

COORDONNÉ PAR  
Thomas de KONINCK et Gilbert LAROCHELLE  
Respectivement professeur titulaire, Faculté de philosophie, Université Laval,  
et chercheur en philosophie politique et professeur  
à l'Université du Québec à Chicoutimi

(2005)

# La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine

Un document produit en version numérique par Madame Guylaine Deschamps, bénévole.  
Courriel: Paul Asselin [paul.asselin.1@ulaval.ca](mailto:paul.asselin.1@ulaval.ca)  
Page web de Mme Deschamps dans la section BÉNÉVOLES.

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"  
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi  
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Madame Guylaine Deschamps, bénévole, Québec, à partir de :

Gilbert LAROCHELLE

**La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine.**

Paris : Les Presses universitaires de France, 1<sup>re</sup> édition, 2005, 176 pp. Collection : débats philosophiques.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 11 janvier 2011 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales et autorisation confirmée par l'éditeur le 14 janvier 2011.]



Courriel :

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

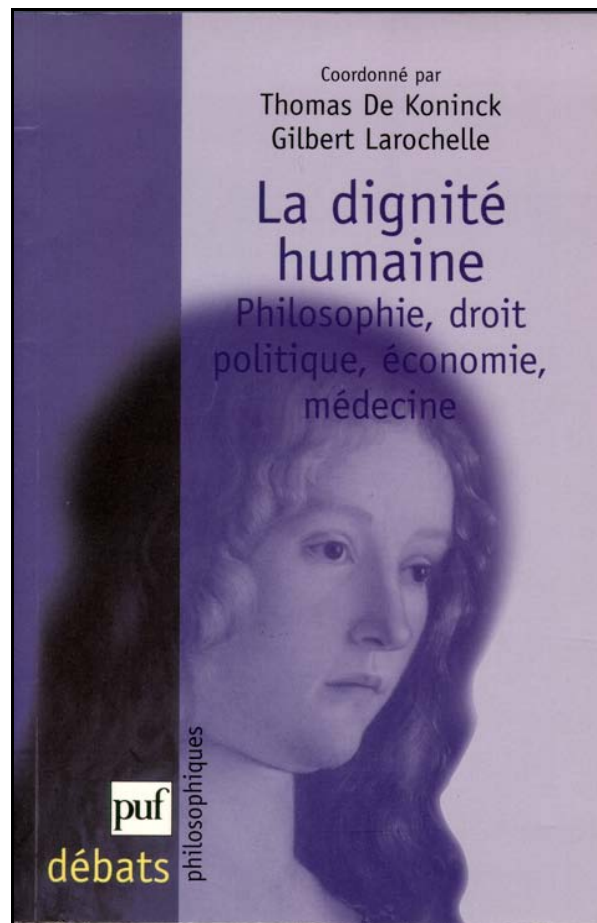
Édition numérique réalisée le 29 janvier 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



COORDONNÉ PAR  
Thomas de KONINCK et Gilbert LAROCHELLE

Respectivement professeur titulaire, Faculté de philosophie, Université Laval,  
et chercheur en philosophie politique et professeur  
à l'Université du Québec à Chicoutimi

**La dignité humaine.**  
*Philosophie, droit politique, économie, médecine.*



Paris : Les Presses universitaires de France, 1<sup>re</sup> édition, 2005, 176 pp. Collection : débats philosophiques.

[4]

DÉBATS PHILOSOPHIQUES

*Collection dirigée par Yves Charles Zarka  
Directeur de recherche au CNRS*

[5]

Publié avec le concours de la Chaire d'enseignement et de recherche « La Philosophie dans le monde actuel », Faculté de philosophie, Université Laval, ainsi que des organismes de recherche et de diffusion du Gouvernement du Canada

[6]

LISTE DES AUTEURS

THOMAS DE KONINCK  
*Université Laval, Québec*

DOMINIQUE FOLSCHIED  
*Université de Marne-la-Vallée*

GILBERT LAROCHELLE  
*Université du Québec, Chicoutimi*

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI  
*Université de Nice-Sophia Antipolis, Marseille*

JEAN-FRANÇOIS DE RAYMOND  
*Université de Paris X, Nanterre  
IUFM de l'Académie de Versailles*

MARIE-ANDRÉE RICARD  
*Université Laval, Québec*

[7]

## Table des matières

	<a href="#">Quatrième de couverture</a>	9
<i>Thomas De Koninck et Gilbert Larochelle</i>	<a href="#">Avant-propos</a>	11
<i>Thomas De Koninck</i>	<a href="#">Archéologie de la notion de dignité humaine</a>	15
<i>Gilbert Larochelle</i>	<a href="#">La dignité du mourir : un défi pour le droit</a>	47
<i>Marie-Andrée Ricard</i>	<a href="#">Le défi du politique</a>	75
<i>Jean-François de Raymond</i>	<a href="#">Repenser l'économie</a>	96
<i>Dominique Folscheid</i>	<a href="#">Fragment sur la médecine</a>	122
<i>Jean-François Mattéi</i>	<a href="#">La barbarie et le principe d'Antigone</a>	128



## **LA DIGNITÉ HUMAINE.**

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

La dignité humaine est partout élevée aujourd'hui, jusque dans l'espace public, au rang d'un enjeu suprême, sinon d'un symbole. Il n'est guère de grandes causes où on ne l'invoque au titre d'argument ultime dans les débats de notre temps. La nécessité d'un accord universel minimal autour d'un principe commun à toute l'humanité, au sein du pluralisme des croyances, des cultures, voire des conceptions de l'humanité elle-même, et le souvenir encore frais des horreurs totalitaires, joint aux nouvelles formes de terrorisme, accentuent l'urgence de toujours mieux la cerner.

En même temps, la question du corps se renouvelle et s'avère un premier impératif de l'heure, au milieu des controverses les plus cruciales provoquées par les innovations de la science médicale, l'ingénierie génétique, les technologies thérapeutiques, bref la « révolution biologique ». Au vrai, comme s'il le suscitait même, le progrès des sciences s'accompagne du retour en force de l'humain, naguère déclaré « de trop ».

Ainsi en va-t-il dans toutes les sphères de la société, du politique à l'économie, de la médecine au droit. Ce sont justement ces différents champs d'applications concrètes de la référence à la dignité humaine,

mais aussi son histoire, que se sont répartis les six auteurs réunis en ce petit volume, trois Français et trois Québécois.

Un constat au moins s'impose : nous sommes restés captifs d'une énigme mystérieuse, inéluctable. La reconnaissance de la dignité humaine relève d'une exigence antérieure à toute philosophie. Le cri d'Antigone retentit toujours contre tout effort de réduire l'être humain et sa transcendance ; il est à jamais témoin d'une indéfinissable dignité que l'on peut davantage reconnaître que connaître, procédant de ce qui « élève chacun de nous au-delà de lui-même ».

Textes de Thomas De Koninck, Dominique Folscheid, Gilbert Larochelle, Jean-François Mattéi, Jean-François de Raymond, Marie-Andrée Ricard.

## **LA DIGNITÉ HUMAINE.**

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# **AVANT-PROPOS**

**THOMAS DE KONINCK  
ET GILBERT LAROCHELLE**

[Retour à la table des matières](#)

[9] La « dignité humaine » est sur toutes les lèvres en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, sa place est centrale dans les débats de notre temps ; il n'est guère de grandes causes où on ne l'invoque au titre d'argument ultime. D'une part, le recul des vérités proposées par les systèmes de pensée rend plus urgente la nécessité d'un accord universel minimal autour d'un principe commun à toute l'humanité, au sein du pluralisme des croyances, des cultures, voire des conceptions de l'humanité elle-même. D'autre part, le souvenir encore frais des horreurs totalitaires, joint aux nouvelles formes de terrorisme, rappelle que les conditions du vivre ensemble ne sont jamais acquises une fois pour toutes. Enfin, la question du corps, longtemps laissée pour compte, revient en force comme un premier impératif de l'heure. Elle devient, en fait, la pomme de discorde des controverses les plus cruciales qu'accroissent les innovations de la science médicale, l'ingénierie génétique, les technologies thérapeutiques, bref la « révolution biologique », dont l'impact incite à repenser les limites de l'intervention sur le corps. La dignité humaine est partout élevée, jusque dans l'espace public, au rang d'un enjeu suprême, sinon d'un symbole.

[10] Après les vagues de déconstruction et de relativisme tous azimuts qui ont proclamé tantôt la « mort de Dieu », tantôt celle de l'homme, pour tout rabattre à l'immanence du « rhizome » (Deleuze), la désolation qu'entraîne la ruine du sens de l'existence humaine laisse perplexe. Une fois les valeurs nivelées, les hiérarchies destituées, la question persiste : « Et l'homme dans tout ça ? » Des anciens Grecs à nos jours, d'Emmanuel Kant à Axel Kahn, cette interrogation n'a jamais vraiment cessé de hanter les esprits. Serait-elle devenue aujourd'hui le signe du crépuscule, ou annonce-t-elle, au contraire, l'aurore ? Au vrai, comme s'il le suscitait même, le progrès des sciences s'accompagne du retour en force de l'humain, naguère déclaré « de trop ». Un constat au moins s'impose : nous sommes restés captifs d'une énigme, mystérieuse, inéluctable.

Il faut s'être buté à la souffrance, à la détresse ou à l'injustice pour affirmer un monde différent. L'indignation, ou même la révolte au sens de Camus, fait ressurgir la dignité humaine dans toute son évidence. Socrate devant les Athéniens, Zola devant l'exploitation des ouvriers, Nuremberg devant Auschwitz : la confrontation à la vulnérabilité d'autrui n'appelle-t-elle pas la protestation d'un « pourquoi donc » ? La reconnaissance de la dignité humaine relève d'une exigence antérieure à toute philosophie et dont Levinas dira qu'elle se dessine dans le « visage de l'autre » : nulle loi écrite, nul théorème, voire une règle inintelligible pour qui n'entrevoit pas de commencement hors de soi.

En quelque sorte ennobli par le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, le vocable dignité humaine emprunte parfois la forme d'un mot d'ordre. C'est ainsi que les affrontements sur les situations de fin de vie, plus précisément sur la décriminalisation de l'assistance à la mort, ont révélé les insuffisances du recours [11] aux seules instances politiques. La vie, a-t-on fait valoir, « n'appartient pas aux politiques ». Mais voici qu'on assiste à la dignité humaine fournissant tantôt la marque de commerce d'une éthique permissive, tantôt l'argument d'un interdit de changement. De tous les côtés, les passions s'enflamment et s'entrechoquent, invoquant soit le critère de la qualité de vie, soit celui de l'intégrité physique de la personne humaine. Les belligérants font état de leur dignité humaine respectives, comme si les exigences du débat transformaient la seule transcendance possible en de simples sommations dans la pra-

tique. Ainsi en va-t-il dans toutes les sphères de la société, du politique à l'économie, de la médecine au droit, où la fortune du mot semble avoir emporté la clarté de sa signification.

Les six auteurs réunis dans ce petit volume, trois Français et trois Québécois, proposent d'examiner la portée de la référence à la dignité humaine dans ces différents champs d'application. Il fallait cependant d'abord présenter l'archéologie de la notion, retracer son histoire, rappeler ses fondements et son évolution, sans négliger d'indiquer les dérapages auxquels elle est exposée. C'est ce que tente d'esquisser modestement Thomas De Koninck, marquant du même coup à quel point ce concept dépasse le seul héritage des Lumières et de la culture occidentale. Gilbert Larochelle, de son côté, étudie les appels faits au droit pour tenter de statuer sur des questions qui débordent ce dernier de toutes parts. Il examine les ambiguïtés de la rencontre entre le scientisme et le juridisme, en décrivant comment le traitement par la seule voie légale du suicide médicalement assisté ne peut esquiver le problème de la morale dans l'espace public. Au-delà du seul cadre législatif, il appartient sans doute à la sphère politique, comme le pense Marie-Andrée Ricard, de concilier les deux dimensions [12] fondatrices de la dignité humaine, à savoir la liberté ou la souveraineté de la personne d'une part, et la solidarité avec autrui d'autre part, laquelle découle d'une reconnaissance réciproque issue de la vie en commun. Or, insiste-t-elle, la reconnaissance des droits inhérents à la dignité humaine doit passer par la mise en œuvre d'un principe d'équité ou de respect des besoins de tous et chacun dans la société.

Nulle part la question de l'inégalité des conditions ne se pose-t-elle avec autant d'acuité que dans l'économie. Jean-François de Raymond démontre que le développement de la mondialisation confère à l'économie un « rôle médiateur central » auquel il convient désormais d'associer une « idée régulatrice de la dignité humaine ». Si l'avoir est sans conteste la chose la moins bien partagée du monde, l'être humain, lui, ne peut jamais se partager *stricto sensu*, se diviser, se morceler. Étudiant, pour sa part, les pratiques médicales et les dilemmes de tous ordres auxquels elles doivent faire face de nos jours, Dominique Folscheid défend justement lui aussi le caractère totalement irréductible de l'être humain, l'impossibilité d'y opérer une partition pour justifier quelque décision que ce soit : « La dignité [écrit-il] reste ici attachée à la personne elle-même, alors qu'elle en est détachée quand

on fait de la qualité de vie un étalon ». Jean-François Mattéi clôt l'ouvrage par une réflexion magistrale sur le « principe d'Antigone », l'héroïne de Sophocle qui sut défendre au prix de sa vie la dignité du cadavre de son frère Polynice à qui la sépulture était refusée. Le cri d'Antigone retentit toujours contre la barbarie et tout effort de réduire l'être humain et sa transcendance ; il est à jamais témoin d'une indéfinissable dignité que l'on peut davantage reconnaître que connaître, procédant de ce qui « *élève* chacun de nous au-delà de lui-même ».

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# 1

---

## “Archéologie de la notion de dignité humaine.”

*THOMAS DE KONINCK*

[Retour à la table des matières](#)

[13]

« Noblesse, dignité, grandeur »... ces termes, j’ai crainte et presque honte à m’en servir, tant on abusa d’eux sans vergogne. Extorqués comme ils sont aujourd’hui, on dirait presque des mots obscènes ; comme, du reste, tous les mots nobles : à commencer par le mot vertu. Mais ce ne sont pas les mots seuls qui se sont avilis, c’est aussi ce qu’ils veulent dire : la signification de ces mots a changé et leur dévalorisation ne fait que rendre flagrante la faillite générale de ce qui nous paraissait sacré : de ce qui nous invitait à vivre, de ce qui nous sauvait du désespoir.

Ainsi parlait André Gide il y a cinquante ans passés, marquant la différence essentielle entre deux acceptions contraires du mot « dignité » : « Il est quantité de gens qui, dès l’éveil, se mettent au “garde-à-vous” et cherchent à remplir leur personnage. Même seuls, ils se campent. Il va sans dire que ce n’est pas de cette dignité que je veux par-

ler ; mais bien d'une sorte de respect de soi-même et d'autrui, qui n'a pas à se marquer au dehors. » <sup>1</sup>

[14] Dans l'inflation évidente du mot « dignité » aujourd'hui, on redécouvre cette même ambiguïté centrale. Que veut dire « mourir dans la dignité », par exemple ? S'agit-il d'une mort où l'on « remplit son personnage », qui aurait à « se marquer au dehors » ? Et sinon, de quoi au juste ? Dans les termes cette fois de Gabriel Marcel : « Ne risquons-nous pas en effet communément de nous laisser tromper par ce que j'appellerai volontiers une conception décorative de la dignité, celle-ci étant plus ou moins confondue avec l'apparat dont s'entoure volontiers la puissance ? » <sup>2</sup>

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre sur la constatation que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Le cinquième « Considérant » ayant proclamé à neuf la foi des peuples des Nations Unies « dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des hommes et des femmes », l'article premier précise que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de [15] fraternité » <sup>3</sup>. Ici encore, comment entendre la notion de dignité placée au

<sup>1</sup> André Gide, *Ainsi soit-il ou Les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952 ; texte revu et augmenté, coll. « L'imaginaire », 2001, respectivement p. 96-97 et 115. Le mot latin *dignus* renvoie à *deceat*, « il convient », auquel se rattachent deux substantifs : *decus*, *decor*. *Decus* signifie « bienséance, [14] décence, dignité » ; d'où « honneur » et « beauté », la beauté physique s'accompagnant de la dignité morale. Mais ce dernier sens est plutôt réservé à *decor*. Isidore de Séville précise que « *decus* fait référence à l'âme [ou l'esprit], *decor* à la forme du corps ». À rapprocher de *honos*, qui sera remplacé par *honor*, honneur décerné à quelqu'un, dieu, homme, voire un mort (le sentiment de l'honneur se disant plutôt *honestum*). *Honos* traduit le grec *doxa*, « opinion, réputation, gloire ». Cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Klincksieck, 1959 (s. v. *deceat* et *honos*).

<sup>2</sup> Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Paris, Aubier, 1964, p. 168.

<sup>3</sup> Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Amnesty International Belgique francophone, « Folio », 1988, p. 18 et 26.



centre de ce texte fondamental, et d'où provient pareille unanimité à son sujet entre les nations, par-delà toutes leurs divergences ?

Il saute aux yeux que l'horreur innommable du Nazisme aura contribué de manière essentielle à l'adoption de cette Déclaration universelle après la guerre de 1939-1945. Mais l'unanimité obtenue a des racines plus profondes. Nous verrons combien il est faux que la notion de dignité humaine ait surgi tout uniment des Lumières, ou qu'elle soit un pur produit de l'Occident, comme on l'entend dire parfois.

### ***UNE EXIGENCE ANTÉRIEURE À TOUTE FORMULATION PHILOSOPHIQUE***

À vrai dire, dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, un épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art, une œuvre de sagesse, auront témoigné « d'une exigence plus vieille que toute formulation philosophique », qui a toujours été que « quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain »<sup>4</sup>. La reconnaissance de cette exigence se précise [16] à mesure que s'affirment les civilisations, la plus remarquable étant celle qu'on y accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect à l'égard des pauvres. En Inde, les Lois de Manu, d'origine ancienne, déclarent sans ambages : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère. » La sagesse chinoise met au premier rang la « capacité de conforter les autres » : le *ren* (ou *jen*) fait valoir que l'on ne « devient humain que dans sa relation à autrui » et que « c'est le lien mo-

---

<sup>4</sup> Paul Ricœur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans Jean-François de Raymond (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, p. 236-237. Voir Jeanne Hersch (dir.), *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*, Recueil de textes, Paris, Unesco et Robert Laffont, 1968 ; rééd. Paris, J.-C. Lattès et Unesco, 1984 et 1990, [16] où sont rassemblés plus de mille fragments de tous les continents, en provenance des cultures les plus diverses et de tous les temps, du III<sup>e</sup> millénaire avant notre ère jusqu'en 1948, date de l'adoption, par l'Assemblée générale des Nations Unies, de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*.

ral qui est premier en ce qu'il est fondateur et constitutif de la nature de tout être humain »<sup>5</sup>. Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est au cœur des traditions juive et chrétienne. Le Coran fait état des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage<sup>6</sup>. La compassion [17] est un des deux idéaux principaux du bouddhisme<sup>7</sup>. Partout on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose aux consciences sa noblesse propre – celle de son être, non de quelque avoir. Chez les anciens Grecs, la parole du vieil Œdipe, aveugle et en haillons, pratiquement abandonné, l'exprime on ne peut mieux : « C'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme. »<sup>8</sup>

Plus étonnant, si c'est possible, est le respect des morts, illustré dès la nuit des temps par les premiers humains, dont le geste caractéristique est la sépulture offerte à leurs morts.

---

<sup>5</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 68 et s. Selon Marcel Granet, toute la doctrine confucéenne de « la vertu suprême », le *ren* (ou *jen*) se définit comme « un sentiment actif de la *dignité humaine* », fondé sur le respect de soi et le respect d'autrui – dont elle fait au reste dériver la règle d'or ; cf. *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 395-398. Voir Confucius, *Entretiens* (trad. Anne Cheng, Paris, Le Seuil, « Points Sagesse », 1981), XII, 22 ; cf. VI, 23 ; IV, 15. Pour les lois de Manu et d'autres textes parallèles de différentes traditions, voir C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérian, 1986, p. 179-201.

<sup>6</sup> Cf. 1 R 21 ; Es 58, 6-10 ; Dt 15, 1-15 ; 24, 10-15 ; 26, 12 ; Pr 14, 21 ; 17, 5 ; 22, 22-23 ; 23, 10-11 ; Mt 5, 3-12 ; Lc 6, 20-26 ; 10, 29-37 ; Mc 12, 41-44 ; Lc 16, 19-25 ; Mt 25, 31-46 ; et Azim Nanji, « Islamic Ethics », dans Peter Singer (éd.), *A Companion to Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 108 et s.

<sup>7</sup> Sur la sagesse et la compassion dans le bouddhisme, voir R. E. Florida, dans « Buddhist Approaches to Abortion », *Asian Philosophy*, 1, 1 (1991), p. 39-50.

<sup>8</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1960, v. 393.

Il faut rappeler ce qui a été finalement découvert dans la petite grotte française près de La Chapelle-aux-Saints en 1908. Nous voici à même d'observer à travers des millénaires un spectacle très émouvant. Car ces hommes aux cerveaux prisonniers d'un crâne présageant le singe, ces hommes dont des savants avaient soutenu qu'ils ne sauraient posséder de pensées au-delà de celles de la brute, avaient enseveli leurs morts dans la douleur. [...] Tel est le geste humain par lequel nous reconnaissons un homme, même si c'est sous un front rappelant celui du singe qu'il nous considère <sup>9</sup>.

Pourquoi est-on ému aujourd'hui encore, jusqu'à l'approbation, devant la décision de la jeune Antigone (dans la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom) de refuser, au péril de sa propre vie, de laisser là « sans [18] larmes ni sépulture », pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frère Polynice, pourtant dénoncé comme traître, et de défendre son droit à la sépulture, son appartenance à une commune humanité, au nom de « lois non écrites, inébranlables, des dieux » ? Le mort à l'état de cadavre n'étant plus, et entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine. Le symbole du rite de la sépulture le rend à nouveau présent <sup>10</sup>.

Le jugement d'Antigone est d'ordre éthique car il a la forme d'un engagement. Dire, en pareil cas, ceci est un être humain, est un jugement moral, car justement il engage. Je déclare, dit-elle, que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir – puisque je suis sa sœur et que nos parents ne sont

---

<sup>9</sup> Loren Eiseley, *The Firmament of Time*, New York, Atheneum, 1962, p. 112-113.

<sup>10</sup> Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955 ; voir en particulier v. 26-30 (cf. 203-206) ; v. 453-457 ; v. 71-74 ; cf. v. 909-914 ; et v. 924 : « Ma pitié m'a valu le renom d'une impie » (cf. v. 942-943). On retrouve la même préoccupation pour ces lois gravées au fond de la conscience dans *Ajax* (cf. 1129 et s. ; et 1343 et s.), *Œdipe Roi* (863 et s.), *Électre* (1090 et s.).

plus – d’agir en conséquence, même au prix de ma vie. L’écho universel que suscite cet engagement d’Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d’une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés, qui le restituent à cette communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or si cela est juste s’agissant des morts, si même les restes d’un homme jugé criminel comme Polynice méritent pareil respect, que penser d’un corps humain vivant, si démuné ou vulnérable qu’il puisse être ?

[19] Emmanuel Levinas a attiré aujourd’hui à nouveau l’attention sur le fait que le visage humain, nu et vulnérable, essentiellement pauvre, n’impose pas moins le respect. L’accès au visage est d’emblée éthique. Un assassin ne peut regarder sa victime dans les yeux, comme s’il pressentait la présence de quelque chose de sacré <sup>11</sup>. Mais Antigone va d’emblée au plus profond, puisque son frère n’avait plus même de visage – comme chez Isaïe (52, 14), « son apparence n’était plus celle d’un homme » <sup>12</sup>. Ce qu’Antigone fait voir si clairement c’est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité.

Il est paradoxal que la dignité humaine apparaisse le plus clairement dans l’épreuve, voire le malheur, comme le manifeste ainsi la poésie tragique de Sophocle. « Ce qui peut rester, dans cette sombre perspective sophocléenne, de consolation pour l’homme, nous le retrouverons dans le sentiment de la *grandeur* », écrivait à ce propos Festugière.

Car le malheur, ajoutait-il, quand il a dépassé toute borne, nous donne le sentiment du sacré. Il semble que les dieux, quand ils ont totalement écrasé l’homme, et qu’ils le voient por-

---

<sup>11</sup> Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 ; *Humanisme de l’autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 ; les exposés spécialement clairs de *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132.

<sup>12</sup> Dominique Folscheid fait observer que l’embryon humain, qu’il ne craint pas d’appeler néanmoins « notre plus-que-prochain », n’a pas non plus de visage : cf. « L’embryon, ou notre plus-que-prochain », *Éthique*, 4 (1992), p. 20-43, spécialement p. 25. Voir en outre le volume *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, sous la direction de Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier et Jean-François Mattei, Paris, PUF, 1997, p. 195-208.

ter sa dignité dans l'infortune, soient pris d'une sorte d'admiration. Alors cet aveugle, ce mendiant, leur devient cher, et ils finissent par le glorifier. [...] Ce qui est sûr, c'est [20] que les Grecs ont toujours attaché la gloire à la grandeur morale, à la pratique de ce qu'ils nomment *aretê*, ce qui est essentiellement la force dans le malheur <sup>13</sup>.

George Steiner va tout à fait dans le même sens :

Pourtant, de l'excès même de ses souffrances naît le droit de l'homme à la dignité. Impuissant et brisé, devenu un mendiant aveugle chassé de la cité, il se revêt d'une grandeur nouvelle. [...] Il n'en devient pas pour autant un innocent mais il est sanctifié comme s'il avait passé par les flammes. C'est pourquoi il y a dans le dénouement de la grande tragédie, qu'elle soit grecque, shakespearienne ou classique, un mélange de douleur et de joie, de lamentation sur la chute de l'homme et d'allégresse pour la résurrection de son âme. Aucune autre forme poétique ne produit cet effet mystérieux, qui fait d'*Œdipe*, du *Roi Lear* et de *Phèdre* les créations jusqu'à ce jour les plus nobles de l'esprit <sup>14</sup>.

De même, pour Schopenhauer, « le plaisir que nous prenons à la tragédie se rattache non pas au sentiment du beau, mais au sentiment du sublime, dont il est même le sentiment le plus élevé. [...] Chaque tragédie réclame une existence tout autre, un monde différent, dont nous ne pouvons jamais acquérir qu'une connaissance indirecte, par ce sentiment même qui est provoqué en nous » <sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> A. J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 22-23.

<sup>14</sup> George Steiner, *La mort de la tragédie*, trad. Rose Celli, Paris, Gallimard, « Folio », 1993, p. 16-18.

<sup>15</sup> Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, Supplément au livre troisième, chap. XXXVII, trad. A. Burdeau, revue et corrigée par Richard Roos, Paris, PUF, 1966, p. 1171.

Ainsi est-ce dans la *finitude* même de l'être humain qu'apparaît d'abord la dignité humaine – comme si, dès l'Antiquité, la représentation par l'art de la souffrance, de la maladie et de la mort, nous éveillait davantage à la grandeur [21] humaine. Nous rencontrons, dans les exemples évoqués, une constante surprenante : la dignité humaine est d'abord associée à l'être humain désarmé, faible, tel le vieil Œdipe reconnaissant « devenir vraiment un homme » quand il n'est plus rien. Mais la question est alors de savoir d'où vient la dignité ainsi reconnue au pauvre ou à l'infirmes, au malade et au mourant, à celle ou celui qui n'a rien, voire, diront certains, qui n'est rien ?

### ***FONDEMENTS THÉORIQUES***

Cela dit, les textes ne manquent pas qui démontrent avec quelle unanimité la dignité humaine a été célébrée dès l'Antiquité, en Orient comme en Occident, sur le plan théorique également. En voici quatre exemples : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme [...]. Parole, pensée vite comme le vent, aspirations d'où naissent les cités, tout cela, il se l'est enseigné à lui-même [...]. Mais, ainsi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien [...] » (Sophocle, *Antigone*, 332-333 ; 353-355 ; 364-366) ; « À voir les cieux, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu créas, qu'est-ce que l'homme, pour que tu penses à lui, un fils d'homme, que tu en prennes souci ! Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur » (Ps 8, 4-6) ; « Il n'est rien de plus excellent que l'homme » (*Mahābhārata*, 12.288.20 d) ; « Quand on le considère, combien supérieur est le corps de l'homme à celui des autres créatures, et combien semblable au Ciel ! [...] Seul l'homme se tient debout, regarde [22] droit devant lui [...]. La connaissance pénétrante de son esprit ressemble à l'intelligence spirituelle [du Ciel] (*Tch'ouen-ts'ieou Fan-lou*, chap. 56).

La vigueur de ces énoncés étonne, tant on les a enfouis sous les gloses. Pour peu qu'on y cherche les raisons avancées, on découvre vite que cette dignité particulière est constamment associée à l'intelligence, comme on vient de l'entrevoir. L'affirmation de Pascal



selon laquelle toute notre dignité consiste en la pensée, est en accord entier avec celles des plus grands poètes, philosophes, voire des mystiques depuis les débuts. Ainsi Euripide : « L'intellect est Dieu en chacun de nous ». Dès l'*Alcibiade* attribué à Platon, le « Connais-toi toi-même » révèle que « l'homme, c'est son âme » (130 *b-c*), dont la partie la plus excellente est « celle à laquelle se rapporte l'acte de connaître (*eidenai*) et de penser juste (*phronein*) » (133 *b-c*) ; ce qu'il y a de plus essentiel dans l'homme, c'est le *Nous*, « l'intellect » ; et la vertu est « ce qui convient à l'homme libre (*eleutheroprepes*) » (135 *c*). On lit dans la *République* qu'il n'est « rien dans l'âme de plus divin que cette partie où résident la connaissance et la pensée ». Aristote abonde dans le même sens : « Que pourrait-il y avoir de supérieur et à la science et à l'intellect sauf Dieu ? » <sup>16</sup> Aux yeux d'Aristote comme à ceux de Platon, le paradoxe de notre condition est évident du fait que ce qui nous définit le plus proprement en tant qu'humains soit en même temps ce qui est le « plus divin en nous », l'intelligence <sup>17</sup>. Pour [23] Aristote, chacun de nous est même avant tout son intelligence <sup>18</sup>. Si seulement nous pouvions de nos yeux voir la pensée, « quelles inimaginables amours ! », écrit Platon dans le *Phèdre*. Plotin considère l'intelligence « le plus beau des êtres ». Shakespeare y reviendra : l'intellect, ou la raison, sont « god-like ». Les maîtres chrétiens sont tout aussi admiratifs : *Intellectum vero valde ama* (Augustin). Mais l'énoncé entre tous le plus remarquable viendra de saint

<sup>16</sup> Cf., respectivement, Pascal, *Pensées*, Brunschvicg (désormais B) 365, Lafuma (désormais L) 756 ; B 346 et 347 ; L 200 et 759 ; Euripide, fragment 1018 (Nauck) ; Platon [ou Pseudo-Platon], *Premier Alcibiade*, 133 *c* ; Aristote, *Éthique à Eudème*, trad. Vianney Décarie, VIII, 2, 1248 *a* 28-30.

<sup>17</sup> Cf. Platon, *République*, IX, 589 *e* ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 *a* 16. Voir en outre Platon, *Théétète*, 176 *b* et *Timée*, 90 *c* ; Aristote, [23] *De Partibus Animalium*, IV, 10, 686 *a* 28-29 ; *Eth. Nic.*, X, 7, *in toto* ; *De Anima*, I, 4, 408 *b* 25 ; III, 4, 429 *a* 15 ; 429 *b* 23 ; 430 *a* 18 ; 430 *a* 24 et s. ; *De Generatione Animalium*, II, 3, 737 *a* 9-10.

<sup>18</sup> Cf. *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 *a* 16-23 ; IX, 8, 1168 *b* 35 et 1169 *a* 2 ; X, 7, 178 *a* 2-7 ; *Protreptique*, fr. 6 (Ross) ; et quantité de textes parallèles cités par Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, notamment p. 80-94.

Jean de la Croix : « Une seule pensée de l'homme est plus précieuse que tout l'univers : d'où vient que seul Dieu en est digne. »<sup>19</sup>

Au Moyen Âge, l'accent est mis davantage sur la liberté. Saint Bernard déclare sans ambages : « J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même. » Pour Thomas d'Aquin, la noblesse de l'être humain lui vient de ce qu'il est intelligent et au principe de ses actes, c'est-à-dire libre, en quoi il est à l'image de Dieu<sup>20</sup>. Selon [24] Dante : « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté : les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées. »<sup>21</sup> La liberté, en bref, résume tout, ses deux composantes essentielles étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, comme nous le révèle l'expérience interne de penser et de vouloir. C'est elles encore que l'on retrouve dans la formule qui « domine toute l'histoire de la

<sup>19</sup> Voir Platon, *Phèdre*, 250 d ; Plotin, *Ennéades*, III, 8, 11 ; Shakespeare, *Hamlet*, IV, IV, 36-39 ; cf. II, II, 307-311 ; III, I, 160 ; Augustin, *Ep. 120 ad Consentium*, III, 13 ; cf. *De Trinitate*, XV, II, 2 ; et XXVIII, 51 ; Jean de la Croix : « Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo ; por tanto sólo Dios es digno de él » (*Dichos de luz y amor*, 34 ; trad. P. Cyprien).

<sup>20</sup> Cf. Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, chap. II, dans *Œuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Paris, Le Seuil, p. 31-32. Quant à saint Thomas, [24] voir le prologue de la seconde partie de la *Somme théologique* (*Summa theologiae, Ia-IIae*, Prologus), et la discussion qu'en propose Otto Hermann Pesch, dans *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*, trad. Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1994, p. 489 et s. ; cf. également *Ia Pars*, q. 93. Pour plus de nuances et de références que nous ne pouvons apporter ici, et un bon exposé d'introduction, voir Servais Pinckaers, « La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin », dans *De dignitate hominis*, Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Freiburg, Schweiz, Universitätsverlag, 1987, p. 89-106. Sur le lieu commun qu'était la célébration de la dignité humaine du temps de saint Bernard et d'Yves de Chartres, en héritage des Pères de l'Église et de la sagesse antique, cf. Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 147 et s.

<sup>21</sup> Dante, *La divine comédie, Le Paradis*, Chant V, 19-24 (trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950).



notion de personne » (Paul Ladrière), celle de Boèce (environ 480 à 525 de notre ère) : « Substance individuelle de nature raisonnable. » <sup>22</sup>

La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre la notion de personne et celle de liberté, est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, cause, a pour premier sens celui de « responsabilité », d'« imputation » comme dans une accusation ; le mot latin *causa* [25] connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès : les mots accuser, excuser, récuser en portent encore les traces. Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à « répondre de ») quelque chose ; je vous reconnais *ipso facto* comme personne : on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. « [T]raiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale – ou même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin » (Alan Montefiore). John Locke n'aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme « personne » un « terme de tribunal » (*forensic*) <sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *Naturae rationalis individua substantia (Contra Eutychen et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans Simone Novaes (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 27-85, 49 ; cf. p. 47-51.

<sup>23</sup> Cf. Alan Montefiore, dans Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 691 a, qui renvoie à Amelia Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1976 ; John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, 26. On doit cependant aussi à Locke la définition suivante de la personne : « Un être pensant et intelligent, capable de réflexion, et qui peut se considérer comme étant *le même*, comme étant la même chose pensante, en différents temps et en différents lieux » (*Essai*, II, XXVII), qui a fait l'objet d'une critique dévastatrice et pleine de justesse par Charles Taylor, dans son livre *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, chap. 9, p. 159-176 (cf. aussi les notes correspondantes, 542-544). La première partie de la définition, touchant l'intelligence et la réflexion, reprend, sans plus, des conceptions classiques et évidentes ; la seconde partie, touchant la conscience intellectuelle de sa propre identité à travers le temps, fait par contre problème et a piégé plus d'un adepte d'une certaine « bioéthi-

Le texte classique sans doute le plus connu relativement à la dignité humaine est de la Renaissance ; il s'agit du discours *Sur la dignité de l'homme* de Jean Pic de la Mirandole. Les traits magnifiques que Pic a su résumer, à la suite de quantité de prédécesseurs illustres et non [26] moins éloquents que lui, ne lui ont pas donné plus qu'à eux l'illusion d'avoir cerné parfaitement ni l'homme ni sa dignité. On y retrouve ce qui était particulièrement net chez saint Grégoire de Nysse : l'image de Dieu qu'est l'homme n'est pas plus définissable en dernière analyse que ne l'est son modèle. Pour Pic l'image humaine est « indistincte » – thème essentiel qui réapparaît à diverses reprises, sous des jours différents. Une des interprétations évidentes est l'indétermination extrême de notre être au départ de la vie, qui rend l'éducation et la culture si nécessaires à notre épanouissement, de même que l'acquisition des vertus. Nous ne sommes pas des insectes sociaux, mais bien plutôt, au départ, des ébauches au potentiel infini. Une autre interprétation rejoint le propos de Grégoire : « [...] la caractéristique de la divinité, c'est d'être insaisissable ; cela aussi, l'image doit l'exprimer [...]. Nous n'arrivons pas à définir la nature de notre dimension spirituelle. »<sup>24</sup> Plus l'enquête sur l'humain s'approfondit et s'enrichit, moins elle approche d'une fin. Il y a infinité et « indéfinité » au moins en ce sens ; notre finitude si manifeste d'autre part ne fait qu'accroître le paradoxe et l'énigme de l'humain.

[27] Pascal a su admirablement mettre en relief ce paradoxe, en particulier l'opposition entre les limites du corps humain et

---

que » (pour plus de détails, voir notre livre, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995 ; « Quadrige », 2002, p. 6 ; 47-50 ; 54-56).

<sup>24</sup> Cf. Jean Pic de La Mirandole, *Œuvres philosophiques*, texte latin, traduction et notes par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, suivis d'une étude sur « Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de La Mirandole », par Olivier Boulnois, préface par Giuseppe Tognon, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993 ; en particulier, dans l'étude d'Olivier Boulnois, p. 309 et s., et le texte et la traduction du *De Dignitate Hominis de Pic*, p. 4-7. Les lignes citées de Grégoire de Nysse sont tirées du traité *De la création de l'homme*, 11 (PG 44, 155) ; voir Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrétiens des origines*, textes et commentaires, Paris, Stock, 1982, p. 71-84. Sur l'originalité de Pic eu égard à la génération précédente, Gianozzo Manetti et Marsile Ficin en particulier, voir Henri de Lubac, *Pic de La Mirandole*, p. 62 et s. ; il en ressort que chez Pic également, la dignité suprême de l'être humain réside dans la liberté.

l'immensité de la pensée. « Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée ». « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. »<sup>25</sup> Et la pensée comprend bien plus encore que des milliards de galaxies, pourrait-on ajouter. Rien n'échappe totalement à la pensée, puisqu'elle peut atteindre même ce qui la dépasse, grâce au pouvoir de la négation. Son immensité ressort le plus nettement de la simultanéité en elle des opposés extrêmes que sont les contraires, de leur transparence immédiate l'un à l'autre, et par conséquent de tous leurs intermédiaires : je ne peux penser la maladie sans la santé, le mal sans le bien, la mort sans la vie, alors qu'*in rerum natura*, dans l'action, l'un exclut l'autre. Cette simultanéité actuelle des opposés dans la pensée est spécialement manifeste dans l'ironie, dans l'humour, dans toutes les formes de ce qu'on appelle avec raison « l'esprit ».

On voit mieux ainsi comment la liberté de la volonté s'enracine dans la pensée. Toute action, au sens le plus propre, a son contraire. Mais il est impossible de poser les deux actions contraires en même temps. Aussi *dois-je* choisir. C'est précisément parce qu'on sait que les contraires ne peuvent coexister simultanément en acte dans [28] les choses qu'on délibère. Or choisir contraint à une comparaison actuelle. Afin de décider si je dois poser telle action ou son contraire, voire agir ou ne pas agir, il est nécessaire que l'un et l'autre contraire soit considéré. L'agir humain tout entier obéit à cette opposition inéluctable entre la simple considération des opposés et l'action. Le soliloque de Hamlet tire son intensité de cette universalité ; sans la volonté, dans la seule considération, les projets de la plus haute volée « y viennent perdre leur nom même d'action »<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Pascal, *Pensées*, respectivement B 347 ; L 200 ; et B 348 ; L 113. Voltaire ne s'en demandera pas moins comment un animal de cinq pieds tel que l'homme puisse jamais prétendre à plus de grandeur que le soleil, ou coûter davantage au Créateur : voir *Remarques sur les pensées de M. Pascal*, LIX (LX), dans *Œuvres complètes*, t. 25, Paris, J. Esneaux, 1822, p. 293.

<sup>26</sup> *Hamlet*, III, I, 88 ; « Il me semble parfois [écrivait Levinas] que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare » (*Le temps et l'autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 1983, p. 60).

Le dernier mot revient ici, du reste, à Shakespeare, dans un des passages les plus optimistes de toute la littérature : « What a piece of work is a man, how noble in reason, / how infinite in faculties, in form and moving, / how express and admirable in action, / how like an angel in apprehension, how like a god : / the beauty of the world ; the paragon of animals [...] » (*Hamlet*, II, II, 307-311). Et dans ces lignes : « Sure, he that made us with such large discourse, / Looking before and after, gave us not / That capability and god-like reason / To fust in us unused » (*Hamlet*, IV, IV, 36-39). Et celles-ci encore : « We smothered / The most replenished sweet work of nature, / That from the prime creation e'er she framed » (*Richard III*, IV, III, 17-19) <sup>27</sup>.

### *L'apport de la modernité*

[29] C'est Kant qui semble avoir le mieux défini le sens de la dignité humaine à l'époque moderne. Elle signifie rien de moins que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. Les *Fondements de la métaphysique des mœurs* articulent parfaitement cette distinction fondamentale entre dignité et prix :

Dans le règne des fins, tout a un PRIX ou une DIGNITÉ. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité. Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un *prix marchand* ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-

---

<sup>27</sup> Respectivement : « Quel chef d'œuvre que l'homme ! Comme il est noble dans sa raison, infini dans ses facultés, ses mouvements, son visage, comme il est résolu dans ses actes, angélique dans sa pensée, comme il ressemble à un dieu ! La merveille de l'univers, le parangon de tout ce qui vit ! » (trad. Yves Bonnefoy, Paris, Mercure de France, 1988, p. 74) ; « Oh, celui-là qui nous dota de ce vaste esprit / Qui voit si loin dans le passé et dans l'avenir, / Ne nous a pas donné cette raison divine / Pour qu'inactive [29] elle moisisse en nous » (trad. citée, p. 138) ; « [...] nous avons étouffé le chef d'œuvre le plus charmant que, depuis la création, ait jamais formé la nature » (trad. François-Victor Hugo).

dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un *prix de sentiment* ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* <sup>28</sup>.

Or justement l'être humain, écrit Kant,

[30]

*existe* comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*. [...] Les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant notre faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre [...].

---

<sup>28</sup> Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos, revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435). Les mots soulignés le sont dans le texte.

Autant dire, comme il l'avance du reste expressément, que les personnes ont une *valeur absolue*, non relative <sup>29</sup>.

S'agissant du « respect », Kant a encore une fois excellemment résumé l'essentiel, dans sa *Critique de la raison pratique* cette fois :

Le *respect* ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses. [...] *Je m'incline devant un grand*, disait Fontenelle, *mais mon esprit ne s'incline pas*. Et moi j'ajouterai : devant [31] un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je vois la droiture de caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline* [...]. Le *respect* est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou non ; nous pouvons bien à la rigueur ne pas le laisser paraître au-dehors, mais nous ne saurions cependant nous empêcher de l'éprouver intérieurement <sup>30</sup>.

« L'homme passe infiniment l'homme », avait bien dit Pascal. Dans les termes de Henri Maldiney :

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 293-294 (AK IV, 428). Cette idée de l'être humain comme fin en soi est manifeste dès l'Antiquité grecque, dans la conception de la liberté comme l'opposé de la servitude : « Nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre » (Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 25-26). Pour une discussion développée de ce point et des rapprochements avec Kant, voir Emerich Coreth, *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck, Wien, Tyrolia Verlag, 1985, spécialement p. 22-34 ; cf. en outre Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois, 1989 (repris dans la collection « Biblio Essais » du Livre de Poche). Voir, d'autre part, dans les Actes du concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, le § 24 : « L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même [...] »

<sup>30</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 701-702 (AK V, 76-77). Voir aujourd'hui Richard Sennett, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Albin Michel, 2003.

Comme Emmanuel Levinas le rappelle avec insistance, autrui est celui que je ne peux pas inventer. Il résiste de toute son altérité à sa réduction au même, fût-ce (et même surtout) au même que moi, à l'ipséité de mon propre pouvoir-être [...]. En réalité, bien plus souvent qu'en nous, la personne se présente à nous hors de nous. Quand la présence d'autrui, de cet autre-ci, nous retient à elle, elle apparaît elle aussi comme un mystère numineux : mystère de son secret, de son infini, de sa liberté, qui se décèle dans son recel. L'autre qui est là n'est pas une illustration de la catégorie d'autrui. Il est quelqu'un qui « ne s'invente pas », qui est proprement unimaginable <sup>31</sup>.

Ce qui introduit un nouveau thème capital de la modernité, le désir de reconnaissance.

### *Le désir de reconnaissance*

[32] Pourquoi attachons-nous, bon gré mal gré, tant d'importance à ce que les autres disent de nous, même alors que nous prétendons le contraire ? D'où vient le choc de ne pas être salué, ou simplement reconnu ? Pourquoi désire-t-on tant être aimé ? Ne serait-ce pas que, dans les mots de Pascal encore, « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime » (*Pensées*, B 400 ; L 411) ? Pascal renchérit :

Il estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Et ceux qui méprisent le plus les

---

<sup>31</sup> Pascal, *Pensées*, B 434 ; L 131 : « [...] apprenez que l'homme passe infiniment l'homme [...] » ; Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Paris, Jérôme Millon, 1991, p. 346.



hommes, et les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment ; leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse (*Pensées*, B 404 ; L 470).

Lorsqu'il est conscient, l'esprit humain est immédiatement présent à soi. Mais je ne puis être présent à autrui de la même manière qu'à moi-même. Comme le déclarait Fichte : « Je ne peux pas du tout être immédiatement conscient d'une liberté en dehors de moi ». La question est à vrai dire : « Comment l'être humain en vient-il à assumer et à reconnaître qu'il existe des êtres rationnels [33] semblables à lui en dehors de lui, puisque de tels êtres ne sont pas immédiatement ou directement donnés ou présents en sa pure conscience de soi ? » S'agissant de liberté, Fichte faisait observer en outre que la conscience de ma propre liberté n'appartient pas à la sphère de la conscience immédiate mais bien plutôt à celle de la clarification de la conscience complète. Elle n'est d'abord qu'implicite, et s'explicité par la médiation intersubjective : essentiellement dans la prise de conscience du fait que ma liberté limite celle d'autrui et réciproquement. J'en viens à connaître autrui en le reconnaissant et en le traitant avec le respect dû à sa liberté, c'est-à-dire en reconnaissant que sa liberté limite la mienne. La question de l'autre se confond presque avec celle du droit <sup>32</sup>. Comme l'écrit Walter Schulz, « une des intuitions les plus profondes de Fichte est d'avoir su expliquer que, d'un point de vue théorique et abstrait, autrui peut, au même titre que le monde des objets, être nié par moi en tant que sujet conscient de soi, et que seul l'aspect moral m'en empêche en m'invitant (*auffordert*) à me limiter par rapport à autrui et ainsi à le reconnaître » <sup>33</sup>.

<sup>32</sup> J. G. Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), dans *Werke* (éd.), I. H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971 (réimpr. de l'édition de 1845-1846), VI, 305 et 302. Sur tout ceci voir l'excellente étude de Robert R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, SUNY Press, 1992, p. 49 et s. Williams reproche vivement à Levinas de ne pas rendre justice à Hegel dont il est beaucoup plus proche qu'il ne l'admet, ainsi que l'a fait d'ailleurs observer Jacques Derrida (cf. p. 22, n. 49, et p. 297-307).

<sup>33</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, p. 725.



C'est à Hegel toutefois que l'on doit la pleine mise en lumière de cette reconnaissance, dans la célèbre analyse qui débute, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en IV A, [34] par « le pur reconnaître »<sup>34</sup>. Le désir ordinaire coïncide avec soi en s'emparant de l'objet et le niant ou supprimant (quand je mange cette pomme, par exemple). Contrairement au désir, la reconnaissance ne réduit pas l'autre au même. Il y a dans la reconnaissance une coïncidence avec soi et une satisfaction qui ne s'obtient pas par l'élimination de l'autre, mais par solidarité avec lui. La reconnaissance laisse l'autre être lui-même et libre. Ce qui permettra à cet autre de reconnaître, ou au contraire de refuser la reconnaissance. Or cette reconnaissance non forcée, libre, est cruciale pour le moi. La reconnaissance qui compte vient d'un autre n'étant pas à ma disposition.

Pareille solidarité, loin d'être une identité de type abstrait, excluant la différence, en est bien plutôt une de type social, fondée sur une médiation intersubjective réciproque, d'où résulte le « nous », universel concret, exhibant à la fois ce que sont les deux individus et leur reconnaissance mutuelle. On voit bien que le mouvement de reconnaissance est celui des deux consciences de soi : chacun voit l'autre faire comme lui. La reconnaissance est essentiellement une action bilatérale, où l'action de l'un ne se sépare pas de l'action de l'autre. D'où l'affirmation, en conclusion, que la reconnaissance est essentiellement les deux relations dans la réciprocité, à soi et à l'autre : « Ils se *reconnaissent* comme *se reconnaissant mutuellement* », écrit Hegel.

[35] Suit la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. Deux points sont ici essentiels. A / Hegel part de l'extrême de l'exclusion réciproque : « L'un est seulement reconnu, l'autre seulement reconnaissant. » C'est le résultat de la lutte pour la vie ou la mort, où chacun risque sa propre vie et où, en raison de sa crainte de la mort, l'esclave accepte de devenir une chose, une commodité, afin de survivre – en vue donc du simple exister. Mais quel est le sens de s'exposer

---

<sup>34</sup> Cf. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, texte et commentaire, Paris, Aubier, 1987, p. 92 ; Robert Williams, *Recognition*, p. 141-190 ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, « Passages », 2000 ; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 253 et s.

à la mort ? Car c'est après tout affronter la destruction de toutes ses possibilités en tant que vivant. Ce qui permet de mettre sa vie en jeu est manifestement quelque chose de plus que la vie : être reconnu par l'autre comme porteur d'une qualité dépassant la vie même, la *dignité humaine* ; que l'autre me *reconnaisse* cette *qualité*. La preuve que cette dignité vaut plus que la vie, plus que le simple exister, est que j'expose pour elle ma vie, ce qui donne son sens au combat.

B / L'autre point va de soi. Comme l'esclave n'est plus une auto-conscience indépendante, la reconnaissance qu'il accorde au maître n'est plus authentique : il n'est plus véritablement « autre », puisqu'il est maintenant la chose du maître. De sorte que la maîtrise se meut en échec : la reconnaissance forcée n'a aucune valeur. Comme on l'a fait remarquer, le Moi = Moi du maître qui ne rencontre rien ni personne et n'est en contact avec l'esclave que par l'intermédiaire des choses qu'il consomme, et avec les choses que par l'intermédiaire de l'esclave, est aussi l'équation du mélancolique ; elle confine à la psychose. « Il n'y a d'altérité que dans l'opacité d'une résistance. »<sup>35</sup> Suivront les renversements qu'on sait : l'effet du travail manifestera la dépendance du maître. Hegel aura dégagé [36] ainsi de l'expérience une loi sociale inéluctable, respectant en même temps l'exigence « logique » inscrite plus haut : le désir de reconnaissance impose la liberté de l'autre, son rapport autonome à soi, et cette reconnaissance doit être mutuelle.

Cette loi est plus que jamais manifeste aujourd'hui sur le plan politique autant qu'individuel. Ce qu'on qualifie de manque de liberté se réduit souvent à un manque de reconnaissance adéquate, comme l'a bien marqué Isaiah Berlin. Ce qui est recherché partout, écrit-il, c'est

tout simplement le moyen de ne pas être ignoré, traité avec condescendance, mépris ou indifférence, bref, d'être reconnu dans ma singularité, de ne pas être noyé dans un tout indifférencié, de ne pas être tenu pour un numéro dépourvu d'attributs identifiables et de fins qui me soient propres. [...] Ce désir peut être si puissant que, dans mon âpre quête de reconnaissance, je préfère encore être maltraité et mal gouverné par un membre de ma propre race ou classe sociale, car au moins celui-ci me tient

---

<sup>35</sup> Cf. Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 26 et s.

pour un homme et un rival – autrement dit pour un égal –, plutôt qu’être bien traité mais avec tolérance et condescendance par un individu appartenant à un groupe supérieur ou lointain qui ne me reconnaît pas pour ce que je veux être. Telle est l’immense clameur que fait entendre l’humanité – les individus, les groupes et, de nos jours, les catégories professionnelles, les classes, les nations et les races. [...] Tant que nous ne l’admettrons pas, les idéaux et le comportement de peuples entiers [...] nous demeureront incompréhensibles <sup>36</sup>.

Entretenir une vive conscience du rôle central du désir de reconnaissance chez tout être humain, incite au [37] contraire à se montrer inventif dans les moyens de manifester le respect d’autrui au sein des rapports humains même les plus difficiles, voire conflictuels.

### *Dignité et indignité morale*

Nous avons entendu Antigone se réclamer de « lois non écrites, inébranlables, des dieux », gravées en elle. Nous avons vu également que dans la même tragédie de Sophocle, le chœur fait l’éloge de la maîtrise chez l’homme d’un savoir dont les ingénieuses ressources dépassent toute espérance, mais remarque qu’il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien. Un humain accompli est le meilleur des animaux, remarquait à son tour Aristote en sa *Politique* (I, 2, 1253 a 31-37), mais quand il a rompu avec loi et justice il est le pire de tous, le plus impie, le plus féroce et le plus déréglé. Les portraits de l’homme tyrannique et du démagogue, aux livres VIII et IX de la *République*, comptent parmi les pages les plus réussies de Platon. Tacite et Suétone ont abondamment illustré, de leur côté, les aberrations de la décadence romaine. Auschwitz, les goulags et les autres atrocités du XX<sup>e</sup> siècle aidant, ne faudrait-il pas bien plutôt parler de l’indignité humaine ?

---

<sup>36</sup> Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy, « Agora », 1990, p. 202-209 ; voir en outre Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.

La perception de l'inhumain n'est possible qu'à partir du vif sentiment de son opposé, de ce qu'on a appelé le sens de l'humain. Quand je reconnais l'humanité d'autrui, je le fais grâce à une connaissance antérieure de cette humanité qui ne peut être au bout du compte que celle que j'ai de ma propre humanité. Le mot latin *persona* signifie en premier lieu « masque de théâtre », le mot grec [38] correspondant, *prosôpon*, signifie premièrement la « face », le « visage », ce qui est donné au regard de l'autre, puis aussi « masque ». Viendront ensuite naturellement d'autres sens, désignant le personnage, le rôle qu'il joue et l'acteur qui joue ce rôle. Ces mots ne désigneront que plus tard celui ou celle qui parle, pour ainsi dire, derrière le masque, la personne au sens qui nous est familier. Cette évolution de sens est tout à fait naturelle. Car nous ne voyons jamais de nos yeux corporels la personne, mais toujours un masque, un visage demeurant du reste souvent énigmatique, que chacune ou chacun compose plus ou moins délibérément. Mais alors, comment parvient-on à la personne au sens plus profond ? Ce n'est en réalité que par l'accès intérieur à soi-même. Une personne est un être qui pense, sent, aime, comme nous. Nous savons par conséquent tous on ne peut mieux ce qu'est une personne, par l'expérience que nous avons de *vivre* la vie de personnes. Nous voilà au cœur même de l'éthique, la connaissance de soi. « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme moyen », déclare avec justesse l'impératif kantien. Barbare est ainsi avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Tout le problème est qu'il ne sait pas qu'il l'ignore. « En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle ? » <sup>37</sup>

[39] Le sens de l'humain est donné par la conscience morale, par cette exigence de nous-mêmes à l'égard de nous-mêmes qui nous fait pressentir qu'en causant injustement un tort à autrui, c'est immédia-

---

<sup>37</sup> Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 295 (AK IV, 429) ; et *Goethes Gespräche mit Eckermann*, II, 22 März 1831, Wiesbaden, Insel Verlag, 1955, p. 455 ; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345. Voir Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, 1999 ; et notre livre *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000.

tement à nous-mêmes que nous faisons du tort. C'était là la portée de la thèse défendue par Socrate (dans le *Gorgias* de Platon) selon laquelle il vaut mieux subir une injustice qu'en commettre une. Telle est aussi bien la signification de la règle universelle, dite d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, XV, 23) ; « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (Mt 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Le sol de cette solidarité est la conscience, par laquelle « l'homme lui-même, l'individu humain, devient l'universel, devient une totalité de sens ». Car, comme l'explique lumineusement Robert Spaemann, « parler de la conscience revient à parler de la dignité de l'homme. Cela revient à parler de ce que l'homme n'est pas un cas d'une entité universelle, un exemplaire au sein d'une espèce, mais que chaque individu est lui-même, en tant qu'individu, une totalité, qu'il est lui-même déjà "l'universel" » <sup>38</sup>.

« Deviens ce que tu es », le précepte dérivé de Pindare, veut dire qu'on est appelé à constituer soi-même son propre « séjour » (*êthos*), son propre être en ce sens, qui revêt ainsi la dignité d'une fin qu'on est invité à se donner, à la hauteur des trésors reçus en héritage. La vertu est une « force » (*virtus*), une « excellence » (*aretê*), telle ou [40] telle virtualité portée à son sommet. Dans le flux de la vie, la vertu donne un être, une identité ferme, qu'incarne bien la vertu de force ou de courage. L'acquisition de la vertu, d'un « sens des valeurs », peut dès lors se décrire comme une naissance continue à soi : « Elle est le résultat d'un choix libre, et nous sommes ainsi en un sens nos propres parents » (Grégoire de Nysse) ; Aristote parlait de l'homme comme « principe et générateur de ses actions. » <sup>39</sup> Qui peut plus, peut moins – *virtus ultimum potentiae*, dit la maxime, la vertu est l'extrême, le point culminant de la potentialité, qui par conséquent révèle le mieux cette dernière. Les Jeux olympiques nous permettent d'évaluer la pleine mesure des capacités humaines au niveau du corps principalement.

<sup>38</sup> Robert Spaemann, *Notions fondamentales de morale*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Flammarion, 1999, p. 92 et 90. Sur la conscience, voir en particulier Kant, *Leçons d'éthique*, trad. Luc Langlois, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 243-250, et les notes du traducteur, ainsi que Paul Valadier, *Éloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1994.

<sup>39</sup> Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, II, 3 ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113 b 18.

Les défis moraux de même, mais en ce qui concerne cette fois davantage l'être humain comme tel. En ce sens, on peut donner raison à Kant d'avoir insisté qu'il y a dignité humaine quand il y a vertu. Il n'empêche que cette excellence manifeste une capacité sans laquelle elle ne pourrait jamais être réalisée : rien ne vient de rien ; c'est l'humaine nature qui est ainsi portée à un achèvement et manifestée.

### *L'amitié*

Les deux thèmes qui précèdent ont trouvé dans la pensée moderne un autre relief, celui de l'amour et de l'amitié, que l'Antiquité et la tradition avaient approfondis plus que tout autre. Comme l'a fait remarquer Aristote, [41] aimer c'est honorer<sup>40</sup> ; il s'agit en réalité de la plus haute reconnaissance de la dignité d'autrui, l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle, de même que celui de la vie éthique, où l'on découvre la valeur intrinsèque de l'autre. « C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister », a écrit Sartre dans une de ses meilleures pages<sup>41</sup>. L'amour dit : *il est bon que tu existes*, ton existence est un bien. « Concevoir, c'est dominer... ce n'est que dans l'amour seul qu'on est un avec l'objet, sans dominer ni être dominé », déclare le jeune Hegel<sup>42</sup>. Et dans ses écrits théologiques : « L'être aimé n'est pas opposé à nous. Il ne fait qu'un avec notre être (*Wesen*) propre ; nous nous voyons nous-mêmes en lui, et cependant il n'est pas nous – un miracle que nous ne pouvons pas comprendre (*fassen*). »<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Voir *Éthique à Nicomaque*, VIII, 9, 1159 a 12-27.

<sup>41</sup> Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 438-439.

<sup>42</sup> « Begreifen ist beherrschen... nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht », dans *Entwürfe über die Religion und Liebe* (1797/1798), dans *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971, 1, 242 ; le texte continue : « Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit [...] ».

<sup>43</sup> *Hegels Theologische Jungenschriften*, éd. H. Nohl, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907 (réimpr., 1966), p. 377 ; pour d'autres textes de Hegel sur ces points, voir notre livre, *De la dignité humaine*, p. 206.



Le rapport à autrui devient en outre, à l'époque moderne, proprement constitutif dans la théorie du droit. Leibniz corrige Locke sur ce point fondamental dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : « La conscience n'est pas le seul moyen de constituer l'identité personnelle, et le rapport d'autrui ou même d'autres marques peuvent y suppléer ». Yves Charles Zarka a su démontrer que le droit repose entièrement chez Leibniz sur une [42] théorie de l'amour, défini magnifiquement dans les termes suivants : « Aimer ou estimer, c'est se plaire dans la félicité d'un autre ou, ce qui revient au même, c'est faire de la félicité d'un autre notre propre félicité » (*Codex juris gentium diplomaticus*, éd. Dutens, IV, p. 295) <sup>44</sup>. La découverte de la place d'autrui est directement liée à cette définition de l'amour mise ici à la source du droit naturel et de ses trois degrés, le droit strict, l'équité et la piété. Elle se confirme dans la *Méditation sur la notion commune de la justice*, où pour passer du *jus strictum* à l'équité il faut passer du principe : « Mettez-vous à la place d'autrui [...] », au principe : « Mettez-vous à la place de tous [...] » (éd. Mollat, II, p. 62-63). Non seulement Leibniz découvre-t-il et nomme-t-il le sujet de droit, mais il définit aussi, on le voit, « les premiers linéaments d'un fondement intersubjectif de la théorie du droit » (Zarka, p. 29).

Nul parmi les philosophes n'a aussi bien parlé de l'amitié qu'Aristote, qui prit soin d'ouvrir ses discussions de l'amitié par la constatation qu'elle est « ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre (*anankaiotaton eis ton bion*). Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens » (*EN*, VIII, 1, 1155 a 4-6) <sup>45</sup> ; et que [43] « l'absence d'amitié et la solitude sont vraiment ce qu'il y a de

<sup>44</sup> Cf. Yves Charles Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 28, 88, 93, 106. Comme le rappelle Paul Ricœur à la suite de Zarka, il s'agit d'une voie non cartésienne, antérieure d'autre part à Hobbes, qui prend racine dans la définition du droit et de la personne chez Grotius (lequel a pour modèle Suarez) dont le *De Jure belli ac pacis* a été publié en 1625, tandis que le *Léviathan* de Hobbes date de 1651 (cf. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 244-245 et 251).

<sup>45</sup> Nous citons, pour l'*Éthique à Nicomaque* (*EN*), la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1959, moyennant quelquefois de légères modifications ; pour l'*Éthique à Eudème* (*EE*), celle de Vianney Décarie, Paris, Vrin ; Montréal, PUM, 1978 ; pour *La grande morale*, celle de Catherine Dalimier : Aristote, *Les grands livres d'Éthique*, Paris, Arléa, 1992 ; et Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.

plus terrible parce que la vie tout entière et l'association volontaire ont lieu avec des amis » (*EE*, VII, 1, 1234 b 33-34). Elle est naturelle entre parents et enfants, déjà chez la plupart des animaux (cf. *EN*, VIII, 1, 1155 a 16-19). L'amitié mutuelle est naturelle « principalement chez les humains » (a 20) ; « même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme » (a 21-22). On en ressentira pour l'esclave « en tant qu'il est homme » (cf. *EN*, VIII, 13, 1161 b 5-10) <sup>46</sup>.

À quoi s'ajoute chez lui l'insistance que « l'œuvre du politique consiste surtout, de l'avis général, à engendrer l'amitié » (*EE*, VII, 1, 1234 b 22-23) ; « nous pensons que l'amitié est le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde » (*Politique*, II, 4, 1262 b 7-8). Le communisme platonicien ruinerait, selon lui, cette amitié si vitale pour l'État : « L'homme a deux mobiles essentiels d'intérêt et d'amitié : la propriété et l'affection (*to agapêton*) ; or ni l'un ni l'autre n'ont place chez les citoyens d'un tel État » (*ibid*, 1262 b 22-23). L'amitié seule rend la convivialité, ou vie en commun, la communauté en ce sens, possible – en langue de bois, un « programme de société ». « En effet la communauté [politique suppose] l'amitié, car on ne veut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis » (*Pol.*, IV, 11, 1295 b 21-24). « Aimer (*to philein*), lit-on dans la *Rhétorique*, c'est vouloir pour quelqu'un ce que l'on croit des biens, pour lui (*ekeinou ekeina*) et non pour nous, et aussi être, dans la mesure de son pouvoir, enclin à ces bienfaits » (II, 4, 1380 b 35 et s.). Cette vision de l'amitié [44] doit être considérée comme « un élément cardinal » de toute la théorie éthique d'Aristote : car c'est là qu'Aristote fait valoir le caractère indispensable, pour une vie épanouie, du souci actif de l'autre pour l'autre, et réciproquement ; cette réciprocité fonde à son tour « l'amitié civile », laquelle apparaît comme un bien humain essentiel <sup>47</sup>.

<sup>46</sup> Voir aussi *Politique*, I, 6, 1255 b 12 ; et VII, 10, 1330 a 25-33.

<sup>47</sup> Cf. John M. Cooper, « Aristotle on Friendship », dans A. O. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 301-340, en particulier p. 302-303 ; et « Aristotle on the Forms of Friendship », *The Review of Metaphysics*, 30 (1977), p. 645-648.



Aussi, parallèlement, l'amitié semble-t-elle « constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemi, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie » (*EN*, VIII, 1, 1155 a 22 et s.). Éric Weil plaide, on le sait, pour que le « mot d'*amitié* » puisse « reprendre ce sens moral et politique qu'il a perdu dans le monde moderne au profit d'une signification privée et sentimentale » <sup>48</sup>.

L'amitié ressortit plus que la justice même à l'éthique, selon Aristote. « Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, écrit-il, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié » (*a* 26-28). Bien plus que nécessaire, l'amitié est donc en outre avant tout quelque chose de noble et de beau (*kalon*), à tel point que pour certains « un homme bon et un véritable ami » ne font qu'un (cf. *a* 28-31).

[45] Les deux thèmes ayant à juste titre retenu le plus l'attention, s'agissant de la *philia* chez Aristote, semblent être ceux de l'ami comme *allos*, ou *heteros*, *autos*, « autre soi-même », et de la *philautia*, « amour de soi », origine réelle de toute amitié véritable. Tout cela déborde évidemment notre présent propos. Retenons seulement qu'il en ressort que l'ami est donc un autre *soi* au sens fort, d'autant plus paradoxalement que chacun de nous est unique. Jean-Louis Chrétien l'exprime on ne peut mieux : « C'est ici que survient pour Aristote le miracle de l'amitié – ce partage de ce qui est sans partage, cette cession de l'incessible, cette mise en commun de ce qui est absolument propre. Nous pouvons nous réjouir de l'être de l'ami comme du nôtre propre, nous réjouir qu'il soit, simplement. » <sup>49</sup>

<sup>48</sup> Éric Weil, *Philosophie politique*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Vrin, 1971, p. 245 ; cf. p. 251.

<sup>49</sup> Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Minit, 1990, p. 217 ; tout le chap. (p. 209-224), intitulé « Le regard de l'amitié », est remarquable. Sur l'autre n'apparaissant que dans le regard d'un autre, voir aussi les belles pages d'Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 355 et s. ; mieux, le chapitre entier sur la personne, p. 325-359.

Mais comment pouvons-nous ainsi nous en réjouir ? De ce que, précisément, notre ami *est un autre soi*, comme le répète encore à deux reprises *EN*, IX, 9 (en 1069 *b* 6-7, et 1170 *b* 6-7), certainement le sommet de tous les nombreux chapitres d'Aristote relatifs à l'amitié. La vie humaine se définit avant tout par la perception et la pensée (*aisthêsis* et *noêsis*) (cf. 1170 *a* 13 et s.). Or vivre et être conscient de vivre ne font qu'un : percevoir que l'on perçoit, penser que l'on pense (1170 *a* 32). Dans ce qu'elle a de meilleur, l'amitié est partage de ce que la conscience d'exister de l'autre a également de meilleur (cf. 1170 *b* 2-8 ; *b* 10-12).

Les amis ne sont en somme, comme dira Montaigne en son chapitre sur l'amitié, « qu'une âme en deux corps [46] selon la très propre définition d'Aristote ». Paul Ricœur conclut avec beaucoup d'à propos son récent ouvrage, *Parcours de la reconnaissance*, par ces lignes toujours fraîches de Montaigne, lourd du deuil de La Boétie : « En l'amitié de quoi je parle [les âmes] se mêlent et se confondent l'une en l'autre en un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut s'exprimer qu'en répondant : parce que c'était lui, parce que c'était moi. » <sup>50</sup>

### *La dignité du corps humain*

Antigone a également rappelé, nous l'avons vu, la dignité du corps, celle même du cadavre. Ce qui peut aider à le comprendre, c'est cette détermination capitale et d'ailleurs évidente – explicitée déjà, on l'aura noté, par Boèce – : la personne est un *individu* (du latin *individuum* : « ce qui est indivisible »). Que cet être intelligent et dès lors appelé à répondre de ses actes soit un *individu*, cela veut dire avant tout qu'il est un être *indivisible*, aux droits non moins *indivisibles* du reste (ce que la Déclaration de 1948 citée plus haut marque de manière exemplaire). Comme l'écrit Paul Ladrière :

---

<sup>50</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 377 ; Montaigne, *Les Essais*, Livre I, chap. XXVIII, Paris, PUF, « Quadrige », 1965, p. 188.

Sans l'ancrage dans la concrétude de chaque individu, la dignité et le respect inconditionnel de la personne dégénèrent en moralisme et en toutes sortes d'idéologies sexistes, racistes, nationalistes, corporatistes, classistes, élitistes, etc. [47] Moralismes et idéologies qui ont en commun de n'accorder dignité et respect qu'à ceux qui leur semblent le mériter. L'individu comme être-là singulier et comme être raisonnable exprime les dimensions ontique et ontologique de la personne. Dans l'oubli de ces dimensions, l'individu peut être réduit à sa dimension biologique, psychologique, économique-politique <sup>51</sup>.

Pour peu que nous nous reportions à notre expérience ordinaire de vivre, malgré la difficulté à concevoir l'indivision, nous nous éprouvons, en temps normal, comme « chacun » (« chaque » « un ») un « je » « individuel ». On peut diviser le corps de Socrate, jamais on ne parviendra à diviser Socrate. Cette unicité indivisible de la personne humaine est au reste plus nettement que jamais corroborée par la science <sup>52</sup>.

L'âme de l'invalidé – qu'il suffise d'entendre par le mot « âme », pour commencer, simplement la source première de vie, grâce à laquelle ce corps-ci, par exemple, diffère d'un cadavre – n'est ni altérée ni moins unie au corps du fait que celui-ci soit, par exemple, dans un coma profond, ou déficient de quelque autre manière ; son visage, ses mains, son corps tout entier ont exactement la même dignité qu'auparavant ; car il s'agit, encore une fois, de la dignité du tout humain. Toute vision crûment dualiste (faisant de son âme et de son corps deux substances distinctes) enlève au corps sa dignité. On peut être tenté d'insister, certes, que la dignité humaine – l'intelli[48]gence, la volonté, la liberté – est plutôt le fait de l'âme

<sup>51</sup> Paul Ladrière, *loc. cit.*, p. 54.

<sup>52</sup> La science nous apprend notamment que la structure neuronale du cerveau de chaque humain, même un jumeau identique, est différente de celle de tout autre cerveau. Voir Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, trad. Anna Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, Points, 1993, spécialement le chapitre 9 et la postface ; et Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p. 277-284.

humaine. Mais celle-ci n'existe pas comme une entité séparée ; elle est unie de manière indivisible au corps, à preuve la dissolution de celui-ci à la mort. Que le vivant qu'elle anime soit endormi ou éveillé, comateux, gravement handicapé ou en pleine forme, elle est tout aussi présente. C'est elle qui rend possible tout exercice éventuel des diverses potentialités qu'elle unifie : marcher, voir, entendre, penser, aimer et le reste ; car ce n'est manifestement pas leur seul *exercice* qui est l'âme ; autrement je devrais soutenir que chaque fois que je me mets à marcher effectivement, une nouvelle âme apparaît, et que « les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également » <sup>53</sup>.

Un texte de la sagesse chinoise rend bien cette réalité de l'âme, même lorsque sa présence est moins manifeste : « [...] la nature de l'homme peut être comparée aux yeux. Dans le sommeil ils sont fermés et il fait noir. Ils doivent attendre l'éveil avant de voir. Avant l'éveil, on peut dire qu'ils possèdent la substance (qualité) fondamentale pour voir, mais on ne peut dire qu'ils voient. Or la nature de tous possède cette substance fondamentale, mais elle n'est pas encore éveillée ; c'est comme des gens endormis attendant d'être éveillés. » <sup>54</sup>

[49] C'est assez dire le degré d'intimité de l'âme et du corps. Peu importe l'état en lequel se trouve un corps humain vivant, lui et l'âme ne font qu'un, tout et parties, quelle que puisse être la condition apparente, parfois très diminuée, du corps. Car l'âme est une et indivisible, ce que nous avons reconnu plus haut en disant que Socrate, ou n'importe quel individu humain, est, lui, indivisible. (Le sens commun le reconnaît ; prétendre un tel « schizophrène », c'est déclarer son esprit « partagé en deux », et, partant, reconnaître son unité foncière : il

<sup>53</sup> Aristote, *Métaphysique*, Θ, 3, 1047 a 9-10, trad. Tricot, dans sa célèbre réfutation des Mégariques, qui ne parvenaient pas à voir la réalité du potentiel. Le philosophe à qui l'on doit les déterminations les plus éclairantes quant à l'union de l'âme et du corps reste Aristote, en particulier dans son traité *De l'âme*, comme l'a rappelé Hilary Putnam de nos jours. Pour une approche préliminaire plus détaillée de cette question de l'âme et du corps, voir notre livre, *De la dignité humaine*, chap. III, p. 81-114.

<sup>54</sup> Tung Chung-shu (environ 179-104 av. J.-C.), *Cg'un-ch'iu fan-lu (Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Annals)*, chap. 35, dans *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-tsit Chan, Princeton University Press, 1963, p. 275.

n'y a pas de division sans divisé, l'attribution n'a pas de sens autrement ; *qui* est « schizo » ?) Il en est ainsi du premier au dernier instant de la vie de ce corps humain ; il ne s'agirait pas de lui, autrement. Tout individu humain est à chaque instant, quelle que soit sa condition, une personne et en possède toute la dignité <sup>55</sup>.

Il suit de ce que nous venons de voir que tout corps humain, quel qu'il soit – dément profond, Einstein, comateux, trois fois champion olympique –, mérite le même respect. La dignité absolue de tout être humain est la même dans chaque phase de sa vie, depuis la conception jusqu'à l'extrême faiblesse de la vieillesse. Car il s'agit toujours du même individu humain, de la même personne. C'est encore plus patent depuis la mise en évidence par la science de « l'unicité organique [50] (et spirituelle) de chaque homme », que d'aucuns jugent même « la plus importante découverte » du XX<sup>e</sup> siècle <sup>56</sup>.

## *Conclusion*

Au terme d'un petit livre d'une rare profondeur, l'écrivain québécois Pierre Vadeboncœur a fait observer qu'« aux yeux du postmodernisme, la difficulté du bien se résout par la suppression du concept de difficulté. Celui-ci se dissout dans la facilité générale à laquelle on convie l'humanité, dans une sorte d'abolition des contraires ». Car on oublie ainsi, ou feint d'oublier, la figure du bien peut-être la plus indéniable, celle de la tragédie. « La figure de la tragédie, inséparable de celle du bien, ne se laisse pas mettre de côté indéfiniment par un su-

---

<sup>55</sup> Sur la tentative, par certains, de créer une nouvelle catégorie, celle d'humains qui ne seraient pas des personnes, offrant la liberté juridique de supprimer des vies humaines, celles de nouveau-nés, par exemple, voir notre critique dans *De la dignité humaine* (spécialement p. 6, 48-49, 54-56, 83-84, 114). Cf., d'autre part, l'étude très fouillée de Roberto Andorno, *La distinction juridique entre les personnes et les choses*, Paris, LCDJ, « Bibliothèque de droit privé », 1996 et, du même auteur, le petit ouvrage, *La bioéthique et la dignité de la personne*, Paris, PUF, « Médecine et société », 1997.

<sup>56</sup> Philippe P. Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 24 ; cf. p. 74 et 214.

perficel système du bonheur assuré par l'oubli. Cette figure une fois dans la place, les autres figures rentreront à sa suite. » <sup>57</sup>

Nous avons pu entrevoir dans ce qui précède combien féconde était la vision tragique, en particulier celle d'Antigone. Les théories qui l'ont accompagnée et qui ont suivi auront permis d'apprécier sa profondeur. Il faudrait être singulièrement abstrait pour ne pas en voir la pertinence accrue aujourd'hui.

---

<sup>57</sup> Pierre Vadeboncœur, *L'humanité improvisée*, Québec, Bellarmin, « L'essentiel », 2000, p. 177 et 181-182.

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# 2

---

## “La dignité du mourir : un défi pour le droit.”

**GILBERT LAROCHELLE**

[Retour à la table des matières](#)

[51] Le problème du suicide pose le défi de devoir penser les limites de la liberté humaine. Dès l'Antiquité, sa formulation s'est partagée en deux positions irréductibles. D'un côté, Platon déclare, dans le *Phédon*, « qu'il n'est pas permis de se faire violence »<sup>58</sup> : l'homme habite la vie comme une demeure prêtée par les dieux et ne saurait s'en affranchir. Aristote reconduit l'interdiction, dans l'*Éthique à Nicomaque*, en réservant un « déshonneur » à celui qui se donne la mort et commet, par le fait même, une « injustice contre la cité »<sup>59</sup> : le bris de la solidarité représente une injure perpétrée à la fois contre soi-même et autrui. Ainsi, de Platon à Plotin, un courant de pensée se dessine avec force pour suspendre l'autonomie de la raison humaine en morale. Le corps devient un réceptacle de la dignité d'une force sublime : l'âme. Parce qu'il [52] est rivé à cette dernière dans un enga-

---

<sup>58</sup> Platon, *Phédon*, 61 d. Par contre, dans la *République* (III, 407 d, e), il nuance sa position en admettant le suicide passif par l'interruption des soins chez un homme « incapable de vivre une durée normale » et pour la guérison duquel la médecine n'aurait alors « nul avantage » ni pour lui-même ni pour la Cité.

<sup>59</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, XI, 3.

gement transcendantal, nul n'en disposera selon son libre arbitre. En effet, Plotin croyait que le suicide rompt l'ordre universel et découle de la présomption à jouer les démiurges devant des entités supérieures qui dépassent la compétence humaine. Puis, l'ère chrétienne renforce l'interdit et le constitue en article de foi. Dans *La Cité de Dieu*, saint Augustin dénonce l'homicide quel qu'il soit, mais réproouve davantage le meurtre de soi qu'il juge « d'autant plus coupable que le motif est de moindre poids » <sup>60</sup>. Par exemple, la fourberie de Judas devant le Christ, dit-il, n'est pas excusable par la pendaison que l'apôtre, pris de remords, s'inflige pour effacer son forfait : « La corde a aggravé plutôt qu'expié la noirceur de sa trahison. » <sup>61</sup>

D'un autre côté, la tradition stoïcienne est ouverte à l'idée du suicide comme délivrance lorsque les contrariétés de la vie se multiplient jusqu'au point où la sagesse commande de s'y soustraire. Les Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle ont tour à tour admis la légitimité de cet acte de liberté ultime, d'ailleurs largement accepté dans les coutumes romaines. Le primat de l'autodétermination de l'homme par lui-même en toutes circonstances fonde ici la discipline du « suicide rationnel » selon le mot de Plutarque. Le parcours de l'existence est donc subordonné à une constante délibération avec soi-même pour en connaître la valeur. Rien n'oblige, en principe, à le mener à son terme : la dignité de la vie consiste plutôt à accueillir le destin tel qu'il se présente, quitte à le hâter par abnégation sous la dictée de la « convenance », référence pragmatique dont Cicéron défend l'autorité <sup>62</sup>. Pourquoi ne pas [53] prendre l'initiative de fixer soi-même les conditions de son échéance devant la mauvaise fortune et y trouver ainsi l'occasion de réaffirmer sa propre souveraineté ?

Pourquoi rester à bord du navire dans la tourmente, alors que « le port est là tout près », la mort étant « un asile éternel où tout sentiment disparaît » <sup>63</sup> ? Le stoïcien préfère, de toute évidence, l'autodestruction à la perte du pouvoir sur soi. Il ne tolère pas l'accident et lui substitue, au fond, la confiance d'un discernement adossé à une vision de l'opportunité des actes. Cicéron soutient, dans

<sup>60</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, I, XVII.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> Cicéron, *Des biens et des maux*, III, XVIII, 60.

<sup>63</sup> Cicéron, *Tusculanes*, V, XLI, 117.



les *Tusculanes*, qu'il convient de prendre la vie exactement comme cette loi qu'il fallait honorer dans les festins grecs : « Qu'il boive ou qu'il s'en aille ! » <sup>64</sup>

La controverse met en scène des préséances irréconciliables. L'éthique et la médecine, par exemple, sont confrontées de nos jours aux mêmes énigmes que les Anciens ont eu à résoudre : la vie est-elle un héritage à ce point indiscutable qu'il faille y sacrifier sa liberté pour la préserver contre les afflictions de tout genre ? Ou encore, à quoi sert l'affirmation de la liberté comme principe premier si elle ne saurait se concevoir en dehors de la vie elle-même qui en fournit le préalable et la signification morale ? Au fond, la ligne de partage implique une méditation cruciale : l'être humain est-il le fondement des possibilités qui le constituent ? À défaut d'une assise incontestable pour répondre aujourd'hui à cette question, doit-on renoncer à tout principe parce que l'opinion personnelle fait loi et déclarer comme Diderot dans *Le neveu de Rameau* : « Je veux bien être abject, mais je veux que ce soit sans contrainte. Je veux bien descendre de ma dignité [...]. Vous riez ? – Oui, [54] votre dignité me fait rire. – Chacun a la sienne. Je veux bien oublier la mienne mais à ma discrétion et non à l'ordre d'autrui. » <sup>65</sup>

L'étendue de ce dilemme prend sa mesure aujourd'hui dans le sort que l'on réserve aux demandes d'assistance au suicide <sup>66</sup>. La difficulté

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>65</sup> Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 427.

<sup>66</sup> La distinction entre l'euthanasie et l'assistance au suicide ne va pas de soi, parce qu'elle est, si l'on peut dire, conceptuellement claire mais empiriquement problématique. L'euthanasie désigne une action directe (causer la mort d'autrui délibérément) ou indirecte (cesser un traitement dont la vie de quelqu'un dépend). Cette démarche peut être faite aussi soit avec le consentement de la personne concernée (le testament de vie par exemple), soit sans son consentement (incapacité d'avoir l'avis du patient). Par contre, l'assistance au suicide renvoie à l'acte par lequel une personne, généralement le médecin, en aide une autre à s'enlever la vie en cette situation précise où un malade n'a pas les capacités physiques de provoquer lui-même sa propre mort. Voir pour un découpage sémantique semblable : Tom Beauchamp, *Intending Death. The Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1996, p. 1-2 ; du même auteur « Suici-

de trancher sur cette question s'accroît en considération de deux facteurs relativement nouveaux. D'abord, la perte d'une unicité de sens devant la mort est devenue l'horizon des sociétés occidentales sécularisées. Elle ne permet plus, en effet, de dire pourquoi la liberté doit être limitée d'une manière plutôt que d'une autre <sup>67</sup>. En outre, l'avancée des technologies thérapeutiques en médecine crée des situations inédites et, surtout, pousse tous les principes à leurs limites. La prolongation [55] de la vie <sup>68</sup> ou son maintien devant des maladies graves ouvrent des possibilités extrêmes, mais aussi des inquiétudes sur la définition d'un encadrement acceptable pour la société. Bref, en narguant la faucheuse, la science a balayé moult problèmes dans le champ du droit. Au nom de quoi récusera-t-on désormais l'aspiration de ceux qui, avec Nietzsche <sup>69</sup>, veulent faire de la mort volontaire un « droit de l'homme » au même titre que les autres ?

Le droit reçoit *de facto* la tâche, en l'absence de tout autre appareil normatif, de prendre en charge la gestion du mourir. Il reste dorénavant la seule instance vers laquelle on se tourne pour départager le bien et le mal (la morale) à travers le licite et l'illicite (le judiciaire). Son défi tient, de prime abord, du paradoxe : maintenir le sens commun sans lequel il n'a plus raison d'être et protéger en même temps l'usage des libertés individuelles. En d'autres termes, sa fonction revient à circonscrire la morale publique et à assurer le réglage des conduites en conformité avec le pluralisme dans une société libérale. Or, c'est précisément l'essor de la république des juges qu'il convient

---

de », dans *Matters of Life and Death. New Introductory Essays in Moral Philosophy*, New York, McGraw-Hill, 1993, p. 69-117.

<sup>67</sup> Norbert Élias a montré, dans *La solitude des mourants* (Paris, Christian Bourgois, 1987), que le savoir-vivre, conçu comme la principale conquête matérielle de l'Occident depuis deux siècles, se paie par la disparition du savoir-mourir : les mots manquent, le rituel se perd devant l'agonie et le décès. Voir aussi le témoignage de Léon Burdin, *Parler la mort. Des mots pour la vivre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

<sup>68</sup> Toutefois, les initiatives de prolongation de la vie ne sont pas une particularité de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Voir à cet égard le petit livre, utile et encore d'actualité, de Gerald J. Gruman, *A History of Ideas About The Prolongation of Life*, New York, Arno Press, 1977.

<sup>69</sup> Friedrich Nietzsche, *Aurore*, dans *Œuvres*, t. 1, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. 1119. Voir aussi, du même auteur, *Le crépuscule des idoles*, t. 2, p. 1009.

d'interroger en examinant les conséquences qu'il entraîne : l'absorption de la morale par le droit et le glissement du domaine juridique vers l'ingénierie sociale. Le traitement des problèmes est alors guetté, face à la mort et aux exploits biomédicaux, par une double volonté de puissance : celle du scientisme (« tout ce qui est possible doit être fait ») et celle du juridisme (« tout [56] ce qui est légal peut être fait »). Si les magistrats doivent « faire la morale », ils ne peuvent donner un sens ni à la vie ni à la mort.

Certes, la préséance du droit dans la société engendre plus ou moins l'impression que le code des lois épuise les possibilités de la morale. L'argumentation développée ici est de montrer que les discours en cause (le droit et la morale) sont incommensurables et se transforment mutuellement. D'un côté, si l'on accepte l'idée que le rôle du droit est *mutatis mutandis* de contrôler et de réprimer, la traduction de la normativité dans ce langage ne peut que mener au retour d'une morale punitive, faite d'interdits et de restrictions. De l'autre, si l'on reçoit cette lecture de la morale selon laquelle elle assigne, de façon positive, un sens à l'existence, le droit ne saurait pourvoir à cette exigence : au mieux il neutralise la portée de l'acte (la proclamation d'innocence), au pire il la réproouve par une sanction pénale (la déclaration de culpabilité). De plus, la logique procédurale du légalisme induit l'impression que la liberté en droit (celle de la volonté devant la loi) exprime, sinon garantit la liberté en acte (celle de la volonté devant le fait) selon un rationalisme juridique. Le défi du symbole par la loi semblerait amplifier plutôt que résoudre la crise des représentations. Il ne fait pas que sonner le retour d'une morale punitive dans le champ symbolique ; il consacre aussi l'État, dans le champ structurel, comme gardien et surveillant de la régulation sociale des corps devant la mort. Et la notion de dignité offre alors tantôt cette image plaisante de la nature humaine au nom de laquelle on tente de forcer les frontières au seuil du grand voyage. De là l'urgence d'en repenser la signification. À cet égard, les décisions que les tribunaux ont prises récemment pour traiter les demandes d'aide médicale au suicide des mourants sont éclairantes. [57] Par exemple, aux États-Unis, l'irruption des philosophes dans le débat pour défendre le « camp de la liberté » contre les prohibitionnistes illustre bien le conflit des rationalités.

## *Le conflit des rationalités : liberté individuelle ou sens commun*

### *Le retour du stoïcisme*

Le regain du stoïcisme depuis quelque temps s'explique par la découverte de nouvelles pathologies incurables que seuls le courage et la résignation permettent d'affronter. Le phénomène du sida a contribué à réveiller l'intérêt pour cette philosophie au début des années 1980 et à munir les victimes, voire certains groupes spécifiques, d'un vocabulaire devant la mort. Le recours aux Sénèque, Épictète, Marc Aurèle ne se réduit pas à l'apposition d'une référence anachronique au problème contemporain de l'assistance au suicide. Paul Veyne note que l'impuissance à juguler l'infection ne laissa pour toute stratégie aux affligés que l'affirmation d'eux-mêmes comme êtres capables de liberté et d'autodétermination <sup>70</sup>. La maîtrise de soi était tout ce qui reste pour adoucir la fatalité. Le regroupement intellectuel animé par Michel Foucault, lui-même condamné par la maladie, fut sensibilisé à la nécessité de reconstruire un langage pour négocier la mort dans un [58] monde postchrétien. Et ce sont les stoïciens, grecs mais surtout romains, qui ont offert cette rationalité par une sorte de dogmatisme de la sérénité intérieure.

Sida et stoïcisme, la réconciliation des termes pointe vers une nouvelle représentation de la dignité humaine. À l'objectivation d'un corps perclus et hostile à lui-même, le ressaisissement d'une subjectivité victorieuse dans l'adversité procure une élévation qui fait la différence. Il s'agissait de revendiquer le dernier privilège d'une décision autoréférée dans un monde sans espérance. *Le souci de soi* et *L'usage des plaisirs* témoignent de ce revirement inattendu <sup>71</sup>. L'influence de Foucault est, par ailleurs, dépassée par le contexte lui-même : le stoïcisme se prête à merveille à la condition d'une société où

<sup>70</sup> Paul Veyne, « Avant-propos », dans *Sénèque*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1993, p. v-vi.

<sup>71</sup> Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

l'individualisme devient un culte, le narcissisme de chacun un droit, l'utilitarisme un devoir, la souffrance un choix, l'usage de soi la marque d'une liberté non entravée, y compris devant l'éventualité de sa propre disparition.

Les *Lettres à Lucilius* de Sénèque clament l'injonction qui annonce la volonté de puissance à la Nietzsche : « Entrepris de te libérer toi-même. »<sup>72</sup> Dans cette foulée, la stratégie des plaidoyers pour l'assistance au suicide est d'indexer la pratique de la liberté à une philosophie de la nature. Pourquoi ne pas laisser les lois immanentes suivre leurs cours « au lieu d'éperonner la Fortune qui nous te »<sup>73</sup> ? Philosophie de la défaite [59] impossible dès lors que la reddition aux choses signe la victoire, le stoïcisme se développe dans un monisme, dans la préfiguration d'un hégélianisme de la synthèse où les accommodements prennent les couleurs de l'absolu. La dignité humaine devient ainsi mesurée par l'usage de la liberté, mieux par la préservation d'une faculté délibérative comme indicateur, en dernière instance, d'une vie acceptable. Aussi, Sénèque propose-t-il un suicide à la carte : « Je suis trop grand, destiné à de trop grandes choses pour me faire le valet de mon corps. »<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Sénèque, *Lettres à Lucilius*, lettre 1, dans *Sénèque*, p. 603.

<sup>73</sup> *Ibid.*, lettre 22, p. 654. « Le sage, écrit Sénèque, ne fait rien à son corps défendant. Il échappe à la nécessité, parce qu'il veut ce à quoi elle contraindra » (*ibid.*, lettre 54, p. 725). Il convient aussi de signaler que la conciliation entre la liberté et la nécessité est la condition du bonheur au sens des Anciens et non du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>74</sup> *Lettres à Lucilius*, lettre 65, p. 759. Quant à la notion de dignité humaine elle-même, il est clair que, indépendamment du débat que l'on peut tenir à son sujet, Sénèque ne la concevait ni au sens de Kant ni à celui de la Déclaration de 1948. Paul Veyne rappelle avec pertinence dans une note infrapaginale de *La brièveté de la vie* que la dignité chez le Stoïcien désigne une « fonction publique », une charge dans les hauts rangs de la hiérarchie. Voir cet ouvrage particulier dans *Sénèque*, p. 268, n. 3. En conséquence, il faut donc retenir que la notion de dignité humaine est ici utilisée selon l'acception moderne du mot.

### *La notion de capacité de projet*

Si la liberté stoïcienne concilie le volontarisme et le naturalisme, l'optimisme et le fatalisme par une morale de l'autodiscipline, sa prémisses de base implique que le sujet ait la possibilité de se représenter comme le moteur de son expérience. À cet égard, la notion de capacité de projet permet aux défenseurs de l'assistance au suicide et aux avocats de sa décriminalisation de planter une balise pour clarifier les frontières entre vie, dignité et liberté en créant des hiérarchies entre elles. Deux niveaux d'argumentation s'en dégagent. L'un rappelle le critère classique de la qualité de vie dont Sénèque fut le théoricien en [60] reprenant à ses fins le mot célèbre d'Aristote : « Cette vie, il ne faut pas toujours chercher à la retenir, tu le sais : ce qui est bien, ce n'est pas de vivre, mais de vivre bien. »<sup>75</sup> L'autre y ajoute la variable de l'*indétermination* comme préalable à toute expérience de la liberté. Vivre bien n'est pas tout. Encore faut-il que tout ne soit pas joué d'avance pour qu'on puisse imprimer d'un sens le cours de son existence. Quand la déchéance de l'esprit rend impossible l'assomption d'un projet, fût-il celui de sa mort, la dignité humaine disparaît, croit-on, en rabaissant l'individu *ad rem*, tel un objet qu'emporterait la nef des fous sur les flots.

Un malade en phase terminale et privé de ses moyens de discernement demeure-t-il encore en mesure de s'inscrire dans le monde et d'y signer sa présence par l'affirmation d'un choix qui lui ressemble ? François Porée soutient que l'existence n'a de valeur que par son ouverture, par l'incertitude qui est son lot, par les possibilités infinies qu'elle contient et dont un sujet doit pouvoir à tout moment, grâce à sa liberté, tenter d'infléchir la réalisation dans une direction plutôt que dans une autre<sup>76</sup>. Dans *La mort opportune*, Jacques Pohier défend le même argument en laissant à l'individu le soin de son projet concernant la vie comme la mort. Reprenant les métaphores de Cicéron et de Sénèque, il définit l'épithète « opportune » comme ce « qui pousse

<sup>75</sup> *Lettre à Lucilius*, lettre 70, p. 780.

<sup>76</sup> François Porée, « Prédire la mort. L'exemple de la maladie de Huntington », *Esprit*, 243, 1998, p. 18-22.

vers le port » et mène, comme un bon vent, vers le terme du voyage <sup>77</sup>. Pour lui, l'accès volontaire à sa propre mort constitue un droit fondamental [61] que les législations devraient intégrer au même rang que le droit à la préservation de la vie. Le raisonnement présuppose un curieux dédoublement de soi : une partie qui domine et dont on attend qu'elle maîtrise et possède l'individualité totale pour la juger ; une autre qui suit et dont le statut est plus ou moins celui d'un étant, d'un objet parmi les objets. De là la concession d'une dignité humaine à ce qui, en soi, possède la capacité de projet et garde la compétence des finalités. Une vie sans conscience et sans improvisation, dit-il, n'en est pas une : le moi y dérape vers l'esclavage de la biologie.

Un malentendu d'une singulière ampleur traverse le champ de l'éthique contemporaine sur cet aspect dans la mesure où l'on se réclame de la pensée de Kant pour fonder la bipartition de l'être humain, donc l'imputation différenciée de ses qualités selon la « partie de soi » à laquelle on s'adresse. D'une part, la référence kantienne se présente, de nos jours, comme une sorte de *koinè* pour fixer le statut de la personne humaine : le respect inconditionnel de cette dernière s'insère dans l'impératif catégorique d'une loi morale qui ne saurait souffrir l'exception. « Car des êtres raisonnables, affirme Kant, sont tous sujets de la *loi* selon laquelle chacun d'eux ne doit *jamais* se traiter soi-même et traiter tous les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours en *même temps comme des fins en soi*. » <sup>78</sup> Et la dignité, dans cette optique, devient « ce qui n'admet nul équivalent », « ce qui est supérieur à tout prix » <sup>79</sup>. D'autre part, un autre Kant surgit sous la toge d'un défenseur de la faculté délibérative comme signature reconnaissable de la personnalité dans sa performance [62] effective : « L'*autonomie*, dit-il, est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable. » <sup>80</sup> La liberté du sujet pensant paraît saillir dans cet énoncé et l'emporter sur le caractère indiscutable de la loi morale. D'où la propension d'une certaine postérité intellectuelle à utiliser la métaphysique de Kant pour affirmer en théorie ce

<sup>77</sup> Jacques Pohier, *La mort opportune. Les droits des vivants sur la fin de leur vie*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 11.

<sup>78</sup> Emmanuel Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 300.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 303.



que l'on niera en pratique au gré de son jugement. Bref, la personne devient ainsi tributaire de ses capacités mentales et de la possibilité de les faire jouer, au besoin, contre les propriétés biologiques en cas d'accident de parcours. La divisibilité de l'humain s'étend aussi de l'être en acte à l'être en puissance que l'on dissociera, le cas échéant, au nom de la liberté et de la capacité de projet.

Deux valeurs entrent en conflit : l'irréductibilité du principe de la dignité humaine et la liberté de la personne au fondement de son autonomie. Or, la pensée de Kant, malgré les apparences, ne permet pas une telle désarticulation qui confine, d'ailleurs, à la contradiction logique. N'est-ce pas une évidence de rappeler que les catégories de l'esprit ressortissent, pour Kant, à des constructions intellectuelles qui ne s'identifient nullement à ses manifestations dans la réalité ? La métaphysique kantienne ne reconnaît pas, en effet, le monde sensible comme le tribunal devant lequel elle devrait comparaître pour se justifier ou pour évaluer sa validité. Bref, l'empirique ne détermine pas le transcendantal : au contraire, c'est l'impératif moral qui est par nature, chez Kant, légiférant ; il prévaut sur les accidents de l'ordre phénoménal. Le statut de la personne est donc placé en surplomb des modalités de son avènement dans l'expérience concrète. [63] Ainsi, il est erroné de soutenir que l'on puisse s'autoriser de Kant pour discriminer une vie digne d'être vécue d'une autre qui ne le serait pas en référence au critère de la capacité de projet pour mesurer l'humanité de l'être souffrant <sup>81</sup>.

Une vulgate s'est désormais emparée de l'éthique de Kant pour mieux « ramer vers le port ». De façon plus fondamentale, elle opère par une relecture des sources pour justifier l'imposition universelle du principe de liberté devant la mort. Le Socrate de l'*Apologie* est convoqué à la barre des témoins : « Une vie à laquelle l'examen fait défaut ne mérite pas qu'on la vive. » <sup>82</sup> Puis, Pascal : « L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite,

---

<sup>81</sup> À titre de complément d'information, voir les excellents commentaires de Vincent Bourguet, *L'Être en gestation. Réflexions bioéthiques sur l'embryon humain*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999, p. 223-224. Aussi Paul Valadier, *Morale en désordre*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 154-156.

<sup>82</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a.



et tout son devoir est de penser comme il faut. »<sup>83</sup> Or, à l'analyse, rien n'est plus étranger à ces deux esprits que l'idée de Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toute chose ». Les combats de Socrate contre les Sophistes et de Pascal contre la casuistique des Jésuites dans les *Provinciales* suffisent à signaler qu'aucun de ces penseurs n'a, en réalité, confié à l'individu singulier la charge de définir la vérité sur laquelle il pourrait s'appuyer pour justifier le passage de vivant à gisant. Socrate se résigne à son sort par une admission cruciale : les lois de la cité sont plus grandes que sa volonté, alors que Pascal a clamé que le « moi est haïssable », qu'il doit s'effacer devant la transcendance. À cet égard, de tels contresens pèsent comme une montagne [64] sur le droit. Ils gagnent d'autant plus en crédibilité qu'ils avalisent une philosophie juridique privilégiant une conception individualiste de la liberté et de la responsabilité. Paul Valadier y discerne un « personnalisme de façade », sinon un « détournement de sens » de la dignité humaine <sup>84</sup>.

Une éthique devant la mort qui se fonde sur la capacité du sujet à se projeter dans son environnement et à transmettre sa volonté ne peut devoir son succès qu'à la performance rhétorique du locuteur ! Si la seule trace de l'humanité en acte réside dans l'aptitude à faire de soi un projet comme le suggèrent Porée et Pohier, il faut conclure que l'intentionnalité n'existe pas sans une parole pour l'énoncer. Le primat du langage que présuppose la notion de capacité de projet illustre à merveille l'influence de la tradition rationaliste. Il repose sur le mythe de la clarification selon lequel la communication par des « idées claires et distinctes » (Descartes) représente la mesure de la lucidité. Si l'intelligible est dans le dicible, le projet dans le *bene dicendi*, c'est donc que la rhétorique porte tout entière l'éthique et qu'elle signe l'humanité du mourant. Elle exige un esprit sain dans un corps qui ne l'est plus ! Elle privilégie *de facto* les déficiences qui laissent inentamée la pratique du langage, d'où le risque d'exclusion des esprits cois et enténébrés par la maladie. On perçoit, à l'évidence, les lointains sédiments d'une anthropologie dont les analyses furent enracinées dans la culture occidentale et dans une prétention à ramener à soi les différences culturelles dans l'usage de la parole. Pareil raisonnement

<sup>83</sup>. Blaise Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1 146.

<sup>84</sup> Paul Valadier, *Morale en désordre*, p. 8.

ne fait pas que subordonner l'*ethos* au *logos*, la condition humaine à une profusion minimale du verbe ; il consolide les accusations que l'on fait aujourd'hui contre le discours des droits [65] de l'homme, y compris contre la notion de dignité humaine en tant que variations successives d'un même mal : l'ethnocentrisme <sup>85</sup>.

La morale liée, somme toute, au critère de la capacité de projet ne récuse pas la souffrance comme telle, mais la liberté que celle-ci enlève. Son mot d'ordre est d'enjoindre l'individu à rester pilote en son navire, apte à la prise en charge de soi et à l'*improvisation* de son sort. Ses valeurs reposent sur une sorte d'anthropocentrisme comme indicateur d'humanité : prométhéisme du sujet (« la volonté de puissance » comme positionnement de soi) <sup>86</sup>, nietzschéisme de son monde (la sauvegarde de l'« innocence du devenir » comme responsabilité), vitalisme élitiste (la dignité est à la fin celle du plus fort), constructivisme (le sens construit élimine le sens reçu), intellectualisme (seule la pensée donne l'existence). Sénèque traduit l'esprit de cette morale : « Nous ne sommes au pouvoir de personne, du moment que la mort est en notre pouvoir. » <sup>87</sup>

### *Le défi du sens commun*

Sénèque flétrissait tout discours impliquant que l'on « ferme la route à la liberté » <sup>88</sup>. Il légitimait le suicide par [66] une théorie de la « convenance » pour rappeler le mot de Cicéron, afin d'éviter les embardées vers des récifs où le moi sombre hors de lui-même. Toutefois, la rationalité de ce schéma est bouleversée par l'essor du néoplatonisme au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Trait d'union entre Platon et saint Augustin, Plotin confronte le stoïcisme en vitupérant l'orgueil de la

<sup>85</sup> Paul Valadier, à la pensée duquel ce propos doit beaucoup, écrit même que le principe de l'autonomie morale de l'individu, parce qu'il présuppose la parole comme condition d'exercice, risque de s'avérer très peu démocratique à l'usage (*Morale en désordre*, p. 161).

<sup>86</sup> Sénèque écrit à cet égard : « Il n'est qu'un bien, source et condition fondamentale du bonheur dans la vie : la confiance en ses propres moyens » (*Lettres à Lucilius*, lettre 31, p. 677).

<sup>87</sup> *Ibid.*, lettre 91, p. 921.

<sup>88</sup> *Ibid.*, lettre 70, p. 782.

raison, la capacité qu'on lui prête à s'auto-instituer et à définir en même temps les limites du raisonnable <sup>89</sup>. Le combat s'engage sur plusieurs fronts, notamment contre cette attitude païenne qui consiste à n'avoir que soi-même pour référence. Il ouvre une brèche dans la forteresse de l'intériorité pour faire éclater le monisme de la volonté et de la nature dont le jugement humain à lui-seul, croyait-on naguère, pouvait répondre. Le renversement part ici d'un postulat anthropologique : l'être humain n'est pas le fondement des possibilités qui le constituent et ne saurait disposer à sa guise de ce qui ne vient pas de lui. En corollaire, il est débiteur d'un dû inextinguible qui le tourne et le destine à la transcendance.

[67] La dignité humaine ne surgit donc que si l'homme se sent interpellé par une énigme dont il ne sait déchiffrer le secret par le seul recours de la raison. Toute la richesse de sa signification dépend d'un « quelque chose » de non formalisable, d'une dimension ineffable que l'esprit ne peut traduire en concepts indubitables selon la méthode cartésienne et qui se dérobe à la clairvoyance du droit comme à la rigueur de ses lois. Toute sa portée réside dans cet appel jailli d'on ne sait où, mais qui ne s'impose pas moins à la façon d'une règle non écrite et d'autant plus forte qu'elle ne se manifeste pas sous la dictée des pouvoirs établis. La protestation d'Antigone devant le refus de sépulture à son frère Polynice demeure le modèle de cette humanité à laquelle restent sourds la pensée objectiviste et l'idéal mathématique. La réplique de Portia à Shylock dans *Le marchand de Venise* illustre aussi

---

<sup>89</sup> Bien que le langage de Plotin soit, à travers la reconstitution qu'en propose Porphyre, passablement sibyllin, voire énigmatique à l'occasion, sa verve contre les stoïciens semble inépuisable. Parlant des « mille objections » que l'on pourrait, selon lui, adresser à ces derniers, il signale le renversement de la hiérarchie des êtres, c'est-à-dire la tendance des stoïciens à placer le sujet et la matière avant le principe même dont ils procèdent. « Le plus absurde, dit Plotin, c'est de mettre au premier rang ce qui est en puissance et de ne pas placer l'acte avant la puissance » (*Ennéades*, VI, 1, 26, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1936). Réinvestissant la transcendance dans son rôle de principe premier, il critique le Dieu par trop matérialiste des stoïciens : « On introduit bien Dieu pour donner une belle apparence ; mais c'est un dieu qui tient son être de la matière ; il est composé et vient après elle ; ou plutôt il n'est que de la matière modifiée d'une certaine manière » (*Ennéades*, VI, 1, 27). Bref, pour Plotin, la rationalité dernière n'est pas immanente comme chez les stoïciens ; elle n'est pas de ce monde.

cette notion de dignité humaine lorsqu'elle défend la miséricorde contre l'esprit calculateur du légalisme en proclamant qu'elle « descend comme la douce pluie du ciel sur ce bas monde [...] et sied mieux que la couronne au monarque sur son trône » (« droppeth as the gentle rain from heaven upon the place beneath [...] it becomes the throned monarch better than his crown »). Somme toute, cette appropriation de la dignité humaine fait reculer le veto de l'être – selon la définition des philosophies matérialistes – au profit d'une reconnaissance de « l'être lié par quelque chose qui le dépasse », c'est-à-dire par un sens commun, quel que soit le nom qu'on lui donne, la transcendance divine (Plotin), la « fraternité humaine » (Gabriel Marcel) ou, certes plus fondamental encore, le « refus de l'inacceptable » (Paul Valadier).

Il ne serait pas nécessaire de recourir à une représentation de la dignité humaine si l'individu ne devait tout qu'à lui-même : sa volonté lui suffirait et l'idée de la justifier [68] en l'enveloppant dans une métaphysique deviendrait superfétatoire. Or, retrancher le mystère de l'être, l'énigme de l'existence, c'est adopter une « conception décorative de la dignité humaine »<sup>90</sup>, pour reprendre le mot de Gabriel Marcel. Si l'éthique ne commence qu'avec le placement de l'homme en hauteur, la qualification de l'espèce par le vocable dignité s'insère dans un dispositif éminemment relationnel, parce qu'elle présuppose la réciprocité d'une reconnaissance entre soi et les autres. Loin du solipsisme de la conscience, du reste souvent opaque pour autrui dans les conditions extrêmes de fin de vie, elle se fonde sur le constat selon lequel l'homme n'est pas seul et qu'il importe aux autres comme les autres lui importent. Axel Kahn écrit : « C'est ce type de considération qui rend légitime le passage d'une reconnaissance de la dignité et des droits de l'Homme à celle de la dignité de l'espèce en tant que telle. »<sup>91</sup>

D'hier à aujourd'hui, le recours à un modèle holistique demeure, en somme, la méthode royale pour mettre en échec ce qu'Érasme appelait les « dogmes d'acier » du stoïcisme. Plotin est l'un des penseurs qui, dans l'Antiquité, a préconisé une « lecture élargie » de la dignité

<sup>90</sup> Gabriel Marcel, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964, p. 168-169.

<sup>91</sup> Axel Kahn, *Et l'Homme dans tout ça ?*, Paris, Nil, 2000, p. 70.

humaine dont l'impact sera décisif sur la chrétienté. Pour lui, le suicide constitue un outrage perpétré contre les forces supérieures. Son argumentation laisse entrevoir trois principes complémentaires – toujours d'actualité par ailleurs dans les argumentaires contemporains – qui donnent un aperçu de la métaphysique qu'il avance pour fixer une frontière à l'exercice de la liberté. En premier lieu, un *principe de relation* au sens religieux du mot (*religare* : relier) suggère que [69] toute chose dans le monde prend place dans une cohésion globale. Il n'existe pas véritablement de singularité ou d'individualité chez Plotin<sup>92</sup> : tout se rapporte à un niveau supérieur dans la hiérarchie des êtres. Puis, un *principe d'hétéronomie* que l'on reconnaît par la présence du sens reçu sur le sens construit : il s'agit de remonter vers ce qui unit à la verticale le corps et l'âme, mais aussi à l'horizontale chacun à tous. Enfin, un *principe d'insuffisance de la raison* : la liberté en acte s'inscrit dans un exercice de conformation à l'autorité d'un idéal à l'aune duquel l'existence doit prendre sa forme et son sens. Bref, l'homme ne délibère ni ne décide comme s'il détenait le point de vue final sur le monde. Il s'affirme surtout comme un être démontrant ce que l'on pourrait appeler une « capacité de signification ».

Toutefois, la perspective de Plotin – illustration parmi d'autres d'une manière idéaliste d'encadrer la liberté – n'est plus applicable dans les sociétés libérales occidentales, parce que le pluralisme des croyances empêche, en effet, de subordonner à l'une d'entre elles toutes les autres. On voit bien, dans le contexte des débats contemporains sur l'assistance au suicide, qu'elle ne permet guère l'ébauche d'une règle universelle dès lors que la contrainte du sens commun impliquerait le sacrifice des subjectivités. La recherche d'un accord substantiel est d'ailleurs considéré aujourd'hui, surtout depuis Rawls, comme un préjudice envers la diversité constitutive des sociétés modernes. Or, le défi du droit, dans la société libérale notamment, est de définir des arrangements [70] sociaux qui aient force de loi pour tous et chacun et préservent, par ailleurs, les conditions d'exercice de la liberté. La notion de capacité de signification se bute au problème de l'uniformité qu'elle postule. Elle comporte une pesanteur sociologique qui, croit-

<sup>92</sup> Plotin écrit en ce sens : « Le phénomène produit dans la partie principale de moi-même a un effet sur les autres parties, de même les effets de l'univers sur chaque individu sont assez clairs, parce que chaque individu est surtout en sympathie avec l'ensemble des choses » (*Ennéades*, IV, 9, 2).

on de nos jours, connote l'imposition plus ou moins autoritaire d'un *contenu* de sens, tandis que l'on tente de bâtir des consensus minimaux autour des seules *formes*. Du moins, l'exigence de la logique procédurale dans le discours légaliste vise nettement à se situer en deçà des finalités. Aussi, l'amoralisme juridique comme indicateur du respect des différences se double nécessairement d'un individualisme de référence. En conséquence, la disparition de la cohésion symbolique dans les démocraties libérales ne rendrait-elle pas la mort intraduisible dans le langage du droit ? Le dilemme oppose la rigueur des principes et la pertinence des actes, l'univocité de la règle et la multiplicité des cas, la sauvegarde d'une morale publique et la préservation de la liberté. Voie difficile du droit que les tribunaux doivent pourtant dégager.

***Les rationalités  
dans l'espace juridique :  
les philosophes à la rescousse des juges***

Une confrontation de ces rationalités dans l'espace juridique eut lieu aux États-Unis en 1997 dans une cause débattue en troisième instance devant la Cour suprême. Le plus haut tribunal du pays renversa deux décisions arrêtées par les cours des États de Washington et de New York autorisant les patients entravés physiquement et en [71] phase terminale de se faire aider à accomplir leur dernière volonté, quelle qu'elle soit. En effet, ces tribunaux fédéraux de second niveau avaient reconnu qu'un malade en phase terminale et ne disposant pas des moyens physiques de se soulager en s'infligeant la mort par lui-même ne bénéficie pas, dans les faits, d'un traitement égal devant la loi, du moins en comparaison des agonisants qui jouissent encore de cette possibilité. Le faible fut défini, dans cette perspective, comme celui qui ne sait plus s'auto-administrer la médication létale ; plus précisément, il désignait celui dont même la mort ne peut plus être un projet pour assumer sa dignité sans pour autant que la douleur qu'il subit n'ait un sens quelconque.

L'enjeu de cette cause fut d'ouvrir une voie pour sortir de la dialectique où s'embourbent les controverses classiques en tentant de li-



quider les ambiguïtés qui ont résisté à l'épreuve du temps. Il s'agissait, pour les plus hauts magistrats, de préserver deux principes fondamentaux de la constitution américaine : l'*égalité* de tous et chacun devant la loi dans l'esprit du XVI<sup>e</sup> amendement et la *liberté* des individus selon l'inspiration même du régime politique. Ainsi, de la même façon que l'affaire *Planned Parenthood v. Casey* avait, en 1994, dénoué les impasses sur la question de l'avortement en aboutissant à une décriminalisation, les cas *Vacco v. Quill* et *Washington v. Gluckberg*, portant sur l'assistance au suicide, devaient être l'occasion de trancher cette question, en particulier sur la demande de sa légalisation éventuelle <sup>93</sup>.

[72] Pour clarifier les valeurs en jeu et pour instruire la Cour suprême de leur réflexion, six philosophes œuvrant tous dans l'horizon des théories libérales ont rédigé un *amicus curiae* afin de recommander la reconduction des jugements prononcés en faveur du libre accès aux pratiques d'assistance au suicide. Les signataires, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon et Judith Jarvis Thomson, sont par ailleurs des figures bien connues dans l'« establishment » philosophique américain. Leur texte, dont une synthèse fut publiée par Dworkin le 27 mars 1997 dans le *New York Review of Books*, reprend les grandes lignes de l'argumentation qui plaident pour une reconnaissance constitutionnelle du droit de disposer de soi-même dans les situations extrêmes où il faut gérer sa propre mort. Or, l'intervention de ces nouveaux stoïciens libéraux auprès de la Cour suprême montre que, au lieu de lever les équivoques du débat, le débarquement des philosophes dans la Cité concourt plutôt à les accentuer. C'est cela même que l'on entend démontrer en invoquant trois raisons qui pèsent dans le traitement des problèmes de cette natu-

<sup>93</sup> Au Canada, l'article 241 *b* du *Code criminel* interdit l'assistance au suicide et inflige une peine maximale de quatorze ans à quiconque « aide ou encourage quelqu'un à se donner la mort ». Sauf la Hollande et l'Oregon, tous les États en Occident maintiennent un dispositif juridique de proscription de cet acte : France (art. 63, 318-1, 318-2, 319), Espagne, (art. 409), Danemark (art. 240), Italie (art. 580), Suisse (art. 115), Autriche [72] (art. 139 B). Aux États-Unis, la Cour suprême confirma l'interdiction avec les cas *Vacco v. Quill* et *Washington v. Glucksberg*. Dans ce pays, 37 États criminalisent l'assistance au suicide par décret, 6 par « common law », 6 n'ont pas de loi et seul l'Oregon a procédé à une décriminalisation à la suite d'un référendum en 1994.

re : 1 / l'intrusion du droit dans le champ de la morale (par le « design » de la loi comme substitut au symbole) ; 2 / la dissimulation d'une position métaphysique derrière la neutralité apparente de la perspective légaliste (par l'ingénierie d'un sens commun au nom de la liberté individuelle) ; 3 / la mise en place d'un nouveau dispositif de légitimation du pouvoir par le recours à une morale culpabilisante et à la fonction régulatrice de l'État.

### *La morale dans le droit*

[73] L'argumentaire des professeurs s'ouvre par le rappel de la fonction de la loi dans la société pluraliste américaine. « These cases do not invite or require the Court to make moral, ethical, or religious judgments about how people should approach or confront their death. »<sup>94</sup> Centrant le débat sur la vocation procédurale du droit, ils implorent un jugement favorable au respect de la faculté délibérative des personnes. Devant les causes pendantes, ils délimitent le problème qu'elles posent à la justice : « They ask the Court to recognize that individuals have a constitutionally protected interest in making those grave judgments for themselves, free from the imposition of any religious or philosophical orthodoxy by court or legislature. »<sup>95</sup> Le droit devrait donc disposer de questions morales de façon amoral.

Le confinement de la loi en deçà de toute norme implique, dans cette optique, une prise de congé du devoir être universel dans l'ordre public. Or, à l'examen, la posture des locuteurs n'est pas de nature à banaliser leur opinion ou même à la rendre comparable à toutes les autres. Dans son introduction, Dworkin singularise l'initiative des penseurs : « I am unaware of any other occasion on which a group has intervened in Supreme Court [74] litigation solely as general moral

<sup>94</sup> Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Robert Nozick, John Rawls, Thomas Scanlon, Judith Jarvis Thomson, *The Brief of the Amici Curiae*. Ce texte fut publié dans la revue *New York Review of Books* le 27 mars 1997. Mais il fut repris dans l'ouvrage suivant : Daniel A. Leone (éd.), *Physician-Assisted Suicide*, San Diego, Greenhaven Press, 1998, p. 33-54. La citation visée par cette note est tirée de la p. 39. Par souci de commodité, les citations seront faites en référence à cet ouvrage.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 39.



philosophers. » <sup>96</sup> Leur *amicus* lui-même, libellé par le *New York Review of Books* sous le terme de « Philosophers' Brief », montre qu'une commune impulsion rassemble les signataires qui, par ailleurs, « differ on many issues of public morality and policy » <sup>97</sup>. La qualification de soi comme « moral philosophers » plutôt que comme citoyens constitue déjà une stratégie énonciative pour structurer la réception de leur discours.

Le schéma un tantinet platonicien des philosophes s'annonce, d'entrée de jeu, par l'exposition de leur *doxa* : « They are united, however, in their *conviction* that respect for fundamental principles of liberty and justice, as well as for the American constitutional tradition, requires that the decisions of the Courts of Appeals be affirmed. » <sup>98</sup> Dès lors, le statut de leur prestation oscille entre deux registres dont l'amalgame lui-même devient un moment de la justification. D'un côté, les *amici curiæ* semblent énoncer, par la seule vertu de leur compétence analytique puisqu'ils s'autodésignent en référence à la philosophie, le problème du *savoir* : comment conduire son jugement dans l'interprétation juridique pour adapter la constitution aux phénomènes extrêmes de la bioéthique ? De l'autre, ils quittent le doute et toute interrogation pour mener une bataille rangée selon la dynamique du *pouvoir* : comment établir une vérité sur la scène publique par la perméabilisation du droit aux nouvelles exigences de la moralité publique que formulent les mouvements sociaux ?

Le recouplement des tableaux ressortit à une pratique coutumière de tous les discours de persuasion : dire [75] d'abord que le neutralisme axiologique ou la non-intrusion dans la conscience d'autrui représente la seule possibilité de fonder un jugement de droit sur l'assistance au suicide. Tout énoncé d'interdiction à cet égard reste intolérable, parce qu'il s'établirait nécessairement « on the basis of a religious or ethical conviction about the value or meaning of life itself. Our Constitution forbids government to impose such convictions on its citizens » <sup>99</sup>. Ainsi, la voix de Sénèque susurre à l'oreille du citoyen : « Dis-toi que l'opinion n'a rien à voir dans ta décision », Jef-

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 51, n. 2.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>98</sup> *Ibid.* L'italique est de nous.

<sup>99</sup> *Ibid.*

person n'ayant rien prévu dans le célèbre parchemin de Philadelphie pour une cosmologie plotinienne ! Puis, dans la joute argumentative où se déploie la défense de ce stoïcisme, l'usage des armes proscrites ressurgit dans le combat contre les adversaires, puisque les philosophes leur reprochent « a misunderstanding of the pertinent moral principles ». L'ombre de Plotin s'insinue donc dans le positivisme juridique alors que la rigueur d'analyse du légalisme prétendait l'en écarter. La question du sens et de la dignité humaine, traverse malgré tout le développement de l'*amicus curiæ*. Car, dans ce discours, la loi dérape vers le symbole, la réflexion vers l'évocation, la philosophie vers la politique. Les pétitions de principe constituent la valeur ajoutée à la technicité des controverses.

Les philosophes confortent le rôle moralisateur du droit, évacuent toute attitude socratique devant les évidences de la Cité et promeuvent, tout compte fait, la prémisse selon laquelle une interprétation de la loi éclairée par leurs croyances résoudrait les problèmes juridiques sur la gestion de la mort. Les notions de bien et de mal se voient réhabilitées à travers une offensive de persuasion dont l'enjeu est moins de défendre la liberté qu'une [76] conception de celle-ci. Du reste, l'exigence de respect de la faculté délibérative des individus serait irrecevable si elle n'avait pas d'abord été en elle-même pourvoyeuse d'une capacité de signification irradiant l'espace public. Le lexique de Plotin avance masqué derrière celui de Sénèque, l'ambiguïté première du dispositif des *amici curiæ* étant de reconduire l'idéologie narcissique (« la vie de chacun n'appartient qu'à lui-même ») et de subordonner le droit aux conditions d'une moralité publique pour réguler un acte individuel.

*Le discours des capacités :  
du projet à la signification*

La construction du discours recourt dans une large mesure à un procédé rhétorique que l'on peut cerner sous la terminologie de la prolepse, cette figure de style qui consiste à poser en principe ce que l'on nie en réalité : il s'agit d'anticiper l'argument adverse, de concéder pour un temps sa légitimité, puis de la retrancher dans la pratique. Les embrayeurs proleptiques par excellence surgissent surtout à travers les

marqueurs syntaxiques du « oui, mais », du « bien sûr, malgré que », « nonobstant », etc. L'éclairage du précepte finit par recycler l'argumentation contraire. Chez les *amici curiæ*, l'attitude de prudence ne passe guère par le doute ni par la suspension du jugement devant l'incertitude, mais par une demande de contrôle politique de l'intimité, pourtant revendiquée, des personnes. Dworkin rappelle que le texte des philosophes s'inspire d'une règle : « First, it defines a very general moral and constitutional principle ) that every competent person has the right to make momentous personal decisions which invoke fundamental [77] religious or philosophical convictions about life's value for himself. »<sup>100</sup> Tout individu aurait ainsi la compétence de ses valeurs et devrait être proclamé titulaire de son expérience. Dans ce premier volet du discours de la capacité, la ligne de conduite se profile donc autour du droit absolu à faire de soi-même un projet. Encore une fois, le mariage incestueux de la morale et de la constitution permet d'assumer une contradiction en situant le débat en dehors de la philosophie (la norme chasse le doute) et du droit (la constitution interdisant, neutralité oblige, l'imposition de toute conviction).

L'universalité de la loi doit cependant être compatible avec la singularité des cas, d'où l'énonciation d'une contre-règle qui vient atténuer, sinon annihiler la précédente à l'instar de toute casuistique : « Second, it recognizes that people may make such momentous decisions impulsively or out of emotional depression, when their act does not reflect their enduring convictions ; and it therefore allows that in some circumstances a state has the constitutional power to override that right. »<sup>101</sup> La circonspection, par ailleurs compréhensible, n'en conduit pas moins ici à battre en brèche des conquêtes de la philosophie elle-même : la critique de la distinction entre le normal et le pathologique, la déconstruction de la séparation entre les domaines de la rationalité et de l'affectivité, le refus de la contradiction entre l'autonomie kantienne du « penser par soi-même » et l'exigence de la régulation élitiste de la liberté. Une série de questions surgit de ce double langage. Comment tenir en même temps un discours relativiste et présumer que les jugements sur l'exercice de la conscience d'autrui se prêtent à une sorte [78] d'évidence empirique ? Peut-on croire que

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 34-35.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 35.

l'épreuve de la souffrance d'un patient en phase terminale n'influe pas sur sa capacité de discernement ? Par quelle virtuosité de la représentation sait-on lire l'intérêt du moribond quand sa condition – « sedated near oblivion » écrivent les philosophes – rend illisible la dictée de son consentement ? Sur les accès à l'intériorité d'un agonisant, Bottum note, de façon incisive, que le cognitivisme pragmatique des *amici curiae* supprime des présomptions, voire transpose des certitudes de soi à l'autre : « But a philosopher is the person we expect to look at such a description and wonder whether we have not confused the patient's own anguish with the anguish we feel looking at the patient. »<sup>102</sup> Alors que la liberté des philosophes supposerait un décentrement de soi pour faire hospitalité à une autre volonté, son usage conduit à sa négation au profit du sens commun de l'espace public.

L'irréductibilité du principe de liberté dans toute société ne saurait valoir que sur le fond d'une hypothèse de responsabilité en l'absence de laquelle un discours de ce genre dérape vers une simple apologie de l'anarchie. Or, la déclaration selon laquelle tous ne peuvent point être libres à leur convenance entraîne, dans les conséquences pratiques du droit, que la volonté en acte soit autorisée par l'interposition d'une force supérieure qui entérine ce que l'autodétermination signifie. « States have a constitutionally legitimate interest in protecting individuals from irrational, ill-informed, pressured, or unstable decisions to hasten their own death. »<sup>103</sup> La présence d'une [79] instance d'arbitrage est postulée à toutes les étapes du dispositif des philosophes.

L'irruption du tiers dans le rôle d'examineur de conscience pousse la rhétorique de la prolepse à sa limite : la liberté en est la caution, l'effet de légitimation, mais la multiplication des postes de censure dans la vie sociale en constitue la négation. Que vaut une faculté délibérative que l'on soumet par anticipation à la discrétion du tribunal ? Ne convient-il pas de se demander s'il s'agit d'un substitut à la responsabilité à laquelle les individus, dans ce schéma, seraient incapables de s'astreindre par eux-mêmes en dehors d'une médiation tutélaire

<sup>102</sup> J. Bottum, « Debriefing the Philosophers », *First Things*, 74 (June-July 1997), p. 27-28.

<sup>103</sup> Ronald Dworkin, *et al.*, *The Brief of the Amici Curiae*, dans Daniel A. Leone (ed.), *Physician-Assisted Suicide*, p. 39.

re ? Discours ni libéral ni conservateur, ni philosophique ni juridique, son développement s'enfonce dans les assurances qu'il prodigue pour restreindre la liberté par une récupération coercitive. Il laisse croire que la liberté en acte se traduit par la liberté en droit, le principe par la pratique, bref que la règle se reconnaît dans la spécificité des cas. Deux exemples illustrent cette ambiguïté que rien ne résorbe.

Pour vaincre l'argument de la « pente glissante » (« *slippery slope* »), les philosophes conçoivent que la course vers la mort volontaire soit freinée par de multiples crans d'arrêt : « If assisted suicide were permitted in principle, every state would presumably adopt regulations to insure that a patient's decision for suicide is informed, competent, and free ». La puissance du droit se refléterait dans celle de l'individu, même s'il appartient à ce dernier – revoyons ce qu'ils écrivent à cet égard – de disposer de lui-même : « Individuals have a constitutionally protected interest in making those grave judgments for themselves. »<sup>104</sup> La stratégie proleptique de promotion d'une thèse et de son contraire finit néanmoins par miner le terrain [80] qu'elle entend conquérir, parce qu'elle contient les éléments du dérapage tant appréhendé. Ainsi, disent-ils, plusieurs craignent que les régulations ne soient pas correctement appliquées dans la pratique et qu'une pression indue s'exerce sur les patients pour hâter le moment de leur mort. Plutôt, l'existence de ces mesures de surveillance conduirait au renforcement de l'encadrement du patient. « The evidence suggests, however, that such patients might be better rather than less protected if assisted suicide were legalized with appropriate safeguards. »<sup>105</sup> Aussi, les philosophes arguent, dans leur rapport, d'une enquête démontrant que, dans l'État de Washington, 24% des médecins ont déjà fourni une dose létale à un patient qui la sollicitait, chiffre qui atteint 53% dans la région de San Francisco. Or, la référence empirique saborde le raisonnement théorique et confirme, en fait, l'inquiétude liée à la « pente glissante ». Si la loi est déjà violée alors que prévaut une règle d'interdiction, comment penser qu'elle ne le serait plus dans une législation assouplissant la pratique de l'assistance au suicide par des contrôles censément appropriés ? À moins qu'il faille présupposer, par une espèce de pensée magique, qu'une nouvelle moralité ap-

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 35.

paraîtra dans l'espace public pour encadrer le patient *in articulo mortis*.

Un autre moment sophistique de l'argumentaire des philosophes surgit avec leur tentative visant à repenser la relation entre l'administration des soins palliatifs et le déverrouillage du système juridique en faveur de la mort volontaire. Dans le débat actuel, les uns considèrent que les avancées de la chimie sédatrice sont les seules chances d'établir un mécanisme socialement acceptable pour soulager la souffrance, alors que les autres opinent plutôt en [81] constatant l'insuffisance de la pharmacopée pour éradiquer la douleur. Après tout, 25% des patients dans les unités d'oncologie meurent dans la souffrance, indique le rapport. Toutefois, la rhétorique proleptique des philosophes réconcilie ce que l'opinion publique divise en disant que la légalisation de l'assistance au suicide garantirait la pleine utilisation des soins palliatifs. D'une part, la sédation terminale, écrivent-ils, n'est pas astreinte à une réglementation aussi rigide que celle qui prévaudrait sous un régime d'ouverture à l'autolyse. D'autre part, l'accès au trépas par une dose létale ne serait permis que si les soins palliatifs ont été épuisés, d'où l'obligation pour les hôpitaux d'offrir ce qu'ils ne consentent qu'avec trop de parcimonie, à cause des compressions budgétaires et du prix de ces médicaments onéreuses <sup>106</sup>.

Les misères de l'*ars moriendi* ne semblent pas pouvoir se résorber avec ce genre de réflexion pour deux raisons. La première concerne le caractère autoréfutant du discours : si les soins palliatifs sont administrés par une application *in extenso* des mesures de soulagement en continuité, du reste, avec le serment d'Hippocrate <sup>107</sup>, la perspective d'une légalisation de l'assistance au suicide risque de devenir moins nécessaire. La seconde solde à rabais la revendication centrale des philosophes libéraux sur la levée de toutes les contraintes entourant

---

<sup>106</sup> Les six philosophes font leur cette opinion émise dans l'*amicus curiae* de la « Coalition of Hospice Professionals » selon laquelle : « Indeed, removing legal bans on suicide assistance will enhance the opportunity for advanced hospice care for all patients because regulation of physician-assisted suicide would mandate that all palliative measures be exhausted as a condition precedent to assisted suicide » (*ibid.*, p. 37).

<sup>107</sup> Le fameux Serment d'Hippocrate contient cette phrase significative dans le contexte de ce propos : « Jamais je ne remettrai du poison, même si on me le demande, et je ne conseillerai pas d'y recourir ».



l'acte médical, puisqu'il le fait [82] entrer dans l'ère d'une double servitude : la procédure séquentielle de progression vers la mort telle qu'encadrée par la bureaucratie paramédicale <sup>108</sup> et le respect de la logique du cas par cas entrevue dans la régulation judiciaire avec, bien sûr, les délais que comporteraient l'engorgement probable des tribunaux et le renvoi à des comités d'éthique pour éclairer le droit.

### *Les conséquences de la morale dans le droit*

L'impraticabilité empirique de la philosophie des Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Scanlon et Thomson, ne fait pas que rendre inconcevable une gestion sociale de la mort sur la base de leur proposition. La substitution de la figure du sens et du symbole (le prêtre dans la tradition chrétienne) par celle de la contrainte (le juge, le coroner, etc.) participe au bouleversement tant du droit que de la morale. Si les demandes d'assistance au suicide sont l'une des retombées découlant de la sécularisation de la mort dans un monde sans transcendance, il faut reconnaître que le traitement qui leur est réservé, sous la plume des philosophes, concourt, on l'a vu, à moraliser le droit. En revanche, il débouche sur une judiciarisation de la morale en l'insérant dans un espace de convergence avec le code des lois et construit une morale faite d'inhibitions, [83] d'interdits et de culpabilité dans l'environnement médical de la mort. Il mène à l'énonciation d'une éthique correctrice, la loi ne connaissant nul autre lexique que la sanction, le contrôle, au mieux la proclamation d'innocence <sup>109</sup> en stérilisant la prise en charge d'un sens dans l'existence.

---

<sup>108</sup> À ce propos, l'*amicus curiae* contient des passages éloquents sur le contrôle bureaucratique envisagé pour réguler la mort volontaire dans les situations extrêmes de la bioéthique : « It is plainly legitimate for a state to establish procedures through which professional and administrative judgments can be made about these matters, and to forbid doctors to assist in suicide when its reasonable procedures have not been satisfied » (Ronald Dworkin, *et al.*, *The Brief of the Amici Curiae*, dans Daniel A. Leone (ed.), *Physician-Assisted Suicide*, p. 49).

<sup>109</sup> Sénèque observait dans *La colère* que « c'est une piètre innocence que d'être vertueux selon la loi » (dans *Sénèque*, p. 145).

La valorisation d'une morale punitive rappelle une conception de la conscience délibérante datant d'une époque où les prescriptions par la négative façonnaient le devoir : « Ne fais pas ceci, ne fais pas cela. » Crainte et culpabilité furent et sont encore les deux composantes de ce discours. Le croisement du droit et de la morale, des phénomènes extrêmes de la bioéthique et du vide juridique à leur égard, participe de nos jours du glissement de la médecine vers le spectre de la pénalité, voire du châtement. De la crainte, tous en vivent les implications dans le voisinage du mourant en agonie technologiquement assistée : le médecin appréhende les poursuites judiciaires, les infirmières redoutent les sanctions consécutives à une erreur dans l'administration des dosages, la famille n'ose décider ni de hâter la mort du patient ni de faire durer sa souffrance, le moribond lui-même intériorise le sentiment d'être de trop dans un monde qui le supporte à grands frais. Cette omniprésence de la faute virtuelle au sein d'un système où le droit devient le seul repère de la décision, l'efficacité économique un mot d'ordre qui tend à supplanter tous les autres, est bien attestée dans les faits. L'ouvrage de Donald W. Cox, *Hemlock's Cup*, selon le nom d'une société américaine vouée à la promotion de la mort volontaire et fondée par l'auteur de *Final Exit*, Derek Humphry, en offre la preuve. Son préfacier Ralph Mero relate, pour soutenir la thèse du livre, la déclaration [84] d'un mourant, grand-père de plusieurs adolescents : « Don't waste the money on me ; those kids are going to college. »<sup>110</sup> Il aligne un autre témoignage pour confirmer l'existence de la crainte : « One retiree lamented that the medical expenses for himself and his wife just about wiped him out. He now feared that the cost of continued care for his cancer would force his wife into welfare dependence after his death. »<sup>111</sup> Voilà l'épiphanie intime de la culpabilité : celle de survivre et de coûter cher ! Bref, le poids des vivants dans la mort démontre la force des conditionnements, la pression sociale diffuse et, surtout, le renversement de la « présomption d'innocence » de l'être souffrant. Ce n'est plus le survivant qui se questionne (« pourquoi lui et pas moi ! »), mais le mourant qui a l'air ainsi de s'attarder au banquet quand la table est desservie. Le sublime

<sup>110</sup> Ralph Mero, « Foreword », dans Donald W. Cox, *Hemlock's Cup*, New York, Prometheus Books, 1993, p. 11.

<sup>111</sup> *Ibid.*



est donc atteint lorsque Néron réussit à faire intérioriser à Sénèque l'idée que son départ sans fracas vient de lui et non pas du tyran !

Dans la communication qu'ils adressent aux juges de la Cour suprême, les *amici curiae* élargissent le champ d'application de la faute en imputant aux tribunaux la responsabilité de la souffrance à venir des mourants si l'interdiction de la mort volontaire n'est pas levée : « The Court is in an unusually difficult position. If it closes the door to a constitutional right to assisted suicide it will do substantial damage to constitutional practice and precedent, as well as to thousands of people in great suffering. » <sup>112</sup> La morale punitive concerne aussi l'État, parce que [85] celui-ci boucle l'extrémité supérieure dans la chaîne des inculpations possibles. Du tort qu'il peut causer, le refus de la légalisation en sera l'indicateur : « A state grievously and irreversibly harms such people when it prohibits that escape. » <sup>113</sup> Optique où tous ont l'œil rivé sur la contrainte, où l'État devient le portier de la vie et de la mort. Pareil contexte rappelle celui qui prévaut dans *L'Utopie* de Thomas More, cette fameuse cité dans laquelle la liberté tant acclamée de mourir sur demande se décline sous le regard inquiet de l'autorité : « Mourir ainsi sur le conseil des prêtres est [...] un acte glorieux. Celui en revanche qui se tue pour quelque raison qui n'a pas été approuvée par les prêtres et le sénat est jugé digne ni d'une sépulture ni d'un bûcher ; il est honnêtement jeté dans quelque marais. » <sup>114</sup>

## *Conclusion*

De Socrate à Cicéron, d'Érasme à Montaigne, une tradition intellectuelle suggère que philosopher, c'est apprendre à mourir. La notion de dignité humaine occupe de nos jours l'avant-scène des légitimations que l'on déploie pour réaliser cet apprentissage. Cependant, rap-

---

<sup>112</sup> Ronald Dworkin, *et al.*, *The Brief of the Amici Curiae*, dans Daniel A. Leone (ed.), *Physician-Assisted Suicide*, p. 37.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 48-49.

<sup>114</sup> Thomas More, *L'Utopie*, Paris, GF-Flammarion, 1987, p. 190-191.

pelait Camus, « le meurtre est la question » <sup>115</sup>, même s'il s'agit de soi-même devrait-on ajouter. La société contemporaine déploie un trésor d'arguties pour justifier le bris des solidarités, l'exclusion sous toutes ses formes, le solipsisme d'une conscience soustraite au « visage de l'autre » (Levinas). [86] Cependant, « nul ne vit pour lui-même, nul ne meurt pour lui-même » <sup>116</sup>, comme disait saint Paul. Ce discours ne peut pas être à la mode, parce qu'il recherche ce qui unit. Anatrella a peut-être raison d'ironiser en disant que, dans les légitimations du suicide, le seul lien qui unit le ciel et la terre, c'est la corde <sup>117</sup>. Wittgenstein déclarait : « Si le suicide est permis, tout est permis. » <sup>118</sup>

L'implosion de la responsabilité dans la liberté repose effectivement sur l'idée que le droit devient en mesure de dissoudre la crise du sens alors qu'il ne fait que l'accentuer en suggérant que la mort peut-être gérée sans symbole ou que le droit peut se substituer à la morale. À cet égard, il convient sans doute de revenir à la question kantienne en reconnaissant que la dignité se perd dès que l'être humain se voit réduit à un instrument ou à un moyen sans finalité dont on devrait pouvoir se débarrasser sur demande. Soumettre son existence ou celle des autres à la fluctuation des langages sur le marché des croyances revient à s'exposer à la sophistique et à l'intérêt ; c'est introduire le calcul dans l'incalculable. De cela, Albert Camus, prophétique, s'alarmait en dénonçant Nietzsche : « Problème : par quels moyens obtiendrait-on une forme rigoureuse de grand nihilisme contagieux qui enseignerait et pratiquerait avec une conscience toute scientifique la mort volontaire ? » <sup>119</sup> Indication qu'il faut n'avoir point de cesse de philosopher pour apprendre à mourir d'une autre manière.

---

<sup>115</sup> Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, « Folio », 1996, p. 17. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>116</sup> Rm 14, 7-8.

<sup>117</sup> Tony Anatrella, *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1995, p. 273.

<sup>118</sup> Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, trad. G. G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p. 167-168 (note terminale).

<sup>119</sup> Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, cité par Albert Camus, *L'homme révolté*, p. 93.

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

### 3

---

## “Le défi du politique.”

**MARIE-ANDRÉE RICARD**

[...] l’homme qui ne peut pas vivre en communauté ou qui n’en a nul besoin, parce qu’il se suffit à lui-même, ne fait point partie de la cité : dès lors, c’est un monstre ou un dieu <sup>120</sup>.

[Retour à la table des matières](#)

[87] La pensée de la dignité humaine « n’est pas d’aujourd’hui ou d’hier », pour reprendre un mot d’*Antigone* de Sophocle. Si elle s’affirme en Occident par le biais des notions judéo-chrétienne et juridico-romaine de la *personne* – la première assurant l’égalité de tous devant Dieu auquel un lien de ressemblance nous unit et la seconde désignant un mode d’être contraire à celui d’une chose – il n’en demeure pas moins que, traversant toutes les cultures, elle connaît plusieurs représentations. L’être humain nous concerne tous. Pourtant l’une des plus graves questions de l’heure est de savoir si nous sommes collectivement en mesure de partager ces représentations <sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Aristote, *Politique*, I, 1253 a 27-29, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

<sup>121</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, « Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute », dans *Vom Wert des Menschen, Vorträge und Beiträge als Grundlage für Deutung und Bewältigung heutiger Probleme*, Württem-

Comme la naissance et la solution de ce problème [88] font toutes deux intervenir la politique, mon objectif sera de dégager la nature et la portée de cette intervention. Au terme de ce parcours, il apparaîtra que la vie politique devrait se constituer garante de la dignité humaine.

Or, il pourrait sembler à première vue qu'à l'instar de la morale, la dignité humaine n'entretient avec la politique qu'un rapport d'opposition : « Quand on parle de dignité, c'est presque toujours "contre", en épousant le point de vue de tous ceux qui se trouvent dans une situation de dépendance objective et pourraient se voir traiter comme un simple "matériel humain" »<sup>122</sup>. Et de fait, si la dignité humaine, tel un slogan, scande les déclarations des politiciens, les débats sur les affaires publiques et figure au premier plan des grandes chartes<sup>123</sup>, c'est certainement en réaction au mépris sans précédent dont l'être humain fut l'objet au siècle dernier. Mais c'est assurément aussi en reconnaissance de ce que la dignité humaine marque une réelle balise contre les abus et les dérives des pouvoirs, ainsi qu'un but, à réaliser. En témoignent la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 et la *Constitution allemande* de 1949 lesquelles vinrent pour ainsi dire au-devant de la demande d'appartenance à l'humanité des victimes de l'oppression nazie<sup>124</sup>.

---

bergischer Verein zur Förderung der humanistischen Bildung, Heft 12, 1988, p. 95.

<sup>122</sup> Cf. Thierry Pech, « La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation », *Éthique publique*, 3, 2 (octobre 2001), p. 103. Il cite à la page suivante ce propos significatif de M. Delmas-Marty : « C'est la seule valeur qui ne soit pas exprimée en termes positifs [...], mais sous la forme d'une énumération toujours recommencée d'interdits, dans les textes sur les droits fondamentaux. »

<sup>123</sup> Cf. la récente Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne dont l'article premier du chapitre I, intitulé *Dignité*, stipule : « La dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée. »

<sup>124</sup> « Les héros que nous connaissons, de l'histoire ou des littératures, [...] nous ne croyons pas qu'ils aient jamais été amenés à exprimer comme seule et dernière revendication, un sentiment ultime d'appartenance à l'espèce » [89] (Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1957, p. 11). « Vous qui vivez en toute quiétude / Bien au chaud dans vos maisons, / Vous qui trouvez le soir en rentrant / La table mise et des visages amis, Considérez si

[89] Cette inscription politique de la dignité humaine constitue donc un acquis majeur. Cependant, la signification (descriptive ou normative, rationnelle ou affective) et le statut (juridique, moral, religieux, culturel, métaphysique, politique) de la dignité restent encore largement indéterminés, vouant sa promotion à la controverse, aux contresens, voire à l'inefficacité, comme l'atteste particulièrement la difficulté de faire respecter les droits de l'homme par les États. Nous entendre sur le sens de la dignité humaine s'avère donc urgent, d'autant que ce sens ne saurait être que très englobant. La dignité, en effet, peut être rapportée non seulement à toutes les facettes de la vie humaine – on parle de la dignité du travail, de la dignité du corps, etc. – mais qualifier également le *tout* de cette vie, celle de l'individu, comme celle de l'espèce du reste. Pourtant, au contraire d'un simple défaut, c'est probablement cette universalité qui la destine, mieux que toute autre notion, à répondre aux besoins de notre temps en voie de globalisation et doté de moyens techniques mettant en jeu le sort de l'humanité entière.

### *Les deux registres de la dignité*

Considéré dans son ensemble, le discours politique contemporain à propos de la dignité humaine montre d'abord une convergence remarquable dans l'idée fondamentale [90] que chaque être humain est digne et qu'on lui doit à ce seul titre respect. La dignité est irréductible, inaliénable et commune à tous, homme ou femme, noir ou blanc, petit ou grand, etc. Mais ce discours révèle en outre un point de divergence. Car, abstraction faite de l'ambiguïté quant au sens, biologique ou éthique, dans lequel est envisagé l'humain en question, cette idée de la dignité s'élabore selon deux registres dont la divergence tend à se refléter dans une série d'oppositions, telles la liberté et l'égalité, la personne et le citoyen, le privé et le public, la majorité et les minorités, la justice et la souveraineté de l'État.

Selon le premier registre, la dignité humaine est l'attribut essentiel de la *personne*, c'est-à-dire de l'individu en tant que sujet, être auto-

---

c'est un homme... » (Primo Levi, *Si c'est un homme*, trad. Martine Schruoff-feneger, Paris, Julliard, 1987, p. 9).

nome. Son autonomie se matérialise dans des droits que la politique a pour but principal de protéger et de garantir. Selon le second, la dignité humaine est liée à la *reconnaissance*. Dès lors, non seulement l'humanité, mais aussi l'identité d'un individu ou d'un groupe s'établit dans la relation à *l'autre*. La dignité s'enracine d'emblée cette fois dans le contexte des échanges réels qui forment la *Cité* <sup>125</sup>.

Une question surgit aussitôt : y a-t-il un dénominateur commun entre cet *être autonome*, ce législateur, dont la dignité est coextensive à la liberté individuelle et cet *être relationnel* dont la dignité est fonction du rapport à l'autre et de la vie en commun ? Est-il possible d'articuler l'un à l'autre ces deux registres ? Au risque de [91] scinder l'être humain en deux, la réponse doit être positive, d'autant plus que ces notions de la dignité, ainsi qu'on le verra plus loin, pointent toutes deux vers la liberté.

Pour mieux cerner cet enjeu, examinons d'abord le registre qui prime actuellement, soit celui de la dignité de la personne, et qui trouve dans la pensée kantienne sa principale référence. La définissant comme ce qui est « au-dessus de tout prix » <sup>126</sup> ou encore comme valeur absolue, Kant réserve la dignité à ce qui constitue une fin en soi, c'est-à-dire une *personne*. Sur ce statut s'érige la fameuse loi morale selon laquelle nul « [...] ne doit *jamais* se traiter soi-même et traiter tous les autres *simplement comme des moyens*, mais toujours *en même temps comme des fins en soi*. » <sup>127</sup> Le principe formel du droit en découle également, lequel consiste somme toute en l'autorisation de faire tout ce qui ne va pas à l'encontre du libre arbitre d'autrui <sup>128</sup>.

<sup>125</sup> Cf. par exemple, Thomas De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 10, 34 et s., 203 et s. ; Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000 ; et l'article « Reconnaissance », dans Monique Canto-Serber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 1 352-1 357.

<sup>126</sup> Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, trad. Victor Delbos, revue par F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 302 (AK IV, 435).

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 300 (AK IV, 433). Cf. la formulation de l'impératif pratique à la page 295 (AK IV, 429).

<sup>128</sup> Pour la définition du droit, cf. Kant, *Métaphysique des mœurs. Introduction à la doctrine du droit*, dans *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1985, p. 479 (AK VI, 230).

La seconde grande référence à la dignité de la personne est offerte par la *Déclaration universelle des droits de l'homme*. Dès le début du préambule, la dignité humaine est élevée au rang d'un fondement : « [...] la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables, y lit-on, constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde. » La personne est interpellée comme [92] le titulaire de ces droits. Quant à elle, il est vrai, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 fait seulement état *des dignités* auxquelles tous les *citoyens* sont désormais également admissibles (art. 6). N'empêche que la dignité humaine en constitue le fondement, comme en témoigne cet extrait d'une lettre du 16 avril 1795 du jeune Hegel à son ami Schelling :

Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui-ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle-même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront – ils se les approprieront <sup>129</sup>.

On retrouve ici deux traits familiers de la dignité humaine qui appartiennent en même temps aux droits de l'homme. D'abord son universalité : la dignité est une prérogative de l'homme en tant qu'homme qui se traduit dans la parité de droits. Ensuite sa charge politique : ces droits ouvrent la voie à l'émancipation des peuples. Ils sont ainsi porteurs d'une vision démocratique ou républicaine antagoniste à toute forme de despotisme. Mais cet extrait abrite encore un autre élément dont l'importance est telle aux yeux de Hegel qu'il y suspend rien de moins que la réalisation de la dignité humaine, savoir l'estime de soi. Cet éclairage permet de discerner deux nouveaux traits de la dignité humaine. Le premier est son caractère à la fois des-

---

<sup>129</sup> Hegel, *Correspondance I, 1785-1812*, trad. Jean Carrère, Paris, Gallimard, 1990, p. 28-29.



criptif (correspondant à ce qui est) et normatif (ce qui doit être). Car pour être digne, on doit s'estimer [93] et pour s'estimer, il faut être digne <sup>130</sup>. Aussi un individu ou un peuple peut-il effectivement perdre sa dignité <sup>131</sup>. Le second est son caractère intersubjectif. Car pour s'estimer, il faut se reconnaître mutuellement. En évoquant la relation unilatérale d'estime qui subsiste entre le peuple et les maîtres temporels ou spirituels, Hegel restitue en effet le contexte dans lequel la dignité humaine se réalise effectivement, un contexte qui excède le lien d'universalité juridique qui se noue entre personnes abstraites.

Le thème d'une reconnaissance réciproque, fondatrice d'une dignité et de droits *effectifs*, vient donc se superposer ici à la dignité de la personne, renversant ainsi sa primauté affirmée plus haut. Qu'est-ce donc alors qui prime ? Ces positions sont-elles conciliables ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous croyons utile de prendre en considération d'abord le plaidoyer de Jürgen Habermas en faveur d'un État fédéral postnational ainsi que la lecture de Charles Taylor du problème du multiculturalisme. La principale raison de ce choix est que tous deux révèlent la tension actuelle entre ces deux pôles de la dignité et, en même temps, l'exigence prioritaire d'une *politique de reconnaissance*. Il faut cependant prendre en compte, d'autre part, les effets négatifs de la mondialisation, [94] notamment des marchés, sur la dignité humaine. Pareille perspective, nous le verrons, fait ressortir des limites qu'accentue encore davantage la condition des réfugiés, comme le montre bien l'analyse qu'y a consacrée Hannah Arendt.

---

<sup>130</sup> Une même structure de conditionnement réciproque inaugure la Déclaration universelle : « [...] c'est la dignité de la personne qui justifie ses droits, dont le premier est certainement celui du respect de la dignité. Ces notions de droits et de dignité se répondant ainsi exactement, en écho l'une de l'autre » (Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil, 2000, p. 66).

<sup>131</sup> La remarque de Robert Spaemann à ce propos vaut d'être citée : « La dignité humaine est inviolable au sens où elle ne peut pas être usurpée de l'extérieur. Elle peut seulement être blessée par les autres dans la mesure où elle n'est pas respectée. Qui ne la respecte pas ne prend pas à l'autre sa dignité, mais perd la sienne propre » (Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München, Piper, 1987, p. 83).



## *Solidarité postnationale et multiculturalisme*

L'objectif de Habermas consiste à relever le double défi soulevé par la structure supraétatique et supranationale de l'Union européenne de même que par le déclin de l'État-nation et de l'État social (également nommé l'État providence) sur l'arrière-plan duquel son institution prend place. Dans la foulée de la mondialisation, « la vieille trinité État-peuple-territoire »<sup>132</sup> est entamée et l'État se voit confronté à deux problèmes qui remettent en question non seulement sa souveraineté, mais aussi sa légitimité. Habermas juge qu'une reconfiguration « postnationale » de la citoyenneté et de l'État parviendrait à résoudre ces problèmes. Quels sont-ils ?

Le premier est dû à la perte subie par l'État de sa marge de manœuvre en matière de redistribution des richesses, perte qui résulte de sa sujétion aux forces économiques mondialisées. L'accroissement des inégalités qui s'ensuit engendre des exclusions préjudiciables à la solidarité sociale. Or ce préjudice socio-économique mine en bout [95] de ligne la démocratie, car celle-ci est fondée sur la participation des citoyens à la formation de l'opinion et de la volonté commune. Aussi, à l'encontre de la tendance néolibérale actuelle, Habermas est ferme : « [...] sans l'égalité des droits sociaux, il n'y a pas de citoyenneté démocratique. »<sup>133</sup>

Le second problème est provoqué par une autre perte, celle du pouvoir d'intégration des individus en son sein qu'exerçait traditionnellement la nation. La cause en est que les nations sont en train de devenir des sociétés multiculturelles<sup>134</sup>. Conjugée à la montée de la concurrence, cette transformation aboutit à nouveau à l'érosion de la solidarité citoyenne, savoir le sentiment d'être responsables les uns

<sup>132</sup> Hannah Arendt, *L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Paris, Fayard, 1982, p. 258. Cf. sur ce point, Yves Charles Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001, p. 91 et s.

<sup>133</sup> Jürgen Habermas, *Après l'État-nation. Une nouvelle constitution politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 30.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, p. 65 et p. 105 et s.

pour les autres. Car dans la mesure où la concurrence vise l'élimination du concurrent, son empire signifie évidemment la ruine de l'intégration sociale <sup>135</sup>. Conséquence ultime, les décisions démocratiques perdent leur crédibilité, ces dernières fussent-elles d'ailleurs « adoptées d'une façon formellement correcte » <sup>136</sup>.

Trois points s'imposent ici. D'abord Habermas se distancie du libéralisme qui s'appuie essentiellement sur l'égalité des droits individuels. Quoique nécessaire, cette égalité ne parvient selon lui ni à garantir une société juste, ni à fournir une base de légitimation suffisante depuis le recul de la nation <sup>137</sup>. Il affirme plutôt qu'une communauté [96] politique viable exige une identité et une confiance collectives qui ont pour principe la solidarité. Celle-ci constitue donc le préalable de l'autodétermination par laquelle se réalise la démocratie. Enfin, comme cette solidarité repose sur la reconnaissance entre les citoyens, et comme nos États devront composer avec des structures et politiques supranationales, le défi pour l'avenir consistera à conforter cette solidarité citoyenne et à l'étendre jusqu'aux citoyens « transnationaux » <sup>138</sup>. Il s'agit d'élargir le réseau de la solidarité tout en préservant toutefois le lieu d'où elle prend sa source, soit les identités nationales. Ainsi Habermas écarte-t-il le modèle, forcément nivelant, d'un État mondial :

[...] ce qui manque à la culture politique de la société mondiale, c'est la dimension commune, d'ordre éthico-politique, qui serait nécessaire à la formation équivalente d'une communauté et d'une identité à l'échelle de la planète. Sur ce point, les objections que les néo-aristotéliens font déjà valoir à l'encontre d'un patriotisme constitutionnel de type national, et à plus forte

<sup>135</sup> Cf. *ibid.*, p. 105 et 147.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>137</sup> Le libéralisme tel que revendiqué entre autres par Rawls dans sa *Théorie de la justice* se trouve visé par cette critique. Rawls assoit sa théorie sur l'unité de la personne, définie, dans une veine kantienne, comme « un sujet ayant des fins qu'il a lui-même choisies » et qui opte pour « des condi[96]tions qui lui permettent de construire un mode de vie exprimant aussi pleinement que possible sa nature d'être rationnel, libre et égal aux autres » (John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Le Seuil, 1997, p. 602).

<sup>138</sup> Sur la reconnaissance, cf. Habermas, *Après l'État-nation*, p. 67, 97 et 104.

raison européen, sont pertinentes. C'est pourquoi une communauté cosmopolitique de citoyens du monde n'est pas suffisante pour servir de base à une politique intérieure à l'échelle de la planète <sup>139</sup>.

En somme, Habermas préconise une politique de reconnaissance à même de générer un « patriotisme constitutionnel postnational » et « une politique intérieure à [97] l'échelle de la planète ». Quoiqu'il en soit de leur faisabilité, les oxymores ou, dit autrement, les tournures paradoxales qui décrivent cette politique et ce patriotisme dénotent l'exigence de coupler les droits de la personne et la solidarité éthico-politique issue de la reconnaissance mutuelle.

Il est remarquable qu'un besoin tout similaire émerge de la lecture de Charles Taylor du problème du multiculturalisme, lui-même défenseur notoire de la politique de reconnaissance <sup>140</sup>. Le problème réside selon lui dans la tension entre, d'un côté, l'affirmation de plus en plus répandue de différences et, de l'autre, l'idéal universaliste et égalitaire de la démocratie libérale moderne. Plus précisément, la position juridico-constitutionnelle de la *majorité* et la demande de reconnaissance des *minorités* visant à promouvoir ou à protéger une identité propre viennent à se confronter. Le multiculturalisme débouche ainsi sur ce qu'on ferait peut-être mieux d'appeler le problème multi-identitaire.

La demande de différence s'appuie sur l'idée que l'autre est toujours partie prenante de mon identité (celle d'un individu ou d'un groupe) et donc que l'identité est tributaire de la reconnaissance. Son déni est dès lors vécu comme une forme réelle d'oppression : « [...] le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect normalement dû. Il peut infliger une cruelle blessure, en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 118-119. Quant à la structure d'un État fédéral européen, basé sur les identités nationales, cf. p. 105.

<sup>140</sup> Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992. Le titre original est *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*.

simplement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital. » <sup>141</sup>

[98] La promotion de *l'égle et universelle dignité du citoyen* contredit toutefois cette requête de différence en la disqualifiant comme une forme de discrimination. Historiquement d'abord, puisque la dignité a fini par détrôner la notion moyenâgeuse et hiérarchique de *l'honneur*, pour s'imposer comme la seule compatible avec une société démocratique <sup>142</sup>. Une telle société s'est érigée en effet sur la reconnaissance de droits et d'un « potentiel » humain universels <sup>143</sup>, d'emblée réfractaire à toute forme de discrimination. Si elle a recours à des mesures de discrimination positive, c'est uniquement dans le but de donner à cette égalité un contenu concret. En ce sens, comme le note judicieusement Taylor, l'universalisme démocratique a lui-même pu permettre l'avènement des minorités <sup>144</sup>. Aujourd'hui, de plus, une telle demande de différence contrevient à la seule règle autour de laquelle une société démocratique libérale se rassemble : l'« obligation opératoire en vue de traiter tous les gens avec un égal respect. » <sup>145</sup> C'est en effet la seule obligation recevable aux yeux d'un être humain conçu comme l'agent individuel d'un choix de vie et tenu uniquement de ne pas imposer ses choix à d'autres.

Nous constatons que les deux registres de la dignité humaine sont ici nettement en conflit. Pourtant, poussées à l'extrême, la « politique de la différence » et la « politique d'universalisme » se rejoignent et accusent la même [99] insuffisance : *elles s'amputent du rapport à l'autre*. La première le fait en se cantonnant dans sa différence, la seconde dans l'égalité. Il en résulte dans le premier cas un particularisme aux velléités totalitaires puisqu'il tend à s'imposer à la majorité ;

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 42. Cf. également p. 55 et Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 68.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 43 et 44.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 61. Taylor renvoie à l'arrière-plan kantien de cette notion de dignité.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 78. Taylor se réfère ici à Ronald Dworkin, défenseur d'une théorie libérale du droit. Celle-ci se fonde sur l'idée de droits individuels dont le plus fondamental est le droit d'être traité avec égalité. Cf. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*, trad. Marie-Jeanne Rossignol, Frédéric Limare et Françoise Michaud, Paris, PUF, 1995, p. 44, 274 et s.

dans le second, un universalisme non moins totalitaire puisqu'il tend à uniformiser toutes les différences ou à les sacrifier.

Dès lors, comment concilier ces tendances discordantes à l'identité et à l'universalité, à la différence et à l'égalité qui sourdent en dernière instance, me semble-t-il, de la condition humaine elle-même, si tant est que chacun de nous est en même temps défini par son incomparable singularité *et* par son humanité ? Passons rapidement en revue quelques propositions qui, de toute évidence, logent à l'enseignement d'une politique de la reconnaissance.

Le pluralisme vient d'abord à l'esprit puisqu'il laisse nommément miroiter le respect des différences. Toutefois, on a souvent remarqué que, dans les faits, le pluralisme tend à dégénérer en complaisance, voire en mépris <sup>146</sup>. Le véritable respect se marque plutôt dans l'aptitude « à conjuguer la distance et la communion. » Il « [...] implique la connaissance de l'autre et demande, par conséquent, du temps déroulé ensemble, un certain partage des valeurs de telle sorte que l'on retrouve dans [100] l'Autre quelques traits de l'homme que l'on s'honorerait d'être avec lui » <sup>147</sup>.

De fait, prétendre reconnaître sans connaître est absurde, d'où le suffrage généralement accordé à l'éducation. L'effort de connaître sa propre histoire devrait toutefois précéder celui de connaître l'autre, comme le rappelle pertinemment Adorno <sup>148</sup>. Taylor suggère pour sa

<sup>146</sup> Cette déclaration d'Amin Maalouf relativement aux attentats du 11 septembre est significative : « Je reprocherais à l'Occident non pas de vouloir diffuser ses valeurs, mais exactement l'inverse : de se battre pour la liberté lorsqu'il s'agit de déstabiliser un adversaire, et de cesser de le faire quand cela peut embarrasser un allié, un client, ou de mettre en péril un contrat juteux. Après, on cherche à expliquer aux peuples que c'est par respect pour leur "spécificité culturelle" qu'on ne dénonce pas la dictature, l'obscurantisme ou la torture. Il y a du respect qui s'apparente plutôt au mépris [...] » (« L'Occident est-il le salut de l'islam ? », Entretien de Pierre Nadeau avec Amin Maalouf, *L'Actualité* [15 mars 2002], p. 15).

<sup>147</sup> Pierre-Patrick et Jeanne-Hélène Kaltenbach, « Faut-il respecter la différence ? », dans Catherine Audard (dir.), *Le respect. De l'estime à la déférence : une question de limite*, Paris, Autrement, 1993, respectivement p. 179 et 180.

<sup>148</sup> Cf. Theodor W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », dans *Modèles Critiques : Interventions ; Répliques*, trad. Marc Jimenez et Éliane Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 205-220.

part d'intégrer au *cursus* des cours l'étude des expressions traditionnelles des cultures qui ont une image négative d'elles-mêmes, en ménageant à leur égard une « présomption » : « De même que tous doivent avoir l'égalité des droits civiques et du droit de vote, sans considération de race ni de culture, de même tous devraient bénéficier de la présomption que leur culture traditionnelle a une valeur [...]. » <sup>149</sup> Cependant, il s'agit là d'une condition herméneutique *universelle* qui, hormis le risque de paraître paternaliste, n'implique guère une reconnaissance mutuelle ici et maintenant. En ce sens, Susan Wolf n'a pas tort d'objecter que la non-reconnaissance atteint davantage les individus que les cultures <sup>150</sup>. La multiplication des appels au *dialogue* ces dernières décennies pourrait dès lors se légitimer selon cet arrière-plan. Le langage est en effet le milieu dialogique par excellence au sein duquel se déploie une vie proprement humaine <sup>151</sup>. Il permet également [101] l'auto-interprétation sans cesse renouvelée par laquelle se forge une identité collective <sup>152</sup>.

Le livre connu d'Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, représente pour ainsi dire une somme de toutes les mesures de reconnaissance que nous venons d'énoncer, ainsi qu'une vivante illustration du rôle du langage à cet égard. Cet écrit vise à combattre la tendance à s'identifier à une seule appartenance au détriment de toutes les autres appartenances qui tissent l'identité d'un individu, une tendance généralisée, mais que Maalouf observe particulièrement dans le monde arabo-musulman. Pour ce faire, Maalouf procède d'abord à une com-

<sup>149</sup> Cf. Taylor, *Multiculturalisme*, p. 92.

<sup>150</sup> Cf. *ibid.*, p. 108.

<sup>151</sup> Le lien interne entre les dimensions langagière et politique de la vie humaine fut pleinement perçu déjà chez les Anciens. Deux déclarations [101] célèbres d'Aristote qu'on doit penser ensemble en font foi : « Seul d'entre les animaux l'homme a la parole », et « L'homme est un être destiné à vivre en cité (animal politique) » (Aristote, *Politique*, I, 1253 a 10 ; et I, 1252 b 9).

<sup>152</sup> « Si l'on accepte l'idée que l'être humain n'est pas un atome, une cellule qui précède et fonde la vie en société, mais plutôt un animal social qui actualise son existence dans des réseaux complexes de relations intersubjectives, on ne doit pas se surprendre que les identités collectives fassent l'objet d'interprétations constantes et diverses. L'identité n'est pas une condition objective, naturelle. Au contraire, elle se comprend mieux comme projet narratif [...] » (Jocelyn Maclure, *Récits identitaires. Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec Amérique, 2000, p. 28).



paraison de l'histoire de l'islam et du christianisme. Par ailleurs, s'interrogeant si le propre de notre époque n'est pas « [...] d'avoir fait de tous les hommes, en quelque sorte des migrants et des minoritaires » <sup>153</sup> et soucieux que « toute personne puisse s'identifier, ne serait-ce qu'un peu, au pays où elle vit, et à notre monde aujourd'hui » <sup>154</sup>, il propose deux mesures concrètes qui ont toutes deux trait au langage. La première consiste à consolider la diversité linguistique. Il invite les nations et la communauté internationale à protéger les langues minoritaires ; les individus, à posséder au [102] moins trois langues <sup>155</sup>. La seconde prévoit la création de symboles *communs*. Ceux-ci ne refléteraient donc en aucun cas l'hégémonie d'une seule culture :

[...] puisque toute la planète peut aujourd'hui avoir accès aux mêmes images, aux mêmes sons, aux mêmes produits, ne serait-il pas normal que ces images, ces sons, ces produits soient représentatifs de toutes les cultures, que chacun puisse s'y reconnaître, et que personne ne s'en estime exclu ? Au plan global, comme au sein de chaque société, personne ne devrait se sentir bafoué, dévalorisé, raillé, « diabolisé », au point d'être contraint de dissimuler honteusement sa religion, ou sa couleur, ou sa langue, ou son nom, ou n'importe quel élément constitutif de son identité, pour pouvoir vivre au milieu des autres <sup>156</sup>.

Cette dimension de l'image ou du symbolique vers laquelle s'achemine la discussion des problèmes multiculturel et identitaire mériterait un ample développement, car elle abrite non seulement la question des médias et des nouvelles technologies de communication, mais, plus encore, un problème politique fondamental. La formation des identités s'articule à des images de soi et de l'autre, avons-nous vu. Or le problème est que l'image de l'autre tend irrésistiblement à être négative étant donné, écrit Cornelius Castoriadis, l'incapacité humaine « [...] de se constituer comme soi sans exclure l'autre – et de

<sup>153</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 53.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>155</sup> Sur les langues, cf. *ibid.*, p. 180 et s., et p. 60 ; Habermas, *Après l'État-nation*, p. 110.

<sup>156</sup> Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, p. 160-161.



l'apparente incapacité d'exclure l'autre sans le dévaloriser et, finalement, le haïr. » <sup>157</sup> À toute institution sociale se mêle ainsi une composante de non-reconnaissance de l'autre, [103] qui, exacerbée, dégénère en sexisme, antisémitisme, racisme, nationalisme totalitaire, intégrisme ou fondamentalisme religieux, patriotisme aveugle, etc. Les autres deviennent « [...] le point de support d'une cristallisation imaginaire seconde qui les dote d'une série d'attributs et, derrière ces attributs, d'une essence mauvaise et perverse qui justifie d'avance tout ce que l'on se propose de leur faire subir. » <sup>158</sup>

Force est de constater que la dignité s'affirme encore trop souvent aux dépens de l'autre et que les pires atrocités continuent d'être perpétrées en son nom. Et tout indique que la possibilité d'un monde humain dépendra de notre capacité à composer identité et diversité.

### *Les limites de la personne*

En un mot, la notion de personne n'investit qu'une partie de l'être humain et de sa dignité. Les cadres nationaux traditionnels de l'économie, de la culture et de l'État dans lesquels la dignité s'exprimait se modifient de manière apparemment irréversible sous la poussée du multiculturalisme et de la mondialisation. Cette transformation a les deux effets négatifs que voici.

1 / Le premier consiste en l'aggravation du problème identitaire. Comme le formule bien Maalouf, dans le [104] contexte actuel de la globalisation, de la circulation des personnes et de l'information, nous sommes tous en train de devenir des migrants et des minoritaires, exposés à la confrontation des nationalités et des cultures. En réaction

---

<sup>157</sup> Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », dans *Les carrefours du labyrinthe*, 3 : *Le monde morcelé*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 29.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 32. Sur ce point, la littérature est abondante, mais on pourra consulter, pour se limiter aux auteurs précités : Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, p. 44-45, 198-199 ; Charles Taylor, *Multiculturalisme*, p. 88 ; Jocelyn Maclure, *Récits identitaires*, p. 187 et s. ; Thierry Pech, « La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation », p. 112 ; et, enfin, T. W. Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 177-215.

contre ce bouleversement des identités et des repères traditionnels, la tentation est grande d'un repli sur des appartenances identitaires haineuses. La progression des « ismes » et de l'extrême droite en témoigne.

2 / Le second consiste en l'effondrement du politique et en la disparition de la personne, deux menaces liées à la mondialisation des marchés. Le politique risque en effet de s'effondrer si les États continuent de sabrer dans les dépenses publiques et se lancent, lorsqu'ils en ont encore les moyens, dans une concurrence qui affaiblit à l'intérieur leur pouvoir économique (par les subventions, les exemptions d'impôt consenties aux entreprises transnationales, les privatisations, etc.) et, à l'extérieur, les fragmente. La personne quant à elle est menacée d'être réduite au rang de ressource. Ce faisant, elle ne correspond plus à ce qui est « au-dessus de tout prix », au contraire : « [...] la personne humaine n'est plus un sujet social ayant des droits, des envies, des besoins. Elle n'est plus qu'un *coût* pour l'entreprise à comparer aux autres ressources de l'entreprise selon les critères d'efficacité et de performance (en termes de rentabilité, de profit) [...]. » <sup>159</sup> L'individu se trouve alors réifié, c'est-à-dire ramené à une marchandise fongible et recyclable <sup>160</sup>. De là à [105] l'appellation par les Nazis des détenus comme des *Stücke*, des pièces, il n'y a qu'un pas, comme s'en inquiète Jean Clair :

Quand, au début des années 1980, les « services du personnel » ont été remplacés dans la nomenclature des administrations privées et publiques par les « départements des ressources

<sup>159</sup> Riccardo Petrella, *Écueils de la mondialisation. Urgence d'un nouveau contrat social*, Montréal, Fides, 1997, p. 36. Cf. également, du même auteur, l'étude plus exhaustive menée dans *Le bien commun. Éloge de la solidarité*, Bruxelles, Labor, 1997, p. 10, 56-57.

<sup>160</sup> Pour Lukács, rappelons-le, la réification est l'essence même de la société industrialisée : « [...] elle repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une [105] "objectivité illusoire" qui, par son système de lois propres, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes » (Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, Paris, Minit, 1974, p. 110).

humaines », on a pu penser que le nazisme qui avait perdu la guerre avait en revanche gagné les esprits. Au détour d'une expression, la « personne » avec son poids de chair disparaissait, au bénéfice du terme abstrait « ressource », qui désigne charbon, pétrole ou minerais, les gisements matériels, bassins ou veines, dont un État tire son énergie <sup>161</sup>.

Une ressource est par définition exploitable. Partant, on peut s'interroger sur le sort de l'individu qui ne l'est pas ou qui ne l'est plus, ou encore sur celui du chômeur dans une société qui tient le travail pour la plus haute valorisation, mais qui, en revanche, est incapable d'en garantir le droit <sup>162</sup>. Là encore s'impose le rapprochement avec la catégorie nazie de « vie indigne d'être vécue », désignant les improductifs qui devinrent la proie de la santé publique <sup>163</sup>.

Concernant le travail, le plus étonnant aujourd'hui est qu'il cesse d'être un droit de la personne pour figurer au [106] contraire de plus en plus comme un privilège. Or cet état de chose porte une double atteinte à la validité des droits de l'homme et, par là, à la dignité humaine. D'un côté, les droits-créances apparaissent soit impossibles à satisfaire ou bien encore démesurés ; de l'autre, les droits-libertés dont se réclament, pour la justifier, les partisans néolibéraux de l'ouverture des marchés, sont plus que jamais suspectés de dissimuler un individualisme possessif et égoïste. Comme on sait, ce soupçon fut proféré pour la première fois par Marx. À ses yeux, l'homme de la Déclaration de 1789 n'est pas, tel que proclamé, un *citoyen*, à savoir un homme dont la liberté se réalise dans la relation avec les autres, mais en réalité uniquement un *bourgeois*, c'est-à-dire un homme séparé des autres, un égoïste. En conséquence, tout comme l'État qui les protège, les droits de l'homme ne constituent en réalité que des moyens garan-

<sup>161</sup> Jean Clair, *La barbarie ordinaire. Music à Dachau*, Paris, Gallimard, 2001, p. 35.

<sup>162</sup> Aux paragraphes 243 à 246 de ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel mettait déjà en évidence cette contradiction interne à la société civile voulant que son principe, l'égalité des personnes, côtoie la plus extrême inégalité, comme l'illustre l'apparition de la masse. La misère, la détresse et un sentiment de déshonneur en sont les traits distinctifs.

<sup>163</sup> Cf. Jean Clair, *La barbarie ordinaire*, p. 86.

tissant et légitimant une liberté réservée à quelques-uns et réduite à la jouissance de la propriété privée <sup>164</sup>.

Il est tentant de réactualiser cette vue, tant la liberté de la personne semble souvent se solder aujourd'hui en cet individualisme outrancier dont Riccardo Petrella trace ce portrait : « La priorité est donnée aux itinéraires individuels (ma formation), aux stratégies de survie individuelle (mon emploi, mon revenu), aux biens individuels (ma voiture, mon ordinateur personnel) considérés comme l'expression fondamentale et irremplaçable de la liberté. » <sup>165</sup> De plus, si la liberté n'était vraiment le privilège que de quelques-uns, alors on devrait admettre que [107] l'égalité des droits n'est qu'une façade masquant une réelle inégalité. Ainsi que Habermas l'a écrit : « Mais alors que sous nos yeux le nombre des sans-abri croît en silence, le mot d'Anatole France vient à l'esprit : il faut souhaiter que l'égalité des droits ne se réduise pas demain au droit de chacun de "coucher sous les ponts". » <sup>166</sup>

Ces réflexions suggèrent encore une fois que la personne, qu'elle soit comprise comme un décideur rationnel, un libre arbitre ou un pur sujet de droits, doit s'enrichir du rapport à l'autre et de sa reconnaissance pour s'affranchir de l'individualisme et de la dépersonnalisation spécifique qui la guettent, et pour qu'une réelle citoyenneté puisse exister. Ces réflexions invitent par ailleurs à la prudence quant à l'utilisation des notions de « valeur » ou encore de « potentiel », étant donné leur résonance économique. Le concept de valeur connote irrésistiblement l'idée du plus et du moins <sup>167</sup>. Ainsi, même l'affirmation kantienne d'une valeur absolue ou en soi de la personne n'est pas à l'abri de toute compromission. La notion de fin en soi lui apparaît préférable pour deux raisons. D'une part, si elle ouvre l'horizon d'une hiérarchie, cet horizon admet théoriquement une pluralité de fins et implique donc moins le rabaissement de tout ce qui est de moindre valeur que l'homme au rang de moyen, par exemple. D'autre part, elle a le mérite de correspondre davantage au sens courant du mot dignité.

<sup>164</sup> Cf. Marx, *La question juive*, trad. Marianna Simon, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1971, p. 102-103.

<sup>165</sup> Riccardo Petrella, *Écueils de la mondialisation*, p. 27 ; *Le bien commun*, p. 11, 63.

<sup>166</sup> Habermas, *Après l'État-nation*, p. 128.

<sup>167</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, « Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute », p. 95.

Ce dernier évoque l'idée de ce qui repose en soi-même, la noblesse ou encore la souveraineté <sup>168</sup>. S'agissant de [108] l'être humain, la dignité renvoie dès lors d'abord et avant tout à la personnalité unique de chacun ; ensuite aux conditions d'existence (à l'*abri*, pour faire écho au propos de Habermas cité plus haut) dans la mesure où elles influent sur cette personnalité ; en dernier lieu, à la position sociale ou au rôle qu'on joue dans la société.

On le voit, les deux notions de dignité humaine et de personne ont en commun d'articuler l'idée de liberté, sans toutefois se recouper totalement. La notion de dignité de l'individu ajoute une valeur importante à la notion abstraite de la personne. C'est ce qui ressort d'ailleurs de la critique adressée par Hannah Arendt aux droits de l'homme, critique qui, nous le verrons maintenant, offre une perspective apte à favoriser l'épanouissement de la dignité humaine au-delà de l'universalisme et de l'égalitarisme du droit.

### *La vie politique, condition et expression de la dignité humaine*

L'évaluation de la signification et de la portée pratique des droits de l'homme à laquelle se livre Hannah Arendt éclaire la relation du politique, du droit et de la dignité humaine. Notons que le verdict auquel elle aboutit ne procède d'aucune conception arrêtée, antique ou moderne, de la nature de l'être humain, à quoi se rallient respectivement « conservateurs » d'un côté, et « libéraux ou républicains » de l'autre, pour débattre du caractère ou bien naturel ou bien encore subjectif des droits de [109] l'homme <sup>169</sup>. Son verdict s'élabore plutôt à l'épreuve des faits, à savoir le destin d'êtres humains en chair et en os, les réfugiés, les apatrides et les minorités, apparus en Europe au lendemain de la Première Guerre mondiale et du démembrement des deux grands États multinationaux qu'étaient la Russie et l'Autriche-

<sup>168</sup> Cf. Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, p. 84-85.

<sup>169</sup> Pour connaître les termes de ce débat, cf. Luc Ferry et Alain Renaut, *Philosophie politique*, t. 3, Paris, PUF, 1985, p. 7-70. Leur tendance à ranger Hannah Arendt du côté des conservateurs m'apparaît toutefois trop peu nuancée.

Hongrie. Son point de vue embrasse « l'ensemble de la condition humaine de ceux qui ont été chassés de toute communauté politique. » <sup>170</sup>

La stratégie de Hannah Arendt consiste à prendre pour ainsi dire les droits de l'homme au mot. En effet, si ces derniers valent pour tout être humain, abstraction faite de toute autre considération que son humanité, alors nuls mieux que les réfugiés n'incarnent dans le concret cette condition, puisqu'ils représentent la « nudité abstraite d'un être humain et rien qu'humain. » <sup>171</sup> « Situation-limite » qui, telle un verre grossissant, fait voir l'universel, de la même manière que le traitement des prisonniers politiques expose le degré de liberté et de justice présent dans un État <sup>172</sup>.

La condition des réfugiés se résume selon elle à la *privation de droits*. Or, ceux-ci ne furent pas protégés par les droits [110] de l'homme. Les hors-la-loi dans leur pays jouirent pour leur part du droit d'asile parce qu'ils relevaient du droit international. Pour ce qui est des autres, les « innocents », ceux qui devenaient des criminels connurent au moins l'avantage d'être pris en charge par la justice. Ils obtenaient par là le double bénéfice de quitter leur condition de « sans-droit » et d'échapper à la terreur du pouvoir policier <sup>173</sup>. En somme, le pire sort fut celui de ceux qui tombèrent simplement en marge de la loi.

Hannah Arendt tire de cette observation une conclusion qui s'articule selon le double plan du fait et de la norme. D'abord, dans les faits, les droits de l'homme se sont avérés des droits des citoyens, c'est-à-dire des membres vivant au sein de leur communauté et sur

<sup>170</sup> Hannah Arendt, *L'impérialisme*, p. 289. Rappelons qu'elle-même fut réfugiée et internée dans un camp.

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 283. Le journal officiel des SS les présentait comme « des mendiants impossibles à identifier » (p. 243). Notons par ailleurs que, pour le Haut Commissariat des Nations Unies, qui estime à près de 23 millions le nombre actuel des réfugiés, ce problème a pris la dimension d'une crise mondiale. Le terme de réfugié désigne l'individu qui a fui son pays en raison d'une crainte justifiée de la persécution.

<sup>172</sup> Cf. Michel Foucault, « Lettre ouverte à Mehdi Bazargan », *Le Nouvel Observateur*, 753 (14 avril 1979), p. 46.

<sup>173</sup> Cf. Hannah Arendt, *L'impérialisme*, p. 264-265.

leur propre territoire. Ils ne s'y réduisent pas cependant <sup>174</sup>, puisque cette absence de droit révèle en négatif le droit fondamental de l'être humain qui n'est rien de plus qu'un être humain. Il s'agit du fameux *droit d'avoir des droits*. Arendt entend par là le droit pré-juridique et pré-politique de « [...] vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions » et, par extension, « [...] d'appartenir à un type quelconque de communauté organisée [...] » <sup>175</sup>. On peut perdre, affirme-t-elle, ses droits de citoyen, soit la liberté, la sécurité et la justice, sans pour autant déchoir de la dignité humaine. Le prouvent les exemples du soldat en guerre, du criminel, des citoyens renonçant au bonheur en temps de crise <sup>176</sup>, voire de l'esclave antique dont le travail assurait malgré tout [111] une place dans la Cité <sup>177</sup>. Mais en l'absence d'appartenance à une communauté, la dignité disparaît. Celle-ci exige d'avoir « une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces. » <sup>178</sup>

### *Conclusion*

Quoi qu'il en soit de la critique arendtienne des droits de l'homme, le fait d'éclairer la dignité humaine par deux exigences, ou dit autrement, par deux droits primordiaux ressortissant à la condition humaine, me paraît constituer un acquis majeur. Certes, cela n'enseigne pas dans le détail comment la liberté de la personne et la solidarité issue de la reconnaissance peuvent être harmonisées. Mais cela montre que le seul lieu de cette conciliation est la vie politique : la souveraineté de l'être humain s'y déploie. Cette souveraineté s'enracine dans le droit d'avoir des droits et elle se matérialise dans la participation et l'actualisation de la vie en commun. Il ne saurait donc y avoir de justice sans politique ni de politique sans justice. Par l'appartenance à une communauté politique, l'horizon d'une vie strictement individuelle, anonyme et enfoncée dans le court terme de la survie se trouve

---

<sup>174</sup> Hannah Arendt se démarque en ce point du conservatisme d'Edmund Burke.

<sup>175</sup> Hannah Arendt, *L'impérialisme*, p. 281.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>177</sup> Cf. *ibid.*, p. 282-283.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 281.



transcendé dans la dimension du « commun » : celle de la parole, dont la parole du droit <sup>179</sup>, et celle de l'action concertée qui s'érige sur la décision. Seul cet horizon intersubjectif, ouvert à la fois sur le passé et à l'avenir, est [112] véritablement humain, c'est-à-dire censé et apte à contrecarrer la violence.

Qu'advient-il de notre interrogation de départ concernant la possibilité d'accorder nos représentations de la dignité humaine ? On y parviendra, croyons-nous, dans la mesure où nous saurons poser l'*habiter*, pour reprendre un terme classique adopté par Arendt, comme la condition dernière de la dignité et de l'individu et d'une collectivité. Certes, cet habiter renvoie d'abord et avant tout très concrètement à la composante de l'« économie » : celle d'un droit à une résidence qui assure le droit élémentaire à la vie. Mais il englobe la composante encore plus significative d'un chez-soi, d'un monde commun basé sur la reconnaissance mutuelle, à partager et à actualiser. Ce monde est aujourd'hui en train de s'élargir aux dimensions de la planète : il y a là un péril, car nos référents traditionnels identitaires sont ébranlés, mais en même temps une chance formidable d'universaliser notre identité, de telle sorte que l'autre puisse enfin être considéré comme mon semblable. Reste à voir comment seront constitués les cadres supraétatiques et supranationaux dans lesquels cette communauté pourra s'exprimer.

---

<sup>179</sup> Cf. Paul Ricœur, *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 10.

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# 4

---

## “Repenser l’économie.”

*JEAN-FRANÇOIS DE RAYMOND*

[Retour à la table des matières](#)

[113] Les sociétés sont passées du réflexe pour survivre à la réflexion pour vivre mieux, de la prospection à la prospective. L’économie cherche à maîtriser des conditions de la transformation matérielle du monde, à produire au moindre coût, à conduire des échanges sans limites, des transferts, des intégrations, des régulations. Pourtant un double contraste éclate comme une contradiction devant la puissance de l’économie. D’une part, le fossé s’agrandit entre la disposition d’une multiplicité de moyens de vivre et la dénutrition ou les pandémies, entre pays industrialisés et Tiers Monde, visible dans le flux des dix-sept millions de personnes convergeant de zones troubles et pauvres pour chercher un asile, politique ou économique, à l’Occident. La pauvreté et les inégalités ont augmenté entre les pays – l’écart de revenu par habitant entre les zones industrialisées et les pays en voie de développement a triplé depuis trente-cinq ans – et dans chacun d’eux, les surplus et la subsistance coexistent.

D’autre part, le défi de la maîtrise du savoir et du pouvoir par l’ignorance et la sujétion s’est confirmé, si bien que les privations des biens élémentaires et des droits fondamentaux par la pauvreté, l’ignorance ou la [114] tyrannie, dénie ouvertement la dignité invo-

quée par la charte que l'humanité s'est donnée comme principe de reconnaissance en 1948. En même temps, le quadrillage de la planète par les réseaux d'informations permanentes et d'opérations financières continues, et la multiplication de scénarios visant à conjurer des crises ou à prévoir des fusions trahissent l'inadéquation de l'économie à l'être humain inassignable et à l'histoire inattendue. Enfin les processus et les références mises en œuvre par la finance et le commerce, là où l'échange détermine la valeur des choses, n'ont guère de sens pour la dignité humaine – car il n'y a pas de rapport entre le prix relatif d'un bien et la valeur absolue d'une personne comme fin en soi <sup>180</sup>.

Ces contrastes et cette étrangeté prennent aujourd'hui un relief inédit en se conjuguant avec la mondialisation des échanges et des techniques du développement. Tiennent-ils à un écart irréductible entre la dignité et l'économie ou appellent-ils l'obligation d'insérer l'idéal dans le réel, qui réaliserait l'espérance des utopies et l'attente des millénarismes ? À travers les promesses et les menaces de la mondialisation qui démultiplie l'incertitude sur le devenir et font des humains de ce début du XXI<sup>e</sup> siècle des démiurges, et la perspective du développement des zones de la planète qui diversifie ses voies, l'économie offre-t-elle un sens qui contribue à réinterpréter la dignité dans ces situations concrètes ?

### *L'étrange procès d'une science sans âme*

[115] L'économie manifeste une ambivalence vis-à-vis de la nécessité des besoins et de la liberté de l'échange qui tisse le lien social suivant le « penchant naturel à tous les hommes qui les porte à trafiquer », car « l'homme a presque continuellement besoin du secours de

---

<sup>180</sup> « [...] comme sujet d'une raison moralement pratique, l'homme est élevé au-dessus de tout prix [...] comme une fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une dignité (une valeur intérieure absolue), par laquelle il force au respect de lui-même toutes les autres créatures raisonnables [...] » (E. Kant, *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, § 11).

ses semblables », comme le formulera Adam Smith <sup>181</sup>. D'un côté la satisfaction des besoins, selon la maxime des Grecs anciens « rien de trop » : peu de besoins, peu de contraintes, absence de troubles (ataraxie) ou silence des organes, l'idéal de sobriété, illustré dans la théorie du régime chez Hippocrate, dans la typologie des besoins selon Épicure qui distingue entre des besoins naturels et nécessaires, naturels et non nécessaires, ni naturels ni nécessaires, ou chez les stoïciens pour qui la prudence est une vertu, la raison individuelle un guide, la nature un maître. Au contraire du travail qui déforme l'âme autant que le corps, comme le notait Platon – la besogne répondant au besoin ramené à la nécessité matérielle –, l'activité de la pensée est la fin naturelle de l'homme que favorisent le *skhôlê* grec puis l'*otium* latin, c'est-à-dire le loisir studieux – ici l'économie est ordonnée aux besoins ; la Cité se forme pour permettre de vivre et elle existe pour permettre de vivre bien <sup>182</sup>, mais la richesse n'est pas le bien que nous cherchons <sup>183</sup>. De l'autre, l'échange de tout bien non utilisé [116] pour lui-même <sup>184</sup>, en vue du profit qui dépasse les besoins. L'économie ouvre ainsi une conception large <sup>185</sup>, car l'être humain est capable d'aspirations et de projets.

Cette double visée suppose la reconnaissance de l'autre et la concurrence dans l'échange fondé sur la monnaie qui permet d'acquérir sans autre condition que sa possession et confère à son détenteur une aptitude effective ou une liberté d'action suivant une équivalence des choix. Mais en même temps l'argent devient l'objet de l'art d'acquisition sans limites, la fin de sa propre recherche. L'indéfini qui est son essence le désigne comme le moyen de sa production, puisqu'au lieu d'être enfoui comme des talents inutiles chassés par la monnaie de pacotille, s'il est investi en mains sûres, il fait des petits. L'ambivalence se redouble car cette multiplication monétaire contribue à la libération de l'activité humaine pour d'autres tâches, puisque le « placement » à intérêt « travaille » tout seul et que l'épargne placée garantit l'économie, par différence avec la thésauri-

<sup>181</sup> Adam Smith, *Richesse des nations*, livre I, chap. 2. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>182</sup> Aristote, *Politique*, I, II, 5, 1252 a ; 8, 1252 b ; Platon, *République*, II, 369 c.

<sup>183</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5 c.

<sup>184</sup> Aristote, *Politique*, I, 9, 2, 1257 a 5.

<sup>185</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, VIII.

sation infructueuse et surtout la prodigalité suicidaire qui empêche la constitution du capital. Mais elle suit la spirale ou l'*apeiron* de l'interaction entre la complication des besoins et la multiplication des biens, entraînant la pathologie de la Cité bientôt phlegmoneuse, de l'excès et du luxe comme l'analysait Platon, tandis qu'Aristote valorisait l'acquisition ou la chrématistique naturelle et légitime en vue de la satisfaction des besoins, et condamnait l'artificielle accumulation de l'argent <sup>186</sup> – car « comme l'appétit de vivre est illimité, ils désirent des moyens de le satisfaire également illimités ». Le mobile économique du gain sans limites se sépare de la satisfac[117]tion sociale de l'usage. Cette ambivalence interroge à bon droit sur l'acquisition et l'accumulation sans fin qui témoignent de l'insatisfaction de l'être humain, comme l'illustre *La recherche de l'absolu* selon Balzac, le surplus et le superflu étant orientés à des fins qui la dépassent dans l'Art et les manifestations du religieux. Elle se confirmera dans le procès de la naissance de l'économie.

En se constituant historiquement comme science, l'économie a opéré une spécialisation mais cette évolution a fragilisé les racines par lesquelles elle justifiait son activité en trouvant en elle-même les voies et les motifs de ses réalisations. Alors, par une amnésie de la genèse elle semble perdre en chemin l'objet de sa pratique : les besoins, et l'objectif de son activité ; leur satisfaction, pour se fixer sur les processus et moyens de l'échange. Cette spécialisation, en favorisant les conditions de sa réalisation, omet d'autres fonctions comme le don, le troc, le travail domestique ; ses hypothèses réduisent les motivations en évaluant la dignité humaine à la mesure de sa fonction opératoire et en abandonnant à l'éthique les spéculations téléologiques et les exigences déontologiques.

Entraînés par des facteurs politiques et techniques, les mouvements transocéaniques, les découvertes intercontinentales, l'afflux des espèces rapportées des nouveaux mondes et le commerce international appellent une réflexion renouvelée, suscitée en outre par le renforcement de l'État dont il s'agit d'enrichir le souverain et de répondre aux besoins. La pratique économique cherche les règles efficaces de son fonctionnement. Rationalisation et laïcisation se conjuguant, l'économie politique dessine sa naissance et son autonomie, de la Re-

---

<sup>186</sup> Platon, *République*, II, 372 e ; Aristote, *Politique*, I, 9, 1257 b.

naissance au XVII<sup>e</sup> siècle. Elle se systématisait et se ramifiait – en même temps que les besoins se compliquaient et que les biens se multipliaient – pour se fragmenter dans l'étude des intermédiaires. [118] Le mercantilisme considère que l'or fait la puissance de l'État<sup>187</sup> ou la richesse, le bonheur, et que le commerce est l'activité supérieure dont le profit assure le bien public, appuyé sur la liberté des mouvements<sup>188</sup> – un petit pays avec une faible population, pouvant toujours, grâce au commerce, gagner la puissance<sup>189</sup>. La liberté du commerce est une loi de nature<sup>190</sup>, nul ne doit demeurer oisif ni faire des dépenses excessives – les lois somptuaires sanctionnent les signes extérieurs de la richesse qu'on différencie de la dignité humaine : « Qu'est-ce, à votre avis, d'être grand seigneur ? C'est être maître de plusieurs objets de la concupiscence des hommes, et ainsi pouvoir satisfaire aux besoins et aux désirs de plusieurs. »<sup>191</sup> Mais les besoins du Prince ne sont pas assimilables à ceux de la nation<sup>192</sup>. Le physiocratisme substitue au commerce la référence à la nature. L'ambition scientifique de l'économie s'attache à la recherche des lois qui règlent le comportement et rendent compte du produit des investissements, des flux et reflux, selon le modèle de la circulation du sang ; la mécanique du système fonctionne sans intervention de la volonté de l'homme. L'économie devient une analyse de l'ordre qu'il faut découvrir dans la nature (*phusis*) afin de le suivre sans en perturber le cours : « Laissez faire, laissez passer » devient le slogan, l'autorité du Prince garantissant la liberté, conséquence de l'ordre naturel. L'accroissement des richesses va de pair avec la diminution du pouvoir. La production remplace [119] l'échange comme source de richesse, et l'objet de la richesse devient l'ambition de la puissance.

<sup>187</sup> Antoine de Montchrestien, *Traité de l'économie politique*, 1616.

<sup>188</sup> Grotius, *Mare liberum*, 1608.

<sup>189</sup> Cf. William Petty, *Arithmétique politique*, 1671.

<sup>190</sup> Hobbes, *Leviathan*, 1651. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>191</sup> Blaise Pascal, *Troisième discours sur la condition des Grands*, 1660.

<sup>192</sup> Cf. François Quesnay, *Le Tableau économique* (publié en 1758).

Déjà, depuis le début du XVII<sup>e</sup> siècle, on reconnaît qu'une passion ne peut être combattue que par une autre, contraire ou plus forte <sup>193</sup>. L'intérêt qui, selon son acception première, désigne l'ensemble des aspirations humaines, en est le régulateur voire le maître du Maître : « Les princes commandent aux peuples, et l'intérêt commande aux princes » <sup>194</sup>, guidé par « la seule Raison, qui doit être la règle de nos actions » – et par son union avec la maîtrise de soi – car l'être humain cherche d'abord la sécurité. Cette motivation le porte à étendre le regard sur l'ensemble de la vie civile et à considérer les biens matériels comme des commodités psychologiques et sociales. Comme l'éclaire David Hume, la soif d'acquisition et de possession ne trouve d'obstacle qu'en elle-même car « elle est mieux assouvie en la réfrénant qu'en lui donnant libre cours [...] » <sup>195</sup>, en accord avec Montesquieu : « Et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être. » <sup>196</sup> L'intérêt devient un paradigme général, comme chez La Rochefoucauld, et conjugue la force des passions et l'orientation de la raison. Il offre la sûreté par la prévisibilité qu'assure sa constance, et il inspire la confiance. Cette vertu économique est utile non seulement au commerçant mais au politique car il sait à quelles réactions [120] s'attendre de la part d'êtres dont la constance des intérêts, qui ne diminue jamais, s'oppose à l'inconstance des passions <sup>197</sup>. La conception se précise avec Adam Smith, professeur de philosophie morale, pour qui

[...] l'effort naturel de chaque individu pour améliorer sa condition, quand on laisse à cet effort la faculté de se développer avec liberté et confiance, est un principe si puissant que, seul et sans assistance, non seulement il est capable de conduire la so-

<sup>193</sup> Cf. Descartes, *Traité des passions de l'âme* ; Spinoza, *Éthique*, IV, p. 7. Pour cette histoire de « l'intérêt », voir Albert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts* (1977), Paris, PUF, 1980.

<sup>194</sup> Duc de Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, 1638.

<sup>195</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre III, 2<sup>e</sup> partie, section II. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>196</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXI, 20. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>197</sup> Cf. Spinoza, *Éthique*, IV, p. 33.



ciété à la prospérité et à l'opulence, mais qu'il peut encore surmonter mille obstacles absurdes dont la sottise des lois humaines vient souvent entraver sa marche <sup>198</sup>.

Cette volonté d'améliorer son sort est le seul mobile de l'homme, et le moyen principal en est « une augmentation de fortune ». Ce désir qui est « calme et sans passion », permanent toute la vie, et « ne se quitte qu'au tombeau » <sup>199</sup>, fait « prévaloir l'amour du gain sur l'amour du plaisir ». Les intérêts – et les intérêts économiques – contribuent ainsi au bénéfice de l'humanité en réfrénant les passions dangereuses et d'abord les passions politiques. Ce n'est plus le politique qui inclut l'économique mais grâce à son autonomisation, celle-ci commande le politique et gagne sa place centrale dans l'activité humaine.

Mais l'intérêt entraîne à réaliser les buts de l'histoire et de la nature par l'activité productrice. En effet, « c'est indépendamment de toute fin que l'orgueilleux et insensible propriétaire se réjouit de l'étendue de ses champs, et c'est sans la moindre pensée pour les besoins de ses frères qu'il consomme en imagination toute la récolte qui les recouvre », observe Adam Smith, si bien que « c'est de son luxe et de son caprice que tous obtiennent leur part [121] des nécessités de la vie, qu'ils auraient en vain attendue de son humanité ou de sa justice » <sup>200</sup>. Ainsi pas d'illusion, l'« *homo œconomicus* » n'agit pas par altruisme, mais nous bénéficions de la résultante des activités intéressées auxquelles nous participons nous-mêmes :

Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien du soin qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est

---

<sup>198</sup> Adam Smith, *Richesse des nations*, livre IV, chap. 5. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>199</sup> *Ibid.*, livre II, chap. 3.

<sup>200</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux* (1759), Paris, PUF, 1999, p. 256 et 156.

jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage <sup>201</sup>.

Le singulier de l'intérêt de l'*ego* se substitue au pluriel des intérêts multiples de la personne humaine. Cette « ruse de l'histoire » fait converger opportunément les intérêts individuels en l'intérêt collectif des agents économiques qui ne savent pas l'histoire qu'ils font : « Ils sont conduits par une main invisible à accomplir presque la même distribution [...] et ainsi, sans le vouloir, sans le savoir, ils servent les intérêts de la société et donnent des moyens à la multiplication de l'espèce ». Ainsi « les intérêts et les passions » des individus concourent-ils à l'intérêt général de la société <sup>202</sup>. La dignité bénéficie de l'harmonie du Bien commun où les fonctions s'imbriquent et se régulent ; « c'est la dignité d'un être moral qui est membre de l'ordre civique et de la grande société de l'humanité », selon l'expression de Karl Polanyi <sup>203</sup>, qui commente : « L'économie politique doit être une science de l'homme. »

[122] Le passage de l'Économie politique à la Science économique s'effectue avec l'ambition de l'analyse de la société, bientôt de l'explication d'une physique sociale pour la pacifier après les secousses de la Révolution française : on le voit dans la perspective de Saint-Simon et d'Auguste Comte – pour transformer le monde, matériel et social, il faut découvrir les lois de son fonctionnement, ou « la simple exposition des lois qui président à l'économie des sociétés », selon Jean-Baptiste Say <sup>204</sup>. On doit dorénavant consulter cette science pour agir, comme dans l'ordre de l'architecture et de la mécanique, et substituer l'administration des choses au gouvernement des hommes (Saint-Simon). Les savants et les experts résoudraient les difficultés où échouent la politique et l'éthique dont les valeurs partagent les

<sup>201</sup> Adam Smith, *Richesse des nations*, livre I, chap. 2. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>202</sup> *Ibid.*, livre IV, chap. 7.

<sup>203</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (1944), Paris, Gallimard, 1972, p. 156.

<sup>204</sup> Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique* (1803), éd. 1826, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 42. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.] De même, David Ricardo, *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817.

opinions ; l'économie politique revêt les caractéristiques de la Science, avec ses calculs, parfois une axiomatique. De manière différente, le marxisme posera le primat de la production et aura l'ambition de l'analyse scientifique. Plus tard <sup>205</sup>, l'économie poursuivra son autonomisation. Toutefois le partage des valeurs demeure irréductible, la satisfaction des besoins matériels insuffisante pour combler l'être humain, le motif de l'enrichissement, incapable de répondre à l'insatiable désir de posséder – ainsi en Amérique, estime Stuart Mill, « la vie des hommes est employée à chasser le dollar ; la vie de l'autre sexe à élever des chasseurs de dollars » <sup>206</sup>, le travail en vue du profit ne produit pas le bonheur qu'il promet, l'argent demeure un moyen de puissance. Selon [123] des observations prémonitoires de Stuart Mill, le loisir favoriserait l'épanouissement humain (« human improvement ») grâce à la solitude nécessaire à l'exercice de la pensée et à l'invention, la concurrence s'humaniserait en devenant culturelle, morale, tandis que l'exploitation de la nature qui est « menacée de destruction », annoncerait le risque de la destruction de l'homme par l'homme.

Ces concepts et ces indices du processus historique de constitution de l'économie comme science, attestent comment les mécanismes de son fonctionnement se substituent à la finalité de ses objectifs et traduisent sa logique de séparation. Tout se passe comme si la désignation de la dignité se réduisait à la justesse de l'opérationnalité, la rigueur morale à la rigueur comptable, ou qu'elle se retranchait dans les analyses qui, en échappant à la logique première de l'économie, renoncent à interroger sa finalité et ses motivations.

Cette évolution marque une réduction de la préoccupation de la Cité : du Prince ou du lien social, à un échange, « l'intérêt passant du Conseil au Marché » <sup>207</sup>, qui ramène l'activité économique à la production et celle-ci à sa rémunération. Certes, la perspective du profit suscite l'initiative et l'innovation, et commande la poursuite de l'activité productrice, qu'il s'agisse du désir des commodités qui assurent notre bien-être, de « la passion de l'intérêt » ou de « l'amour du

<sup>205</sup> Avec Stanley Jevons, Marshall, Keynes...

<sup>206</sup> John Stuart Mill, *Principes d'économie politique* (1848), livre IV, chap. 6, dans François Perroux, *Économie et société*, Paris, PUF, p. 32.

<sup>207</sup> Selon une formule reprise à J. A. W. Gunn par Hirschman, p. 38.

gain » selon Hume ou selon A. Smith <sup>208</sup>. Pourtant la logique économique ne se replie pas sur la logique marchande ; la recherche du profit ne résume pas toute l'aspiration de l'entrepreneur. La motivation en ses motifs rationnels et ses mobiles affectifs [124] déborde l'intérêt mercantile et mêle de multiples composantes faites de concurrences et de convergences, dont la résultante assure l'efficacité de nos actions ; elles sont analysées et décrites par la littérature mondiale. D'ailleurs, la poursuite de l'intérêt n'est jamais totalement rationnelle, la rationalité de l'égoïsme est démentie par sa myopie – le comportement économique correspond souvent à une rationalité restreinte opératoire <sup>209</sup>. Puis le motif de l'intérêt unique ne saurait suffire à fonder l'activité économique ; il constitue un champ d'informations trop limitées pour assurer un choix pertinent et il provoque des incohérences. Par exemple, l'économie ignore l'activité non rémunérée ou non directement productive, entre autres le travail domestique, l'effacement des conséquences de la pollution, l'aménité (Bertrand de Jouvenel) dans les relations sociales, le don dans ses formes individuelles, familiales ou les subventions, les redistributions, les remises de dettes individuelles, collectives et internationales, l'action « humanitaire », le don (d'organes) du corps humain qui n'a pas de prix (même si la santé a un coût), sans rétribution – ainsi la gratuité échappe largement au marché. De l'autre côté, elle s'applique dans les procédures de la formation, initiale ou permanente, l'entretien de la vie, le soin de la nature, avec les processus du « développement durable » <sup>210</sup>, l'assistance aux pays en voie de développement. C'est pourquoi la prudence modère la dynamique de l'intérêt : d'une part elle tente de le réguler, non pas suivant une planification divine [125] exhaustive et synoptique mais par ajustements progressifs, car l'essence de la prévision est la révision. D'autre part, elle cherche à rendre prévisibles des effets secondaires de l'action qui ne correspondent pas aux objectifs fixés et qui pourraient entraîner des conséquences ni prévues ni souhaitées. La

---

<sup>208</sup> Adam Smith, *Richesse des nations*, livre II, chap. 3. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>209</sup> Serge Latouche, *La déraison de la raison économique*, Paris, Albin Michel, 2001.

<sup>210</sup> Ou « un développement qui permette aux générations présentes de satisfaire leurs besoins sans remettre en cause la capacité des générations futures à satisfaire les leurs » (Rapport Brundtland, 1987, pour l'ONU).

production, pour essentielle qu'elle soit au fonctionnement de la société, n'en est pas la seule modalité, et il faut ouvrir le champ de vision et la base d'informations. Un regard élargi s'avère donc essentiel sur un ensemble de paramètres, ainsi qu'une conception intégrante des motivations, pour effectuer des choix et conduire une politique économique <sup>211</sup>.

On prétendra encore que la croissance, signe de santé et objectif de l'économie, permet de hausser le niveau général de satisfaction grâce à l'élargissement de l'offre, qu'elle concourt aux progrès de la prospérité et même à l'espérance de vie. Toutefois la faculté de survivre ni la qualité de la vie ne sont assurées automatiquement par la croissance économique. Amartya Sen montre <sup>212</sup> en ce sens que, parmi les économies à fort taux de croissance, si certains pays présentent une corrélation positive entre l'espérance de vie et la qualité de la vie (Taiwan, Corée du Sud), ce n'est pas le cas d'autres pays (Brésil) ; tout dépend de l'effet du revenu (ou du PNB) et de son utilisation sur l'état des plus défavorisés et sur les dépenses sociales – par exemple, des dépenses de santé, d'éducation et de formation, vecteur de l'amélioration de la qualité de la vie – c'est-à-dire de l'affectation des fruits [126] de la croissance produisant des avantages. Puis la croissance ne saurait par elle-même satisfaire des besoins de liberté, de création et de reconnaissance sociale, et assurer la dignité humaine. Le progrès n'est pas automatique, il y faut une orientation et l'intervention pour organiser des conditions optimales de la fécondité des fruits du marché. L'économie appelle donc une régulation politique pour assurer la dignité de l'homme, « l'ordre naturel », « l'harmonie » ou « la main invisible » n'y suffisent pas.

Enfin la relation de l'Économie aux besoins demeure ambiguë. D'un côté, la Science économique ne s'attarde guère sur la notion de « besoin » qu'elle désigne pourtant comme le fondement de son étude et la cause finale de la pratique économique et, selon diverses critiques, elle cherche surtout à reproduire sa propre activité, à

---

<sup>211</sup> Analysé par Amartya Sen, Prix Nobel d'économie (1998), « suivant une conception plus large du bien », où il se réfère à Aristote. Cf. *Éthique et économie* (1991), Paris, PUF, 1993, p. 8.

<sup>212</sup> Amartya Sen, *Development as Freedom* (1999) ; *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 54.

s'autoréguler, et elle étudie les voies les plus adéquates pour obtenir l'efficacité en maximisant le rendement des ressources naturelles et de ce qu'on assimile comme ressources « humaines », et en spécifiant les besoins. De l'autre, l'écart entre les techniques de « distribution » c'est-à-dire de vente, et la réalité des besoins, évoquerait ce que l'on définissait il y a une trentaine d'années comme la « stratégie du désir » (Ernst Dichter) ou la « persuasion clandestine » (Vance Packard). Cet écart avait déjà été souligné en 1932 par Henri Bergson pour qui « l'esprit d'invention [...] ne s'est pas toujours exercé au mieux des intérêts de l'humanité. Il a créé une foule de besoins nouveaux ; il ne s'est pas assez préoccupé d'assurer au plus grand nombre, à tous si c'était possible, la satisfaction des besoins anciens », précisant que « l'industrie ne s'est pas assez soucieuse de la plus ou moins grande importance des besoins à satisfaire, observait-il [...] fabriquant sans autre pensée que de vendre » <sup>213</sup>. Cette apologie et ces critiques [127] correspondent à une conception des besoins et des fins de l'activité humaine qui la réfèrent à l'identité dans le temps et l'espace, à la suffisance voire à l'autosuffisance, pour en assurer la maîtrise et éviter la souffrance due à l'absence de ce qu'on désire et à la nécessité du travail pour se le procurer. La sobriété antique se présenterait aujourd'hui dans l'apologie du « développement durable » et dans le discours de l'écologie, comme une sagesse pratique veillant à éviter la consommation excédentaire de produits de l'activité délocalisée et de ressources non renouvelables. Pourtant on ne peut ni décréter la sobriété ni l'imposer pour la suite des générations. Puis la désignation de besoins élémentaires (« *basic needs* ») est artificielle pour un être humain type, utopique et achronique, dans la jungle ou « la foule solitaire » (« *lonely crowd* »), des métropoles industrielles aux villages des aborigènes. En s'en tenant à des déterminants « primaires » des besoins humains, elle contribuerait au rétrécissement sur soi des temps de crise, quand le réactif recouvre le créatif, qui ne saurait répondre aux exigences de l'efficacité du rapport au monde ni stimuler les aptitudes indéfinies à connaître, les aspirations à créer, à élargir ses capacités à agir. Le XVIII<sup>e</sup> siècle européen l'illustra par la dispute du luxe,

<sup>213</sup> Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932 (7<sup>e</sup> éd., « Quadrige », 1997), remarques finales, mécanique et mystique, p. 324-338. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]



entre Voltaire, J.-J. Rousseau, D. Hume et la plupart des analystes de la société qui établirent l'ensemble de l'argumentaire. Pour les apologistes du luxe, on ne saurait limiter l'être humain en ses aptitudes, où l'aspiration au dépassement se manifeste dans l'exigence de qualité ; Hegel a montré, en 1821, que le luxe doit être pensé par référence au « système de besoins » et que « la complication [128] indéfinie et la spécification des besoins [...] n'a pas plus de limites que la différence entre le besoin naturel et le besoin artificiel », et que « la liberté n'existe que dans la réflexion du spirituel en lui-même, dans sa distinction d'avec la nature [...] »<sup>214</sup>. L'anthropologie témoigne, dès les analyses de Veblen confirmées par celles de Georges Bataille<sup>215</sup>, de la force de l'aspiration spirituelle incluse dans les manifestations où l'être humain atteste qu'il se tient au-delà de ce qu'il consomme. Ainsi tout est mixé : des besoins non économiques comme ceux de l'air ou de l'eau purs, appellent des réponses qui deviennent économiques, comme la distribution de l'eau ou les procédures pour réduire la pollution de l'air par les conséquences de la production ; on verra en même temps dans les besoins économiques une aspiration à la reconnaissance qui s'avère celle de la dignité. Mais l'économie ne valorise que ce qu'elle peut directement satisfaire. Elle postule que tous les besoins sont équivalents, s'exposent dans une demande solvable et peuvent être satisfaits par ce qu'elle est en mesure de proposer sur le marché où tout se vend – y compris la santé, l'estime (« a cheap coat makes a cheap man », observe Veblen), la reconnaissance (cadeaux, dons), la considération (dépenses somptuaires). Or tout besoin n'est pas toujours solvable ni même exprimé, faute d'interlocuteurs capables de l'entendre et d'en tenir compte, et en deçà, faute d'être reconnu par le sujet. Un « prolétariat affectif », selon l'expression du psychiatre Jacob Lévy Moreno, l'inventeur du psychodrame, appelle une reconnaissance qui seule donne sens à sa question : « Who shall survive ? ». Ainsi pour reconnaître [129] dans ces besoins l'exigence de la dignité, on ne saurait les ramener à des besoins exclusivement économiques (financiers, commerciaux) et les séparer du « tout » de l'être humain comme personne, et de la Société : « le plus fort de tous nos désirs » étant celui « de mériter et d'obtenir ce crédit et ce rang parmi nos

<sup>214</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 189-195.

<sup>215</sup> Thorstein Veblen, *Théorie de la classe oisive* (1899), Paris, Gallimard, 1978 ; Georges Bataille, *La part maudite*, 1949.



égaux », l'être humain étant « bien plus excité et irrité par ce désir qu'il ne l'est par celui de satisfaire toutes les nécessités et les commodités du corps », comme l'observe A. Smith, si bien que l'amélioration de notre condition ne se réduit pas à l'économique, même si ses moyens relèvent de l'économie, car nous en attendons des avantages qui consistent à « être remarqués et considérés, [...] avec attention, avec sympathie et avec approbation. Il y va de notre vanité, non de nos aises ou de notre plaisir »<sup>216</sup>. Hobbes avait souligné combien les passions sont inversement proportionnelles au souci de disposer du nécessaire ; J.-J. Rousseau hiérarchisa les besoins selon l'urgence, de façon inverse aux passions, et distingua de « l'amour de soi » visant à satisfaire des besoins par des biens limités, « l'amour propre », sans limites qui cherche la considération et l'approbation<sup>217</sup>. La fonction anthropologique de ces besoins d'approbation et de considération correspond *a minima* aux « biens premiers » désignés selon John Rawls, comme « tout ce qu'on suppose qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs ». Ce sont « les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse » – et au premier rang « le sens que quelqu'un a de sa propre valeur » : la liberté, la souveraineté, l'exercice de la pensée et des sentiments, expressions [130] de la dignité, ce qui permet de former des projets, pour « réaliser des intentions et faire progresser leurs objectifs »<sup>218</sup>. L'estime de soi-même et l'approbation d'autrui, la sécurité du présent et du lendemain favorisent le recul de l'horizon et l'ouverture du possible où se forment les projets et se lancent les initiatives, la reproduction des forces morales et mentales, les relations interpersonnelles fondées sur le partage des valeurs. On le voit par exemple dans le travail, où l'être humain se réalise et s'humanise, dans lequel il s'échange contre son objet : réalité non économique d'une relation économique, du fait du don ou de l'échange de ce qu'il a de plus intime – son temps, son esprit, son corps – effectuant sa part de transformation du monde qui témoigne de sa dignité.

<sup>216</sup> Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, p. 296 et 98.

<sup>217</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, I, et n. xv. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>218</sup> John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Paris, Le Seuil, 1987, p. 122 et s.

Cette ambivalence de l'économie a alimenté des disputes qui ont opposé – depuis *La question juive* de Marx (1843) visant les notions des droits de l'homme de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle – les tenants des besoins et des droits dits formels et des autres, dits réels. Elles ont indirectement contribué à faire prendre en considération les situations d'incapacité et de sujétion qui démentent la reconnaissance de la dignité. Les Nations Unies ont énoncé après la Deuxième Guerre mondiale les grands textes qui ont intégré leur résultante : la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, à commencer par son préambule, puis les deux Pactes de 1966, ratifiés en 1976, concernant les droits civils et politiques, et les droits économiques, sociaux et culturels. Le débat s'est déplacé dans les pays du bloc soviétique et de leurs dissidents, puis dans les pays en voie de développement et lors de conférences sur les [131] droits de l'homme (exemple à Vienne en 1993) où des pays démunis ont privilégié les droits et besoins économiques – davantage que sociaux et culturels qui leur sont liés et *a fortiori* que civils et politiques. Or, cette dichotomie, en donnant la priorité aux besoins économiques, fausse la conception de l'être humain et entraîne des risques en secondarisant les besoins de liberté correspondants aux droits civils et politiques. D'une part, elle oppose artificiellement des libertés et des besoins économiques, comme si l'être humain et les sociétés présentaient deux versants alternatifs, car « il y a plus de liaison qu'on ne pense entre le perfectionnement de l'âme et l'amélioration des biens du corps [...] l'homme ne saurait les séparer entièrement sans les perdre enfin de vue l'une et l'autre », observait Alexis de Tocqueville <sup>219</sup>. Elle fissure l'être humain, stérilise toute compréhension inductive et concourt à la réduction de sa conception. D'autre part, elle utilise la dignité humaine comme moyen et inverse le rapport des droits et des besoins : au lieu de faire considérer les droits (de l'homme) comme des besoins, elle annexe les droits comme exigibles pour légitimer des besoins (en leur multiplicité antagoniste), ce qui génère, avec la prolifération des besoins et la fragmentation des droits, la cacophonie babélique des revendications sectorielles et corporatives et la perte du sens de l'appartenance à l'ensemble. Enfin la réduction aux besoins économiques provoque une croyance illusoire à des bénéfices automatiques : dans un cas,

<sup>219</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 2, II<sup>e</sup> partie, chap. 16. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

après la période de privations, toujours provisoire, surgirait le changement qualitatif ouvrant sur des lendemains qui chantent, grâce au fonctionnement de l'économie et de la technique, [132] comme le promettait le scientisme du XIX<sup>e</sup> siècle, marxien ou positiviste ; dans l'autre, la consommation généralisée assurerait l'arrivée d'une ère d'opulence. Or ces illusions des bénéfices de l'économie fabriquent des obstacles à l'éclosion de la liberté, dont elles émoussent le besoin – on l'a vu en matière de formation de structures de la démocratie dans les pays de l'Est depuis l'effondrement du mur de Berlin –, car le goût de la responsabilité suppose l'exercice de la liberté. Les cultures « démocratiques » ne sont pas à l'abri de virus analogues et inverses, comme Tocqueville l'a montré en 1835 en désignant les risques entraînés pour les citoyens par l'État tutélaire qui « pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs [...] », à qui il ne manquerait plus que d'éviter « le trouble de penser et la peine de vivre ». D'un côté comme de l'autre, « [s]i les hommes parvenaient jamais à se contenter des biens matériels, il est à croire qu'ils perdraient peu à peu l'art de les produire, et qu'ils finiraient par en jouir sans discernement et sans progrès, comme les brutes »<sup>220</sup>. Mais le sens de la liberté ne se laisse ni illusionner par les marionnettes ni enchanter par les flatteries des opiums du peuple – consommation ou idéologies, *panem et circenses* – l'histoire rappelle la force de l'espoir des désespérés et, sur tous les continents, le cri « la liberté ou la mort » qui résume l'aspiration à la dignité.

Ainsi la spécialisation et la « mécanisation » de l'économie comme Science ont-elles fragilisé le lien qui l'attachait à ses finalités jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle a gagné sur le plan de la rationalité de son fonctionnement, portée par les circuits financiers des capitaux, des échanges commerciaux, [133] des technologies de communications, avec l'hypertrophie de l'utilité, la préoccupation de l'intérêt et de la croissance. Mais elle s'est éloignée de la visée de la dignité humaine qui justifiait l'expertise des processus et les prescriptions des procédures, et elle réduit sa conception de l'être humain à une psychologie caricaturale de techniques de marketing, suivant l'apparence, le consensus de mode, l'objectif du résultat immédiat. Amartya Sen estime que « l'importance de la conception éthique s'est considérablement affai-

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, t. II, IV<sup>e</sup> partie, chap. 6 et II<sup>e</sup> partie, chap. 16.

blie au fur et à mesure de l'évolution de l'économie moderne » et que celle-ci « s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique » <sup>221</sup>. Or la mondialisation permettrait aujourd'hui de retrouver, dans l'unité de sa complexité et la simplicité de son identité, la réalité sociale et humaine, menacée de réduction par des interprétations univoques, où il nous appartient de reconnaître la dignité de l'être humain.

### *La redéfinition de la dignité dans l'économie par la mondialisation et l'enjeu du développement*

La mondialisation renvoie au mythe de la continuité historique et spatiale sous la forme de la responsabilité entre les générations et de l'appartenance à un même monde, que désignaient déjà les stoïciens. Elle conduit à [134] s'interroger à la fois sur ce que nous préparons pour nos neveux et sur nos relations de proximité, suivant une double perspective régulatrice à travers les enjeux du « développement » où l'économie renouvelle la question de la dignité.

Certes la mondialisation n'est pas nouvelle dans l'histoire – les Médicis, les Fugger, la Ligue hanséatique, les empires anciens et récents en ont donné des images, mais nous vivons toutefois une situation inédite. La mondialisation actuelle englobe territoires nationaux et régions émergentes, contrées reculées et carrefours. Elle se caractérise par la réduction du délai et de la distance ou par la simultanéité et l'ubiquité, où nous sommes contemporains de tout et à la fois ici et là-bas. La conséquence est que rien ne nous est plus étranger, au point de légitimer une prétention à avoir droit de regard les uns sur les autres, justifiant l'ingérence par la préoccupation de la contagion spatiale – la proximité sensibilise aux conséquences du voisinage et encourage les moralisateurs. La mondialisation de l'espace va de pair avec la globalisation des marchés. Sa désignation comme globalisation économique, notamment des processus financiers et techniques, et du marché mondial, appelle la vigilance devant le risque de fabriquer un nouveau

---

<sup>221</sup> Amartya Sen, *Éthique et économie*, p. 10 et 11.

facteur dominant, non seulement dans l'économie, avec le jeu déterminant des circuits financiers, mais en hypertrophiant son rôle dans la mondialisation, les relations internationales et la vie de la Cité, alors que les facteurs qui interagissent dans les champs de l'activité humaine forment l'ensemble complexe de la réalité qui l'intègre et la déborde – c'est ce qu'observe l'historien Jacques le Goff <sup>222</sup> : « Ces ordres ne doivent pas [135] être considérés séparément, mais (qu')ils forment en quelque sorte un système et qu'on ne peut isoler [...] l'économique des autres aspects [...] ». La mondialisation conjugue l'homogénéisation des attitudes et des références avec l'hétérogénéité des situations et des identités, et invite à découvrir, avec ses promesses et ses menaces, les exigences auxquelles elle soumet l'affirmation de la dignité humaine.

La mondialisation peut certes apparaître comme un frein et un obstacle à la promotion de la dignité de l'être humain. Elle nous rive au présent d'où nous avons des difficultés à détacher le regard, comme si sa portée temporelle était inversement proportionnelle à son ampleur spatiale. Un circuit de conformation et de déformation y opère par rapport aux besoins. D'un côté il répand la même expression, le même modèle d'aspirations et de comportements en supprimant la variété des modulations et en laminant l'expression des spécificités, entraînant une « naturalisation » de besoins comme identiques et immédiatement identifiables par la multiplication des mêmes objets, opinions et attitudes convenus. Son univocité tend à marginaliser l'enracinement identitaire par une banalisation de l'hétérogène qui aplatit le différentiel. La menace sur la tradition vivante qui en subit les effets, dans un monde où gagne « la nouvelle ignorance » <sup>223</sup>, se constate dans le résultat d'esprits a-culturés et dans le dessein naïf d'une « culture mondiale » qui fabriquerait une dignité idolâtrique, fruit d'un syncrétisme sans forme ni matière, docile à l'économisation qui qualifie toutes les dimensions de l'existence humaine et qui statue même sur les conditions de la culture, prétendant « régler le [136] dé-

<sup>222</sup> Jacques le Goff, « Heurs et malheurs de la mondialisation », *Le Monde* (16 nov. 2001), en se référant à Fernand Braudel.

<sup>223</sup> Cf. Thomas De Koninck, *La nouvelle ignorance et le problème de la culture*, Paris, PUF, 2000.

veloppement social, humain et démocratique de la planète » <sup>224</sup>. La mondialisation isole et fissure l'individu devant les globalités où se perdent les repères avec les frontières. En même temps elle limite la puissance des États qui sont concurrencés par des ensembles économiques, financiers, politiques, des organisations internationales – de compétence économique (Banque mondiale), financière et commerciale (OMC) – des firmes multinationales dont les décisions sont prises au-dessus des gouvernements et leur appartiennent de moins en moins. Cette situation tend à inverser la relation entre le politique et l'économie : que ce soit pour l'environnement (dont les impératifs ignorent les frontières), l'humanitaire (où l'ingérence est présentée comme un devoir), l'économie (la puissance des flux financiers qui avoisinent 1 500 milliards de dollars par jour, dépasse celle des États) <sup>225</sup>, le contrôle de la valeur des monnaies d'États « non économiquement corrects » provoquant des conséquences dans le champ régional, notamment la diminution des aides afin de laisser opérer la compétitivité, et la limitation des redistributions – les pays en voie de développement doivent ainsi prendre des mesures de rationalisation économiques dont les conséquences sociales pèsent sur leurs populations. Loin que les États maîtrisent l'ensemble des restructurations en s'adaptant à des normes générales qui les impliquent dans des stratégies régionales ou mondiales (par exemple mises en œuvre par la Banque mondiale), l'interdépendance économique augmente, comme on le voit avec l'OMC qui [137] poursuit à la fois l'objectif de la réglementation du commerce international et celui de la libéralisation des échanges. La mondialisation entraîne ainsi une incertitude sur l'avenir, du fait des paramètres humains, des évolutions politiques nationales et internationales, des libertés et des droits, car on ignore ce que la dynamique de l'interaction mutuelle des divers facteurs va provoquer dans un contexte en évolution.

Mais en même temps des réactions de sens inverse éclatent dans la mondialisation. D'une part protestataires : une résistance des besoins

<sup>224</sup> Riccardo Petrella, *Écueils de la mondialisation*, Montréal, Fides, 1997, p. 21.

<sup>225</sup> On a évoqué une « dictature des marchés financiers internationaux » (cf. Fred Block, dans Peter Evans « The eclipse of the State », *World Politics* (octobre 1997), et dans *Mondialisation et gouvernance mondiale. Problèmes économiques*, La Documentation française (7-14 avril 1999), p. 3).

– notamment non économiques – se manifeste dans des mouvements hostiles à l'OMC au nom de la libéralisation des échanges pour des œuvres de l'esprit échappant à la marchandisation – une « exception culturelle » ; d'autre part attestataires, avec l'affirmation culturelle et identitaire, dans et par laquelle chacun présente la spécificité de ses réalisations. Que ce soit sous la forme de l'exigence de survie d'une culture minoritaire ou de la présentation de réalisations originales à travers les chances inédites offertes par la mondialisation de les faire connaître, les capacités des uns et des autres y trouvent un champ d'exercice et des possibilités indéfinies de les communiquer au monde et de les faire apprécier. La mondialisation se profile dès lors comme une chance pour l'ensemble des échanges, en particulier par les technologies de l'information et par des entreprises d'éducation et de formation. Ce phénomène concourt à la reconnaissance de la dignité de chacun comme principe, et aussi à une égalisation des fonctions car il profite aux petits en proportion non de leur taille mais de leur dynamisme. C'est également vrai dans les projets de développement local de toute nature.

Or la conception du développement, dont le modèle est d'ordre physiologique, a subi des déformations et des [138] réductions : d'une part en tant qu'explication ou dépliement de ce qui était en germe, en courant le double risque d'enclaver le possible, comme si tous les pays « en développement » allaient réaliser les promesses qu'on y discernait, et celui d'aboutir à l'entropie entraînée par l'homogénéité ; d'autre part en tant qu'accession à un palier par rapport à un critère pré-existant, comme s'ils devaient tous suivre les mêmes étapes du sentier par où ils s'élèveraient de l'obscurité du sous-développement. Ces schémas rigides négligent la spécificité de chacun et souvent l'histoire millénaire d'empires politiques, d'inventions technologiques, de créations artistiques, et ils stérilisent la conception du développement en la réduisant à un concept sans matière appliqué aux pays désignés comme « en voie de » développement. On sous-entend que leurs modèles auraient atteint ce statut de « développés » vers lequel ils se dirigent dans une période d'affirmation économique, dont le statut intermédiaire n'est pas contradictoire avec la sujétion à des structures extérieures de travail, commerciales et d'endettement. Mais on demeure dans l'impasse tant qu'on se tient dans la dichotomie entre ces deux conceptions de la préformation et de l'échelle unique de



gradations mesurant les progrès. En revanche, si on quitte cette structure binaire, on peut reconnaître dans le développement, la nouveauté originale *in statu nascendi* qui associe la progression et la novation : celle de la forme progressive qui s'engendre et se développe au fur et à mesure, et qui consiste en la naissance d'une imprévisible nouveauté qui ne se trouvait pas dans ses prémisses, selon une définition de la liberté par Bergson. Chaque Cité, chaque culture est alors créditée de la possibilité de témoigner de la fécondité de sa manière d'être au monde, qui n'adopte pas nécessairement les voies et les moyens du modèle fixé du développement. [139] Bien entendu, cette conception entraîne des risques pour les interlocuteurs car elle dément la prévisibilité, certes relative (comme l'ont montré des crises internationales des dernières décennies, notamment de l'économie) et elle suscite des résistances. C'est pourquoi, pour mieux la maîtriser et conjurer l'imprévu, on assimile les situations hétérogènes entre elles, et la nouveauté à l'ancien. Or cela fait obstacle à la compréhension de la mondialisation qui constitue précisément cette nouveauté et cet imprévu. De plus, le phénomène du développement est plus large qu'on ne le présente souvent en le limitant à des critères économiques, mais sa globalité relève de la complexité déjà exposée, mêlant des exigences politiques de la démocratie et l'exercice des capacités comme des droits et des libertés, avec les relations culturelles et interpersonnelles, les interactions de l'ensemble des facteurs de l'existence. Cette complexité est celle de l'universalité des personnes et des Cités : nous sommes tous « en développement ». Depuis les affirmations de nouvelles souverainetés et le mouvement de la décolonisation, les Pactes des Nations Unies de 1966 légitimant à la fois la dignité des droits économiques, sociaux et culturels et ceux qu'ils reconnaissent d'une autre nature : civils et politiques, la question du développement se présente comme liberté de capacités à agir – qui incluent l'ensemble des besoins – et à participer à la vie de la Cité.

C'est pourquoi la mondialisation et le développement sont inséparables : la mondialisation produit un effet ambivalent comme moyen et comme objectif du développement. En s'ouvrant sur le monde, chacun (États, régions...) bénéficie des produits, des productions, des informations qu'il reçoit, et il s'enrichit et se fait connaître en livrant les siens, ce qui entraîne des réponses en retour. Ainsi contribue-t-elle à faire bénéficier chacun de la différence [140] de l'autre et favorise-t-

elle son développement. Mais elle conjugue l'intégration d'entités diverses – commerciales, financières... – avec des fragmentations nationales, culturelles, dont l'engendrement mutuel procède à la fois de l'homogénéisation qui impose des modèles et de l'affirmation identitaire qui y résiste, résultant dans le rééquilibrage permanent de ces forces antagonistes qui basculerait par excès ou par hypertrophie de l'une ou de l'autre. Pourtant il ne s'agit pas d'une nouvelle figure de l'harmonie naturelle : l'échange demeure souvent inégal, la puissance d'une économie impose sa culture et sa langue, et la mondialisation n'entraîne pas automatiquement un développement humain ; à tel point que « malgré un niveau de prospérité économique sans précédent à l'échelle planétaire, un nombre considérable d'êtres humains, la majorité de la population mondiale, peut-être, souffre d'un désir permanent de libertés élémentaires », comme l'observe A. Sen <sup>226</sup> – ce qui désigne comme objectif l'humanisation par le développement. La signification de la mondialisation pour la dignité humaine se dessine ainsi grâce au dynamisme du développement qui dissipe le spectre de la fin de l'histoire et libère de la hantise du choc des cultures et des identités <sup>227</sup>.

En même temps le développement renforce la mondialisation en réalisant la liberté comme capacité d'échanger des paroles, des personnes et des biens, en structurant les mentalités et les pays par des coopérations, par l'éducation en vue d'atteindre d'autres libertés, c'est-à-dire par l'ouverture de l'éventail des possibilités d'action. C'est le [141] sens de la richesse selon Aristote, qui apparaît comme un moyen en vue d'autre chose <sup>228</sup>, ce qui justifie la pratique économique qui abolit les obstacles de la pauvreté pour libérer des capacités de faire, entravées par la misère, l'ignorance, des contraintes juridiques et administratives : « La pauvreté aussi bien que la tyrannie, l'absence d'opportunités économiques comme les conditions sociales précaires, l'inexistence de services publics autant que l'intolérance ou la répression [...] », comme dit Amartya Sen qui résume : « [1]a sup-

<sup>226</sup> Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique*, p. 14.

<sup>227</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992 ; Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations* (1996), Paris, Odile Jacob, 1997.

<sup>228</sup> Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1-I, 5 c.

pression de ces non-libertés est constitutive du développement » <sup>229</sup>. Or la suppression de ces congères et l'élargissement de l'assise de la liberté relèvent d'une perspective qui n'est pas du même ordre que la seule croissance de la production (ou du PNB) : ils permettent à chacun de trouver les voies économiques, administratives, civiles de sa libération. L'impasse antérieure de la fausse alternative réductrice s'ouvre sur une interaction compréhensive qui désigne la liberté et le développement comme les moteurs d'une fécondation mutuelle.

L'avenir de la dignité humaine dépend de l'issue de la dialectique du Même et de l'Autre, ou de la reconnaissance minimale du Même dans l'Autre et de l'accueil de l'Autre dans le Même, excluant à la fois la réduction de l'Autre au Même et l'altérité absolue qui rendraient impossible et impensable tout échange. Or la tendance de la mondialisation à réduire l'Autre au Même ne nécessite pas, pour autant, son assimilation ; car elle favorise aussi l'initiative de chacun qui vient doublement rompre la répétition du Même en y insérant de l'altérité par l'expression de sa culture et de la nouveauté par son initiative inaugurale. Certes, l'autre difficulté tient en l'harmonisation [142] des modalités techniques propres à chacun suivant ses richesses, ses potentialités et ses impératifs, et des voies spécifiques des économies, avec l'orientation universelle finalisée par la promotion de la dignité humaine ; mais l'espérance de mondialisation des valeurs apparaît moins fragilisée par la diversité des cultures que par les réactions de repli et de myopie sur le court terme et la mitoyenneté au détriment de la lecture de l'universel dans les solutions apportées par les cultures comme diverses illustrations de la condition commune.

On voit déjà des indices de cette attitude à travers la création de l'OMC (1995) pour tenter de réguler le commerce international par une législation. Des efforts ont convergé pour la promotion de la dignité selon les principes de la non-discrimination et de la réciprocité, notamment avec la création de l'ORD (Organe de règlement des différends) qui traite de façon identique les 132 pays membres, ce qui permet aux États plus faibles de déposer des plaintes. D'autre part, l'Union européenne a pu, en s'alliant avec d'autres pays, notamment le Canada, faire admettre le principe de respect des créations culturelles. La définition des ensembles régionaux, par exemple en Amérique

---

<sup>229</sup> Amartya Sen, *Un nouveau modèle économique*, p. 10.

l'ALENA, avant la récente ZLEA (Zone de libre échange des Amériques), de nature économique, désigne de façon explicite la dignité humaine ; le Sommet des Amériques de 1994 s'était donné comme objectif, avec « la prospérité par l'intégration économique et le libre échange » celui de « l'élimination de la pauvreté et des discriminations ». De même une considération du GATT (General Agreement on Tariffs and Trade, art XX *b*) visait les mesures « nécessaires à la production de la santé et de la vie des personnes » ; les institutions commerciales incluent dans les négociations des « clauses sociales » se référant à la justice, même s'il ne revient pas au commerce [143] d'en décider – A. Smith estimait que les divergences d'intérêts doivent rendre attentif à l'égard des propositions de réglementations qui en émaneraient – toutefois la présence de clauses sociales traduit une adhésion aux valeurs partagées par les sociétés. Plus largement, la mondialisation rend patente la référence à ce qui, dans l'économie, suscite « la conscience morale » où l'on peut voir comme « un besoin particulier », « un bien public » et « de nature internationale »<sup>230</sup>, appelant à considérer les conditions sociales de la production (travail des enfants et sans protection sociale) comme une caractéristique des produits en vente, pouvant conduire à choisir des biens plus coûteux du fait du respect de normes pour la dignité de la personne – ce supplément de prix correspond à un « supplément d'âme ». Alors le comportement des consommateurs et l'action vers les producteurs contribuent directement à favoriser la dignité.

Le lien entre les besoins et les droits illustre l'interdépendance de l'économie et de l'exigence morale dans la construction d'un « droit commun pluraliste » fondé sur la reconnaissance de « l'interdépendance de l'économie et des droits de l'homme », selon l'analyse de Mireille Delmas-Marty, et le droit économique mondial atteste des visées correspondantes aux exigences éthiques. Ainsi les textes du Conseil de l'Europe relevant des droits de l'homme et ceux du droit économique de l'Union européenne se rencontrent dans leur objectif de la promotion de la dignité, déjà inclus dans le principe de subsidiarité qui porte chacun vers l'exercice de sa liberté et l'affirmation de sa responsabilité. La prise en compte de la globalité –

---

<sup>230</sup> « L'OMC et la mondialisation des économies », dans *Mondialisation et gouvernance mondiale*, p. 68.

économique et éthique – de toute situation [144] replace la condition humaine dans l'interaction des droits civils et politiques et des droits économiques ; « l'interdépendance doit jouer dans les deux sens : les droits civils et politiques ne doivent pas être sacrifiés aux droits économiques et sociaux »<sup>231</sup>. Elle assure la considération de la totalité de la situation et, avec l'inséparabilité des libertés et des droits, celle de l'unité de l'être humain.

La tradition grecque du *iatrophilosophos* considérait le régime du corps et de l'âme de l'être humain dans son milieu, des médecins philosophes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles – Quesnay, Locke – voyaient l'économie comme la science de la régulation des échanges ; de nos jours, la globalisation des processus dans la mondialisation correspond au mouvement général des phénomènes sociaux et à la réalité anthropologique de l'interaction : toute médecine comme toute économie est globale, celle de l'unité de l'être humain en son milieu en permanente transformation. Ainsi l'économie n'a pas le monopole de la réalisation des conditions de la dignité mais rien ne se fera sans elle car elle a les moyens d'y concourir en trouvant les voies de la libération de la nécessité et des contraintes pour permettre de « bien vivre », c'est-à-dire d'ouvrir les capacités. Cela suppose qu'elle soit « enchâssée » (« *embedded* ») dans le social, selon l'expression de Karl Polanyi<sup>232</sup>, comme l'ensemble qui lui donne sens, où se forment et se forment, dans la diversité des langues et des cultures, les expressions de la dignité dont elle favorise ainsi la promotion suivant l'objectif indissociable visant à nourrir et à éduquer les hommes, à libérer les esclaves, que désignait [145] l'économiste François Perroux<sup>233</sup>, et qui suppose l'unité de l'être humain ou de tout l'homme. Cette promotion n'a jamais été autant possible qu'aujourd'hui, grâce à la mondialisation et aux techniques du développement, mais les risques de dérive ne se sont jamais autant mondialisés. Le développement, où l'économie tient un rôle médiateur central, apparaît comme le grand enjeu du XXI<sup>e</sup> siècle, exigeant la responsabilité de chacun

<sup>231</sup> Mireille Delmas-Marty, « Un droit mondial est-il indispensable à la mondialisation ? », *Enjeux. Les Échos* (novembre 1998), dans *Mondialisation et gouvernance mondiale*, p. 47.

<sup>232</sup> Karl Polanyi, *La grande transformation*, p. VII.

<sup>233</sup> François Perroux, *Économie et société*, p. 32. Cf. « La notion de développement », dans *L'économie du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1961.

dans l'ensemble mondial. Il se précise avec la conception d'un « développement durable » qui vise l'accès de chacun aux « biens vitaux », le « co-développement » de tous les pays, la préservation de l'environnement, et implique une croissance et un développement sociaux dits « soutenables »<sup>234</sup> – cette conception appelant pour le moins des clarifications. Cela suppose une veille – économique, scientifique, culturelle – qui lise dans les globalisations le passage d'une fin sans finalité à l'interrogation sur les fins, qui appelle à reconnaître l'inédit de ces conditions nouvelles et à inventer les modalités d'un dynamisme où, à travers le travail de l'économie dans ses organisations et ses procédures, se reformule l'idée régulatrice de la dignité humaine.

---

<sup>234</sup> Cf. *Analyse comparative d'indicateurs de développement durable*, Paris, Ministère de l'Économie, des Finances et de l'Industrie, 2003, et Michel Hors, « Les dix objectifs prioritaires du développement durable », dans *Investir dans le développement durable*, « Entreprise Europe, n° 5, octobre-décembre 2001 ».

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# 5

---

## “Fragment sur la médecine.”

*DOMINIQUE FOLSCHIED*

[Retour à la table des matières](#)

[147] Que la médecine ait affaire à la dignité humaine de la manière la plus étroite qui soit relève aujourd’hui de l’évidence commune. Elle fait bien voir que la personne continue à vivre normalement aujourd’hui comme une entité psychosomatique unifiée dont la dignité ne se partage pas. La preuve en est que la personne vit toute agression et toute violence faites à son corps comme agression et violence faites à elle-même, donc attentatoires à sa dignité. C’est pourquoi le viol n’est pas vécu comme viol du seul corps, la personne demeurant intouchée, mais comme viol de la personne elle-même. Mais sitôt que cette même personne voit un intérêt à changer radicalement ce dispositif, c’est la division qui prévaut. Je suis bien mon corps quand je suis agressé, j’ai un corps quand je veux acquérir sur lui un droit d’*usus*, d’*abusus* et de *fructus* (droit d’user, d’abuser – c’est-à-dire de vendre ou de louer – et de jouir). Ce dualisme permet à la personne de disposer librement de son corps, comme on le ferait d’une chose ou d’un matériau, mais sans rencontrer l’obstacle de sa dignité intrinsèque, puisqu’il est entendu qu’une chose ou un matériau n’ont pas de dignité. On oublie seulement au passage cette caractéristique essentielle [148] du corps de la personne, qui exclut qu’on puisse le considérer



comme un avoir ou une propriété ordinaires, puisqu'il est la condition de tout avoir et de toute propriété possibles. Comme chacun sait, un défunt n'est plus propriétaire de quoi que ce soit, faute de disposer d'un corps incarnant sa personne en ce monde.

Un cran plus loin encore, ce n'est plus seulement le corps qui se trouve dissocié de la personne, mais la vie elle-même. Telle est la difficulté de la notion de « qualité de vie » qui se répand aujourd'hui un peu partout. Tant mieux si elle sert de référence et de limite face aux excès toujours possibles d'une médecine technicisée. Balancer les coûts humains et les bénéfices d'un traitement, cela fait partie de l'éthique médicale. Cesser de s'obnubiler sur la quantité de vie en négligeant tout le reste constitue un progrès. Mais il s'agit alors de la vie d'un patient précis, donc de la qualité de *sa* vie et non de la qualité de *la* vie <sup>235</sup>. La dignité reste ici attachée à la personne elle-même, alors qu'elle en est détachée quand on fait de la qualité de la vie un étalon. Selon que la vie d'une personne sera jugée conforme ou non à ce que l'on a posé au préalable comme vie de qualité, la personne sera jugée digne ou indigne de vivre.

Il n'en résulte pas seulement une absurdité, puisque le vivant jouit de la vie qui le fait vivre, sans substitution possible, mais un attentat à la dignité de la personne concernée. En fonction de ses « qualités » dûment répertoriées (dans les système d'évaluation de type QALY, on dispose de quatre cent vingt-deux échelles de classement), la vie de telle ou telle personne s'appréciera sous forme de score. Pour qualifier, il faut donc quantifier, [149] alors que la dignité humaine n'a rien à voir avec la quantité. On pourra en tirer non seulement le refus de soigner une personne, mais aussi et surtout une appréciation globale. Certaines vies seront qualifiées et d'autres disqualifiées, entraînant une discrimination entre les personnes et la marginalisation de certaines d'entre elles, au nom du manque de qualité de leur vie.

En introduisant toutes ces variables, on a rendu la dignité humaine relative et élastique, pour le plus grand profit d'une éthique massivement utilitariste : du moment qu'on peut exhiber un intérêt quelconque, qu'il soit d'ordre technoscientifique ou affectif, tous les moyens employés sont validés.

---

<sup>235</sup> Cf. Emmanuel Hirsch, *La révolution hospitalière*, Paris, Bayard, 2002, p. 38 et s.

Ainsi, depuis l'apparition de l'assistance médicale à la procréation, l'évolution a été spectaculaire. Progressivement évacuée du terrain des pratiques pour laisser la place libre à la technique, la dignité est devenue une référence incantatoire. Certes, les procédés comme la fivète homologue (production d'un embryon à partir des gamètes d'un couple infécond ou stérile) ne mettent pas directement en cause la dignité des personnes concernées. Mais en dissociant la procréation du sexuel, en l'implantant dans un terrain inédit, de nature purement technique, on a toutes les chances de perdre en route tout souci de la dignité humaine, car elle n'a plus lieu d'être. On ne travaille plus que sur du matériel biologique, l'étrange notion de « projet d'enfant » introduit un schéma technique, le « désir d'enfant » fait de l'enfant un objet, à évaluer en termes de performance et de satisfaction escomptées. L'extériorisation de l'embryon, inhérente à la fécondation *in vitro*, rend cet être débutant disponible, observable, évaluable. Cela conduit logiquement au DPI, ou diagnostic pré-implantatoire, qui permet non seulement de contrôler l'état de l'embryon avant implantation [150] dans l'utérus, mais aussi de le sélectionner en fonction d'intérêts ou de besoins précis.

On peut ainsi produire des embryons à fin thérapeutique – par exemple, pour pouvoir greffer un frère ou une sœur malade. Il est vrai que cette réduction à l'état de moyen n'interdit pas que l'embryon en question, donneur de moelle malgré lui, soit aussi considéré comme une fin en soi, accueilli pour lui-même comme un enfant ordinaire. Mais cette remarque se retourne comme un gant si l'on pense aux autres embryons produits dans la même opération, éliminés parce qu'ils ne pouvaient pas servir de donneurs. Pour eux, il n'y a plus de fin en soi qui tienne, ils sont considérés comme de simples moyens, rejetés pour cause d'inaptitude à remplir adéquatement cette fonction. On trouvera des situations intermédiaires avec des pratiques, fort répandues dans certains pays, comme ces contrats portant sur les gamètes (vente d'ovule) ou les embryons (contrats de mères-porteuses). Progressivement, les personnes entrent ainsi dans le commerce, dans leur totalité comme dans leurs parties. Et rien ne prouve que la gratuité des dons opposée à leur vénalité puisse faire davantage que remplacer un commerce à titre onéreux par un commerce à prix nul.

Ce syndrome de la dignité mal placée se conforte d'une monopolisation de la liberté des personnes par les seuls parents. Hans Jonas

nous a pourtant rappelé que le respect de l'enfant dans son être-tel est la condition qui « nous donne seule le droit de faire exister des êtres semblables à nous sans leur demander leur avis »<sup>236</sup>. Le respecter dans son être-tel ne consiste aucunement à le vouloir selon telle ou telle manière d'être, mais uniquement [151] comme sujet moral, capable d'inventer de nouveaux possibles dans une histoire dont il sera le sujet. Ce qui est contradictoire avec notre volonté de lui imposer telle ou telle détermination empirique, encore plus de lui refuser de vivre s'il ne satisfait pas à nos exigences. Le comble serait le clonage à l'identique, que ce soit pour se perpétuer soi-même dans un double de soi ou pour remplacer un enfant décédé par son jumeau génétique maintenu dans l'azote liquide. Ni le délire d'immortalisation par substitution, ni le souci de calmer les douleurs d'un deuil ne peuvent compenser de tels attentats à la dignité d'un être, voulu comme même et récusé comme autre. Ce qui n'empêchera certes pas un clone humain d'être un être pleinement humain, doué de dignité, tant il est vrai que ce qui est clonable dans l'homme – son patrimoine génétique – ne suffit pas à faire de lui un homme.

Mais l'enfant n'est ici qu'un paradigme. En réalité, c'est l'ensemble de l'humanité future qui est concernée, alors qu'elle n'existe pas encore et ne peut donc pas revendiquer avec énergie que l'on respecte sa dignité. Qu'est-ce qui fonde alors la dignité de ces humains futurs, mais encore inexistantes ? L'idée d'homme, répond Hans Jonas, une idée de nature proprement métaphysique, fondée sur l'être.

Les procédures évoquées ici ne sont encore qu'exceptionnelles et minoritaires, mais elles ont suscité l'apparition d'une nouvelle ambiance. Avec ou sans fivète, le DPN (diagnostic prénatal) permet la surveillance génétique de l'enfant à naître, qu'il soit issu de procréation naturelle ou artificielle. Dès lors la question de la dignité se pose en termes nouveaux, puisqu'elle est désormais attachée aux manières d'être de l'être et non à son être comme tel. À l'alternative « avoir un enfant ou pas », tend à se substituer l'alternative « l'avoir ainsi, ou autrement ». [152] En clair, cela signifie que l'alternative n'est plus « être comme on est, ou ne pas être du tout », puisque ce sont les manières d'être de cet être qui qualifient ou disqualifient son être. Ce qui

---

<sup>236</sup> Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, p. 68.

fit la dignité de l'être, ce sont ses qualités génétiques, sa conformité à ce qu'on désire de lui, etc.

On comprend alors pourquoi l'affaire Perruche, née d'un jugement de la Cour de cassation du 17 novembre 2000, a connu un tel retentissement. Qu'une famille ne se sente pas capable d'accueillir un enfant lourdement handicapé, cela se comprend. Que toute possibilité de choix lui ait été ôtée par suite d'un grave défaut d'information, c'est très regrettable. Mais laisser passer dans un jugement de Cour suprême l'idée qu'une vie pouvait constituer en elle-même un préjudice, et un préjudice à indemniser, cela change tout. La vie handicapée du jeune Nicolas Perruche, puisque vie il y a, doit maintenant se voir attribuer un prix, ce qui confirme qu'elle a été jugée sans valeur et sans dignité en raison de son état. Par extension, les personnes handicapées toujours vivantes se voient classées dans un genre inférieur de vie, vie indigne d'être vécue en raison des déficiences qui l'oblitérent. Dans ces conditions, on ne voit pas pourquoi une personne devenue tétraplégique par accident ne perdrait pas elle aussi sa dignité avec l'usage de ses membres.

Il ne faut pas s'étonner de retrouver les mêmes difficultés à l'autre bout de la vie. Laissons ici de côté la question de l'euthanasie dite « passive », qui n'est pas réellement une euthanasie. Elle consiste en effet à interrompre non pas une vie, mais un excès d'artifice mal placé. Laissons également de côté la question du suicide, dont les ressorts les plus secrets relèvent du mystère d'une liberté qui, parvenue à bout de course, s'épanouit dans sa propre abolition. Car une fois que l'on aura tout dit du suicide, on ne [153] parviendra pourtant pas à conclure à son indignité. L'euthanasie contemporaine, c'est la mort médicalement assistée, ce qui est bien différent. Quand on oppose une mort indigne et à une mort digne, on oublie que seule la personne est source et lieu de dignité. En conséquence, on opère un déplacement indu en qualifiant d'indigne la déchéance d'un corps, les affres du mourir et la mort elle-même. Et l'on suppose que l'on récupère cette dignité par une mort anticipée et provoquée. En réalité, il n'y a pas plus de mort indigne qu'il n'y a de vie indigne, pas plus de mort indigne d'être vécue que de vie indigne d'être vécue. Il y aurait plutôt, selon le mot de Michel Tournier, une vie « digne d'être mourue », ce qui nous reconduit à la personne et à son attitude. C'est la personne qui donne de la dignité à sa vie comme à sa mort. Changer de mort ne change rien à

cela. Que bien des morts soient un théâtre de douleurs et d'horreurs, c'est un fait. La médecine est sommée d'y remédier dans la mesure de ses moyens, au nom de la dignité des personnes. Mais la dignité du médecin existe aussi, et elle répugne naturellement à se faire instrument de mort. En réalité, c'est la condition humaine que l'on met en cause. Or, comme le dit Hans Jonas, la mortalité est une qualité inhérente à la vie humaine, non un affront fait à celle-ci.

## LA DIGNITÉ HUMAINE.

Philosophie, droit politique, économie, médecine.

# 6

---

## “La barbarie et le principe d’Antigone.”

*JEAN-FRANÇOIS MATTÉI*

Un solo pensamiento del hombre vale mas  
que todo el mundo ; por tanto solo Dios es digno  
de el.

Saint Jean de la Croix, Dichos de luz y  
amor, 34.

[Retour à la table des matières](#)

[155] Le paradoxe le plus aigu de notre temps tient sans doute à l'écart que nous pouvons constater, chaque jour, entre le recours incantatoire aux droits de l'homme et la réalité sociale des violences auxquelles les hommes sont exposés de la part des États, des groupes ou des individus. Rousseau parlait déjà, à propos des maux que l'humanité s'inflige à elle-même, du « difforme contraste » entre « la passion qui croit raisonner » et « l'entendement en délire »<sup>237</sup>. Encore supposait-il que l'âme humaine, altérée au sein de la société au point d'être presque méconnaissable, pouvait encore se rapporter à « des principes certains et invariables » qui lui donneraient, en témoignant

---

<sup>237</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, préface. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

de son origine, sa pleine dignité. Le contraste s'est encore creusé tout au long du XX<sup>e</sup> siècle entre une passion raisonnante, dont le nazisme aura été la figure la plus cruelle, et un entendement délirant, dont le communisme est l'expression la plus perverse, tous deux communiant dans une [156] barbarie croisée aux effets mortifères pour l'humanité réelle. Les démocraties elles-mêmes n'ont pas été épargnées qui n'ont eu de cesse, tout en déclinant sous leurs formes les plus variables les droits de l'homme – ceux des femmes, des enfants, des travailleurs, des étrangers, des sans papiers, des homosexuels, des malades, des handicapés, des exclus etc. –, d'essayer de sauver une universalité qui s'épuise à combler sa propre vacuité.

Cette inflation juridique paraît d'autant plus vaine, en pratique et en théorie, que l'effondrement des idéaux métaphysiques traditionnels, en termes nietzschéens, « la mort de Dieu », a laissé à leur solitude les hommes contemporains, voués à cette tâche infinie : extirper sans relâche les racines du ciel pour devenir ces « avorteurs de l'unité » que saluaient Deleuze et Guattari, c'est-à-dire ces « faiseurs d'anges »<sup>238</sup>, et, par là même, ces « avorteurs d'humanité ». La barbarie moderne, comme vandalisme de la pensée, c'est l'avortement généralisé de tout ce qui donnait un sens à l'existence humaine en l'élevant vers le haut, ce ciel étoilé qui est la matrice silencieuse de la loi morale : le dernier homme annoncé par Nietzsche, nain ou gnome, ne lève jamais les yeux et ne connaît, support et surface confondus, que la planéité. Levinas avait relevé cette étrange faille de l'ontologie qui a récusé toute forme de hauteur, et surtout « la hauteur d'au-dessus de toute hauteur » où l'éthique prend naissance : « Ce n'est pas par hasard que l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance »<sup>239</sup>, et, en parallèle, [157] une destruction de la dignité du visage humain désormais réduit au masque social. Au rebours, et à la même époque, Deleuze et Guattari feront mine de s'étonner que la pensée occidentale se soit mise sous la garde de l'arbre et de la forêt, et dénonceront la « transcendance, maladie proprement européenne »<sup>240</sup> au profit de la cartographie du rhizome, cet-

<sup>238</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *Rhizome. Introduction*, Paris, Minuit, 1976, p. 16.

<sup>239</sup> E. Levinas, « Dieu et la philosophie », *Le nouveau commerce*, 30-31 (printemps 1975) ; repris dans *L'intrigue de l'infini*, Paris, Flammarion, 1994, p. 242.

<sup>240</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*, p. 54.



te antigénéalogie dont les figures revendiquées sont les meutes de rats, le chiendent et la mauvaise herbe. Rien qui rende ici le moindre écho de ce qu'évoquait encore, il n'y a guère, le terme de « dignité » ni ce que Kandinsky entendait par le « spirituel dans l'art » qui conduit l'artiste à traîner le chariot de l'humanité « sur le chemin encombré, vers le haut, vers l'avant » <sup>241</sup>.

Toute verticale abolie, qu'elle se présente comme fondement, racine ou principe, « Grund », « Roots » ou *Archè*, sur le modèle de l'arbre, de Platon à Descartes et Heidegger, l'appel de la transcendance disparaît au profit des reflux de l'immanence, sur le modèle du rhizome, Devant cette partition du Multiple, que chante *a capella* un chœur hétéroclite où chaque voix ne s'affirme qu'à la condition de détonner – « le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque » <sup>242</sup> – une humanité barbare nomadise et s'égaré sur les mille plateaux de l'histoire. Aucune orientation n'est plus possible là où l'horizon a déserté la hauteur et la boussole occulté l'astrolabe : il ne reste, épars, qu'un enchaînement brisé de multiplicités connectées par le seul hasard, qui vont grouillantes sur des espaces infiniment plats. « Martelons, [158] aplatissons pour être des forgerons de l'inconscient » répètent machinalement les derniers hommes <sup>243</sup>. En fait de forge, nous ne forgeons plus une humanité partagée, d'un marteau sans maître ; nous façonnons une barbarie partagée qui, sous des formes tourmentées, a intériorisé sa violence destructrice pour renier cet idéal d'universalité qui esquissait le contour de chaque visage singulier.

### *L'énigme de la question*

La dignité ressortit aujourd'hui de l'oubli, non de l'être, mais de l'homme. Ce que nous avons oublié, c'est que l'homme est à lui-même une énigme dès qu'il cherche à comprendre ce qui, en lui, est digne de question, à savoir la dignité elle-même. On sait que la dignité

<sup>241</sup> Kandinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Gallimard, « Folio », 2001, p. 58.

<sup>242</sup> G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*, p. 61.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 26.

était pour les Grecs une vertu politique liée aux fonctions élevées qu'occupaient les citoyens dans leur cité, et d'abord à leur statut d'homme libre. Elle sera transposée par Platon en vertu éthique avec le double portrait, en creux, du philosophe et de l'homme ordinaire : celui qui ne s'intéresse qu'à ses affaires et recherche partout les honneurs, préférant les applaudissements de la foule au loisir de la pensée (*skhôle*), celui-là ne saura jamais relever son manteau sur l'épaule droite à la façon d'un homme libre. Le philosophe, au contraire, peut se rendre semblable à la divinité et devenir « juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée », c'est-à-dire devenir un homme véritablement digne <sup>244</sup> ; mais seul un petit nombre [159] de gens se révèle « dignes » (κατ'ἀξί αν), d'épouser la philosophie <sup>245</sup>.

C'est parce qu'il pense le lien entre l'homme et le dieu, en dépit de l'abîme qui les sépare, que le philosophe, dans l'entre-deux démonique de la pensée, conserve en toutes circonstances sa dignité, même quand il doit punir ses esclaves. Si le maître doit traiter convenablement ces derniers, diront Platon et Aristote, dès lors qu'ils ont mérité une punition, c'est pour exercer sa modération : il n'est pas digne d'un homme libre de se laisser emporter par la colère et de maltraiter un esclave qui, pour être en deçà de l'humanité, n'en possède pas moins une apparence humaine. En Grèce, il est vrai que la dignité n'était pas le partage universel des hommes, pour les raisons sociales que nous connaissons. Mais la réflexion des philosophes sur la généalogie mystérieuse de la pensée, de Platon aux stoïciens, étendra peu à peu la maîtrise de l'homme libre, celui qui est de noble ascendance, à la totalité des hommes, seraient-ils de la plus basse extraction. Épictète, esclave d'un esclave affranchi, en sera l'un des plus notables exemples, et pourra rivaliser en dignité dans l'histoire du stoïcisme avec l'empereur Marc Aurèle.

Quel est en effet le principe moral de la philosophie depuis Socrate ? Nous pouvons le nommer « indignation » parce que nous nous indignons contre ceux qui, comme l'écrit Descartes <sup>246</sup>, font du mal

<sup>244</sup> Platon, *Théétète*, 175 e-176 b.

<sup>245</sup> Platon, *République*, VI, 496 b 1. Cf. 495 d 6 : « La philosophie garde une plus prestigieuse dignité (τὸ ἀξίωμα) ».

<sup>246</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, art. 195. [Texte disponible en version intégrale dans la [Bibliotheca Augustana](#). Consulté le 29 janvier 2013.]

« aux personnes qui n'en sont pas dignes », c'est-à-dire qui n'ont pas mérité de subir une injustice. Les Grecs appelaient ce sentiment de colère, ou cette aversion, *aganaktesis*, du [160] verbe *aganaktein*, « s'indigner ». On peut discerner en lui le principe éthique par excellence, et même son premier *axiome*. *Axios* dit en effet, en grec, la « considération », la « dignité » et la « valeur », mais aussi le principe de base d'une évaluation, en d'autres termes l'axiome d'un raisonnement qui en fonde universellement la validité. Or, l'exigence éthique naît devant le constat amer que ce qui est digne de considération dans l'homme n'est pas respecté. L'*aganaktesis*, l'indignation morale, est donc ce refus élémentaire, cet *axiome de révolte* devant la méconnaissance de la dignité d'un être qui peut aller jusqu'à son humiliation, sa dégradation ou sa mort. Est indigne, *anaxios*, ce qui occulte ou détruit ce qui est digne, *axios*, dans l'absolue gratuité de son innocence. Le mouvement platonicien de révolte devant la mort de Socrate, dans le *Phédon* ou la *Lettre VII*, assure ainsi le premier axiome de l'éthique : la reconnaissance du principe souverain de la dignité de l'âme humaine par rapport aux contraintes de la vie sociale. C'est sur le terrain initial de l'éthique, comme le redécouvrira Levinas, que peut s'établir l'ontologie.

L'indignation est en conséquence le ressort moral élémentaire, non pas face à l'injustice que l'on subit soi-même, mais devant le spectacle de l'injustice imposée à l'autre. La justice que le sage a pratiquée dans la cité doit nécessairement trouver sa légitimité au-delà des limites de son existence. S'il ne se révolte pas contre la mort, c'est parce qu'il garde l'espoir d'aller près des dieux et d'autres défunts qui valent mieux que les hommes. Sous une forme mythique, Socrate laisse entendre que le fondement de la dignité de l'âme se trouve ailleurs, dans une vraie vie qui instaurerait la juste rétribution des actes humains, mais également que l'indignation en ce monde provient de la crainte que l'injustice ne demeure à jamais [161] impunie. Platon fait ici usage de trois hypothèses métaphysiques fortes pour donner un sens au refus du mal. Dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant ne dira pas autre chose : les postulats de l'immortalité de l'âme, de la liberté et de l'existence de Dieu ne sont pas des dogmes théoriques, mais des *hypothèses* pratiques exigées par la loi morale, laquelle ne reconnaît la dignité de l'homme qu'à la condition de s'accorder avec

le souverain Bien <sup>247</sup>. Si l'homme n'est pas son âme, comme Socrate l'enseignait à Alcibiade, si l'âme n'est pas immortelle, à ce titre indépendante du corps, et si une vie heureuse ne récompense pas les hommes de bien, alors ce que nous nommons « dignité » n'a, dans notre monde, aucun sens puisque tout homme est en butte à la violence et à l'injustice.

Rome suivra sous une forme juridique et civique la leçon philosophique de la Grèce. La *dignitas* est la qualification d'un titre de noble ou d'une fonction éminente qui conduit un homme à faire preuve en public de majesté et de gravité. Les membres des classes supérieures doivent se comporter avec dignité, et même mourir avec dignité, on le voit avec le suicide de Sénèque, afin de garder en toutes circonstances leur retenue et leur maintien. Honneur et dignité demandent alors, pour être moralement justifiés, la reconnaissance et l'assentiment des autres hommes. C'est ce que comprend Marc-Antoine, dans sa célèbre harangue du *Jules César* de Shakespeare, en reprenant inlassablement devant le peuple assemblé : « Brutus is an honourable man ! », alors que tout son propos tend à montrer que l'assassin de César est un traître qui a failli à l'honorabilité et qui est indigne de Rome. [162] Dans l'humanisme latin qui irriguera toute la pensée européenne à partir de Cicéron, l'action de l'homme sera comprise comme le reflet de son âme : elle témoigne de sa grandeur ou de sa déchéance, ainsi que l'affirmera en un sens nouveau le christianisme lorsqu'il creusera dans l'intériorité spirituelle de la personne, unique et singulière, une dignité primordiale. Elle se trouve liée à sa condition de créature infinie et « insaisissable », selon le mot de Grégoire de Nysse <sup>248</sup>, à l'image et ressemblance de Dieu, quels que soient son mérite propre, sa position sociale et son statut de pécheur. La pensée médiévale et la philosophie classique n'enseigneront pas autre chose. À l'orée du monde moderne, Rousseau discernera encore, sous le masque barbare de l'homme de la société, pareil à la statue ruinée de Glaucus « qui ressemblait moins à un dieu qu'à une bête

<sup>247</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Première partie, livre deuxième, *Dialectique*, chap. II, V et VI, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 766-774.

<sup>248</sup> Grégoire de Nysse, *De la création de l'homme*, 11.

féroce » <sup>249</sup>, le visage primitif de la créature qui conserve la faible mais durable trace de sa dignité originelle.

C'est dans la lignée du christianisme et de Rousseau, mais aussi du stoïcisme, avec les moralistes romains qui opposaient au seul « prix » des choses (*pretium*) la « dignité » de l'homme (*dignitas*), que Kant établira que la dignité repose sur l'autonomie du sujet, c'est-à-dire sur sa volonté morale en tant qu'elle est législatrice universelle et s'impose de son propre chef à tous les hommes. Dès lors, la personne ne doit jamais être traitée seulement comme un moyen, à l'image de la chose, mais en même temps comme une fin en soi. Kant admet, certes, que la dignité désigne une valeur publique que chacun doit reconnaître et qui impose, par une contrainte tout extérieure, [163] un comportement mesuré aux hommes investis de responsabilités élevées. Ce n'est pourtant pas cette hauteur intellectuelle ou cette réserve sociale qui est la marque essentielle de la dignité, mais la conscience morale immédiate – *a priori* – de l'impératif catégorique. Une telle conscience nous révèle que chaque homme, en tant qu'homme, quel que soit son mérite ou sa position, est naturellement doté de dignité (*Würde*) en vertu de sa nature rationnelle. Cette loi de la moralité, exprimée par l'obligation de l'impératif catégorique qui commande sans condition, oppose absolument la dignité de « la fin en soi » au prix des « fins relatives ». On peut argumenter sur celles-ci, mais non sur celle-là, car la loi morale universelle est, inscrite dans l'expérience, « *un fait de la raison* » (*Faktum der Vernunft*) qui ne se prouve pas, mais s'éprouve immédiatement. « Le fait (*Faktum*) qu'on vient d'indiquer est incontestable ». En conséquence, la sainteté de la volonté, en laquelle tient la dignité absolue de l'homme, est « une idée pratique qui doit nécessairement servir de prototype (*Urbild*) ». Et Kant d'ajouter cette remarque qui reconnaît à l'énigme de la dignité son caractère d'énigme : « La seule chose qui convienne à tous les êtres finis raisonnables consiste à s'en rapprocher à l'infini » <sup>250</sup>.

Là est en effet l'énigme. Une énigme est une question qui porte sur sa propre origine, et donc sur la pensée elle-même dès que celle-ci

<sup>249</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, préface. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

<sup>250</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Première partie, livre premier, *Analytique*, chap. I, § 7, *Œuvres philosophiques*, p. 645-646.

essaie d'atteindre son essence et son fond, au risque de sombrer dans le désespoir. Œdipe a cru imprudemment qu'il était parvenu à connaître l'homme en dénouant l'énigme du Sphinx ; aveugle au parricide et à l'inceste, il a découvert trop tard que la pensée débordait [164] à tout moment la connaissance et que sa victoire sur le monstre avait fait de lui un nouveau monstre. Désormais indigne des hommes auxquels il avait apporté la peste, il quittera Thèbes les yeux éteints sous la conduite d'Antigone : comme le discernera Hölderlin, « le roi Œdipe a un œil de trop, peut-être... »<sup>251</sup>. L'homme peut-il en effet affronter l'énigme de son être et connaître l'origine de sa dignité sans perdre cette dernière dans la levée de cette même énigme ? Hölderlin, encore, savait que la réponse ne pouvait être que négative :

Énigme est bien ce qui pur a surgi. Même

Le Chant, à peine lui est-il licite de le dévoiler<sup>252</sup>.

### *L'impossibilité du fondement*

Peut-on alors parler d'un *fondement* rationnel de la dignité au sens où Kant parle des « fondements » de la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire de la morale, ou encore de la religion « fondée » dans les limites de la simple raison ? Fonder consiste à établir rationnellement la vérité d'un fait ou d'une hypothèse en établissant, à partir d'une argumentation rigoureuse, l'ensemble des propriétés qui la définissent en tant que telle. Dans le cas de la dignité, qui est moins un fait ou une hypothèse qu'une croyance d'ordre moral et religieux, dont s'inspireront depuis la Révolution française la *Déclaration universelle des droits de l'homme* et l'idéologie laïque qui lui est [165] liée, il s'agit de fonder son exigence dans la nature de l'humanité elle-même. Pour établir un tel fondement, si solidement ancré dans l'homme qu'il interdirait à jamais dans l'histoire toute violation de sa dignité, il faudrait en premier lieu connaître ce qu'est l'homme et parvenir ainsi à le définir en sa vérité. Or, c'est précisément cette connaissance qui nous est refusée : la seule chose que nous enseigne l'homme, cet animal

<sup>251</sup> Hölderlin, *En bleu adorable fleurit...*, v. 75-76, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

<sup>252</sup> Hölderlin, *Le Rhin*, v. 46-47.

non encore fixé, comme dit Nietzsche, c'est qu'il ne parvient pas à se connaître lui-même et qu'il demeure rebelle à toutes les tentatives de définitions. Même la définition canonique de la *Politique* d'Aristote, qui voit l'homme comme un *zôon echôn logon*, « un vivant possédant la parole », ou, selon la traduction habituelle, « un animal doué de raison », ne saurait doter cet animal d'une quelconque dignité, comme on le voit chez Aristote lui-même qui ne reconnaît aucune humanité à l'esclave « par nature », lequel est pourtant un vivant doué de parole.

Après Rousseau qui déclarait sans ambages, dans son *Discours sur l'inégalité*, qu'à force d'étudier l'homme, nous nous sommes mis hors d'état de le connaître, et qui proposait une nouvelle voie à l'éthique, celle de la conscience comprise comme un « instinct divin », Lévi-Strauss soutiendra, dans son *Anthropologie structurale*, que le but dernier des sciences humaines n'est pas de « constituer » l'homme, mais bien de le « dissoudre ». Ce n'est certes pas en s'appuyant sur l'ensemble des travaux des anthropologues, des sociologues, des psychologues, des linguistes ou des économistes, disséminés autour de ce centre improbable de l'« homme » que nul ne peut définir de manière scientifique, que l'on parviendra à fonder *en droit* ce qui, *en fait*, relève d'une *idée*, serait-ce, pour parler avec Kant, d'une *idée de la raison*. Celle-ci, comme « prototype », échappe à l'évidence à toute définition et à [166] toute démonstration, entendons à la connaissance elle-même. Ce qui revient à dire qu'il serait vain d'attendre des sciences humaines, vouées à la recherche des déterminismes sociaux, un quelconque éclairage sur la dignité de l'homme interprété comme une fin en soi. Depuis Galilée et Descartes, la science a répudié toute finalité et se trouve incapable de donner un sens théorique ou expérimental à ce que Kant appelait, en en faisant la marque inviolable de la dignité, la « sainteté de la volonté ». Au demeurant la crise du droit naturel, dans laquelle Léo Strauss discernait la deuxième vague de la modernité qu'allait bientôt engloutir la troisième vague, celle de l'historicisme radical <sup>253</sup>, a laissé le champ libre à un positivisme juridique qui ne relève que de ses propres variations.

Œdipe le premier crut trouver la réponse à la question énigmatique de l'homme : l'être qui, avec une voix seulement, possède tantôt deux

---

<sup>253</sup> L. Strauss, « The Three Waves of Modernity », dans *Political Philosophy*, New York, 1975.



pieds, tantôt trois, tantôt quatre, et qui est le plus faible quand il en a le plus. Mais il échoua à transposer ce savoir en pensée, c'est-à-dire à *penser* cet être dont il avait pourtant la *connaissance* vraie. L'homme est cet être étrange qui cherche à penser l'inconnaissable et dont toute la pensée se meut paradoxalement en terre inconnue. Aussi Œdipe ne reconnaît pas plus sa cité natale, Thèbes, qu'il ne reconnaît son père et sa mère, éloigné à jamais de l'origine qui fait de lui un homme : le parricide, l'inceste et la peste sont les trois marques de cette méconnaissance. Certes, *Œdipe sait*, et doublement, son nom l'indique avec insistance : en grec, *oida* signifie « je sais », et *pous* signifie « le pied » ; *Oidi-pous* sait donc que l'homme est cet être étrange à [167] « deux », « trois » ou « quatre pieds », *di-pous*, *tri-pous*, *tétra-pous*, qui tire sa faiblesse de son accroissement. Mais il ne réussit pas à *penser* cet être, c'est-à-dire à dégager le sens que cette connaissance doit prendre pour lui, l'enfant abandonné à sa naissance et pendu à un arbre. *Oidipous* connaît sans doute l'homme dans l'universalité de sa condition ; mais il ne pense jamais que sa propre existence est affectée par l'énigme du Sphinx, reflet de sa propre singularité. Il ne pense pas qu'il est lui-même *oidi-pous*, l'enfant aux « pieds gonflés », et c'est pour cela qu'il accomplit des actes indignes de l'humanité tout en assumant paradoxalement cette même humanité lorsqu'il parvient enfin à penser ce qu'il est : un criminel. Si la connaissance de l'homme ne suffit pas à fonder sa dignité, la pensée de sa condition tragique, au fond de l'absolue indignité qui l'a retourné contre sa propre origine – le parricide et l'inceste –, lui permet d'accéder à la dignité absolue qui est celle de la pensée.

Pascal réussira à jeter quelque lumière, une sombre lumière sans doute, sur ce divorce tragique de la pensée et de la connaissance. Si « l'homme est visiblement fait pour penser, c'est toute sa dignité et tout son mérite » (B 146), si « toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever et non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir » (B 347), notre aveuglement nous interdit de « penser comme il faut ». Nous ne pouvons savoir ce que nous pensons afin de parvenir à la connaissance de notre condition, laquelle ne tient précisément à rien d'autre qu'à la pensée. Tel est le cercle. Non seulement la pensée ne *sait* pas ce qu'elle *pense*, mais encore elle ne *pense* pas ce qu'elle *sait*, ce qui signifie – telle est la seule signification à laquelle nous ayons accès – que la pensée, au

moment même où elle pense, demeure aveugle au *sens* [168] qui la conduit. Comme le redécouvrira Heidegger, « nous ne parvenons jamais à des pensées ; elles viennent à nous »<sup>254</sup>. Avant Kant, Pascal établit que la connaissance humaine est limitée, fautive, improbable, déchirée entre les opinions, et incapable d'accéder à cet infini de grandeur et de petitesse qui le cerne de toutes parts, comme de sonder cette pensée qui la fonde et qui, incapable de se comprendre elle-même, réussit néanmoins à embrasser l'univers qui l'entoure et à le comprendre.

La pensée est alors conduite à distinguer trois ordres dans le monde. Si l'ordre des corps n'engendre pour l'être humain aucune dignité, qu'elle soit liée à la beauté, à la santé ou à la force, l'ordre des esprits, pourtant d'une nature plus élevée, ne lui en confère pas davantage. Quel que soit son génie mathématique, Archimède ne possède pas plus de dignité qu'Alexandre, quelle que soit sa puissance, et Descartes lui-même, en dépit de la vérité des idées claires et distinctes, demeure « inutile et incertain ». La dignité n'apparaît pas avec la connaissance – on sait que, pour Pascal, la philosophie ne vaut pas une heure de peine et qu'elle tient, comme les cartes ou la chasse, du divertissement – mais avec la pensée. Et la pensée ne relève pas de l'échange, à l'image de la connaissance vraie, mais seulement d'elle-même, dans la conscience de la misère de l'homme et cependant de son autonomie à l'égard du monde et des autres hommes.

On peut donc avancer que la pensée n'est rien d'autre que l'autonomie pure, c'est-à-dire la liberté, là où la connaissance est naturellement asservie à l'objet. La dignité ne concerne ainsi que l'ordre pascalien le plus haut, celui de la charité, cet amour de l'homme irréductible [169] à l'esprit comme au corps, à l'intelligence comme à la beauté, à la connaissance comme à la force, qui transcende de son mouvement infini les deux premiers ordres. Elle n'a aucun prix, et ne saurait s'apprécier à l'aune de la mesure commune à la matière ou à l'esprit, car elle passe instantanément toute mesure pour s'abîmer dans l'infini. La seule présence de l'homme dans le monde, de n'importe quel homme, serait-il le pire des criminels, suffit pour assurer la gloire incomparable de la dignité, cet éclair d'infini venu trancher le cœur du

---

<sup>254</sup> M. Heidegger, « L'Expérience de la pensée », dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 25.

néant. Mais si la dignité est incomparable, elle n'entre pas dans le champ des choses qui pourraient être échangées en fonction de leur valeur d'usage ou de leur prix. Ici, le principe de la réciprocité et de la réversibilité des échanges, qu'il relève de la politique ou de l'économie, se révèle insuffisant, comme sont au fond insuffisantes les idéologies humanistes qui mettent en convergence l'égalité et la dignité de l'homme comme sujet juridique d'une législation universelle.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948 considère en effet, dans son Préambule, que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde » et que « la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité ». Son Article premier énonce que : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». La dignité est-elle ici assimilée à l'égalité en droit, sur un plan strictement juridique, fondant ainsi la liberté, la justice et la paix, ou bien est-elle identifiée au fondement sans fondement de l'action des hommes, au risque toujours béant de la liberté et à l'abîme de la condition humaine ? Kant a montré de [170] façon décisive que seules les choses – du corps ou de l'esprit, la réalité matérielle ou l'information intellectuelle – pouvaient faire l'objet d'un échange et entrer dans ce processus économique d'égalisation des richesses qui leur donne un prix. Il en va de même du processus social d'égalisation des conditions tel que nous le connaissons depuis Tocqueville. Or, la dignité ne s'échange pas plus qu'elle ne se vend ou ne s'achète, car elle ne relève pas de l'avoir, où gîte la connaissance, mais de l'être, où s'abrite la pensée ; elle passe toute appréciation, et, à ce titre, n'a pas de prix. La connaissance, en tant que donation de vérité, n'est pas plus digne de respect que le corps, en tant qu'offre de beauté, dont elle essaie de rendre raison. Et le prix Nobel lui-même ne confère pas de dignité particulière à son détenteur, Albert Camus le soulignait déjà à Stockholm, en le distinguant des autres hommes qui, au regard d'un tel honneur, devraient se considérer comme indignes de lui. Il suffit de relire la lettre à M. Germain du 19 novembre 1957 pour se convaincre que la dignité du « petit enfant pauvre » qui, grâce

à la main tendue de son instituteur, avait pu accéder aux honneurs du Nobel, ne relevait à aucun moment d'un quelconque prix <sup>255</sup>.

### *La justification par le Bien*

La connaissance ne réussit donc pas à fonder la dignité, pas plus qu'elle ne réussit à définir l'homme qui demeure, à tout moment, une énigme pour lui-même. Si la vérité se partage, comme l'éducation et l'information le montrent [171] universellement aujourd'hui, la dignité ne se partage pas, car elle est ce qui précède et fonde tout partage. À défaut de fonder la dignité dans la vérité, l'homme devra la justifier par une autre mesure, le bien, c'est-à-dire en définitive par le rien. Tel est le paradoxe de la pensée : *rien* ne justifie la dignité humaine, ni la beauté, ni la grandeur, ni la richesse, ni la vérité, ni même la justice, toujours relative aux circonstances, ni encore le droit naturel dont Aristote reconnaissait qu'il est variable en un certain sens <sup>256</sup> ; et rien ne la justifie, car le bien n'est rien, rien de ce qui est ou de ce qui est connu. C'est ce que comprend en définitive Œdipe, après avoir quitté Thèbes, quand il parvient à *penser* la singularité de sa condition, et, à travers elle, la singularité de la condition humaine qui fait échec à l'universalité de la connaissance, celle de la réponse au Sphinx : « C'est quand je ne suis plus rien que je deviens vraiment un homme. » <sup>257</sup>

L'homme ne peut en effet jamais parvenir à cerner l'essence de l'homme, et à définir ce qu'il est, pour fixer la mouvance de sa condition dans un cadre formel. Nul ne sait ce qu'est l'homme, même s'il se cherche hardiment, à l'image de l'oracle d'Héraclite, pour reprendre à son compte la maxime delphique : « Je me suis cherché moi-même » (ἑδιζήσά μιν ἑ μωυτόν) <sup>258</sup>. Et si nul ne sait ce qu'est l'homme, celui à qui échoit la question, c'est parce que nul ne parvient à le *penser* ; on peut tout au plus le *montrer*, et c'est pourquoi

<sup>255</sup> A. Camus, *Le premier homme*, Paris, Gallimard, Cahiers Albert Camus, VII, 1994, Annexes, p. 327.

<sup>256</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V, 10, 1134 b.

<sup>257</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 393.

<sup>258</sup> Héraclite, frag. 101 (Plutarque, *Contre Colotès*, 20, 1118 c).

l'homme, tel Œdipe, tel le Sphinx, est un *monstre*. Un monstre dont l'image, à ses propres yeux, demeure confuse, qu'elle se rapporte à elle-même ou à l'image de Dieu. Le thème est traditionnel [172] tant dans la pensée grecque que dans le christianisme. Saint Augustin se verra comme une « terre de complexité » dont la mémoire est « un je-ne-sais-quoi », « mystère effroyable, profondeur aux infinis replis ! ». « Et cela, c'est l'esprit, et cela, c'est moi-même ! Qui suis-je donc, ô mon Dieu ? Quelle est ma nature ? » <sup>259</sup> Et dans son traité *Sur la dignité humaine*, Pic de la Mirandole reconnaîtra à son tour, à travers le « miroir obscur » de l'*Épître aux Corinthiens* dans lequel l'homme devine son image, que celle-ci demeure toujours brouillée et « indistincte » à ses propres yeux <sup>260</sup>.

Pascal est revenu sans se lasser sur le mystère de cet être double, *homo duplex*, ni ange ni bête, déchiré entre l'infini et le rien, qui trouve cependant sa place dans ce déchirement même pour accéder à sa dignité. L'acte de penser, qui fait sens pour l'homme puisqu'il creuse cette ouverture ou cet abîme d'où il provient, ne se confond aucunement avec l'acte de connaître, qui consiste à établir à l'aide de procédures rationnelles une vérité sur un monde indifférent aux affaires humaines. La dignité infinie du penser renvoie moins au monde, pur objet de connaissance, qu'à la personne, seul sujet de sens. Aussi Pascal peut-il insister sur l'incapacité native de la « raison » à connaître les principes qui régissent l'ordre des choses <sup>261</sup>, tout en mettant en regard l'importance du « cœur » qui décèle immédiatement le sens et s'oriente sans hésitation vers sa fin : « Cœur, instinct, principes » <sup>262</sup>. Comme Dieu, la dignité de l'homme est sensible au cœur et non à la raison. Ce n'est que grâce au cœur, dans le [173] mouvement infini de la charité, que l'homme retrouve sa dignité perdue attachée à son innocence première, ruinée par les excès de la raison <sup>263</sup>.

Saint Jean de la Croix l'avait déjà établi dans une formule admirable, et définitive : « Une seule pensée de l'homme est plus précieuse

<sup>259</sup> Augustin, *Les Confessions*, livre X, XVII, 26.

<sup>260</sup> Pic de La Mirandole, *De dignitate hominis*, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1993, p. 4-7.

<sup>261</sup> Pascal, *Pensées*, B 72, 82, 92, 144, 233, 282, 366.

<sup>262</sup> *Ibid.*, B 194, 274, 277, 278, 281, 282.

<sup>263</sup> *Ibid.*, B 486, 793.

que tout l'univers : d'où vient que seul Dieu en est digne. » <sup>264</sup> Telle est l'énigme initiale de la dignité, et, en même temps, la dignité de toute énigme : elle ouvre l'accès à l'infini. Rien ne fonde à la vérité la dignité, mais tout à l'infini la justifie. Aussi la dignité est-elle un principe d'une pauvreté ontologique essentielle : rien ne peut la fonder, ni seulement l'assurer – l'histoire le montre assez – et elle demeure toujours exposée à sa négation, ou à l'indifférence, sur ce mince fil de l'existence où l'homme se tient, entre l'infini et le rien. Kant a montré, je le rappelais plus haut, que la sainteté de la volonté était une « idée pratique » en tant que « prototype », au sens platonicien du terme, en direction de laquelle « les êtres finis raisonnables » devaient tendre « à l'infini ». À ce prix, si l'on peut parler ici de prix, nous comprendrons que la morale ne consiste pas à nous enseigner « comment nous devons nous rendre heureux », mais bien « comment nous devons devenir dignes du bonheur ». Et Kant d'insister sur le lien originel de la dignité humaine et du « souverain Bien » (*das höchste Gut*), identifié au « monde intelligible » (*intelligiblen Welt*) : « Quelqu'un est digne de posséder une chose ou un état quand le fait d'être dans cette possession s'accorde avec le souverain Bien » <sup>265</sup>. La dignité s'inscrit ici dans ce mouvement [174] de transcendance qui est « une extension de la raison pure au point de vue pratique », mais non « une extension de sa connaissance sur le plan spéculatif » écrit Kant, une visée pratique et non théorique qui arrache l'homme à lui-même pour lui faire éprouver, au vif de l'existence, le mystère de sa condition. Nous n'avons plus ici affaire, avec les trois idées de la raison spéculative, la liberté, l'immortalité et Dieu, à « des connaissances », mais à des « pensées (transcendantes) » qui s'imposent comme principes de la possibilité de réaliser le souverain Bien <sup>266</sup>, pour devenir immanents et constitutifs de la raison pratique. Est digne alors ce qui élève chacun de nous au-delà de lui-même, la condition humaine consistant paradoxalement à dépasser toute condition, serait-ce dans la maladie, la misère et la mort.

L'histoire du pauvre Lazarillo de Tormès, que reprend Rousseau, en donne une illustration saisissante. Attaché au fond d'un bassin par

<sup>264</sup> Saint Jean de la Croix, *Dichos de luz y amor*, 34.

<sup>265</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Première partie, livre deuxième, *Dialectique*, chap. II, V, *Œuvres philosophiques*, p. 766. Cf. VI, p. 769.

<sup>266</sup> *Ibid.*, chap. II, VII, p. 772-773.

des montreurs de foire, afin d'être réduit à l'état de monstre marin aux yeux des spectateurs, et sans que sa tête couronnée d'algues puisse émerger longuement de l'eau avant que des cordes ne le retirent vers le bas, le prétendu monstre était un homme. La dignité est cette émergence de l'être humain qui se dresse au sein du monde comme une personne autonome à l'image de Dieu. Elle lève, ou relève l'homme dans la pure émergence, toujours surprenante, toujours renouvelée, du Bien. Platon l'a établi le premier dans le mythe de la caverne en montrant que, pour répondre à sa vocation d'homme, le prisonnier se dressait de lui-même dans l'obscur pour naître à la lumière et marcher vers cette source de sens qui défie l'être et la connaissance. Le Bien, [175] alors, est *epékeina tês ousías* « au-delà de l'essence », et surpasse absolument celle-ci « en dignité (πρεσβεία) et en pouvoir »<sup>267</sup>. Étranger à la connaissance qui prend en compte l'être pour en arpenter le champ tout entier, le Bien ne tombe pas sous le coup du fondement, et donc de la rationalité qui échoue à en déterminer l'origine et la légitimité. Le Bien ne *fonde* pas, à l'image de l'être, il *donne*, d'une libre donation qui fait advenir, chez celui qui est en mesure de le penser, la dignité du néant. L'homme n'est rien, en effet, rien de ce que la connaissance peut déterminer dans le monde à partir d'une essence fixe et immuable, éternelle et muette comme la matière. Si chacun de nous éprouve le mystère de sa condition dans l'énigme de sa dignité, toujours à sauvegarder, et qu'il accède vraiment à l'humanité quand il n'est plus « rien », selon la parole d'Œdipe, c'est sans doute parce que, pour reprendre la mise en abyme de Pascal, « l'homme passe infiniment l'homme »<sup>268</sup>.

On comprend, alors, le geste de la fille d'Œdipe lorsqu'elle se dresse contre sa cité pour rendre à la dépouille de son frère, vouée à une fin barbare, toute sa dignité. Si Antigone demande à Thèbes d'ensevelir le cadavre de Polynice qui avait pris les armes contre les siens, c'est qu'elle pressent que l'humanité passe infiniment l'homme, serait-ce dans l'énigme de la trahison, de la violence et de la mort. Chacun doit respecter « les lois non écrites, inébranlables, des dieux » (ἀγραπτα κ ἀσφαλ ἢ θεῶν νόμιμα), qui ne datent « ni d'aujourd'hui ni d'hier » et dont nul ne sait l'origine, « le jour où elles ont pa-

<sup>267</sup> Platon, *République*, livre VI, 509 b.

<sup>268</sup> Pascal, *Pensées*, B 434.



ru » <sup>269</sup>. La dignité du [176] néant se tient entre les larmes et la sépulture qui témoignent de la singularité absolue de chaque homme. Rien, dans l'exigence de dignité d'Antigone, qui relève de la réciprocité, de la réversibilité ou de l'échange. Rien qui sacrifie à l'égalisation des droits ou des conditions. Rien, enfin, qui témoigne d'un désir subjectif lorsque Antigone parle du *principe*, *τίνοϋ νόμου* (v. 908), auquel elle déclare avoir obéi. Elle le confie en ces termes à son frère défunt :

Un mari mort, je pouvais en trouver un autre et avoir de lui un enfant, si j'avais perdu mon premier époux ; mais, mon père et ma mère une fois dans la tombe, nul autre frère ne me fût jamais né. Le voilà le principe (*τοιῶδε νόμῳ*) pour lequel je t'ai fait passer avant tout autre <sup>270</sup>.

Polynice a pu succomber sous les coups d'Étéocle, et son corps abandonné aux oiseaux de proie, le principe d'Antigone ne saurait tomber sous le coup de la connaissance : les questions de Créon resteront sans réponse. La dignité repose toujours sur sa propre énigme, qui est celle du Bien.

### Fin du texte

---

<sup>269</sup> Sophocle, *Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955, v. 453-457.

<sup>270</sup> *Ibid.*, v. 909-914.