

La construction institutionnelle d'un nouveau fétiche : la vie humaine

Présenté dans le cadre
d'un « Événement programmeur »
de l'Evangelical Lutheran Church in America

Chicago, 29 mars 1989

Mesdames, Messieurs,

C'est le 1^{er} janvier 1988, m'a-t-on fait savoir, que l'Église évangélique luthérienne d'Amérique s'est constituée. Elle est le résultat de la fusion de trois Églises. Avec ses cinq millions six cent mille membres, elle vient au quatrième rang des confessions chrétiennes aux États-Unis. Cette Église et son évêque ont organisé une conférence qualifiée d'« événement programmeur ». Je fais partie des six personnes extérieures à votre confession que vous avez conviées à livrer leurs réflexions sur le contexte dans lequel la nouvelle Église doit exercer sa mission.

Le sujet sur lequel on m'a demandé de m'exprimer est « Ressources et institutions ». Je vais m'y attacher, en vous invitant à considérer une caractéristique propre aux institutions du xx^e siècle : leur capacité à créer des entités définissables en tant que besoins, et qui, à leur tour, définissent des ressources tenues pour rares. Ce point, je l'illustrerai en attirant votre attention sur la relation institutionnelle qu'entretient l'Église avec une nouvelle sorte d'entité appelée « vie », une notion employée de maintes façons : « une vie », les « vies américaines », la « vie humaine sur la Terre » et, pour certains, « Gaia, la vie de la biosphère ». Ces expressions figurent fréquemment dans le discours public, et elles font référence à un nouveau genre de construction sociale, à une entité que personne n'oserait mettre en question. À l'analyse, je constate qu'on parle de la vie « entitative », sujet de ce nouveau discours, comme d'une chose précieuse, menacée, rare. Au surplus, on la présente comme se prêtant

à une gestion institutionnelle et exigeant la formation de spécialistes toujours plus nouveaux, des chercheurs aux praticiens et aux tuteurs professionnels. Plusieurs Églises chrétiennes revendiquent la haute responsabilité d'être les gardiennes de la « vie », ou les spécialistes capables de la définir. Par ailleurs, « la vie humaine sur la Terre » joue un rôle capital dans la mythologie et la philosophie neuves des sciences écologiques, qui débattent de la protection de cette ressource suprême. La vie constitue l'exemple insigne d'un postulat justifiant l'expansion du contrôle institutionnel sur des ressources - postulat qui, faute d'être soumis à l'examen, a pris un caractère de fatalité.

À l'appui de ma thèse, je vais vous présenter cinq observations historiques. À chacune je donnerai la forme d'un mini-programme. Ce découpage de mes données en unités conceptuelles, susceptibles de fournir les grandes lignes d'une conférence ou d'un séminaire, facilitera la tenue du débat auquel vous m'avez invité. Également, il esquisse les orientations d'un programme de recherches historiques et théologiques. L'Église luthérienne, qui se situe au premier rang dans le domaine des études bibliques, pourrait aussi montrer la voie en explorant les rapports entre la « vie » dans la Bible et ce terme dans l'acceptation qu'on lui donne aujourd'hui.

Philip Hefner m'a demandé de présenter une argumentation vigoureuse pour susciter une réaction théologique et une discussion bien centrée sur des sujets concrets. Je commencerai donc par exposer ma thèse :

La « vie humaine » est une construction sociale récente, une chose que nous considérons comme tellement évidente que nous n'osons pas la mettre sérieusement en question. Je propose que l'Église exorcise, dans son propre discours, les références à cette nouvelle vie substantialisée.

La vie constitue de nos jours un référent essentiel dans le discours écologique, médical, légal, politique et éthique. Et, inmanquablement, ceux qui emploient cette notion oublient qu'elle a une histoire, qu'elle est spécifique à l'Occident, et enfin qu'elle représente une perversion du message chrétien. Et c'est aussi une notion éminemment contemporaine, aux connotations floues qui privent le mot de son pouvoir de dénotation précise. Parler d'« une vie » ou de « vie humaine », c'est évoquer vaguement une chose suprêmement importante, et tendre à abolir toutes les limites que la décence et le bon sens avaient, jusqu'ici, imposées à l'exercice d'une tutelle professionnelle.

Utilisés à tout propos, les mots « vie », « une vie » sacrifient à la plus puissante idole à laquelle ait jamais été confrontée l'Église au long de son histoire. Bien davantage encore que l'idéologie de l'ordre impérial ou féodal, que le nationalisme ou le progrès, que le gnosticisme ou les Lumières, l'acceptation d'une vie substantialisée en tant que réalité divinement conférée se prête à une nouvelle corruption de la foi chrétienne. Il m'apparaît redoutable qu'en cette fin du xx^e siècle les Églises, faute d'un solide enracinement dans le langage biblique, utilisent leur pouvoir de créer des mythes pour nourrir, consacrer et sanctifier la notion séculière abstraite de « vie ». En choisissant une telle orientation profondément « religieuse » et en même temps non chrétienne, elles permettent à cette entité spectrale de remplacer progressivement la notion de « personne » dans laquelle est ancré l'humanisme de l'individualisme occidental. « Une vie », voilà qui est susceptible d'être géré, amélioré et évalué en termes de ressources disponibles, ce qui est impensable lorsque nous parlons d'« une personne ».

PARALYSIE DU LANGAGE DANS UN MONDE SOUS GESTION

L'idée de gestion constitue, selon moi, un problème clef dans l'articulation entre l'Église et le monde. C'est en effet à travers la gestion que se forment et se confirment ces certitudes en vertu desquelles est organisée notre société du xx^e siècle finissant. Je souhaite attirer votre attention plus sur les dangers que sur les profits hypothétiques que recèle le parrainage de ces réalités par l'Église conjointement avec d'autres institutions.

La difficulté que j'ai à traiter devant vous ce sujet particulier, chaque phrase du courrier que vous m'avez adressé depuis sept mois au sujet de la présente conférence m'en avertissait. J'illustrerai ce fait en forçant le trait. Dans le premier paragraphe de votre première lettre, vous parlez d'une Église qui « est née » le 1^{er} janvier et non point le jour de la Pentecôte. Vous m'informez que cette Église est le fruit, non de la volonté divine, mais d'une fusion entre trois institutions antérieures. Cette Église a un évêque, mais il est assisté par une équipe de responsables qui, s'agissant de la programmation, s'organise elle-même. Avec une touchante innocence, ceux qui président aux destinées d'une Église des années quarante se présentent comme des gestionnaires. Non que je conteste la nécessité de veiller efficacement à la tenue de la comptabilité, aux opérations bancaires, à la collecte de fonds et au nettoyage des vitres. Je ne mets pas non plus en question les relations publiques, l'établissement de statistiques ni l'arsenal des pressions et sollicitations. Et j'apprécie qu'on appelle un chat un chat. Mais l'innocence avec laquelle les gens d'Église emploient, s'agissant de leur communauté, des métaphores empruntées à d'autres sphères mérite qu'on s'y attarde. Permettez-moi de vous rapporter une anecdote.

Un de mes très grands maîtres fut Jacques Maritain, philosophe, néothomiste, poète mystique et, à l'époque que j'évoque, collègue d'Einstein à l'Institute of Advanced Studies de Princeton. Nous étions en 1957, deux ans après mon transfert d'une paroisse misérable de New York à Porto Rico, dans l'administration de l'instruction publique. Je prenais

activement part aux travaux du conseil de programmation pour la formation d'une main-d'œuvre qualifiée, créé depuis peu par le gouvernement de l'île. J'étais profondément troublé par les ambiguïtés philosophiques dans lesquelles me plongeait la programmation, *non pas* de l'Église mais de quelque chose appelé *main-d'œuvre qualifiée*. La consultation des dictionnaires se révélait infructueuse: le terme « programmation » [*planning*] ne figurait pas dans le supplément d'avant guerre de l'*Oxford English Dictionary*, bien qu'il ait été lancé concurremment, en l'espace de deux ans, par Hitler, Staline et Roosevelt. Aussi, à l'occasion d'un voyage aux États-Unis, je rendis visite à Jacques Maritain qui, naguère, avait dirigé mes études sur l'histoire de la théorie et de la pratique de la vertu dans le christianisme occidental. Comment pouvais-je intégrer la « programmation » dans le système traditionnel de comportements responsables au sein duquel j'avais appris à penser? J'eus beaucoup de mal à expliquer à ce vieux monsieur le sens du mot anglais *planning* tel que je l'employais. Cela n'avait nullement trait à la comptabilité, ni à la législation, et pas plus à la régulation du trafic ferroviaire. Nous étions en train de prendre le thé dans sa véranda. Ce devait être notre dernière rencontre. J'admirais son beau visage: à l'approche de la mort, il était transparent comme celui d'un patriarche dans un vitrail d'église gothique. Il tenait sa tasse d'une main tremblante. Finalement, il la reposa, et me dit d'un air préoccupé: « Est-ce que ce *planning* dont vous parlez n'est pas un péché, une nouvelle espèce de ces vices qui naissent de la présomption? » Ainsi m'a-t-il fait comprendre que, en pensant aux humains comme à des ressources rationnellement exploitables, subrepticement une nouvelle certitude sur la nature humaine se forgeait.

Aujourd'hui, il paraîtrait stupide d'examiner la notion de programmation dans le contexte des vertus chrétiennes. Voilà beau temps qu'elle a acquis la stature publique d'une technique admise et éprouvée. D'ailleurs, il n'est plus pensable de s'interroger sur le statut épistémique de notions telles que « gestion », « contrôle », « communication », « professionnalisme » et autres idées apparen-

tées. En feignant de savoir de quoi ils parlent, les orateurs jonglent avec ces concepts dans pratiquement tous les domaines. Par exemple, dès lors que la « main-d'œuvre » est devenue objet d'étude, de programmation, de développement, d'investissement et d'amélioration, elle a pris les apparences d'une réalité compacte. Il n'est pas jusqu'aux enfants qui n'apprennent à penser en termes de *ressources humaines*. Leurs jeux de société leur inculquent les notions de base en matière d'orientations, de programmes, de prise de décisions. Chemin faisant, l'idée que les ressources sont rares et nécessitent une gestion prend l'aspect d'une certitude historique. La puissance inquiétante des institutions modernes réside dans leur capacité de créer et de nommer la réalité sociale que forgent leurs experts afin de la gérer.

Le pouvoir qu'a la gestion de *désigner* des normes de santé, d'éducation, d'équilibre psychique, de développement et autres idoles modernes n'a pas une moindre dimension que son pouvoir de créer effectivement le contexte social dans lequel le manque, par rapport à ces « valeurs », est vécu comme un *besoin* qui, à son tour, se traduit en un droit. Ce point est particulièrement important dans le cadre de la tradition de l'Église luthérienne, considérant la conscience aiguë qu'elle a de son devoir d'annoncer la parole de Dieu. La critique évangélique de cet univers de terminologie bureaucratique qui pénètre et colore quotidiennement les conversations et les consciences m'apparaît comme un des devoirs assignés par Dieu à qui se veut témoin de sa Parole.

SENTIMENTALITÉ ÉPISTÉMIQUE

L'expérience journalière d'une existence gérée nous conduit à prendre pour irrécusable un monde d'entités fictives. Elle nous fait parler de ces fantômes sous gestion avec des formules neuves telles que le « progrès » dans les soins de santé, l'éducation universelle, la conscience planétaire, le développement social; avec des mots qui suggèrent quelque chose de « mieux », de « scientifique », de « moderne », d'« avancé », de « bénéfique pour les déshérités ». Les amibes verbales qui

nous servent à désigner les fantômes nourris par la gestion connotent ainsi une vision éclairée, une préoccupation et une rationalité sociales, sans pour autant dénoter quoi que ce soit que nous pourrions personnellement goûter ou humer, dont nous pourrions faire l'expérience. Dans ce désert sémantique empli d'échos brouillés, nous avons besoin d'un grigri, d'un fétiche prestigieux, qui nous permette de nous poser en nobles défenseurs de valeurs sacrées. Il apparaît, rétrospectivement, que la justice sociale chez nous, le développement à l'extérieur et la paix dans le monde ont constitué des fétiches de ce genre. Et le nouveau fétiche, c'est la vie. Il y a quelque chose d'apocalyptique à chercher la vie sous l'œil du microscope.

Dans le public, il y a des défenseurs de la vie : certains s'élèvent contre l'avortement, d'autres contre la vivisection, la peine de mort ou la guerre. Leurs adversaires revendiquent le droit à l'avortement ou le refus du maintien artificiel de la vie. Comme me le disait Will Campbell il y a trois ans : « La vie écartèle l'Église. » Et pourtant, nul n'ose s'opposer à l'emploi de cette amibe verbale dans le débat public – et les hommes d'Église moins que quiconque. Certains la célèbrent. D'autres se spécialisent dans le colportage de piétés pseudo-bibliques glorifiant la « valeur » de la vie. Tandis que la médecine gère la vie, du spermatozoïde aux vers de la tombe, l'Église s'est acquise une nouvelle position sociale en offrant un cadre à ces activités médicales sous l'apparence d'un discours éthique. La bioéthique offre un nouveau et prestigieux marché du travail qui accorde sa préférence aux hommes d'Église sans charge et nantis de diplômes universitaires. Aussi suis-je pleinement conscient de la difficulté que j'affronte en choisissant la vie comme l'exemple insigne d'une notion qui revêt une existence spectrale mais non mise en question du fait d'une institutionnalisation de nouveaux domaines de gestion. D'autant plus que je présente cet exemple devant une Église issue d'une fusion le 1er janvier de l'année dernière, et dont les responsables tiennent à savoir ce que le monde attend de leur institution.

Je vous le dis, l'Occident chrétien a donné

naissance à un type de condition humaine absolument singulier, différent de tout ce qui a jamais existé ou aurait pu venir au jour sans l'obstétrique millénaire de l'Église. Cette condition humaine-là n'a pu parvenir à sa maturation que dans la matrice que Jacques Ellul appelle le « régime de la technique ». Un nouveau rôle s'ouvre pour les institutions qui créent des mythes, moralisent, légitiment, un rôle qui ne saurait s'appréhender pleinement selon les catégories des vieilles confessions, mais que quelques Églises s'empressent de vouloir tenir.

La nouvelle société technologique est singulièrement incapable d'engendrer le genre de mythes auxquels les êtres vouent un attachement profond et riche. Cependant, pour s'assurer une emprise rudimentaire, elle a besoin d'agents qui créent des fétiches légitimes auxquels peut s'attacher une sentimentalité épistémique. Jamais encore il n'avait existé une semblable demande d'agents capables d'assumer pareille tâche. Et les grandes Églises chrétiennes – légitimées par la tradition, jouissant d'un prestige intellectuel, bien structurées, financièrement indépendantes – apparaissent comme des centres aptes à s'en charger au mieux. L'ère Gorbatchev ne s'apparente en rien aux temps où l'Église affrontait les jacobins. C'est plutôt un autre genre de conjuration qui menace : non avec le triomphalisme d'un empire constantinien, mais avec des pouvoirs qui promeuvent l'assistance, le développement et la justice en tant que moyens du maintien de l'ordre et de la paix.

L'ÉVANGILE DE LA VIE

Mes maîtres ne m'ont pas inculqué l'idée que l'Église trouve sa vocation en prêtant une oreille complaisante au monde. L'Église luthérienne n'est pas seulement riche et humainement nombreuse ; elle n'est pas seulement un des grands corps qui cernent les questions morales dans la vie publique et tranchent de la responsabilité éthique dans la politique américaine ; elle n'est pas seulement une des institutions clefs qui sont des facteurs de cohésion sociale, concurrentement avec des orchestres, des clubs démocratiques, des amicales d'an-

ciens élèves et l'association patriotique des Filles de la Révolution américaine. Je ne puis m'empêcher de penser qu'elle est aussi, et surtout, un des grands vaisseaux auxquels a été confiée une tradition théologique particulière. Tous les chrétiens américains sont, en quelque façon, redevables à l'Église luthérienne d'avoir sauvegardé la parole de l'Évangile dans un monde envahi par le vocabulaire de pacotille de la science trivialisée. La distinction claire entre *la* vie et *une* vie constitue une part essentielle et paradigmatique de sa tâche. Mais comment exiger de l'Église qu'elle jette l'anathème sur une idole précisément au moment où elle a perdu sa capacité de définir les termes qu'elle emploie pour délivrer le message qui est le sien? Comment demander à l'Église de naviguer contre le courant même dans lequel elle a engagé l'Occident?

La comparaison entre l'Église et une nef voguant sur l'océan remonte aux temps patristiques. Elle a précédé l'invention du gouvernail axial et les lourdes connotations de contrôle qu'évoque cette image. Le vaisseau peu maniable navigue à présent sur des flots tout à fait étranges, où les océans sont en feu, où le ciel déverse des pluies de soufre. Je ne trouve pas d'image plus appropriée pour évoquer devant vous ce qui échoit à l'équipage d'une Église dans les années que nous traversons, alors que les éléments à travers lesquels ont navigué des générations ont presque disparu: ozone et climat, diversité génétique et immunités héréditaires, forêts et baleines - c'est-à-dire les cèdres du Liban, qui donnaient au temple du roi Salomon sa qualité sensuelle, et le monstre marin dans le ventre duquel Jonas a passé trois jours, autant de jours en vérité que le Christ entre la Crucifixion et la Résurrection.

C'est dans ces contrées de dissemblance que vous vous trouvez rassemblés pour une semaine de pieuse réflexion, en emportant à bord la bonne nouvelle que le Seigneur annonce à Marthe lorsqu'il lui dit: «Je suis la Vie.» Il n'a pas dit: «Je suis une vie.» Il a dit: «Je suis la Vie» *tout court*¹. La vie hypostatique plonge ses racines historiques dans la révélation qu'un être humain, Jésus, est aussi

Dieu. Cette vie-là est la substance de la foi de Marthe et de la nôtre. Nous espérons recevoir cette vie en don, et nous espérons la partager. Nous savons qu'elle nous a été donnée sur la Croix, et que nous ne pouvons la chercher que dans la *via crucis*. Être simplement vivant ne signifie pourtant pas qu'on possède cette vie. La vie est gratuite, elle se situe au-delà et au-dessus du fait d'être né et d'exister. Mais, comme saint Augustin et Luther n'ont cessé de le souligner, c'est un don sans lequel être vivant se ramènerait à n'être que poussière.

Cette vie est personnelle au point d'être une personne, à la fois promise et révélée dans l'Évangile de Jean (11, 25). C'est quelque chose de tout autre que le substantif «vie» dans les gros titres des journaux américains. Et, au premier abord, on voit qu'elles n'ont rien de commun. D'un côté le mot proclame: Emmanuel, Dieu fait homme, Incarnation. De l'autre, le terme est employé pour attribuer une substance à un processus dont le médecin assume la responsabilité, que les techniques prolongent et que l'armement atomique protège; qui est recevable en justice, et peut être donnée par un acte abusif; un processus dont la destruction, sans un jugement en règle ou au-delà des besoins de la défense nationale ou de la croissance industrielle, déclenche les fureurs des associations dites de défense de la vie.

Cependant, en y regardant de plus près, on s'aperçoit que la vie considérée comme une possession, une valeur, une ressource nationale, un droit, est une notion occidentale qui partage son ascendance chrétienne avec d'autres grandes vérités qui définissent la société séculière. La notion d'une vie humaine entitative, qui peut être protégée par des professionnels et par la loi, s'est construite tortueusement à travers un discours scientifico-religieux et légal-médical dont les racines remontent loin dans la théologie. Les connotations conceptuelles et émotionnelles de la vie dans la tradition de l'hindouisme, du bouddhisme et de l'islam sont totalement différentes de celles que révèle, à l'évidence, le discours actuel sur ce sujet dans les démocraties occidentales. Je vois là une raison majeure pour que les historiens formés à la théologie

¹ En français dans le texte. (Ndt.)

entreprennent de désocculter la notion de vie. Politiquement, les mouvements de défense de la vie sont parrainés principalement par des confessions chrétiennes. Et ces organisations ont joué un rôle de premier plan dans la construction sociale de l'idole dont je parle. C'est pour cette seconde raison que j'attends de l'Église qu'elle clarifie la notion de vie. Une tentation déplorable guette aujourd'hui les confessions chrétiennes : celle de collaborer à la création sociale d'un fétiche qui, dans une perspective théologique, représente le travestissement, en une idole, de la vie révélée.

CINQ OBSERVATIONS SUR L'HISTOIRE DE LA VIE

La théologie chrétienne débute quand l'iconoclasme a achevé sa besogne. Si, en tant qu'institution, vous placez vos ressources dans une interprétation de l'Évangile qui s'efforce d'éviter la sentimentalité épistémique, alors l'« histoire de la vie » est pour vous à l'ordre du jour. Et ceux qui entreprennent cette histoire doivent garder présents à l'esprit les cinq points qui suivent.

Tout d'abord, la vie, en tant que notion substantialisée, est entrée en scène aux environs de 1801.

Comme le savent fort bien les spécialistes des études bibliques, il n'y a qu'une concordance limitée entre le terme hébreu *dam*, qui désigne le sang, et le mot grec *psukhê*, que nous traduisons par « âme ». Ni l'un ni l'autre ne s'apparentent, même lointainement, au sens du terme *vie*. Le concept de vie n'existe pas dans l'Antiquité gréco-latine : *bios* désigne le cours d'une destinée, et *zôê*, quelque chose comme la brillance de ce qui est vif. En hébreu, le concept est entièrement théocentrique, c'est une implication du souffle divin.

La vie considérée comme une notion substantialisée n'apparaît que deux millénaires plus tard, en même temps que la science qui s'attache à l'étudier. Le mot « biologie » fut forgé au début du XIX^e siècle par le naturaliste français Lamarck. Il s'opposait aux orientations de l'âge baroque en botanique et en zoologie, qui tendaient à faire de ces sciences de simples classifications. En inventant ce terme,

il définissait par là même un nouveau champ d'investigation, la « science de la vie ».

Le génie de Lamarck fut de s'attaquer à la tradition attribuant au végétal et à l'animal des essences différentes, et à ce qui en découlait : la division de la nature en trois règnes, animal, végétal et minéral. Il postula que ce qui distingue le vivant de la matière inorganique, ce n'est pas sa structure visible mais son organisation – ainsi érigeait-il la notion de « vie ». Depuis Lamarck, la biologie recherche la « cause stimulatrice de l'organisation » et sa localisation dans les tissus, les cellules, le protoplasme, le code génétique et la morphogénèse. « Qu'est-ce que la vie ? » n'est donc plus une question éternelle mais la trivialisait des explorations de la recherche scientifique sur tout un assortiment de phénomènes tels que la reproduction, la physiologie, l'hérédité, l'organisation, l'évolution et, plus récemment, la rétroaction et la morphogénèse. Au cours des guerres napoléoniennes, la vie apparaît comme un postulat grâce auquel les nouveaux biologistes dépassent les études descriptives concurrentes des mécanistes, des vitalistes et des matérialistes. Et puis, tandis que les études morphologiques, physiologiques et génétiques se font plus précises vers le milieu du XIX^e siècle, la vie et son évolution deviennent des sous-produits vagues et adventices reflétant, dans le discours ordinaire, l'emploi croissant d'une terminologie scientifique abstraite et formelle. À l'exception possible des deux premières générations de biologistes du XIX^e siècle, les réflexions incidentes fondées sur la notion substantialisée de la vie ne participent pas, et n'ont jamais participé, des thèses de la biologie en tant que science. Il n'en est que plus surprenant d'observer avec quelle solennité les biologistes ont été récemment invités par les responsables des Églises à unir leur compétence à celle des théologiens pour étudier les questions relatives à la vie telle qu'elle est considérée depuis Lamarck.

Deuxièmement, la perte de la contingence, la mort de la nature et l'apparition de la vie ne sont que des aspects distincts d'une même conscience neuve.

Un fil qui remonte à Anaxagore (500-428 av. J.-C.) court à travers un certain nombre

de systèmes philosophiques par ailleurs profondément différents: le thème de la nature vivante. Cette idée du caractère sensible de la nature a constamment trouvé son expression jusqu'au xvi^e siècle dans des versions animistes et idéalistes, gnostiques et hylémorphiques. La nature y est appréhendée comme la matrice d'où naissent toutes choses. Au cours de la longue période séparant saint Augustin de Duns Scot, ce pouvoir procréateur de la nature s'enracinait dans l'idée que le monde est contingent à l'incessante volonté créatrice de Dieu. Au xiii^e siècle, et plus particulièrement dans la théologie franciscaine, l'existence du monde est tenue pour contingente non seulement à la création divine, mais aussi à la grâce du partage de Son être, de Sa vie. Tout ce qui, de la possibilité – *de potentia* –, est amené à la nécessité d'exister se développe par le miraculeux partage de l'intimité de Dieu, pour lequel il n'y a pas de meilleur mot que Sa Vie.

Avec la révolution scientifique, la pensée enracinée dans la contingence dépérit, et un modèle mécaniste en vient à dominer l'appréhension du monde. Selon Caroline Merchant, la « mort de la nature » qui en est résultée a été le facteur essentiel dans le changement de la vision et de la perception que les hommes ont de l'univers. Mais il a également fait surgir la question lancinante: Comment expliquer la présence de formes vivantes dans un cosmos mort? Ainsi la notion de vie substantialisée n'apparaît-elle pas comme une réponse directe à cette question, mais comme une sorte de formule passe-partout destinée à combler un vide.

En troisième lieu, l'idéologie de l'individualisme possessif a ouvert la voie à la conviction qu'on peut parler de la vie comme d'une possession.

Depuis le xix^e siècle, la construction légale de la société reflète de plus en plus un nouveau radicalisme philosophique dans la perception du moi. En conséquence, une rupture s'est produite avec l'éthique qui avait inspiré l'histoire de l'Occident depuis l'Antiquité grecque, rupture qu'exprime clairement le déplacement des préoccupations, qui ne portent plus sur le *bien* mais sur la *valeur*. À présent, l'organisation de la société repose sur le pos-

tulat utilitariste que l'homme est un être de besoins, et que les valeurs indispensables sont, par définition, rares. En axiologie, la possession de la vie est désormais interprétée comme la valeur suprême. *Homo œconomicus* devient le référent de la réflexion éthique. Vivre est assimilé à une lutte pour la survie ou, plus radicalement, à une compétition pour la vie. Depuis plus d'un siècle, on s'est accoutumé à parler de la « préservation de la vie » comme du but suprême de l'action humaine et de l'organisation sociale. Mais, à présent, certains tenants de la bioéthique vont encore plus loin. Alors que, jusqu'ici, la loi reconnaissait implicitement qu'une personne était en vie, *ceux-là* nous demandent d'admettre qu'il y a une profonde différence entre avoir une vie et simplement être vivant. La capacité attestée d'exercer cet acte de possession ou d'appropriation est transformée en un critère du « statut de personne » et de l'existence d'un sujet légal.

Au cours de cette même période, *Homo œconomicus* a été subrepticement choisi comme l'emblème et l'analogie de tous les êtres vivants. Un anthropomorphisme mécaniste a obtenu droit de cité. Telles qu'on en arrive à les concevoir, les bactéries ont un comportement « économique », elles sont engagées dans une âpre compétition pour l'oxygène qui est rare dans leur milieu. Un combat cosmique entre des formes de vie toujours plus complexes est devenu le mythe fondateur anthropique de l'ère scientifique.

Quatrièmement, la nature artificielle de la notion de vie se révèle avec une poignante intensité dans le débat écologique actuel.

L'écologie est l'étude des rapports entre les formes vivantes et leur habitat. Mais le terme est également employé, et de façon croissante, pour désigner un moyen philosophique de relier entre eux tous les phénomènes connus. Dans ce cas, il connote une façon de penser en termes cybernétiques qui, en temps réel, constitue à la fois le modèle et la réalité: c'est un processus qui observe et définit, qui régule et s'alimente lui-même. Dans cette forme de pensée, la vie en vient à équivaloir au *système*: elle est le fétiche abstrait qui, à la fois, le masque et le constitue.

La sentimentalité épistémique procède de cet effondrement conceptuel de la frontière entre processus cosmique et substance, et de leur incarnation mythique dans le fétiche de la vie. Étant conçu comme un système, le cosmos est imaginé par analogie avec une entité se prêtant à l'analyse et à la gestion. Simultanément, ce même mécanisme abstrait est romantiquement assimilé à la vie et évoqué d'un ton feutré comme une chose mystérieuse, polymorphe, fragile, qui appelle une tendre protection. Lue de cette nouvelle façon, la Genèse nous raconte qu'Adam et Ève ont reçu en charge la vie et l'amélioration ultérieure de sa qualité. Ce nouvel Adam est le façonneur du golem et son père nourricier.

Enfin, «une vie», ce fétiche de la science trivialisée, tend à vider de son contenu la notion légale de la personne.

Ce processus est parfaitement illustré par les rapports qu'entretiennent la pratique médicale, la procédure judiciaire et le discours bioéthique. Dans la tradition d'Hippocrate, les médecins étaient tenus de rétablir l'équilibre (la santé) de la constitution de leur patient, et de ne plus user de leurs pratiques lorsque arrivait la mort. Ils devaient se plier au pouvoir de la nature de rompre le contrat thérapeutique entre le patient et son médecin. Lorsque la «face hippocratique» signalait au médecin l'entrée en agonie du patient, l'«atrium entre la vie et la mort», l'homme de science n'avait plus qu'à s'écarter de ce qui était à présent la couche d'un moribond. Les premiers tressaillements du fœtus dans la matrice et l'agonie, cette lutte pour entrer dans la mort, constituaient les limites extrêmes entre lesquelles se concevait le sujet d'une intervention médicale. De nos jours, tout cela subit une mutation rapide. On enseigne aux médecins à se considérer comme responsables des vies, de l'instant où l'ovule est fertilisé jusqu'au moment des prélèvements d'organes. Au début du xx^e siècle, on en était arrivé à percevoir le médecin comme le tuteur, désigné par la société, de toute personne qui, ainsi placée dans le rôle de patient, perdait une partie de ses capacités personnelles de réaction. Aujourd'hui, on fait de lui le gestionnaire responsable devant la société, non pas d'un patient mais

d'une vie. À en croire un défenseur réputé de la bioéthique, la science a doté la société de la capacité de distinguer entre la vie d'une créature humaine et la vie d'une «non-personne humaine». Il manque à cette dernière la qualité ou «la capacité requise pour jouer un rôle dans la communauté morale». La bioéthique, cette nouvelle discipline, sert de trait d'union entre la science trivialisée et la loi en créant un simulacre de discours moral qui enracine le «statut de personne» dans l'évaluation qualitative de ce fétiche: la vie.