

De la dignité humaine

Thomas De Koninck

Number 3, Summer 2017

Dignité humaine et éducation pour un monde problématique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1042933ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1042933ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Éthique en éducation et en formation - Les Dossiers du GREE

ISSN

2561-1488 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

De Koninck, T. (2017). De la dignité humaine. *Éthique en éducation et en formation*, (3), 7–21. <https://doi.org/10.7202/1042933ar>

Article abstract

A sort of vagueness continues to reign over the meaning of the word «dignity». The following question raised by Gabriel Marcel is more relevant today than ever: « For are we not generally risking letting ourselves be deceived by what I shall readily call a decorative conception of dignity, where the latter is more or less confused with the pomp that easily surround power? ». Here are, accordingly, a few reminders concerning genuine human dignity, in contrast.

De la dignité humaine

Thomas De Koninck, professeur émérite

Université Laval¹

Résumé : Un certain flou continue de régner autour du sens du mot « dignité ». La question suivante de Gabriel Marcel s'avère plus pertinente que jamais : « 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? ». Voici donc quelques rappels touchant, en revanche, la dignité humaine proprement dite.

Mots-clés : Humain, personne, respect, pauvreté, désir de reconnaissance.

Abstract : A sort of vagueness continues to reign over the meaning of the word «dignity». The following question raised by Gabriel Marcel is more relevant today than ever: « For are we not generally risking letting ourselves be deceived by what I shall readily call a decorative conception of dignity, where the latter is more or less confused with the pomp that easily surround power? ». Here are, accordingly, a few reminders concerning genuine human dignity, in contrast.

Keywords : Human, person, respect, poverty, desire for recognition.

¹ Thomas de Koninck est titulaire de la Chaire d'enseignement et de recherche *La philosophie dans le monde actuel* depuis sa création en 2004.

Le sommet le plus élevé que l'homme puisse atteindre réside dans la prise de conscience de ses propres convictions et pensées et dans la connaissance de soi, facultés qui lui permettent aussi de connaître intimement des tempéraments étrangers.

Goethe

1. Une solidarité humaine fondamentale

Dans *Lettre à un otage*, Antoine de Saint-Exupéry raconte comment au cours d'un reportage sur la guerre civile en Espagne, il a été fait prisonnier par des miliciens anarchistes. L'ennui, l'angoisse et un dégoût profond devant l'absurde de sa situation s'effacèrent à la suite d'un « miracle très discret », suscité par sa quête d'une cigarette auprès d'un de ses geôliers, en ébauchant un vague sourire.

L'homme s'étira d'abord, passa lentement la main sur son front, leva les yeux dans la direction, non plus de ma cravate, mais de mon visage et, à ma grande stupéfaction, ébaucha, lui aussi, un sourire. Ce fut comme le lever du jour. Ce miracle ne dénoua pas le drame, il l'effaça, tout simplement, comme la lumière, l'ombre. Aucun drame n'avait plus eu lieu. Ce miracle ne modifia rien qui fût visible. La mauvaise lampe à pétrole, une table aux papiers épars, les hommes adossés au mur, la couleur des objets, l'odeur, tout persista. Mais toute chose fut transformée dans sa substance même. Ce sourire me délivrait. C'était un signe aussi définitif, aussi évident dans ses conséquences prochaines, aussi irréversible que l'apparition du soleil. Il ouvrait une ère neuve. Rien n'avait changé, tout avait changé. [...] Les hommes non plus n'avaient pas bougé, mais, alors qu'ils m'apparaissaient une seconde plus tôt comme plus éloignés de moi qu'une espèce antédiluvienne, voici qu'ils naissaient à une vie proche. J'éprouvais une extraordinaire sensation de présence. C'est bien ça : de présence! Et je sentais ma parenté.

Plus loin, Saint-Exupéry ajoute :

J'entrai dans leur sourire à tous comme dans un pays neuf et libre. J'entrai dans leur sourire comme autrefois dans le sourire de nos sauveteurs du Sahara. [...] Du sourire des sauveteurs, si j'étais naufragé, du sourire des naufragés, si j'étais sauveteur, je me souviens aussi comme d'une patrie où je me sentais tellement heureux. Le plaisir véritable est plaisir de convive. Le sauvetage n'était que l'occasion de ce plaisir. L'eau n'a point le pouvoir d'enchanter, si elle n'est d'abord cadeau de la bonne volonté des hommes. Les soins accordés au malade, l'accueil

offert au proscrit, le pardon même ne valent que grâce au sourire qui éclaire la fête. Nous nous rejoignons dans le sourire au-dessus des langages, des castes, des partis².

Ce que Saint-Exupéry appelle « cette qualité de la joie », n'est plus ici le fruit de l'art, elle est d'un autre ordre, elle suppose la reconnaissance d'une autre forme de beauté que la beauté artistique, et révèle une dimension profonde de notre être, qui ressortit à l'éthique : par-delà les langages, les castes et les partis, par-delà toutes les différences, se découvre une solidarité humaine fondamentale. Qu'est-ce à dire ?

Dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948*, deux points sont particulièrement frappants :

a) On y reconnaît que ce qui fonde l'égalité des droits humains et leur caractère inaliénable (littéralement « qu'on ne peut arracher à personne »), c'est la dignité de *tous* les membres de la famille humaine sans exception.

b) On y reconnaît que le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde, c'est la dignité humaine.

Mais quel est au juste le sens de « dignité humaine » ? Il y a une découverte, une reconnaissance du simple fait de la dignité de la personne humaine et du respect unique qu'elle mérite qui, dans l'histoire et dans la conscience des humains, précède les doctrines. On peut parler, en ce sens, d'un primat de l'éthique sur sa propre théorie et sur l'élaboration de ses fondements. Certaines notions essentielles risquent en outre de paraître inaccessibles – alors qu'elles ne le sont pas, en vérité – si elles sont abordées de manière abstraite au départ. Il importe donc de prendre acte en tout premier lieu de la reconnaissance *de facto* de la dignité humaine dans les civilisations, de préciser les notions principales qui sont en jeu et de dégager des exemples où sa reconnaissance universelle s'impose aujourd'hui plus que jamais³.

De plus, cela étant, d'où vient néanmoins l'inefficacité apparente de cette magnifique *Déclaration universelle des droits de l'homme* ? Les catalogues d'atrocités répertoriées par *Amnistie internationale* ne manifestent-ils pas assez cette inefficacité, sans parler du quotidien actuel de ce qu'il est convenu d'appeler « les nouvelles » ?

2. L'hospitalité

Le degré de civilisation d'un peuple, d'une société, se mesure à sa conception de l'hospitalité. Celle des grandes civilisations orientales est proverbiale. Mais il en allait de

² Saint-Exupéry, 1953, p. 401-402.

³ Plusieurs chapitres de mon livre, *De la dignité humaine* (1995), sont consacrés à l'examen des fondements de cette dignité.

même plus près de nous, chez les anciens Grecs. Le premier sens du mot grec *xenos*, désignant l'étranger (que nous retrouvons dans « xénophobie »), est « hôte », et il a toujours conservé cette signification à côté de l'autre. L'hôte reçu, l'étranger, est sacré. Platon insistera, dans les *Lois* (V, 729 e et suiv.), que nos engagements à l'endroit des étrangers sont « les plus saints » (*hagiôtata*). Il faut « une grande vigilance pour ne commettre aucune faute à l'égard des étrangers au cours de sa vie et dans sa route vers le terme de celle-ci » (730 a; trad. E. des Places). En latin, les mots *hospes* et *hostis* renvoient l'un à l'autre comme pour mieux rendre la réciprocité des devoirs, car *hospes* désigne l'hôte au sens de celui qui reçoit l'étranger, *hostis* l'hôte ou l'étranger envers qui on a des devoirs d'hospitalité⁴. Ces mots sont, bien entendu, à l'origine d'« hospice », d'« hospitalité », d'« hôpital », d'« hôtel », d'« hôtel-Dieu » (qui désigne depuis la fin du Moyen Âge l'hôpital principal d'une ville), de milieu « hospitalier ».

Mais d'où vient ce caractère sacré de l'étranger, cette place centrale assignée à l'hospitalité, dès l'aube de la civilisation ? Deux exemples s'offrent d'abord comme guides. Dans l'*Odyssée* d'Homère, Ulysse rentre chez lui après une longue absence sans être reconnu, comme un étranger, et est reçu comme un hôte. Au chant XIX, son épouse Pénélope déclare qu'il faut bien traiter le mendiant qu'il semble être. Au chant XXIII, elle le reconnaîtra et ce sera la liesse. Semblablement, dans le livre de la *Genèse* (18, 1-8), on voit Abraham, aux chênes de Mambré, déployer des prodiges d'hospitalité pour trois hôtes inconnus. Or il s'avérera qu'il aura ainsi, à son insu, accueilli des anges et Dieu même.

Ce qu'illustrent d'abord ces deux histoires emblématiques, c'est que l'étranger est tout autre chose que ce qu'il paraît. Or il y a ici un rapprochement étonnant à faire avec la notion de personne, manifeste, ici encore, dans les mots, pour commencer. On aurait tort d'ignorer la sagesse déjà inscrite dans la langue. Le mot latin *persona* signifie en premier lieu « masque de théâtre », le mot grec 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 rôle⁵. Ces mots ne désigneront que plus tard celle ou celui qui parle derrière le masque. Cette évolution de sens est fort significative et tout à fait naturelle. Car, en fait, ce que cela traduit, c'est que nous ne voyons jamais de nos yeux corporels la personne, mais toujours un masque, un visage qui demeure du reste très souvent énigmatique, que chacune ou chacun compose plus ou moins délibérément. Mais alors, comment parvient-on à la personne au sens plus profond (qu'a maintenant ce mot

⁴ Ce n'est que plus tard que *hostis* signifiera au contraire l'ennemi et, plus précisément, l'ennemi public. Sur le mot *xenos*, voir de préférence le Liddell and Scott (1968), dictionnaire plus rigoureux dans l'ordre des significations et plus riche en références que le Bailly (1961). Sur *hospis* et *hostis*, voir Ernout et Meillet, 1959.

⁵ Sur la notion de personne, on consultera avec profit Ladrière (1991), Nédoncelle (1948), Montefiore (1996), Folscheid (1997) et Mattéi (1997).

d'ailleurs) ? Ce n'est que par l'accès intérieur de chacune ou chacun à soi-même – plus précisément encore l'accès éthique, lequel est fermé, justement, au barbare, qui se hait. Qu'est-ce qu'une personne pour nous ? C'est un être capable de penser, sentir, aimer, comme nous. Nous savons tous on ne peut mieux ce qu'est une personne, par l'expérience que nous avons d'être des personnes, de vivre la vie de personnes.

Dans ces deux cas, celui de l'hospitalité et celui de la personne, nous remarquons donc une distance, à vrai dire immense, entre l'immédiat perceptible et la réalité. Dans les deux cas il y a reconnaissance d'une excellence que les yeux du corps ne sauraient voir. Or voici un troisième cas, plus étonnant et plus significatif encore.

3. La dignité du pauvre

« Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain ». La reconnaissance de cette « exigence plus vieille que toute formulation philosophique » (Paul Ricœur) est de toute époque. Elle se découvre chez tous les humains, dans toutes les cultures, et se précise à mesure que s'affirment les civilisations (voir Ricœur, 1988, p 235-236).

La reconnaissance la plus remarquable est 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'atmosphère⁶ ». La sagesse chinoise met au premier rang la « capacité de conforter les autres⁷ ». Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est, on le sait, au cœur des traditions juive et chrétienne⁸. Le Coran fait état des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage (Nanji, 1991, p. 108 sq.). La compassion est un des deux idéaux principaux du bouddhisme⁹. Partout on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose pour ainsi dire sa noblesse propre – celle de son être, non de quelque avoir – à la conscience. Chez les 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 » (Sophocle, 1960, v. 393). Aussi le mot « infirmier, infirmière » ajoute-t-il une nuance

⁶Cf. mon livre *De la dignité humaine*, op. cit., p. 1-19; Lewis, 1986, p. 189.

⁷ Selon Marcel Granet (1968, p. 395-398.), 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; voir Confucius, 1981, XII, 22; cf. VI, 23; IV, 15.

⁸ Cf. I Rois 21; Isaïe, 58, 6-10; Deutéronome 15, 1-15; 24, 10-15; 26, 12; Proverbes 14, 21; 17, 5; 22, 22-23; 23, 10-11; Matthieu 5, 3-12; Luc 6, 20-26; 10, 29-37; Marc 12, 41-44; Luc 16, 19-25 et Matthieu 25, 31-46.

⁹ Sur la sagesse et la compassion dans le bouddhisme, voir R. E. Florida, « Buddhist Approaches to Abortion », *Asian Philosophy*, vol. 1, n°1, 1991, p. 39-50.

capitale à celle d'« hospitalier », que nous venons de relever, puisqu'il renvoie expressément à son origine latine, *infirmus*, *infirmitas*, « faible, faiblesse ». Les soins infirmiers donnent ainsi une figure concrète à la reconnaissance de cette noblesse essentielle des êtres humains qui se manifeste jusque dans la plus extrême faiblesse.

Plus étonnant encore, si c'est possible, est le respect des morts, illustré dès la nuit des temps par les premiers humains, qui ensevelissent leurs morts, et selon des rites. Pourquoi est-on encore aujourd'hui ému 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 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 jugement d'Antigone est d'ordre éthique car il a la forme d'un engagement : je déclare 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 plus – d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite cet engagement éthique d'Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d'une personne, ont droit à des rites sacrés. Le rite de la sépulture le restitue à la communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or si cela est juste, si même les restes d'un être humain condamné par l'État – sous la figure de Créon dans la tragédie de Sophocle – méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démuni ou vulnérable qu'il puisse être¹⁰ ?

De nos jours, Emmanuel Levinas a attiré 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 y pressentait la présence de quelque chose de sacré¹¹. Mais Antigone va d'emblée au plus profond, puisque son frère n'avait plus même de visage – comme chez

¹⁰ Voir Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955; en particulier v. 26-30 (cf. 203-206); v. 453-457; v. 71-74; cf. v. 909-914; et v. 924: « ma piété 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* (1129 sq. et 1343 sq.), *Œdipe Roi* (863 sq.), *Électre* (1090 sq.).

¹¹ 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; et Pascal, *Pensées*, Brunschwig 434; Lafuma 131: « (...) apprenez que l'homme passe infiniment l'homme (...) ».

Isaïe (52, 14), « son apparence n'était plus celle d'un homme¹² ». Ce qu'Antigone fait voir si nettement c'est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité. À moins, certes, que le progrès de la civilisation, ou de l'éthique, n'implique le rejet de telles reconnaissances et de telles pratiques millénaires comme une longue erreur. Or ni la philosophie ni les merveilleuses découvertes de la science ne sauraient apporter le moindre appui à pareille conclusion. Leur rejet confinerait, bien plutôt, à la barbarie.

4. Définition classique de la dignité

Appliqué à l'être humain, le mot de dignité doit s'entendre de manière non sentimentale, rigoureuse. Il signifie rien de moins que ceci: l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. Emmanuel Kant a excellemment défini, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 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-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* (Kant, 1985, p. 301-302; AK IV, 434-435)

Or justement l'être humain, écrit Kant,

[...] *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*,

¹² Dominique Folscheid (1992, p. 20-43, spécialement p. 25) 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. 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, Presses Universitaires de France, 1997, p. 195-208.

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 [...].¹³

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

5. Justice

Le défi par excellence de la *justice* est de savoir reconnaître les droits entiers de celles ou ceux qui sont les plus différents de moi et pour lesquels je puis même, par exemple, ne pas éprouver de sentiment spécial de sympathie. Qu'est-ce que la justice ? Tout simplement « l'intention ferme et persévérante de rendre à chacun son dû (*suum cuique*) » (Justinien, *Institutes*, I, I). Mais qu'est-ce, en vérité, qui est dû à chacun ? Qu'est-ce qui fonde le *son* dans « son dû » ? Comment cela peut-il appartenir à une personne ? On parle, par exemple, de droit à la vie: quelle est la *base* de pareille obligation ?

Nous pressentons que nous avons affaire ici à quelque chose de premier, en vertu de quoi un être humain a un droit lui appartenant de manière *inaliénable*. On lit déjà dans le *Gorgias* de Platon qu'il vaut mieux souffrir une injustice qu'en commettre une : en d'autres termes, tel ou tel droit d'autrui peut être à ce point fondamental qu'y porter atteinte revient à se faire à soi-même plus de tort qu'à la victime. Or seule son humanité peut en rendre compte : on ne peut remonter plus loin. Nier celle-ci comme fondement des droits ouvre au reste la porte à tous les totalitarismes. Il s'agit en réalité d'une obligation *morale*, nullement d'une contrainte; de quelque chose qui s'impose à ma liberté – un peu comme ce visage humain à découvert, sans défense, vulnérable et qui cependant m'oblige, ainsi que je viens de le rappeler à la suite d'Emmanuel Levinas.

Or il est aisé de voir que droit implique devoir : ils sont comme l'envers et l'endroit d'une même réalité. Si une chose vous est due, il s'ensuit que c'est pour d'autres un *devoir*, une *obligation* de vous la rendre; de même que pour vous-même ce qui est dû à d'autres. Voici qu'apparaît clairement la relation à *autrui*. Nous voici en fait – s'agissant d'altérité et de différence – au cœur de la justice. Il s'agit d'autre chose que l'amitié, car ici l'autre est en quelque sorte *séparé*; si j'éprouve pour vous de l'amitié, voire simplement une sympathie naturelle, les gestes qui en résulteront ne seront pas le fait de la justice comme telle. La justice se vérifie plutôt dans la reconnaissance d'une dette, d'un dû, à l'égard de

¹³ Kant, 1985, p. 293-294 (AK IV, 428). Cette idée de l'être humain comme fin en soi se découvre 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, 2008b, A, 2, 982 b 25-26). Pour une discussion développée de ce point et des rapprochements avec Kant, voir Coreth, 1985, spécialement p. 22-34; cf. en outre de Romilly, (1989). Voir, d'autre part, les Actes du Concile Vatican II, « Gaudium et Spes », paragr. 24: « l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même (...) ».

l'autre comme *autre*. Sa grandeur se vérifie le plus clairement dans les cas où l'altérité est la plus prononcée : plus l'autre est loin de moi, moins j'ai d'affinité avec lui, plus le devoir à son endroit relèvera-t-il de la justice proprement dite.

Toutes les exclusions, toutes les manières d'éliminer pratiquement autrui participent de l'injustice. Il en est de subtiles, telles la calomnie, la médisance, le « meurtre civil » (détruire sa réputation). Plus manifestes encore sont cependant les multiples formes d'intolérance et de discrimination : racisme, sexisme, fanatisme prétendument religieux – voire une idéologie de la santé ou une autre, dont le paradigme au vingtième siècle aura été, à nouveau, fourni par le nazisme, où le modèle humain devenait l'être considéré comme « performant » selon une optique réductrice définie d'avance, à base de ressentiment¹⁴.

6. Le désir de reconnaissance

Il est cependant un autre aspect de la dignité humaine, qui, lié à l'estime de soi comme moteur essentiel de toute l'activité humaine, n'est pas sans rapport avec l'idéal de grandeur que, sous le vocable de magnanimité, la pensée grecque classique avait déjà mis au centre de l'éthique. Il s'agit de ce que la pensée moderne appelle, depuis Hegel surtout (précédé toutefois par Fichte), le *désir de reconnaissance* (*Anerkennung*). Pourquoi attachons-nous, bon gré mal gré, tant d'importance à ce que les autres disent de nous, même alors que nous prétendons ne pas vraiment nous en faire, ou les mépriser ? D'où vient le choc de ne pas être salué, ou simplement reconnu, par une telle ou un tel ? Qu'on se l'avoue ou pas, pourquoi désire-t-on tant être aimé ?

C'est que le respect de soi, l'amour de soi bien compris (« Aime ton prochain comme toi-même », dit un précepte célèbre), sont les sources vives de tout l'agir humain. On le voit clairement par leurs contraires. Gabriel Marcel évoquait l'emploi systématique par les nazis de « techniques d'abaissement » dont le but était de détruire chez des individus « le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes », et de les « transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même » (Marcel, 1991, p. 35-53, spécialement p. 37-40). On souligne parfois que les médias, la presse écrite ou audiovisuelle, la publicité, le matraquage à la télévision d'images violentes ou simplement triviales mais anesthésiantes, ont tendance à infirmer la faculté d'attention et le sens critique. Plus gravement encore, cependant, ils fabriquent et entretiennent une image dégradée de l'être humain – et de soi par conséquent – diminuant

¹⁴ On peut au reste se demander, en pareille optique, ce que signifie au juste l'expression extrêmement ambiguë, polysémique à souhait – autant que les mots « qualité » et « vie » eux-mêmes –, de « qualité de vie » ? Entre les mains d'un idéologue de la santé, la vie de l'éminent physicien Stephen Hawking, dont les handicaps sont notoires, aurait été dès longtemps supprimée (cf. White et Gribbin, 1992). Sur l'idéologie de la santé, voir Mineau, Larochelle et De Koninck, (1998).

du même coup la qualité de la volonté d'agir et risquant d'anéantir peu à peu le désir non seulement d'imprimer un sens à sa vie, mais de vivre tout court.

Aussi, la reconnaissance par autrui peut-elle agir en revanche comme un puissant motif positif. Pascal observait avec finesse que « 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 »; il ajoutait : « quelque avantage [que l'homme] 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'homme¹⁵. »

Il ne faut pas hésiter à qualifier de croissante de nos jours la puissance de ce désir de reconnaissance. Elle va de pair avec la croissance incommensurable du sentiment de liberté. Nous touchons là à une des réalités profondes de notre temps. Isaiah Berlin a bien montré que d'aucuns – peuples comme individus – préfèrent être maltraités par des membres de leur propre race ou classe sociale, qui le tiennent pour un égal, que d'être bien traités mais avec condescendance par des individus qui ne les reconnaissent pas pour ce qu'ils veulent être. « Telle est, écrivait-il, 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 » (Berlin, 1990, p. 204; cf. p. 202-209).

Il y a là un ordre de réflexions extrêmement important, que chacune et chacun doit être en mesure de transposer dans l'ordre de ses contacts professionnels et de ses décisions. Si j'ai à informer quelqu'un d'une décision pénible le concernant, la *manière* est capitale : il faudra déployer tout le tact possible; non pas mentir, ou cacher la vérité, mais la lui apprendre en me laissant mesurer par la gravité de la nouvelle pour cette personne-ci, en ses circonstances à elle; il va de soi que plus ma propre sensibilité aura su s'affiner, mieux je serai en mesure de respecter la sienne. Cela correspond à ce que l'éthique classique appelait la « bénignité », la vertu qui préside non pas au don comme tel, mais à la *façon* de donner; l'expérience confirme qu'annoncer une bonne nouvelle avec arrogance, ou faire un don généreux de manière blessante, risque souvent de faire plus de mal que de bien. Entretenir une vive conscience du rôle central du désir de reconnaissance chez tout être humain, incitera à se montrer inventif dans les moyens de manifester le respect d'autrui au sein des rapports humains même les plus difficiles, voire conflictuels.¹⁶

¹⁵ Pascal, *Pensées*, Brunschvicg, 400 et 404; Lafuma 411 et 470.

¹⁶ Voir aujourd'hui, sur la bienveillance, le chapitre IX de Spaemann, 1997, p. 129-148. Pour la tradition judéo-chrétienne, l'étude classique de Spicq (1947) demeure inégalée.

7. L'amitié

L'amitié ressortit plus que la justice même à l'éthique, déjà 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 » (2008a, VIII, 1, 1155 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).

Les deux thèmes principaux, s'agissant de la *philia* chez Aristote, sont ceux de l'ami comme *allos* (autre) ou *heteros* (autre encore), *autos*, « autre soi-même », et de la *philautia*, l'« amour de soi » (à ne pas confondre avec l'amour-propre), origine réelle de toute amitié véritable. Il en ressort que l'ami est donc un autre *soi* au sens fort, d'autant plus paradoxalement que chacun de nous est unique. « 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 » (Chrétien, 1990, p. 217; voir aussi Maldiney, 1991, p. 355 sq.).

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 l'*Éthique à Nicomaque*, livre 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 sq.). 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).

Ne voit-on pas encore là avec quelle netteté est ainsi mise en évidence la dignité humaine, comme la seule réalité qui puisse continuer de faire d'autrui, quel qu'il soit, un autre soi ? Tel est du reste le sens de la Règle universelle, dite d'or : « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (Confucius, 1981, XV, 23); « faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (*Matthieu 7, 12*). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale. Comme l'a excellemment marqué Paul Ricœur à nouveau, le respect met en présence de la « voix de la conscience » (Rousseau), qui est « aussi la voix de l'universel, dont est dite l'intransigeance », et à laquelle elle ajoute le trait de l'impartialité. « Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie

autre est aussi importante que la mienne, pour reprendre la formule de Thomas Nagel dans *Égalité et partialité*¹⁷ ».

Conclusion

Nous avons retrouvé plusieurs fois maintenant le trait entrevu au départ dans la notion d'hospitalité puis dans celle de personne, à savoir la distance immense entre ce qui paraît en surface et ce qui est. C'est pourquoi l'exemple d'Antigone est tellement significatif : même le cadavre humain est digne de respect. Il ne peut se trouver d'excellence plus éloignée des apparences que cela.

En d'autres termes encore et pour aller plus loin, aux « exclus » s'opposent les « inclus », aux « anormaux » les « normaux », lesquels seraient en somme la « norme ». Au nom de quoi s'érigerait cette norme, ce droit à l'inclusion ? Certainement pas au nom de l'humain, que cette façon de parler nie et détruit. Un monde imposant un modèle d'humanité inspiré d'images publicitaires, par exemple, serait profondément inhumain. Mais dès lors qu'est-ce que l'humain, et qui est humain ? À qui appartient-il d'en décider ? Peut-on savoir ce qu'est le droit si on ne sait pas ce qu'est l'être humain ? Rien n'est plus apte à faire découvrir quelle est notre vraie condition que la reconnaissance de l'égale dignité de tous les humains, incluant tous les exclus de toutes sortes, quel que soit le prétexte de l'exclusion. Ces derniers nous font voir comment devrait vivre notre société. Sans la reconnaissance que chaque personne est nécessairement égale en dignité à toute autre personne et que sa valeur dépasse toute appréciation – ce qui est, encore une fois, le sens du mot « dignité » ici –, il n'est pas de véritable société humaine. Le droit, le désir de reconnaissance réciproque, l'amitié nécessaire entre humains, vivent tous de la différence. Plus celle-ci est grande et complémentaire à la fois, mieux ils se réalisent. Il n'est pas de plus grand défi pour le nouveau millénaire que de reconnaître cela de manière concrète.

Voilà qui rend plus pertinente encore la question que je posais au départ sur l'inefficacité apparente de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. Pour y répondre, après avoir constaté que l'exigence morale à la source des droits humains peut être « considérée comme transculturelle », d'aucuns suggèrent qu'il n'en va pas de même de « l'expression juridique des droits humains » (Flahault, 2011, p. 61 sq.). Il y a là une piste importante à explorer. Ici encore, je suis toutefois convaincu, pour ma part, que la principale façon de relever ce défi demeure l'éducation dès le plus jeune âge.

¹⁷ Ricoeur, 1995, p. 215-217; cf. 73 sq., 93 sq. et passim. Cf. Nagel (1994); Habermas et Rawls, 1997, p. 22 sq.; 120 sq., 143 sq., 183; sur les droits de l'homme, cf. Habermas, 1997, p. 108 sq.; 484 sq.; et Habermas, 1996, chapitre 7; Rawls, 1996, p. 88 sq.

Références

- Aristote (2008a). *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- Aristote (2008b). *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- Bailly, A. (2000). *Dictionnaire grec-français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine Paris, Hachette, 1961.
- Berlin, I. (1990). *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy et Presses Pocket, coll. « Agora ».
- Chrétien, J.-L. (1990). *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Éditions de Minuit.
- Confucius (1981). *Entretiens*, trad. Anne Cheng, coll. « Points Sagesse », Paris, Éditions du Seuil.
- Coreth, E. (1985). *Vom Sinn der Freiheit*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag.
- De Koninck, T. (1995). *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Folscheid, D. (1997). « La question de la personne », dans Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier et Jean-François Mattei (dir.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 78-84.
- Folscheid, D. (1992). « L’embryon, ou notre plus-que-prochain », *Éthique*, n° 4, p. 20-43.
- Ernout, A. et A. Meillet (1959). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4^{ème} édition, Paris, Klincksieck.
- Flahault, F. (2011). *Où est passé le bien commun ?*, Paris, Mille et une nuits.
- Florida, R. E. (1991). « Buddhist Approaches to Abortion », *Asian Philosophy*, vol. 1, n° 1, 1991, p. 39-50.
- Goethe, J. W. von (1996). « Shakespeare à n’en plus finir », dans *Écrits sur l’art*, traduit par Jean-Marie Schaeffer, Paris, GF-Flammarion.
- Granet, M. (1968). *La pensée chinoise*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (1996). *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. et J. Rawls (1997). *Débat sur la justice politique*, trad. Rainer Rochlitz (avec la collaboration de Catherine Audard), Paris, Cerf.
- Kant, E. (1985). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade.

- Ladrière, P. (1991). « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans *Biomédecine et devenir de la personne*, sous la direction de Simone Novaes, Paris, Éditions du Seuil, p. 27-85.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et Infini*, Paris, Éditions Fayard.
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Éditions Fata Morgana.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Lewis, C. S. (1986). *L'abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérium.
- Liddell H. G. et R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*, Paris, Jérôme Millon.
- Marcel, G. (1991). *Les hommes contre l'humain*, avec une préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions universitaires.
- Mattéi, J.-F. (1997). « La liberté et la responsabilité », dans Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier et Jean-François Mattei (dir.), *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 85-92.
- Mineau, A., G. Larochelle et Th. De Koninck (1998). « Le nazisme et l'idéologie de la santé: les avatars modernes de la dignité humaine », *Revue d'histoire de la Shoah*, n° 164, p. 169-188.
- Montefiore, A. (1996). « Identité morale », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 691-697.
- Nagel, T. (1994). *Égalité et partialité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Nanji, A. (1991). « Islamic Ethics », dans *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Basil Blackwell.
- Nédoncelle, M. (1948) « Prosôpon et persona dans l'Antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 22, n° 3, p. 277-299.
- Pascal, B. (1964). *Pensées*, Paris, Éditions Garnier.
- Platon (1997). *Les lois*, trad. Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, Éditions Gallimard.
- Rawls, J. (1996). *Le droit des gens*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, Éditions Esprit, coll. 10/18.
- Ricœur, P. (1995). *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit.
- Ricœur, P. (1988). « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988.
- de Romilly, J. (1989). *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois.
- Saint-Exupéry, A. de (1953). « Lettre à un otage », IV, dans *Œuvres*, Gallimard, La Pléiade.

- Sophocle (1960). *Œdipe à Colone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.
- Sophocle (1955). *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres.
- Spaemann, R. (1997). *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Presses universitaires de France.
- Spicq, C. (1947). « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », *Revue biblique*, tome LIV, p. 321-339.
- White, M. et J. Gribbin (1992). *Stephen Hawking : A Life in Science*, London, Penguin Books.