hui une ontologie nouvelle, une théorie de l'être et de l'être humain en particulier, capable d'ouvrir un chemin entre deux hypothèses exclusives l'une de l'autre : l'hypothèse essentialiste et l'hypothèse de la pure projection, celle de la reconnaissance sociale de la dignité comme dans les sociétés très organisées qui pratiquent la cooptation du « viens parmi nous qui te reconnaissons nôtre ». Nous devrions pouvoir inventer un modèle ontologique qui

tienne compte d'un amorçage que je n'ai pas peur d'appeler « essentiel » – pas forcément essentialiste – qui fait que d'emblée l'être humain en appelle aux autres êtres humains, en appelle à eux, alors qu'il est vulnérable, pour être protégé. Il s'agirait d'un fait d'espèce, associé à des faits biologiques, une sorte de « prématurité chronique » qui fait qu'en arrivant au monde, je suis incapable de quoi que ce soit. La nature me confie à mes congénères. Là réside cet amorçage de la dignité. À partir de celle-ci, s'ouvre pour les proches la possibilité de répondre ou pas, d'entrer ou non dans ce processus qui fait que je deviens digne à mesure que... On n'a pas de verbe français pour exprimer ce que je veux signifier ! On ne peut pas dire « dignifier » quelqu'un. Cela n'existe pas. N'est-ce pas tout à fait intéressant ? Comment se fait-il que nous ne disposions pas d'un verbe qui exprime non pas le fait d'être digne, ou indigne, mais l'action de rendre digne ?

N'est-ce pas parce que la dignité coïncide avec l'humanité même ? On ne peut susciter la dignité parce qu'elle est ancrée dans chaque humanité singulière, dont elle n'est pas un attribut mais la condition humaine elle-même ? C'est aux extrémités de l'humain, quand il expose le plus sa fragilité, que son humanité interpelle le plus impérieusement.

Exactement.

Quand vous évoquez cet amorçage, s'agit-il de quelque chose de primordial – au sens de premier, de ce qui est au commencement – ou d'une essence qui serait celle de l'homme ?

Les maîtres du soupçon sont passés par là. C'est pour cela que je joue avec ces mots. Comme dirait Flaubert, nous sommes dans *l'indisable*. Je ne vais pas parler de l'essence de l'homme, le mot ennue tant de spécialistes de l'humain qu'il est devenu bien peu utilisable. Par « l'amorçage essentiel », je vise ce qui est primordial. Je veux dire ce qui est déterminant pour l'identité humaine. On peut dire que cela ne correspond pas à une essence de l'homme. Je n'ai pas de problème à dire qu'il n'y a pas d'essence de l'homme. Mais je dis qu'il y a « visage d'homme ». Et que c'est ce visage – voir Lévinas – qui en appelle à être traité dans la dignité.

Cette ontologie relationnelle signifie-t-elle que nous ne naissons pas homme tout constitué, comme dans certaines conceptions essentialistes, mais que nous le devenons en nous créant les uns par les autres ?

Je suis convaincu que cette ontologie se passe entre les hommes parce qu'elle est amorcée en dehors d'eux. Ce peut-être Dieu ou autre chose. Une extériorité en tout cas. Pour reconnaître la dignité d'autrui – je dis ici le fond de ma pensée personnelle – il faut que je voie en lui, dans une intuition prophétique, le visage de mon frère ou de ma sœur. La fraternité visée par le trinôme de la Révolution française retrouve une nouvelle pertinence dans l'espace «public». Nous sommes enfants du même «Autre», quels que soient la couleur de notre peau ou notre typage génétique.

? Le raisonnement repose sur une connaissance de Dieu dont celle de l'humain serait dérivée. On a alors des positions du type «tout ou rien», notamment à propos de l'embryon.

Il s'agit de sortir de ce carcan. Si je commence par dire que la dignité est de l'ordre de l'énigmatique et de la tâche à accomplir, c'est bien que les jeux ne sont pas faits. Même en me trouvant dans un modèle de création, je ne suis pas plus au clair sur ce que signifie cet entretien de la dignité. Je puis errer, me posant de multiples questions. Une anthropologie de



Louise Brown, le premier "bébé éprouvette" issu de la fécondation in vitro (1978)
Source: Le XXe siècle - ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS - Keystone

Mais alors, Dieu serait nécessaire pour fonder une éthique !

Non, c'est une possibilité. Ce qui m'importe, c'est qu'un modèle anthropologique est compatible avec le maximum de positions, y compris religieuses. Ce modèle philosophique, qui mise sur un imaginaire transgénérationnel – ce qui vient d'ailleurs, du passé, d'autrefois, de ce que j'ai vécu moi-même – est compatible avec un «ailleurs créateur».

Les morales religieuses ne présentent-elles pas cependant un caractère «théologiquement déductif» qui est embarrassant sur le plan philosophique

l'être créé en dit, au total, beaucoup moins qu'on le pense, et elle laisse la part belle à l'imagination éthique. L'énigme n'implique pas de moindres devoirs – tout au contraire ! Elle invite à davantage de responsabilité, de conscience, de réflexion et – si vous me permettez le mot – davantage d'amour.

Cependant, n'est-il pas important de construire une vision de l'homme en mettant en quelque sorte entre parenthèses la question de Dieu – opérer en somme une «réduction» comme en phénoménologie – afin de poser des jalons éthiques qui permettent les convergences les plus larges dans une même défense de l'humanité ?

C'est en effet fondamental. C'est même une question de survie. Mais peut-être qu'un jour, on arrivera à un

seuil et que ce qui fera la différence, c'est le maintien coûte que coûte de la dignité. A nouveau, je vous dirai le fond de ma pensée actuelle. Par temps clémente, une éthique sans l'hypothèse de Dieu est relativement confortable. Mais par gros temps, la question de Dieu revient au galop et, bien souvent, de la manière la plus fondamentaliste qui soit. Parce qu'on fait l'expérience de la facticité, de l'impuissance, de la difficulté à gérer la chose, et dès lors d'en appeler à de «l'Autre».

Pour conclure sur des enjeux immédiats, que faut-il attendre du législateur sur les questions de l'humain dans ses extrémités ?

Il s'agit de bien voir que, pour le début de vie, nous sommes dans l'ordre de la transgression, de la dimension énigmatique des embryons humains. Ce qui ne veut pas dire qu'on s'interdit tout, mais bien que nous en sommes responsables. On doit justifier la transgression qu'on accomplit. Cette transgression n'a rien à voir avec une conviction religieuse particulière. Des scientifiques, des experts, des philosophes, des théologiens, des penseurs de tous bords affirment que l'embryon humain n'est pas n'importe quoi. L'utiliser, le manipuler, le détruire pour récupérer des cellules souches, c'est pratiquer une transgression. Comme l'euthanasie est une transgression, mais qu'on peut expliquer voire justifier dans certaines circonstances. Des systèmes de régulation sont dès lors indispensables. Cependant, les organes nationaux me paraissent insuffisants au regard des enjeux et je serais d'avis qu'il faut donner davantage de compétences et de moyens aux instances notamment européennes.

En outre, deux types d'exigence doivent être encore précisés. Il s'agit d'abord de la mise au point d'exigences éthiques minimales. Exemple : mettre au point les procédures de consentement libre et éclairé de la part de donneurs/donneuses d'embryons. Des questions devront être résolues, comme de savoir s'il s'agit du couple, ou de la femme qui décide en dernière instance (ces détails de procédures

sont extrêmement révélateurs de l'état de nos visions de l'humain). Autre exemple de microrégulation : si on crée une banque de sang de cordon, il faut que la mère n'ait pas le droit d'allouer ce sang à quelqu'un, nominativement. Un anonymat est nécessaire dans la mesure où il s'agit d'un don fait à la collectivité. Non seulement ce sang ne peut pas être vendu, mais il ne peut pas non plus être alloué à l'intérieur d'un mécanisme d'assurance privée prévoyant un «retour» ultérieur en cas de besoin.

Ensuite, il y a pour moi une exigence majeure, qui consiste à refuser qu'on crée des embryons pour la recherche. Le faire, c'est chosifier complètement l'embryon, en allant trop loin dans la transgression alors qu'il est possible d'utiliser les embryons déjà existants. Par ailleurs, se greffe là-dessus la question de la commercialisation des ovocytes. Il y a des indications inquiétantes, comme la perspective que des femmes pauvres soient sollicitées pour obtenir des ovocytes d'une façon inacceptable. Enfin, travailler énergiquement à entretenir la patience et la sérénité

des débats publics sur ces questions bioéthiques. Il en va du sens de l'humain – mais comment pourrait-on prétendre défendre le sens de l'humain si l'on manque d'une élémentaire humanité dans les moments d'incertitude et d'interrogation ?

Entretien réalisé par Vincent TRIEST



Source : Microsoft corporation

1 *L'avenir droit dans les yeux – Entretiens avec Martine Leca*, Fayard, 2003, p.18.

2 NDLR : on peut penser, par exemple, à la transfusion sanguine refusée par les Témoins de Jéhova.

BIO-ÉTHIQUE & THANATOÉTHIQUE

Marcel BOLLE DE BAL

Marcel BOLLE DE BAL

Professeur Emérite de
l'Université Libre de
Bruxelles



Bio-éthique :
éthique de la vie.

La vie n'est rien sans la mort qui lui donne sens et intensité. Point d'éthique de vie sans éthique de mort. Point de bio-éthique sans thanatoéthique. Vie et mort, éthique de vie et éthique de mort, bio-éthique et thanatoéthique : notions «duelles»¹ et «dialogiques»², inséparables, antagonistes et complémentaires. A l'heure où le débat sur le droit à l'euthanasie, à une mort digne, se voit accorder une place de plus en plus importante dans les médias, reflétant celle qu'elle occupe avec de plus en plus d'acuité parmi les priorités de nos concitoyens et de nos gouvernements - lois progressistes en Belgique et aux Pays-Bas, revendications dans le même sens en France - n'est-il pas temps de poser la question en des termes ainsi renouvelés et élargis ?

Euthanasie : étymologiquement, la «bonne mort». La mort envahit les médias, interpelle les consciences, s'infiltré plus que jamais dans les inconscients. Dans ce contexte, je souhaiterais proposer une piste de réflexion - et de débat, car je n'ignore pas que mon point de vue sera loin de faire l'unanimité - originale, à la fois marginale et centrale, à partir de deux expériences récentes... que beaucoup d'autres ont dû vivre avant moi. Témoignage «personnel» justifié par la philosophie «personnaliste» de cette revue. Soit dit en passant, je me demande si, de même qu'au terme «avortement» a été substituée l'expression plus positive «interruption volontaire de grossesse», il ne serait pas plus pertinent et plus humaniste de parler d'«interruption volontaire de vie» plutôt que d'euthanasie (terme certes plus élégant, mais qui charrie l'idée - difficilement supportable - de «donner la mort») ... Faute de pouvoir définitivement l'éviter

(ce qui, en soi, peut être considéré comme une bonne chose...), quel genre de mort souhaitons nous vivre : une «bonne mort» (sans souffrances), une «mort digne» (sans déchéance), une «belle mort» (sans conscience), une «mort noble» (en toutes reliances) ? D'un point de vue éthique, espérons que chacun puisse faire son choix avec le maximum de liberté...

«Bonne mort» «et mort digne»

Premier témoignage personnel : voici quelques années, celui de la mort ni bonne, ni digne de ma Maman. C'était avant l'adoption de la loi réalisant une dépénalisation prudente de l'euthanasie, de «l'interruption volontaire de vie». Agée de 91 ans, elle estimait avoir fait son temps et ne souhaitait point poursuivre une existence devenue pour elle douloureuse et sans intérêt. Quasi-aveugle et impotente, elle se sentait irrémédiablement diminuée et espérait qu'il soit mis fin à ses souffrances. Pendant de nombreuses années, elle avait cotisé à l'association «Mourir dans la Dignité». Peine perdue. Durant les dix derniers mois de sa vie, elle a réclamé à maintes reprises de pouvoir mourir dans la dignité et la sérénité. Cela lui a été refusé par plusieurs médecins, même laïques, pour deux raisons : d'une part, elle ne souffrait pas physiquement (de son intense souffrance psychologique, nul «homme de l'art» n'entendait tenir compte...) ; d'autre part, le risque de poursuites pénales était trop élevé. Après dix mois d'une lente, pénible et insupportable agonie, achevée par dix jours de coma et d'acharnement thérapeutique au nom d'une éthique médicale paradoxale, elle a fini par nous quitter définitivement. Depuis lors, nous ne pouvons nous délivrer de l'amer sentiment de n'avoir point réussi à respecter son «testament de vie» signé et résigné... La nouvelle loi nous aurait-elle permis, vu toutes les précautions prises de son vivant, de surmonter les résistances médicales ? Je l'espère. Car choisir sa mort me paraît un droit imprescriptible de l'être humain : choisir sa mort, c'est donner du sens à sa vie, c'est, en fait, choisir sa vie, et le sens que l'on a entendu lui donner.

Plus encore que la «bonne mort» sans souffrances, ce que cette triste expérience a fait revivre en moi, c'est le droit de chaque être humain à une «mort digne» hors de toute déchéance vécue comme insupportable.

Une fausse «belle mort»

Second témoignage personnel : celui du récent décès d'un autre membre de ma famille. Or donc, voici quelques mois, aux premiers souffles du printemps, une proche parente, toute à la joie du soleil revenu, se préparait de son jardin à brûler les branches mortes de l'hiver. Soudain, sans le moindre cri, elle s'affaïsse. Son époux, qui ramassait les feuilles mortes, se retourne et la découvre étendue. Morte, elle aussi. Elle avait - n'avait que - 67 ans.

Depuis lors, tous les amis attentionnés que je rencontre n'ont qu'une expression à la bouche, non exempte d'envie : «elle a eu une belle mort !». C'est probablement ce qu'ils pensent, c'est en tout cas le mot de consolation qui leur vient spontanément à l'esprit. Par-là, ils entendent suggérer, je suppose, qu'elle n'a pas souffert. Je les comprends, je suis sensible à leur affectueux message.

...et pourtant cette appréciation, partagée par presque tous, me laisse perplexe. Elle ne me paraît pas correspondre à mes propres sentiments. Ni, à plus forte raison, à la façon dont - idéalement - je souhaiterais vivre et assumer ma propre mort.

Une «belle mort»? Oui, si l'on entend par-là l'absence de souffrance et de dégénérescence physique. Non, si l'on songe au désarroi de ses proches - mari, enfants et petits-enfants - confrontés à un vide cruel, brutal, sans nulle préparation psychologique. Non, à mes yeux, parce qu'il s'agit d'une mort non consciente, non apprivoisée, non acceptée. Certes tous ne partageront pas mon sentiment sur ce point. Sans espérer ni vouloir les convaincre, j'aimerais toutefois, en cette pénible circonstance, tenter d'exposer mon point de vue, de donner, dans le cadre d'une vision humaniste fondée sur une conception optimiste de l'homme comme être pensant et responsable, à cette idée de «belle mort» un contenu existentiellement plus riche. En d'autres termes, contester, en l'occurrence, la notion de «belle mort» et proposer de la remplacer par celle de «mort noble», voire de mort «maniste» et «personnaliste».

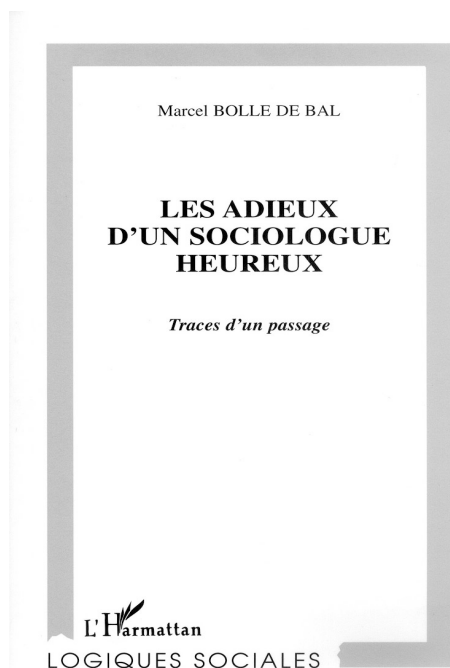
Pour une mort noble, «humaniste» et «personnaliste».

Avant toute autre chose, que ceci soit clair entre nous : pour moi, une mort dans d'atroces souffrances, dans un processus douloureux de dégénérescence corporelle, dans un état grabataire, ne peut-être considérée comme une «belle mort» même si elle est acceptée par l'agonisant ou éventuellement aidée par un système de soins palliatifs. La mort, brutale ou interminable, est rarement «belle». Point de «belle mort», si elle est brutale, si elle se vit dans la solitude, la douleur, la déchéance ou l'inconscience, si elle frappe des jeunes pleins d'avenir ou des adultes dans la force de l'âge. Cinq conditions, selon la conception que j'en ai aujourd'hui (alors que, je le reconnais, je ne souffre pas de graves problèmes de santé... du moins je le crois), me paraissent donc essentielles pour définir ce que serait - idéalement - une «belle mort», ou

plus précisément une «mort noble» : la lucide conscience de l'imminence de la fin de son existence, le sentiment d'avoir eu une vie honnête et bien remplie, le fait d'avoir atteint un âge avancé en bonne santé, l'absence de souffrance physique ou psychologique, la présence affectueuse, auprès de soi, d'êtres chers, afin d'avoir avec eux un dernier échange riche de sens («le laboureur sentant sa fin prochaine..»), en quelque sorte). Personnellement j'aimerais, en ces instants ultimes, laisser à ceux que j'aime et qui me survivront, un message, verbal et non-verbal, d'amour et d'espoir, leur offrir, par une attitude d'acceptation philosophique, un témoignage vital :

«la vie heureuse ou triste est belle» (le premier poème que j'ai eu à réciter...), elle vaut la peine d'être vécue et, lorsqu'elle a été bien vécue (et même autrement), il est possible de mourir dans la sérénité, avec le sentiment du devoir accompli, en acceptant que notre mort donne du sens à notre vie... et à celle des autres. Mort généreuse, altruiste, riche de sens : ne pourrait-elle être dite «humaniste» et «personnaliste», dans la mesure où elle se fonde sur ces valeurs existentielles fondamentales que sont l'homme et la personne ?

J'irais même plus loin - mais il s'agit là, bien évidemment, d'un point de vue personnel - en rejoignant de la sorte le débat sur l'«interruption volontaire de



«vie» et la «bonne mort» (eu-thanasie) : une telle «mort noble», humaniste et personnaliste, digne et vécue en pleine conscience, devrait pouvoir être décidée - voire provoquée - par le *moriturus* lui-même, par celui qui veut que sa mort soit paradoxalement message de vie et d'espoir, dans une société qui n'a que trop tendance à refouler et isoler les mourants dans toutes sortes de mouvoirs plus ou moins déshumanisés. Mais aussi, dans l'hypothèse où son état ne lui permettrait plus d'accomplir lui-même l'acte décisif, que ceux qui sont proches de lui et qui le chérissent, que ceux qui ont les compétences professionnelles nécessaires, lui fassent ce don d'amour et d'humanité que serait alors le fait de l'aider à partir sereinement, ainsi qu'il en a exprimé la volonté

Idéal utopique, rétorqueront d'aucuns, sceptiques, réalistes ou paniqués ? Peut-être. Mais l'idéal et les utopies ne nous aident-ils pas à vivre ? Pourquoi ne nous aideraient-ils pas à mourir, dans la dignité, la

sérénité et en pleine conscience, ni trop tôt, ni trop tard.

Il est temps de briser d'anciens tabous, de joindre à une bio-éthique en pleine effervescence une thanato-éthique qui en constitue l'indispensable complément vital.

1. *Duel* : notion existant dans de nombreuses langues (le grec, le slovène, le lithanien, l'arabe, l'hébreu... mais pas en français), nombre intermédiaire entre le singulier et le pluriel, désignant ce qui va par deux et forme néanmoins un ensemble, deux qui forment un tout, une entité en deux parties (les deux yeux, les deux jambes, les deux mains sur le plan physique ; le yin et le yang, le bonheur et le malheur, l'amour et la haine, l'ombre et la lumière, l'interdit et la transgression, l'ombre et la lumière, la vie et la mort, Dieu et Satan, le Soleil et la Lune, etc. sur les plans psychologique, philosophique et ésotérique).

2. *Dialogique* : «unité symbiotique de deux logiques qui se nourrissent l'une l'autre, se concurrencent, se parasitent mutuellement, s'opposent et se combattent à mort » (Edgar Morin, *La Méthode*, I. p. 80)

Les Cahiers de l'Atelier du Personnalisme

Numéro	Sujet	Conférenciers/Auteurs
Cahier n°1	Le personnalisme, humanisme de demain ? et présentation de l'Atelier	P. HARMEL V. TRIEST
Cahier n°2	Individualisme ou Solidarité ? et L'homme selon la Bible	Ph. VAN PARIJS A. WÉNIN.
Cahier n°3	Evangile et politique	P. ANSAY
Cahier n°4	Nation et Humanisme	A.-P. FROGNIER
Cahier n°5	Aux racines de l'humanisme européen	R. REZSOHAZY
Cahier n°6	Doc. de trav. "MOUNIER"	[intégré dans le Cahier n°7]
Cahier n°7	Spécial MOUNIER	V. TRIEST et F. GOFFINET
Cahier n°8	L'homme et l'argent	N. BARDOS - FELTORONYI
Cahier n°9	Mutations économiques : défis aux citoyens et aux politiques	A. LAMFALUSSY
Cahier n°10	Economie de marché et autorité publique	Ph. MAYSTADT
Cahier n°11	Le Bien commun	R. PETRELLA
Cahier n°12	Dieu, hypothèse inutile ?	É. BONÉ, s.j.
Cahier n°13	La question de l'euthanasie	L. CASSIERS
Cahier n°14	Quel humanisme pour le XXI ^e siècle ? Table ronde du 26 avril 2000 avec Ch. PICQUÉ (PS), J - J. VISEUR (Nouv. PSC) et introduite par les 19 thèses de la réforme personnaliste	J. BAUDUIN (Ecolo), R. MILLER (PRL) V. TRIEST
Cahier n°15	Philosophie et Management	L. DE BRABANDERE
Cahier n°16	Ce grand silence des prêtres Constitution du CARRÉ PERSONNALISTE : termes de référence	J. KAMP
Cahier n°17	Démocratie et droits de l'homme et Des pensées et des hommes	R. MOREELS E. BLATTCHEN
Cahier n°18	Manifeste personnaliste - L'humanisme des personnes	CARRÉ PERSONNALISTE
Cahier n°19	L'humanisme radical du personnalisme - entretiens sur RCF	R. LEIDGENS et V. TRIEST
Cahier n°20	L'Afrique, berceau de l'humanité, terreau d'un nouvel humanisme	Z. HABIMANA et Cl. KUETE

ACTUALITÉ D'EMMANUEL MOUNIER

Actes des rencontres de Grenoble

Actualité d'Emmanuel Mounier : «Une culture pour l'action», Bulletin des Amis d'E. Mounier, n° 92, septembre 2002, Actes des rencontres de Grenoble – 22 et 23 mars 2002, 96 p.

Ce numéro spécial du *Bulletin des Amis d'E. Mounier* réunit les communications présentées aux Rencontres de Grenoble, organisées les 22 et 23 mars 2002 à l'occasion du cinquantième anniversaire du décès d'Emmanuel Mounier (1950). Et du soixante-dixième anniversaire du lancement de la revue *Esprit* (1932). La ville de Grenoble, où il est né en 1905 et où il a débuté sa formation universitaire, entendait ainsi non seulement célébrer le passé du fondateur du personnalisme, mais aussi et peut-être surtout affirmer la de cette philosophie, aujourd'hui encore porteuse d'avenir.

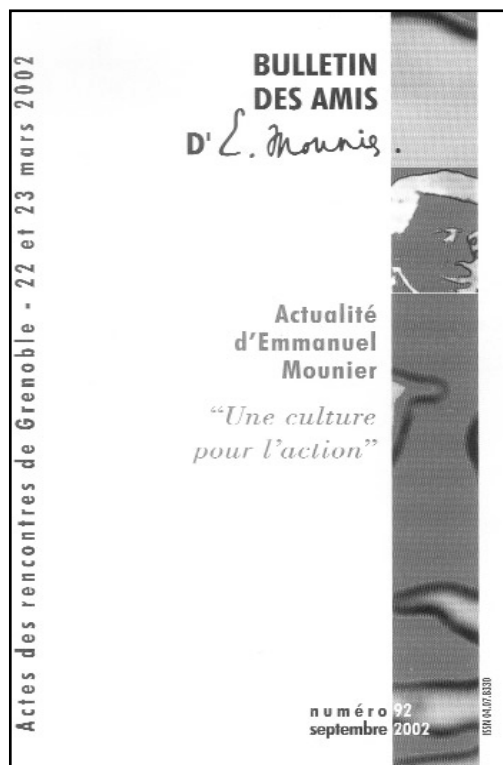
Le personnalisme de Mounier est communautaire, on le sait. Mais, pour être plus complet, il faut préciser que c'est un personnalisme communautaire engagé. Les trois piliers de cette conception anthropologique sont complémentaires. Pas d'engagement si l'aspect communautaire est absent ; et l'exigence communautaire n'est pleinement atteinte que pour autant qu'elle débouche sur l'engagement. Quant à un personnalisme qui ne serait pas communautaire, en quoi se différencierait-il de l'individualisme ? La variété des nombreuses communications rassemblées dans ce bulletin spécial trouve sa cohérence lorsqu'on les rattache à ces trois piliers.

Comme l'écrit François Chirpaz, l'individu est propriétaire de ses biens et défend ses prérogatives, sa liberté implique séparation et son monde est celui de l'avoir, de l'argent et de la marchandisation. Maria Villela-Petit estime que, dans l'univers d'aujourd'hui où cette marchandisation «n'a presque plus de limites», s'aggrave l'individualisme dénoncé par Mounier et que les hommes, de plus en plus «objectivés» et «prisonniers d'eux-mêmes» en sont réduits à n'être que des consommateurs, cibles de la publici-

té. La philosophie de la personne fournit les éléments essentiels d'une critique de cet «individu auto-centré». Au mouvement de repli qui constitue l'individu, elle oppose la croissance en l'homme de la personne qui s'opère par une incessante purification de l'individu qui est en lui. C'est à l'homme tiraillé entre ces deux pôles que s'attache aussi Stefan Wilkanowicz : «la personne en tant qu'être humain et intégré» et «l'individu en tant qu'être unidimensionnel et isolé, même au plus fort de la mêlée humaine».

C'est parce que la personne est un être intégré que tout vrai personnalisme est communautaire. S'il est inséparable de la communauté de ses semblables, cela n'implique pas pour l'homme «fusion dans un ensemble qu'il soit de race ou de classe mais, bien plutôt, reconnaissance effective du caractère essentiel des liens» qui l'unissent aux autres hommes (François Chirpaz), car, comme le souligne bien Bernard Comte, «la société, la civilisation deviennent inhumaines si elles ne sont pas gouvernées par le souci de la grandeur et de l'épanouissement de toutes les personnes». Stefan Wilkanowicz pense que l'intuition fondamentale de Mounier laisse présager la possibilité d'un «pluralisme œcuménique» s'accordant sur «une plate-forme commune de valeurs» préservant la richesse de la diversité.

De nombreuses contributions de ce volume sont consacrées aux engagements de Mounier dans l'histoire de son temps. Elles illustrent cette double vérité : le témoignage pour la personne et pour la primauté du spirituel ne peut qu'être engagé et donc efficace, c'est-à-dire inscrit dans une action visant à redresser concrètement les structures, les institutions et les rapports de force qui commandent la vie humaine (Bernard Comte) ; et, d'autre part, tout engagement, même s'il parvient à éviter les «embriagements faciles» (François Chirpaz) et s'il fait l'objet d'une attention vigilante et d'un constant effort d'analyse, est nécessairement impur, parce que toujours sujet aux approximations et à l'erreur. Pour



agir, il faut accepter, à côté de la «hiérarchie des valeurs», la «hiérarchie des urgences» (Bernard Comte). Si les valeurs sont éternelles, leur incarnation dans le flux temporel ne peut, elle, qu'être relative et donc imparfaite. (Marc-Olivier Padis).

Après le cinquantième anniversaire de la mort de Mounier et le soixante-dixième anniversaire du lancement d'*Esprit*, se profile le centième anniversaire de la naissance du philosophe (1905-2005). À cette occasion, seront organisés, en Italie, un Congrès

national sur les aspects philosophiques, pédagogiques et politiques du personalisme (Giorgio Campanini) et, en Espagne, un Congrès international de personalisme communautaire (Luis Navarte). De plus, prend corps, au Centre de recherches personalistes de Padoue, le projet d'un grand dictionnaire encyclopédique du personalisme dans le monde (Giorgio Campanini).

Sully FAÏK

«Nous ne nous engageons jamais que dans des combats discutables sur des causes imparfaites. Refuser pour autant l'engagement c'est refuser la condition humaine.»

E. Mounier, *Le Personalisme*.

«Une des déviations maîtresse du capitalisme est d'avoir soumis la vie spirituelle à la consommation, la consommation à la production et la production au profit, alors que la hiérarchie naturelle est la hiérarchie inverse.»

E. Mounier, 1933.

«Il est grave que les hommes qui ont le monde en main, et qui se disent parfois chrétiens, trahissent leur mission d'hommes. Mais qu'ils essaient de rapetisser à leur mesure des valeurs éternelles, qu'ils les posent en enseigne à leur boutique pour attirer la clientèle, qu'ils arrivent à les rendre odieuses à la masse des hommes par l'emploi qu'ils en font et le visage qu'ils leur donnent, c'est ce que nous ne permettrons plus.»

E. Mounier, mars 1933, *Renaissance*.

«Il arrive que l'histoire récompense ceux qui s'obstinent, et qu'un rocher bien placé corrige le cours d'un fleuve.»

E. Mounier, mars 1950, *L'Avilissement ne rend pas*.

«Cette liberté sans direction ni mesure, celle de l'individu se plaçant au centre du monde et revendiquant tout et n'importe quoi comme lui étant dû, s'oppose à la vraie liberté de l'homme.»

Maria Villela-Petit, Emmanuel Mounier, une pensée qui interpelle notre siècle.

«La personne risque d'être la grande exclue et la grande absente du monde de la globalisation.»

Giorgio Campanini, Mounier et l'Italie : essor, éclipse et renaissance.

«[...] le personalisme communautaire d'Emmanuel Mounier est notre 'rêve', notre 'imaginaire', notre 'utopie' et notre 'référence' pour l'avenir de l'homme en Afrique.»

Jean-Paul Sagadou, Emmanuel Mounier et l'Éveil de l'Afrique Noire.

UNE ÉTHIQUE POUR LA VIE

Jean-François PETIT, *Penser avec Mounier. Une éthique pour la vie*, Lyon, chronique sociale, 2000, 175 pages.

Le monde contemporain, désenchanté, connaît une crise des valeurs morales qui crée un vide éthique au cœur de la vie moderne et des relations humaines. Ce vide éthique traduit la platitude et la dévalorisation de vie humaine ainsi que la déconfiture de l'humanité dans les relations entre les hommes.

L'effort pour redonner à la vie humaine un sens et une valeur assurant l'épanouissement authentique des hommes suppose de donner toute sa valeur à l'humain, à ce qui fait qu'un homme n'est pas seulement un individu mais avant tout une personne. Il suppose, autrement dit, l'assomption et la promotion d'une pensée qui se construit non plus sur le paradigme individualiste, mais plutôt sur le paradigme personnaliste pour mieux construire le lien social et les conditions de vie en société.

C'est de ce point de vue que l'ouvrage de Jean-François PETIT, «*Penser avec Mounier. Une éthique pour la vie*» nous paraît être, de toute évidence, d'un apport et d'une pertinence considérables d'autant plus que son enjeu majeur est de reconsidérer la pensée d'E. Mounier en vue de poser des repères pour la construction d'une éthique personnaliste qui soit éthique pour la vie aujourd'hui. L'ensemble du contenu de ce livre rend compte de cet enjeu. Il se répartit en trois parties consacrées respectivement à la découverte d'E. Mounier, à la compréhension de sa philosophie morale et à l'élucidation de deux repères pour la construction d'une éthique personnaliste pour aujourd'hui.

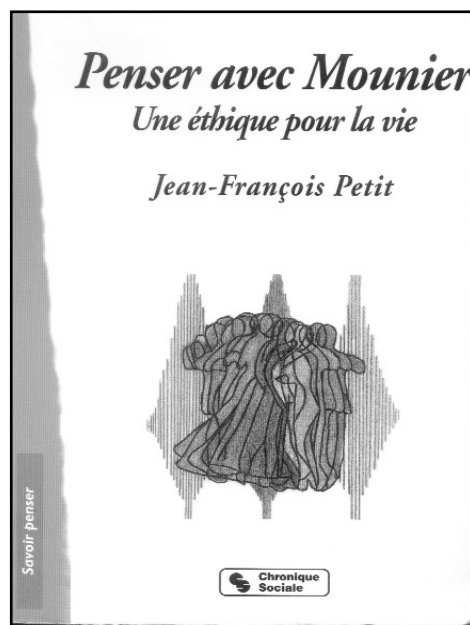
La première partie regroupe les trois premiers chapitres. L'auteur s'efforce de reparcourir la vie et l'œuvre d'un homme qui n'a pas toujours été considéré comme un philosophe au sens fort du terme. Or, son métier d'enseignant, ses nombreuses activités extra-professionnelles et ses livres témoignent d'un homme

soucieux d'établir sans cesse un lien entre la construction d'une authentique philosophie morale et l'expérience vécue. En tous cas, l'auteur montre comment la préoccupation morale parcourt l'œuvre de Mounier, en tant qu'enseignant et penseur, et marque autant sa vie que ses prises de position dans le débat public.

La deuxième partie contient les chapitres quatre à sept. L'auteur analyse les lignes directrices de la morale d'E. Mounier dans le cadre d'une compréhension philosophique interne du personnalisme. Cette analyse permet de comprendre les structures réflexives profondes d'une philosophie morale qui s'éloigne de l'indécision de l'im-moralisme et de l'abstraction de l'idéalisme pour tenir à une tension fondamentale entre une éthique de loi et une éthique de l'amour d'où peut jaillir un questionnement existentiel radical. Celui-ci va se traduire dans des choix existentiels qui sont toujours l'expression d'un arbitrage de conflits liés à des conceptions de la moralité, dépendantes d'un niveau prémoral qu'E. Mounier met en évidence. On peut alors comprendre les caractéristiques fondamentales de l'éthique personnaliste. Elle donne à la morale un fondement absolu en la personne car elle veut mettre en valeur

l'agir en rapport avec l'être sur base d'une ouverture à la possibilité d'une transcendance.

La troisième partie comprend les deux derniers chapitres. L'auteur tente d'esquisser les contours critiques de cette philosophie morale de façon à saisir les repères qu'elle offre pour la construction d'une éthique personnaliste aujourd'hui. Deux repères sont mis en exergue. Le premier repère est l'attention à un style de questionnement qui, par une démarche fortement relationnelle et cherchant à aller au-delà du psychologisme et du rationalisme, se veut non seulement de type culturel pour porter par exemple sur la crise de l'homme et de la civilisation en vue d'y remédier, mais aussi et avant tout de type existentiel pour porter sur la nature de l'homme. Il s'agit d'un questionnement qui fait sans cesse l'expérience des limites, comme si toute éthique était justement une



recherche des limites qui s'adresse à la conscience de chacun de nous.

Le second repère est l'attention à la vie, envisagée comme une aventure personnelle et collective, radicalement historique, marquée par l'ouverture généreuse aux événements. Un triple intérêt se présente alors à la démarche éthique en rapport avec cette attention à la vie : d'abord intérêt moins pour les normes que pour les valeurs qui ne peuvent exister pour la personne que par son effort pour les incarner ; ensuite intérêt pour une transformation des événements en expérience, en tant que voie d'accès à la personne dont la valorisation reste un enjeu de lutte dans ce monde ; enfin intérêt pour la reconnaissance du mystère de l'être qui ouvre à l'engagement dont la réalisation doit être pensée sous l'angle de la communication d'un être avant de se situer dans la recherche d'un «vivre-ensemble», et à la reconnaissance de la liberté humaine dans l'appel à l'unification particulière de l'être. Ainsi, la vérité de la morale se trouve dans un au-delà de la morale comme si la morale se dévoilait dans l'intervalle laissé entre la parole et le silence.

Le mérite de l'auteur dans cet ouvrage peut être perçu sous deux angles, nous semble-t-il. D'abord sous l'angle de l'invocation et de la reconsidération de la pensée d'E. Mounier qui peut paraître obsolète notamment par l'attachement affirmé de son auteur à la religion chrétienne. La remise en selle de cette pensée aujourd'hui vaut bien la peine quand on veut plaider à la base de tout pour une conception de la réalité qui ne soit pas formelle mais humaine, et quand on s'engage dans l'effort de construire une nouvelle civilisation en rapport avec l'indignation devant la dérive humaniste de l'orientation capitaliste des rapports sociaux et de l'orientation individualiste des rapports humaines. Ce sont là deux motivations qui ont été celles d'E. Mounier dans la construction de son personalisme.

Ensuite, sous l'angle de la dynamique de sa démarche. Il s'attache à montrer la rigueur philosophique et la valeur conceptuelle des analyses éthiques d'E. Mounier pour faire valoir la teneur de sa philosophie morale, développée en se situant au point de convergence et de cristallisation de biens d'interrogations contemporaines. On peut mieux appréhender, par cette démarche, la force de la lumière qu'offre la philosophie morale d'E. Mounier, à partir de son noyau formé par le respect de la personne et de la communauté, dans la volonté et l'effort de construire une culture éthique globale, intégrant l'idéal des droits de

l'homme, le principe de la légitimité démocratique, la responsabilité pour les générations futures, l'évidence de règles déontologiques nécessaires dans la pratique scientifique et la conscience de l'appartenance à un monde en commun.

Ainsi, toute la pertinence de cet ouvrage s'entend. Même s'il ne satisfait pas en tout point de vue, notamment pour ce qui est de l'élucidation, à la lumière de la morale personaliste d'E. Mounier, de ce que doit représenter la transcendance aujourd'hui, cet ouvrage ouvre la perspective d'une éthique qui dépasse le vide éthique au cœur de la vie moderne et qui réponde aux aspirations de sens, d'humanité et de socialité solidaire de l'homme d'aujourd'hui mieux que ne le font les différentes éthiques contemporaines, notamment celle qui se fonde sur le discours argumentaire de J. Habermas ou celle qu'induit le discours sur la justice ou l'équité de J. Rawls.

Aaron MUNDAYA

AUX LIMITES DE L'HUMAIN

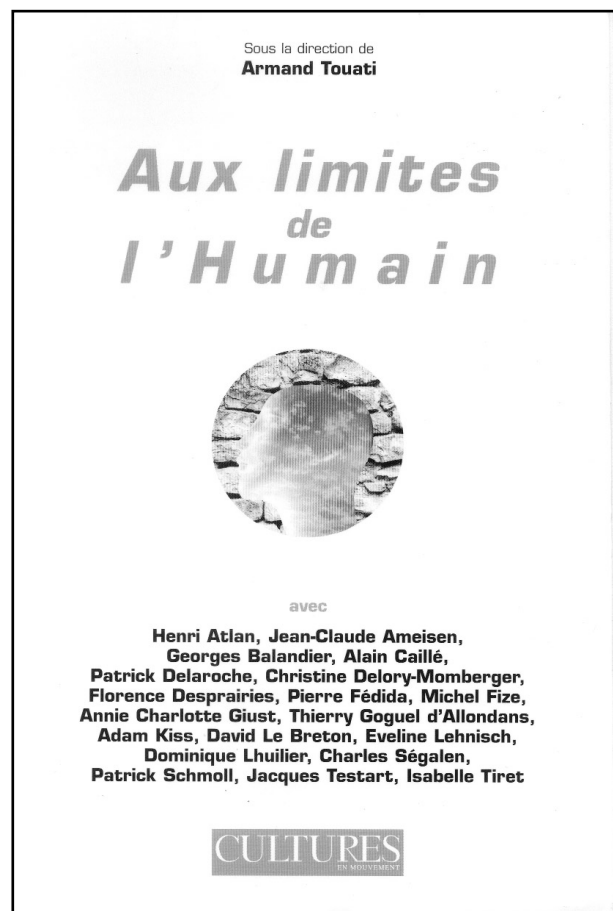
sous la direction d'Armand Touati, Cultures en mouvement, Desclée de Brouwer, 2003, 192 p.

Ce recueil collectif prolonge les conclusions essentielles du troisième congrès *Sciences de l'Homme et Sociétés*, qui a rassemblé à Paris près de deux cents intervenants et sept cent participants, réunis à la Cité des Sciences du 19 au 22 juin 2002. Chercheurs en sciences de l'homme, sociologues et philosophes, psychanalystes et historiens, biologistes et professionnels de l'action sociale, de la santé et de l'éducation ont échangé leurs expériences, leurs réflexions et leurs interrogations pour éclairer de leurs regards croisés la condition actuelle d'existence de la personne confrontée aux limites de l'humain.

Quels sont les fondements d'un questionnement sur l'homme ? Les avancées des technologies et des sciences laissent-elles présager une nouvelle conception de l'humain ? Quelles institutions pour quelle humanisation ? Les trajectoires du sujet contemporain. Voilà les quatre pôles autour desquels s'articulent les contributions rassemblées dans ce volume.

Alain Caillé, professeur de sociologie à l'Université de Paris X, se demande pourquoi nous avons tant de mal à penser les limites de l'humain. Il souligne notre difficulté à évaluer les dangers que nous font courir les multiples expérimentations et inventions en cours, ainsi que le désarroi qui nous saisit lorsque nous nous demandons au nom de quelles valeurs nous pourrions décider de fixer des limites à ce processus apparemment irrésistible et sans limites d'artificialisation du vivant et de l'humain. En effet, nous ne pourrions le faire qu'au nom d'une conception que ce mouvement d'artificialisation remet justement en cause.

Autrefois, les économistes, s'appuyant sur le modèle de l'individu égoïste (*l'homo œconomicus*), ne prétendaient rendre compte que des comportements marchands, abandonnant à d'autres disciplines l'étude de *l'homo sociologicus, politicus, religiosus* ou *eticus*. Aujourd'hui les nouveaux économistes entendent expliquer seuls la totalité des comportements du sujet humain et biologique, dont toutes les dimensions sont ainsi réduites au seul calcul économique. Exit donc la question du sens. Exit aussi la démocratie. Le régime politique et social dans lequel nous commençons à vivre n'est pas celui des totalitarismes classiques, mais il n'est plus non plus celui de



la démocratie. Il est plutôt une sorte d'hybride des deux. Un despotisme doux et paisible qui s'accorde fort bien avec des formes extérieures de la liberté. Un globalisme mondial qui ne peut se fonder que sur un parcellarisme généralisé (dont celui de l'individu).

Jacques Testart, biologiste de la procréation, pense que, si l'homme est dépouillé par la science des vertus exclusives qu'il s'était attribuées (l'âme, l'esprit, la liberté, la culture), il peut encore se revendiquer comme l'animal le plus artificiel. Si l'artifice a toujours caractérisé notre espèce, la nouveauté, en ce début de troisième millénaire, c'est que cette artificialisation a atteint un niveau qui semble démesuré et qu'un seuil risque d'être franchi marquant le passage de l'évolution à la transformation. Cela suscitera des formes inédites de gestion de l'humain, impliquant un certain autoritarisme, dans le cadre d'une nouvelle mouture de la " démocratie " : l'instrumentalisation consentie.

Christine Delory-Momberger (Paris XIII) évoque à la fois ce parcellarisme et cette instrumentalisation lorsqu'elle constate que l'activité sociale de l'individu

l'inclut successivement et temporairement dans des sous-systèmes selon les secteurs de sa vie qui en relèvent : il est travailleur, consommateur, marié, contribuable, assuré, parent d'élève, membre d'une association sportive, électeur, etc. Faire coexister ces statuts multiples en une forme qui reste cohérente et sensée est devenu une tâche de plus en plus difficile.

Dans Familles d'individus ou de personnes ?, Michel Fize, sociologue au CNRS, n'hésite pas d'écrire que " plus rien ne semble relier les hommes entre eux ". L'homme est en soi parcellisé et il est parcellisé au sein des groupes auxquels il est sensé appartenir mais où il se perçoit solitaire. Nos sociétés sont devenues des " sociétés d'individus ", d'individus déliés, " qui ne sont plus soudés par une communauté d'intérêts et

de destin ". Nos familles sont elles-mêmes à l'image de ces sociétés individuelles jusqu'à l'excès. La rigidité statutaire d'autrefois (époux, parents, enfants) a laissé la place à des rapports d'individus devenus potentiellement libres et égaux, échangeant des biens et des services, mais aussi des peurs et des angoisses. " Dans cette famille, chacun est d'abord guidé par ses propres intérêts, cherche à assouvir ses propres désirs. "

Bien d'autres approches, qui n'ont pu être évoquées ici, se rejoignent et donnent " du crédit à une inquiétude majeure quant au devenir de l'homme ".

Sully FAÏK

La personnalisation passe [...] nécessairement par une désindividualisation. Purgée de son moi exacerbé, la personne décentrée peut alors s'ouvrir à autrui, dans une perception d'universalité et de fraternité. La personne est bien un individu grandi, grandi par les autres, qui peut enfin être et croître pleinement.

Michel FIZE

Les sciences de l'homme ont [...] une responsabilité centrale pour élargir la perspective des sciences dites " dures " aux dimensions de l'humain.

Armand TOUATI

[...] seuls des êtres humains peuvent être inhumains ou confrontés à l'inhumain. Les existences minérale, végétale, animale ne sont jamais que dans le non-humain. Et c'est justement parce que les sciences et les techniques sont parmi les activités les plus caractéristiques de l'espèce humaine que la question se pose, et ce n'est pas nouveau, du caractère humain ou inhumain de leurs productions.

Henri ATLAN

Le tracé de la frontière entre l'humain et le non-humain est une donnée indispensable à l'économie de l'espèce, puisque c'est ce repérage qui conditionne, notamment, la gestion de l'interdit de tuer celui que l'on peut considérer comme semblable : on pense en particulier aux dilemmes que posent la contraception, l'avortement, l'eugénisme, l'euthanasie.

Patrick SCHMOLL

Nous sommes passés, en quelques siècles, d'un monde solidaire (où les hommes n'étaient que les éléments d'un tout social) à un monde solitaire (où chacun constitue un monde à lui tout seul).

Michel FIZE

L'usage de la " violence légale " pour répondre à la violence individuelle provoque des effets de miroir et réveille l'image d'une toute-puissance terrifiante.

Dominique LHUILIER

