



**HAL**  
open science

## De la Dignité Humaine

Sigame Boubacar Maiga, Sigame Boubacar Maiga, Sigame Boubacar Maiga

► **To cite this version:**

Sigame Boubacar Maiga, Sigame Boubacar Maiga, Sigame Boubacar Maiga. De la Dignité Humaine. Sabaké, 1, 2023. hal-04035844

**HAL Id: hal-04035844**

**<https://hal.science/hal-04035844>**

Submitted on 18 Mar 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## INTRODUCTION

La réflexion sur la dignité humaine constitue l'une des responsabilités les plus fondamentales pour la philosophie de notre temps. Parce qu'elle se trouve à la base des revendications philosophiques de tous les droits et de toutes les libertés inscrits dans nos chartes. La dignité humaine se présente comme un absolu pour la pensée. Elle est un concept fort à la mode, mais un concept cependant non moins étrange. C'est au nom de la dignité humaine que certains militent pour la législation de l'euthanasie, pendant que d'autres, au nom de la même valeur, réclament sa dépénalisation. C'est au nom de la même valeur de dignité que certains encore veulent que soit interdit l'avortement, pendant que d'autres voudraient qu'il soit permis. Enfin, pendant que les uns veulent que la dignité soit le privilège exclusif de l'homme seul, les autres se battent pour une *décentralisation* où elle serait applicable aussi à l'animal. Il est donc indéniable que s'affrontent de nos jours, plusieurs conceptions de la dignité, puisqu'elle est instrumentalisée pour justifier tout et son contraire.

Un certain flou continue de régner autour du sens du concept de dignité humaine. 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 ?* »<sup>1</sup>.

Le concept de dignité humaine n'est pas toujours perçu de la même manière. Primo, certains voient dans celle-ci la place ou la fonction qu'occupe une personne dans l'ordre organisationnel de la société, (sens lié à son étymologie latine *dignitas*). Selon cette conception dite *bourgeoise*, la dignité n'est pas la chose du monde la mieux partagée, et certains hommes seraient plus dignes que d'autres puisqu'elle est relative à la conduite. Secundo, d'autres, se réclamant partisans de dignité relative, la réduisent au seul fait de respecter l'autonomie et la liberté d'une personne dans le domaine médical. Tertio, les tenants d'une dignité intrinsèque la conçoivent comme une valeur absolue et universelle liée à la nature de l'homme : on parle dans ce dernier cas de l'ontologisme de la dignité humaine.

Qu'il y ait une dignité intrinsèque à la personne humaine, que toute personne ait une valeur absolue, que tout homme fasse l'objet de respect inconditionnel, quels que soient son sexe, sa couleur, sa confession religieuse, son intelligence, son état, son origine ethnique, ses

---

<sup>1</sup> Gabriel, MARCEL, *La dignité humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, p. 168.

opinions et même sa conduite : voilà ce que proclament les religieux monothéistes, les juristes autant que les moralistes.

Mais sous ces déclarations grandioses et assurées se cachent une hésitation et un tremblement imperceptible. Car il nous semble que le concept de dignité humaine contient une triple ambiguïté. Un premier problème est la difficulté pour les défenseurs de la dignité humaine, à produire un fondement rigoureux sur lequel l'adosser. Un deuxième problème vient de ce que, plusieurs de nos contemporains, posant que la dignité est intrinsèque à l'humanité comme telle, jugent nonobstant que certaines situations font perdre à l'homme sa dignité (ce qui est paradoxal puisqu'une dignité que l'on peut perdre ne serait plus une dignité intrinsèque, un attribut ontologique de l'être humain). Un troisième problème auquel ils se butent, est la difficulté de tenir ensemble l'idée de dignité inaliénable à l'homme et le jugement de certaines conduites comme indignes. Il s'agit là du problème de concilier la dignité au sens ontologique (comme valeur intrinsèque) et la dignité au sens postural (dignité comme maintien, comme tenue)<sup>2</sup>.

Il est donc indéniable que l'affirmation selon laquelle, tous les hommes sont dignes, est de nos jours, en peine de son fondement. Alors, face à ce constat, les urgentes questions qui se font jour et qui constitueront l'ossature de notre travail sont celles-ci : Qu'est-ce que la dignité humaine ? Qu'est ce qui en tout homme (y compris ce terroriste, cet orgueilleux, ce traître, ce fou, ce comateux, ce tortionnaire) est dit porteur d'une valeur absolue ?

A cette dernière question, deux discours nous séduisent comme réponse : le monothéiste d'une part, et le kantien de l'autre côté. Le monothéiste, singulièrement le chrétien, donne un fondement à l'idée de dignité absolue de l'homme : il s'agit pour lui, de prendre tout homme comme une créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Mais, si nous partons de l'hypothèse que Dieu n'existe pas, sur quoi fondera-t-on l'idée d'une valeur absolue de l'homme ? La discussion à ce niveau devient très vicieuse et glissante.

Et donc selon nous, il faut donner la parole à Emmanuel KANT. Sa formule quasi canonisée et répétée à l'envie est qu'un respect inconditionnel est dû à la dignité de la personne. Pour lui, ce serait seulement en tant que *personne* que tout homme serait digne, forçant par là un respect inconditionné. Non pas que l'affirmation d'une dignité essentielle soit une invention de KANT : BOECE ou Pic de la MIRANDOLE l'ont précédé et de belles manières. « *Mais, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, il est affirmé que tous*

---

<sup>2</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 8.

*les hommes sont dignes d'une dignité absolue et doivent être respectés, et ceci, même si Dieu n'existait pas* »<sup>3</sup>. Par-là, KANT fait un double apport : par rapport aux bourgeois, il démocratise la dignité humaine, puisque tous les hommes sont dignes, et par rapports aux monothéistes, il laïcise la dignité, dans la mesure où les hommes sont dignes même si Dieu n'existe pas. C'est là la thèse de KANT qui nous motive et que nous aurons à exposer et à dire l'incomparable puissance sous le thème de : *La théorie kantienne de la dignité humaine*.

Par ce thème, nous voulons exhiber que l'approche philosophique kantienne permet d'ériger cette notion comme socle à travers lequel, le principe du respect de la personne devient le pivot central de toute pratique et de toute morale dans la société. Ainsi, notre objectif dans cette présente recherche se veut de dégager le fondement et les caractéristiques de la dignité humaine à partir de KANT, en se faisant d'hypothèse que celle-ci est liée à la nature même de l'homme.

Pour ce faire, notre travail s'articule en deux grandes parties. Dans la première partie, nous allons réfléchir sur ce qui justifie ontologiquement la dignité inhérente à tout homme. Ainsi, nous allons premièrement interroger l'histoire du concept de dignité humaine et essayer de la distinguer avec les concepts qui lui sont très proches. Et secondement, nous allons réfléchir sur l'apport et le rôle de KANT à la compréhension de la dignité humaine.

Dans la seconde partie, nous allons réfléchir sur l'approche sociologique de la dignité humaine. Pour ce faire, nous allons dans un premier temps, penser la dignité humaine dans les interactions entre les hommes, leurs rapports quotidiens au sein de la communauté humaine. Et dans un second temps, nous pencher sur le rôle que joue la dignité humaine dans le droit.

Jacques CHEVALIER disait : « *une doctrine philosophique ne se réduit pas à l'intention qui l'anime : elle se définit par la méthode dont elle fait usage et par les thèses auxquelles elle aboutit* »<sup>4</sup>. Ainsi, la méthode que nous allons adopter est celle réflexive, puisque nous allons réfléchir pour relever les traits et les éléments caractéristiques de la dignité humaine telle que développée par KANT.

---

<sup>3</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 111.

<sup>4</sup> Jacques, CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Paris, Colin, 1957, p. 19.

## **PREMIERE PARTIE**

### **L'APPROCHE ONTOLOGIQUE DE LA DIGNITE HUMAINE**

# CHAPITRE I : VERS UNE CLARIFICATION CONCEPTUELLE DE LA DIGNITE HUMAINE

Au cours de sa longue marche et de sa perpétuelle quête de connaissance, l'homme ne cesse de s'interroger sur sa caractéristique fondamentale par rapport aux autres êtres qui constituent le monde physique. Dans cette quête, plusieurs opinions ont vu le jour. Certaines situent la caractéristique principale de l'homme dans ses facultés réflexives comme la raison, son aptitude d'être conscient, sa capacité d'être en relation avec autrui. D'autres moralistes, prenant part à cette discussion, mettent l'accent sur des valeurs morales comme la dignité qui, sous leurs yeux, est le socle de toutes les autres valeurs et les droits imputables à l'homme. Cette notion de dignité, invoquée au frontispice de la déclaration des Droits de l'Homme et prise comme socle pour la protection de l'être humain dans les lois bioéthiques, semble cependant être loin de faire consensus quant à sa sémantique.

Cléa SAMBUC et Pierre Le COZ révèlent que la compréhension de l'essence et du statut de la dignité est plus que ardue, compte tenu de son morcellement en dignité du travail, dignité du mourant, dignité du malade : « *force est donc de reconnaître que si l'expression dignité humaine est de plus employée, elle l'est avec une signification vague* »<sup>5</sup>. Mais comme « *la philosophie consiste essentiellement à tenter d'éclaircir par des concepts les grandes expériences de la vie humaine* »<sup>6</sup>, il nous faut alors tenter de mettre au clair ce terme, car, nous rappelle Thomas DE KONINCK : « *les obstacles sont redoutables, mais la tâche s'impose aujourd'hui comme sans doute jamais comme au paravent pour des raisons multiples* »<sup>7</sup>.

Ainsi, il semble que le mot dignité a toujours existé sous différentes formes et de significations diverses. Le Dictionnaire d'Emile LITRE, paru en 1875, donne son étymologie et note sa présence à partir du XII<sup>ème</sup> siècle. Sa forme antérieure romaine est le mot *deintet* qui fera naître le concept dignité, calqué sur le mot latin *dignitas* ou *dignus*, dérivé lui aussi du mot grec *seminós* : sainteté, probité, équivalent du latin *gravitas*<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Cléa, SAMBUC et Pierre, Le COZ, « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organes ? », in : *Raison publique*, Paris, Presses Universitaire de Rennes, 2012, N° 17, pp. 219-238, p. 219.

<sup>6</sup> Peter, BIERI, *La dignité humaine : une façon de vivre*, Traduit de l'Allemand par Nicole THIERS, Paris, Libella, 2016, p. 9.

<sup>7</sup> Thomas, DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 11.

<sup>8</sup> Emile, LITRE, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Editions du Cap, 1875, p. 48.

Son premier sens est distinct de celui du moderne auquel nous pensons aisément aujourd'hui. Sa signification a glissé au cours des derniers siècles et le Dictionnaire d'Emile LITTRE nous instruit que les premières acceptions du mot sont préalablement reliées aux notions de rôle et de fonction officielle, aux qualités et aux bénéfices propres à un sujet. Puis secondairement aux notions de décence, de convenance, d'éminence, de noblesse, de respect, de gravité dans les manières, d'affectation et de grandeur<sup>9</sup>.

Dans son acception première, la dignité ne constituait pas une place capitale en philosophie. Son apparition comme concept philosophique est une nouveauté qui apparaît seulement au cours des XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, même si elle occupait déjà une importante place dans la religion. Elle gagne alors deux sens supplémentaires, mais antagoniques, qui recouvrent d'une part son caractère personnel et subjectif et d'autre part, son caractère absolu et inhérent.

Le concept a ensuite pris une importance majeure au XX<sup>ème</sup> siècle suite aux événements indignes du nazisme. Ce qui a valu à la dignité humaine d'être inscrite au préambule de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 et plus récemment d'avoir été reprise comme principe clé des règles de bioéthique, même si le sens reste ambigu, insaisissable et discuté. C'est justement en raison de cette ambiguïté que nous souhaitons mener ici une réflexion sur la question de la dignité humaine et du sens qu'elle peut prendre à partir du philosophe de Königsberg.

En général, la dignité renvoie à quelque chose dont chacun prend conscience dans la solitude de sa condition. Elle est d'abord une intuition éprouvée avant même de pouvoir être désignée, avant même de pouvoir être conceptualisée. Cette intuition est décrite par Luc ERROUIN comme une « *sorte de prosternation irréfléchie de l'homme devant son humanité* »<sup>10</sup>. C'est dans ce sens que nous allons réfléchir sur la dignité tout au long de ce chapitre, en gardant toujours à l'esprit que la dignité humaine existe indépendamment du droit et rien ne peut la détruire. Il s'agit d'une valeur qui marque l'appartenance irréductible de l'homme à l'humanité, entendue ici au sens de communauté humaine. Ceci nous conduira à préciser plus le cadre de notre étude en distinguant la dignité d'autres concepts avec lesquels elle apparaît souvent confondue.

---

<sup>9</sup> Emile, LITTRE, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Editions du Cap, 1875, p. 85.

<sup>10</sup> Luc, PERROUIN, *La dignité de la personne humaine et le droit*, Thèse dactylographiée, Paris, Toulouse I, 2000, p. 19.

# I. LE CADRE CONCEPTUEL

## 1. La dignité distincte de la « dignitas »

La dignitas renvoie à une approche fonctionnelle. Il n'y a point de confusion entre elle et la dignité. Mais l'histoire de cette dernière reste liée à celle de dignitas, qui, à l'origine, servait à rendre compte d'une organisation hiérarchique, d'un ordre social. Elle était une charge, une fonction ou un titre que conférait à un titulaire un rang éminent. Elle renvoyait aussi à une considération sociale, à la manière dont une personne pouvait se comporter et dont elle était estimée par les autres membres de la société. Pierre MAGNARD note que « *la dignité ne s'entendait traditionnellement que selon une distribution hiérarchique tant du monde que de la société* »<sup>11</sup>.

A l'analyser de plus près, la dignitas était confondue avec la notion d'honneur, car :

L'honneur de l'homme ne dépend pas de sa propre conviction intérieure, mais du jugement de ses semblables ou, pour mieux dire, son honneur, et se reflète dans l'attitude que les autres adoptent envers lui. (...) Chacun ressent ainsi l'exigence d'avoir à mériter par lui-même cette réputation et ce par ses exploits personnels.<sup>12</sup>

La dignité dans ce cas apparaît comme l'empreinte d'une noblesse caractérisant l'attitude de respect de celui qui se comporte. Il y a là une double exigence : une exigence envers soi-même et une exigence devant les autres. Tel était le sens que faisait véhiculer le concept *dignitas* dans l'antiquité grecque.

De même à Rome, Jean-François MATTEI illustre que la dignitas devient « *la qualification d'un titre de noblesse ou d'une fonction éminente qui conduit un homme à faire preuve en public de majesté et de gravité. Les membres de cette classe supérieure doivent se comporter avec dignité* »<sup>13</sup>. La dignitas apparaît comme un instrument de mesure sociale. Elle vient toujours pour reconnaître une situation en comparaison à une autre. Ce que le néokantien Eric FIAT appellera « *le dignitomètre* »<sup>14</sup> comme instrument à mesurer la dignité des gens. C'est la bourgeoisie qui fut la farouche défenseuse de cette dignitas en nous léguant une conception à la fois discriminante et *hiérarchisante*.

---

<sup>11</sup> Pierre, MAGNARD, « Ordre et dignité », in : *La dignité de l'homme*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 3-12, p. 8.

<sup>12</sup> Bernard, BEIGNIER, *L'honneur et le droit*, Coll. Anthologie du droit, Paris, LGDJ, 2014, p. 393.

<sup>13</sup> Jean-François, MATTEI, « L'énigme de la dignité ou le principe d'Antigone », in : *Ethique, Droit et Dignité de la personne*, Mélanges en l'honneur de Christian BOLZE, Philippe. PEDROT (dir.), Paris, Economica, 1999, pp. 3-11, p. 7.

<sup>14</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 85.

Ce qui culmine ou ce que nous voulons mettre en exergue ici, c'est que la dignité au sens de la dignitas fait appel à la noblesse de la profession, dans le comportement, dans l'accomplissement de certaines actions. Progressivement, ce n'est plus seulement la noblesse de la profession qui sera requise, mais surtout son utilité sociale et la mission de service public que remplit le sujet qui vont guider l'exigence de dignité dans le comportement. Pinto De OLIVEIRA, illustrant bien cette idée, note que la dignitas désigne :

La parfaite rectitude morale, le dévouement à la cause publique, l'élévation des sentiments, resplendissement dans la grandeur, dans l'élégance et l'à-propos des gestes et des paroles. Elle est l'idéal éthique qui convient à l'homme public investi des plus hautes fonctions. Elle synthétise et traduit dans l'esprit romain cet ensemble de vertus, de grandeur (la « magnanimité », la « munificence »...).<sup>15</sup>

La dignitas n'est donc pas une valeur inhérente, mais celle que l'on acquiert dans la vie quotidienne. Elle est octroyée suite aux astuces dont fait preuve un sujet. Elle est donnée et peut être ôtée. Cette « dignité/dignitas » n'intéresse pas notre présente analyse, seule l'évolution du terme dignitas nous retiendra, le temps d'expliquer le passage d'une conception hiérarchique à une conception égalitaire de la société. Parce que pour nous, « *La dignité reste (...) attachée à la personne elle-même, alors qu'elle en est détachée quand on fait de la qualité de vie un étalon* »<sup>16</sup>.

## 2. La dignité distincte des Droits de l'Homme

Faire exister la dignité indépendamment du droit, c'est souligner que bien que le droit en vigueur à un moment donné, dénie à l'homme son appartenance à l'humanité, il n'en demeure pas moins membre de cette humanité dans les faits<sup>17</sup>. Dans l'histoire de l'humanité, plusieurs cas, événements ou pratiques, peuvent expliquer cela. Mais pour ne pas perdre de vue notre principal objectif qui est une interrogation sur le sens de la dignité humaine, nous allons nous appesantir sur deux exemples pour illustrer nos propos. Il s'agit de deux faits historiques, de pouvoirs politiques et juridiques, qui ont mis en place des systèmes visant à exclure une partie des hommes de l'humanité : l'esclavage et le nazisme.

### 2.1. L'esclavage

---

<sup>15</sup> Carlos-Josaphat, PINTO DE OLIVEIRA, *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Fribourg, Editions Universitaires, 1992, p. 9.

<sup>16</sup> Thomas, DE KONINCK et Gilbert LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, pp. 13-14.

<sup>17</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 4.

Selon Félicité MBALA MBALA, « *la loi du 21 mai 2001 reconnaît la traite négrière et l'esclavage en tant que crime contre l'humanité* »<sup>18</sup>. Mais pendant très longtemps, cette pratique a été légalisée, institutionnalisée et codifiée par un certain nombre de règles (le premier code est publié en 1680). L'esclavage était considéré comme « *le droit de propriété qu'un homme peut avoir sur un autre* »<sup>19</sup>. L'esclave n'était plus une personne juridique dotée d'une valeur inhérente, mais se voyait traiter comme s'il n'était pas une personne. Les soixante articles édités dans *Le Code Noir* sont particulièrement sévères en ce sens. L'esclave, dénué de tout droit et de toute personnalité juridique, n'avait pour vocation que de servir son maître. Il devait se sacrifier au plaisir de son maître, qui finalement avait droit de vie ou de mort sur lui<sup>20</sup>. Ces sinistres faits historiques vont cependant permettre de revenir sur la définition de la personne. La grande discussion étant la Conférence de Valladolid tenue en 1550-1551.

Mais ces règles n'ont pas détruit en l'homme sa dignité et son humanité. C'est pourquoi ayant pris conscience d'être plus que ce à quoi le réduisaient les codes, certains hommes se révoltèrent. De ce fait, « *l'esclavage est un crime contre l'humanité, une atteinte à la dignité* »<sup>21</sup>, mais ne supprime pas en l'homme sa dignité ontologique.

## 2.2. Le nazisme

Quand Hitler accède au pouvoir en 1933, il s'appuie sur les institutions pour mettre en place un régime dictatorial. Il s'agit d'un régime légalement institué qui adopte des lois moralement choquantes. Thierry FERAL dira que « *la législation de la politique raciale constitue le chapitre le plus abominable de la fonction assumée par la justice depuis le Troisième Reich* »<sup>22</sup>. C'est bien à partir d'une règle de droit que sera organisée l'extermination des Juifs.

Faut-il en déduire que ces abominables lois ont retiré à l'homme toute dignité ? La réponse est a priori négative, car c'est bien dans les pires moments peut-être que l'homme a pris conscience de cette « irréductible dignité ». Thomas De KONINCK, commentant SOPHOCLE, note que 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*

---

<sup>18</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 4.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> Louis XIV, *Le code noir : Edit du roi sur les esclaves des Îles de l'Amérique*, Paris, Classiques des sciences sociales, 1680, pp. 9-10.

<sup>21</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 4.

<sup>22</sup> Thierry, FERAL, *Justice et nazisme*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 85.

*deviens vraiment un homme* »<sup>23</sup> et KANT dira que c'est dans « *le malheur qu'elle [la personne] montre toute sa dignité* »<sup>24</sup>.

C'est ici qu'il faut situer la distinction entre dignité et droit, surtout les Droits de l'Homme en particulier. Une manière de dire que la dignité ne prend pas naissance à partir d'une législation, parce que, « *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* »<sup>25</sup>.

Dans ses fouilles archéologiques sur la notion de dignité humaine, Thomas De KONINCK, à l'instar de Paul RICŒUR, aboutit à la conclusion suivante :

Dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, une 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>26</sup>

Et il poursuit en ces termes : « *la reconnaissance de cette exigence se précise à mesure que s'affirment les civilisations* »<sup>27</sup>.

Ces quelques passages nous montrent que la dignité ontologique précède toute théorie comme le droit. Elle ne se confère pas à l'instar de la dignitas. Cette distinction entre droit de l'homme et dignité est relevée par Annah ARENDT lorsqu'elle affirme que « *l'homme peut perdre ses fameux « Droit de l'Homme » sans abandonner pour autant sa qualité essentielle d'homme, sa dignité humaine* »<sup>28</sup>. La dignité existe alors indépendamment du droit et même contre le droit.

Mais poser que la dignité humaine existe antérieurement et indépendamment au droit est une thèse. Et dire qu'elle n'a pas besoin du droit en est une autre, car ce que révèlent ces atteintes à l'humanité de l'homme (l'esclavage, le nazisme), c'est sa fragilité qui appelle une protection. C'est là que le droit est sollicité.

Le recours à la dignité peut être une solution à la crise des Droits de l'Homme. Parce que le système mis en place par les Droits de l'Homme est en faillite. Il a montré ses limites.

---

<sup>23</sup> SOPHOCLE, *Œdipe à Colonne*, texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1960, v. 393. Cité par Thomas, DE KONINCK, « Archéologie de la notion de dignité humaine », (dir.) Thomas De KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, in : *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, pp. 15-46, p. 18.

<sup>24</sup> Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1985, pp. 381-382.

<sup>25</sup> Thomas, De KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, p. 12.

<sup>26</sup> Thomas, De KONINCK, « Archéologie de la notion de dignité humaine », in : *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, pp. 15-46, p. 17.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> Hannah, ARENDT, *Les origines du totalitarisme : L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1968, p. 288.

La seconde guerre mondiale fournit certes un déclic pour la nécessité d'une affirmation de la dignité. Mais la dignité ne naît pas à cette occasion, elle est plutôt révélée. Cet échec est dénoncé par Annah ARENDT et le tableau qu'elle dresse est relativement sévère. Elle dénonce le fait que la dignité ne reste qu'une idée et n'est pas effective. Pour elle, la dignité, pour être effective, doit s'accompagner de la participation de tous à l'action politique, lieu même où la liberté du citoyen atteint son apothéose.

Pour EDELMAN, dans la même ligne qu'Annah ARENDT, les atrocités de la seconde guerre ont mis à nu l'homme. Cette nudité de l'homme, cette fragilité qui l'expose à tout danger doit être prise en compte comme le montrera plus tard Emmanuel LEVINAS. Car l'on fit le constat que les principes proclamés en 1789, les croyances les plus profanes n'ont pas réussi à constituer des remparts contre les traitements inhumains et dégradants. La dignité ainsi sollicitée devient un aveu de la reconnaissance de l'échec des Droits de l'Homme, l'échec d'un système mis en place pour assurer à l'homme des droits du seul fait qu'il soit homme. La dignité porte en elle tous les espoirs de ce changement. La notion de dignité apparaît alors comme la notion qui semble le mieux à même de réaffirmer cette commune humanité bafouée, négligée et martyrisée.

En effet, ce ne sont pas seulement des droits qui ont été refusés, mais la qualité d'homme qui a été déniée. C'est le sujet lui-même que l'on a tenté de faire disparaître. Le temps des Droits de l'Homme sera suivi par « *l'ère de la dignité de la personne humaine* »<sup>29</sup>.

### 3. La dignité distincte de l'humanité

Ces deux notions paraissent renvoyer à la même réalité, car elles portent haut chacune, l'image de l'homme et peuvent être confondues dans leur emploi sémantique. Paul RICOEUR notait que la dignité est quelque chose due à l'être humain, du seul fait de son humanité. Dans cette perspective, la dignité semble se définir par l'humanité.

En effet, la notion d'humanité participe à la définition de la dignité, car cette dernière est reconnue sans aucune autre condition que l'appartenance à l'humanité. On entendra KANT dire : « *la moralité ainsi que l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là ce qui seul à de la dignité* »<sup>30</sup>. Mais comme nous le verrons dans la suite, il faudra

---

<sup>29</sup> Christian, ATIAS, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004, p. 246.

<sup>30</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 55.

sous la plume du philosophe de Königsberg distinguer la dignité ontologique de la dignité morale. Et sous ce rapport, l'humanité n'est pas à confondre avec la dignité.

Des liens intrinsèques existent entre les deux notions. A l'instar de la dignité, le concept d'humanité est aussi polysémique. Commenté par Félicité MBALA MBALA, Franck ABIKHZER recense quatre sens pour le concept d'humanité. Le premier sens est de nos jours tombé en décrépitude. Il renvoie à l'humanisme comme mouvement culturel qui permet à l'homme d'acquérir une éducation grâce à laquelle il va se démarquer de l'animal. Le deuxième sens renvoie à l'attitude bienveillante que l'on a envers autrui. La troisième réalité sémantique renvoie à une qualité essentielle de l'homme, à « *la nature humaine en tant que qualité propre à l'être humain* »<sup>31</sup>. Enfin, l'humanité désigne le genre humain, l'appartenance commune de tous les hommes à une même famille, sur laquelle s'instaure le concept de fraternité universelle.

Les concepts dignité et humanité font leur entrée dans l'espace juridique suite aux violences du XX<sup>ème</sup> siècle. Mais c'est le concept d'humanité que le droit saisit en première position à partir du *Code de Nuremberg* (1947) où pour la première fois, l'expression « *crime contre l'humanité* » est utilisée. Ce concept de crime contre l'humanité est décrit par Pierre TRUCH, comme « *la négation de l'humanité contre les membres d'un groupe d'hommes en application d'une doctrine. Ce n'est pas un crime d'homme à homme, mais la mise en exécution d'un plan concerté pour écarter des hommes de la communauté des hommes* »<sup>32</sup>.

Dignité et humanité ne relèvent pas complètement du même ordre et selon Félicité MBALA MBALA, la notion de dignité comprend celle de l'humanité, alors que la notion d'humanité ne rend pas compte de toute la dignité<sup>33</sup>. Cela s'explique par le caractère finaliste de crime contre l'humanité. Il faut que l'acte incriminé soit fait contre un groupe et il faut aussi considérer la volonté de l'auteur de détruire une catégorie de personnes.

Le crime contre l'humanité procède donc d'une attitude volontaire, alors qu'il y a atteinte à la dignité en dehors de tout plan concerté, dès lors qu'il y a dégradation, asservissement ou réification d'une personne. Ainsi, bien qu'incontestablement liées, la dignité et l'humanité ne doivent pas cependant être confondues. Alors que la notion d'humanité se concentre sur le *genre humain*, la notion de dignité prend en compte l'être

---

<sup>31</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 5.

<sup>32</sup> Pierre, TRUCHE, « La notion de crime contre l'humanité », in : *Esprit*, Mai 1992, n° 181, p. 14.

<sup>33</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 7.

individuel. Tout crime contre l'humanité est une atteinte à la dignité, alors que toute atteinte à la dignité n'est pas nécessairement un crime contre l'humanité.

#### 4. La dignité distincte de la moralité

Dans l'antiquité surtout dans la Rome antique, la confusion était consommée entre bonnes mœurs et dignité, surtout lorsque cette dernière était vue comme un titre qui pouvait être conféré et retiré aussitôt que le sujet s'écartait des mœurs établies dans la société. Cette confusion, selon Félicité MBALA MBALA, s'explique par le caractère polysémique de la notion de dignité et l'acceptation qui pose la dignité comme « *une attitude empreinte de réserve et de décence* »<sup>34</sup>. La dignité comme décence impose une certaine attitude de la personne. C'est en ce sens que la moralité rejoint la notion de bonnes mœurs comme ensemble des attitudes respectueuses envers soi-même et envers autrui.

En effet, la notion de bonnes mœurs est issue étymologiquement du latin *boni mores* et renvoie aux bonnes habitudes de vie. Cette acceptation est quelque peu distincte de son acceptation actuelle, car selon Bénédicte LAVAUD-LEGENDRE, cette notion est reçue comme « *un consensus social se cristallisant autour d'interdits communément admis, et ce plus particulièrement dans le domaine des mœurs sexuelles* »<sup>35</sup>. Les bonnes mœurs traduisent alors une certaine moralité.

Progressivement, il va s'agir de déterminer une norme de référence qui va servir d'étalon pour permettre ou interdire certains comportements. Aussi en 1968, avec la révolution des mœurs aux Etats-Unis qui a eu pour credo « *fais ce que tu veux, tant que tu ne portes pas atteintes à la liberté d'autrui* », la notion de bonnes mœurs devient obsolète et est réservée à une protection catégorielle : la protection des mineurs. Le champ qui s'occupait alors jadis de la notion de bonnes mœurs s'attache à la dignité.

La caractéristique la plus connue des bonnes mœurs est leur caractère évolutif : ce qui était admis jadis peut ne pas l'être aujourd'hui et ce qui est toléré aujourd'hui peut aussitôt être contesté demain. Or, la notion de dignité « *est une notion qui s'affranchit des limites de l'espace et du temps. Elle pose de manière universelle la primauté de l'homme* »<sup>36</sup>. La dignité

---

<sup>34</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 9.

<sup>35</sup> Bénédicte, LAVAUD-LEGENDRE, *Où sont passées les bonnes mœurs ?*, Paris, PUF, 2005, p. 8.

<sup>36</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 10.

est une question de la philosophie morale, mais elle ne s'apparente pas avec la morale. Elle ne se négocie pas et est indépendante de tout jugement.

A l'issue de cette étude historique qui nous a permis de distinguer la dignité avec d'autres concepts qui lui sont très proches, nous retenons que la dignité a connu une évolution dans l'histoire de la philosophie. D'abord, dans l'antiquité, les hommes ne naissaient pas égaux en dignité comme nous le pensons aujourd'hui. C'est dans l'action quotidienne qu'un homme pouvait être élevé à un rang éminent qui lui confère la dignitas. Mais de nos jours, ce sens est révolu en donnant place à une conception ontologique, intrinsèque, inhérente et universelle de la dignité. Nous allons maintenant étudier les sources de ce passage d'une conception fonctionnaliste de la dignité à sa conception ontologique et égalitaire.

## II. LES SOURCES DE LA DIGNITE HUMAINE

### 1. Les sources philosophiques

La notion de dignité est avant tout une notion morale, nourrie à l'aune des développements philosophiques et théologiques. Philosophes et théologiens vont se retrouver dans leur volonté commune de convaincre de l'excellence de l'homme. Ils n'auront de cesse de convaincre de l'évidence de cette éminence, de cette supériorité humaine. La grande question demeure alors la possibilité de fonder cette dignité, c'est-à-dire, « *établir rationnellement la vérité d'un fait ou d'une hypothèse en établissant à partir d'une argumentation rigoureuse l'ensemble des propriétés universelles qui la définissent en tant que telle* »<sup>37</sup>.

Ainsi, ce souci ou cette discussion fait inscrire la dignité dans une tradition idéologique où philosophie et religion, pendant longtemps s'entremêlent pour marquer la spécificité de l'homme par rapport aux autres êtres vivants. Dans cette perspective, la notion « *d'hierarchie des êtres* » dont le mérite fondateur revient à Denys L'AREOPAGITE est incontournable.

Le mot *hiérarchie* dans sa décomposition étymologique grecque (*Hiéra* et *Arché*), traduit l'idée d'origine sacrée, de principe divin. Il s'agit donc d'un ordonnancement du monde par la volonté divine. Selon Denys lui-même, la hiérarchie est « *un ordre sacré, une science, une activité s'assimilant tant que possible à la déiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu* »<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 35.

<sup>38</sup> Denys, L'AREOPAGITE, *La hiérarchie céleste*, Traduction et notes de M. GANDILLAC, Paris, Cerf, 1958, p. 87.

Ayant lu PLATON, le Pseudo-Denys pense que les êtres qui constituent la nature sont hiérarchisés. Certains sont prisonniers de leur essence et ne peuvent s'y défaire, alors que d'autres sont dotés d'une nature indéterminée et il leur revient de se définir.

Dans cette hiérarchisation, l'homme est au sommet, parce que bénéficiant l'amour de Dieu, il est au milieu des deux mondes platoniciens et participe à chacun de ces mondes. La différence qui existe donc entre les êtres est une différence d'essence. Cette vision de Denys a eu beaucoup de succès à travers des commentateurs comme Jean-Scot ERIGENE relayé par saint Thomas d'AQUIN et tout le moyen-âge pensera dans ce sens. Ce n'est pas une hiérarchie qui scinde, mais une hiérarchie unificatrice qui maintient l'unité relationnelle, car chaque être, inférieur qu'il soit, occupe une place dans la nature.

Mais la grande question qui demeure irrésolue est le fondement de cette hiérarchisation. C'est en ce moment de la discussion sur la dignité que surgissent les différences entre philosophie et religion. La divergence se fait sur le fondement, sur ce qui justifie cette spécificité de l'homme, sur ce qui en constitue l'origine. Alors que les Pères ont inauguré la tradition chrétienne de l'homme digne parce que créé à l'image de Dieu, une partie de la doctrine philosophique va se positionner contre ce fondement et cette justification. L'homme serait digne même si Dieu n'existait pas.

C'est ainsi que deux camps se constituent, non pas le camp philosophique et le camp religieux, mais le camp de ceux qui, religieux, philosophes ou hommes de lettres, voient en Dieu le fondement de la dignité humaine, et le camp de ceux qui, religieux, philosophes ou hommes de lettres voient dans l'homme, dans sa condition, sa raison, sa liberté, ses capacités réflexives le fondement de sa dignité.

L'approche philosophique diverge de l'approche théologique en ce que la philosophie, partant du principe d'une différence de l'homme par rapport aux autres êtres, notamment les animaux, va chercher en observant l'homme lui-même, ce qui chez lui peut expliquer cette spécificité.

L'humanisme va fournir un cadre privilégié de ces théories en donnant naissance à deux types de théories : les théories ontologiques de la dignité auxquelles s'opposent directement les théories qui voient la dignité comme une conquête de l'homme.

## **2. Le contexte particulier de la Renaissance**

La dignité, en tant que concept philosophique, débarrassé de tout présupposé religieux, prend forme dans le contexte particulier de la Renaissance humaniste. L'humanisme, en

particulier l'humanisme de la Renaissance, correspond à une période de l'histoire où l'homme est au centre de tout, où il est l'alpha et l'oméga de sa propre connaissance. Cette célébration de l'homme par un mouvement intellectuel s'enracine dans le contexte particulier de la crise de l'Eglise dont les prémisses sont prévisibles depuis le XIV<sup>ème</sup> siècle. L'Eglise, qui jusqu'à la fin du moyen-âge était censée perdurer autant que l'humanité, se lance dans des pratiques comme la vente des indulgences, l'absolutisme ou l'infaillibilité de l'autorité papale, l'imposition du célibat aux religieux, etc<sup>39</sup>.

Faces à ces pratiques que certains qualifient d'extravagantes, des intellectuels comme Martin LUTHER prennent une position dénonciatrice. Ce dernier ayant vainement tenté d'organiser un débat avec les autorités ecclésiastiques sur ses quatre-vingt-quinze (95) thèses, fonde finalement le Protestantisme, qui au départ est un mouvement de protestation contre l'Eglise Catholique. Ainsi, secouée par des questions intestines qui ont conduit à un schisme, l'Eglise devra se renouveler pour survivre à la crise. Elle devra refonder ses institutions et lutter contre les assauts des églises nationales naissantes. Profitant également d'un vacillement de l'autorité que représente l'Empire en ce début du XV<sup>ème</sup> siècle confronté à des révoltes paysannes et communales, l'humanisme comme puissance culturelle va très vite s'imposer comme la troisième force à côté de l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle<sup>40</sup>.

Mais le vocable *humanisme* n'apparaît que très tardivement par rapport au mouvement qu'il sert à désigner, puisqu'il ne sera formulé qu'en 1765 pour désigner à l'origine « *l'amour de l'humanité* »<sup>41</sup>.

Certains relèveront la contradiction des termes. Il s'agit surtout de ceux pour lesquels, l'humanisme est avant tout une négation ou au moins une limitation extrême de l'influence de Dieu dans l'existence de l'homme. En effet, cet humanisme laïc met en avant le fait que l'on ne peut à la fois exalter l'homme et encenser Dieu. La grandeur de l'homme et la grandeur de Dieu s'opposent. Si on pose que Dieu est le « *sceau et la garantie de la grandeur humaine* »<sup>42</sup>, on ne peut en même temps avoir une vision de l'homme comme libre et autonome, un être se dépassant, se réalisant et s'accomplissant.

L'humanisme est dans un premier temps, ce mouvement qui va s'inspirer des anciens auteurs pour proposer une alternative sur une vision *humanisante*. Ce n'est progressivement que la notion va désigner ce mouvement philosophique qui exalte l'homme. Il s'agit donc

---

<sup>39</sup> Louis, DUMONT, *Essai sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 90.

<sup>40</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 49.

<sup>41</sup> Henri, DE LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 150.

<sup>42</sup> Henri, DE LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 152.

d'une différence entre la nature et la culture, entre l'inné et l'acquis. Il sera ainsi possible de classer les auteurs selon que ceux-ci postulent la dignité comme innée (l'ontologisme de la dignité) ou alors comme acquise ou comme un résultat culturel.

Il y'a bien cette différence entre une conception que l'on qualifie d'ontologique, en ce qu'elle situe le fondement de la dignité dans ce que l'homme est, et une conception culturaliste, matérialiste, « *un humanisme culturel* »<sup>43</sup>. Même si de nos jours, la version ontologique a tendance à primer dans les débats sur la dignité, il est cependant important de connaître ces deux tendances qui ont animés les débats sur la dignité humaine.

### 3. L'ontologisme de la dignité humaine

Il s'agit essentiellement des philosophes qui postulent la dignité comme trouvant son siège dans l'être de l'homme, qu'il s'agisse de mettre en avant une faculté en lui telle que la raison, la pensée, la liberté ou la conscience. En général, la dignité ontologique est celle que l'on considère comme infuse dans la nature même de tout homme, indépendamment de sa position sociale et de sa constitution physiologique. En d'autres termes, « *elle désigne cette qualité intime, précieuse d'humanité, que l'on ne saurait dénier à quelqu'un, et qui fonde le respect autant que les droits et les devoirs de tout être humain en vertu de son engendrement à l'intérieur de l'espèce humaine* »<sup>44</sup>.

Cette dignité est intrinsèque à tout homme sans tenir compte de sa place sociale, de son ethnie, de son sexe ou de sa couleur. Elle ne se démontre pas en suivant des méthodes rigoureuses. Elle est cependant reconnue et accueillie. La dignité devient ainsi une caractéristique principale, exclusivement attachée à l'être humain. Il est dit du caractère ontologique de la dignité qu'il est intrinsèque à l'être humain, ou infuse dans l'espèce humaine. Marie-Jo THIEL insiste et se fait encore plus précise que la dignité ontologique est intrinsèque à tout être humain engendré à l'intérieur de l'espèce humaine. Cette forme de dignité est directement en rapport avec la vision menée par Emmanuel KANT dans sa distinction des concepts prix et dignité sur lesquels nous reviendrons.

La dignité ontologique, encore appelée dignité essentielle est donc une qualité qui ne peut être altérée, aliénée, retirée, hiérarchisée ou soumise à des critères tels que la race, le

---

<sup>43</sup> Olivier, BOULNOIS, « La dignité de l'image ou l'humanisme est-il métaphysique ? », in : *La dignité de l'homme*, actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992, Honoré CHAMPION, Paris, Aubier, 1995, pp. 103-123, p. 117.

<sup>44</sup> Marie-Jo, THIEL, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologique », in : *Le corps, le sensible et le sens*, (Gilbert VINCENT, dir.), Paris, PUS, 2004, pp. 131-164, p. 137.

sexe, l'âge, la couleur de peau, la richesse, la beauté physique, la religion, la langue, la présence de pathologie ou d'un handicap. Marie-Jo THIEL précise davantage :

C'est bien cette dignité ontologique qui permet de résister à toutes les aliénations, d'exiger le respect pour tous et pour moi, sans condition de race, de couleur, de sexe, de religion, d'âge (...), sans clauses de ressources, ou d'absence de pathologie, de handicap. Car si la dignité ontologique originaire ne se prouve pas, ni ne se démontre, elle se donne et s'accueille comme une humanité partagée engageant celle de tous les membres de la famille humaine. Elle ne se possède pas comme un bien auquel on s'agrippe, mais comme un visage s'offrant à la reconnaissance de l'autre autant qu'à la sienne à travers l'autre. Elle appelle donc également une responsabilité coextensive à cette reconnaissance comme fait humain constitutif.<sup>45</sup>

Dans cette manière de voir, c'est dans la nature raisonnable même et dans la valeur intrinsèque de la personne que doit s'entendre la dignité humaine. Elle est donc dite inaliénable et indépendante des affects. L'homme a préalablement une dignité par le fait qu'il est humain. Il s'agit d'une dignité intangible et absolue, indépendante de sa place sociale, de ses qualités intellectuelles ou même de l'état de son corps. L'idée que l'âge, la maladie ou la dépendance rendrait moins digne une personne est illicite, et le grave danger est de juxtaposer ou de conditionner la dignité à une simple utilité. De ce fait, fonder la dignité sur une instance hiérarchique sociale relève d'une grande injustice. Les dignitaires sont ceux qui estiment avoir plus de valeur que les autres. Inutile est cela parce que la dignité fondée sur le pouvoir est illégitime.

La valeur ontologique de la personne en rapport avec la dignité humaine est, selon Moïse DEMBELE, dans la pensée contemporaine, « *une qualité abstraite de valeur universelle qui appartient à chaque être humain de par son appartenance à l'humanité* »<sup>46</sup>. C'est une qualité qui n'est pas quantifiable.

Par ailleurs, elle est une qualité réciproque, indissociable à celle de l'autre. Parce que, le déni de la dignité ontologique en l'autre n'est pas sans conséquence. « *Renier la dignité d'autrui, c'est aussi renier la mienne* »<sup>47</sup>. Il faut alors la reconnaître en tout homme.

Cette reconnaissance de la dignité en tout homme requiert la responsabilité concomitante de se respecter réciproquement. La valeur de la dignité de tout homme doit s'affirmer dans la reconnaissance de la dignité de l'autre. « *Je peux exiger le respect de ma dignité, non parce que c'est moi qui l'exige, mais parce que je ne peux pas l'exiger de moi*

---

<sup>45</sup> Marie-Jo, THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Paris, Bayard, 2013, p. 31.

<sup>46</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali. De la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 117.

<sup>47</sup> Marie-Jo, THIEL, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologique », in : *Le corps, le sensible et le sens*, (Gilbert Vincent, dir.), Paris, PUS, 2004, pp. 131-164, p. 139.

sans l'exiger pour tout être humain, donc également à moi »<sup>48</sup>, disait le néokantien Eric WEIL.

La conséquence de cette dignité ontologique est l'obligation de reconnaître et de respecter la dignité dans l'autre. S'estimer être porteur de dignité ontologique en ne la reconnaissant pas dans l'autre est contradictoire et inadmissible. Le reniement de la dignité de l'autre est tributaire au reniement de la nôtre. Cela interpelle surtout la médecine, car soigner une personne selon un certain art et une certaine règle, signifie que l'on reconnaisse la dignité de cette personne.

Outre la reconnaissance que requiert la dignité ontologique, elle est aussi à la fois un espoir et un don, la promesse d'une tâche, car il est de notre responsabilité de la faire émerger ou ré-émerger lors qu'elle semble être atteinte. Elle est une charge dont personne ne peut se soustraire, être dispensé, ni même se dispenser parce qu'elle ne meurt jamais. C'est ce que tente d'écrire Marie-Jo THIEL en ces termes : « *la dignité est don autant que tâche : convocation à la mettre en œuvre à travers les actes et les attitudes qui caractérisent le vivre au monde et la détermination de soi* »<sup>49</sup>. Cette charge qui appelle constamment notre engagement doit toujours être une priorité de chaque membre de la société.

Il convient aussi de le mentionner : les critiques contre cette dignité ontologique portent surtout sur les difficultés de sa démonstration rigoureuse et rationnelle. Bien qu'incontestable, elle est cependant indémontrable. Muriel Fabre MAGNAN soutient qu'elle est un axiome. Qu'entendre par axiome ici ?

En effet, ce mot n'est pas l'apanage des seules mathématiques où elle a pris son essor depuis ARISTOTE. Citant les ressources du Dictionnaire d'Emile LITTRE, Muriel-Frabre MAGNAN note que ce qui différencie ce mot des autres mots qui lui sont proches tels que maxime, sentence, aphorisme ou apophtegme, « *c'est que axiome exprime une proposition évidente de soi, échappant à toute démonstration et s'imposant par un principe d'évidence ou autrement de certitude qui entre dans la constitution de l'esprit humain* »<sup>50</sup>. De même que dans les mathématiques, dans le domaine des valeurs aussi, l'esprit humain se bute à un moment donné sur un insurmontable et un incommensurable. C'est ce qui prend en droit le nom de dignité ontologique.

---

<sup>48</sup> Eric, WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1992, p. 131.

<sup>49</sup> Marie-Jo, THIEL, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologique », in : *Le corps, le sensible et le sens*, (Gilbert VINCENT, dir.), Paris, PUS, 2004, pp. 131-164, p. 140.

<sup>50</sup> Muriel-Fabre, MAGNAN, « La dignité en Droit : un axiome ? », in : *La dignité aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, (dir.) Anne-Marie DILLENS et Bernard Van MEENEN, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, pp. 34-55, p. 34.

Dans la philosophie d'ARISTOTE et celle de saint Thomas d'AQUIN, nous voyons comment ces deux auteurs partent d'un élément réel pour faire une régression dans l'infini. Et puisque ce voyage à l'infini ne peut pas se faire à perpétuité, il faut s'arrêter quelque part et faire originer tout à partir de là. Pourrons-nous faire aussi une analogie avec le concept de dignité humaine. Puisque la chaîne du raisonnement à régression ne peut pas être infinie, il faut alors créer un concept qui puisse servir de base pour toutes les autres valeurs. C'est une des raisons qui fait de la dignité ontologique un axiome. « *Il y'a un moment où il faut arrêter la chaîne des "pourquoi" et s'accrocher à un commencement en admettant qu'il ne peut pas être fondé* »<sup>51</sup>. C'est dans la même perspective qu'écrit Anne-Marie DILLENS :

La valeur de la personne humaine est indémontrable, parce qu'elle supposerait de connaître, ce qui ne se peut l'essence de l'homme et le sens de la vie. Il s'agit en réalité d'une question éminemment ontologique et métaphysique à laquelle on ne peut répondre que par une croyance, c'est-à-dire en tenant cette valeur pour une vérité incontestable.<sup>52</sup>

Mais même entravée, la source qu'est la dignité ontologique ne reste pas non moins présente. Dans l'histoire de la philosophie, plusieurs auteurs ont tenté de systématiser leurs écrits autour de cette dignité ontologique, surtout à partir de l'influence qu'exercera la conception de KANT sur ceux-ci. Avant d'entamer l'exposé de la théorie du philosophe de Königsberg, nous tenons à évoquer brièvement la pensée de Jean-PIC DE LA MIRANDOLE, qui pour la première fois, a jeté les prestiges d'une conception ontologique et philosophique de la dignité humaine. L'apport de ce dernier est en réalité incontournable.

En effet, on s'attendrait plus aisément à ranger l'étude de Jean-PIC DE LA MIRANDOLE dans la partie de la dignité comme *ad imagen dei*, étant donné que la pensée humaniste de l'auteur affiche son attachement à la tradition chrétienne, et selon laquelle, la dignité est la résultante de la création de l'homme par Dieu et à son image. Cet aspect indéniable de la pensée de Jean-PIC DE LA MIRANDOLE, s'inscrivant dans la pure tradition de l'Eglise, fait de lui « *la plus pure figure de l'humanisme chrétien* »<sup>53</sup>.

Nonobstant, réduire sa pensée à une simple retranscription fidèle de la doctrine des Pères serait minimiser sa contribution à la compréhension de l'ontologisme de la dignité, car tout son effort fut d'instaurer la dignité humaine sur la notion de liberté.

---

<sup>51</sup> Muriel-Fabre, MAGNAN, « La dignité en Droit : un axiome ? », in : *La dignité aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, (dir.) Anne-Marie DILLENS et Bernard Van MEENEN, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, pp. 34-55, p. 28.

<sup>52</sup> Anne-Marie, DILLENS et Bernard Van, MEENEN, *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, p. 40.

<sup>53</sup> CORDIER, *Jean-Pic de la Mirandole ou « la plus pure figure de l'humanisme chrétien »*, Nouvelles Editions, Paris, Debresses, 1957, p. 15.

Son œuvre majeure *De hominis dignitatae* qui est d'ailleurs celle de l'humanisme de la Renaissance, développe l'idée d'une dignité se reposant sur la liberté de l'homme. Pour l'auteur, « la dignité de l'homme réside dans sa liberté : elle est le privilège unique qui fonde et justifie le sentiment d'admiration pour l'être humain »<sup>54</sup>. On peut définir sa conception comme une ontologie, parce qu'il présente l'homme comme une liberté pure. Chez lui, la liberté a d'abord une connotation négative, parce que l'homme à son origine est créé dans la nudité la plus pure, c'est-à-dire que Dieu l'a créé, mais ne lui a rien donné en propre. Ainsi, cette liberté réside dans le fait que l'homme n'a « pas d'essence préétablie »<sup>55</sup>.

C'est bien là toute la différence entre l'homme et les autres créatures. Il n'est pas figé et a le pouvoir de devenir ce qu'il veut, alors que les autres êtres sont enfermés dans une essence voulue et déterminée par le créateur<sup>56</sup>. Au lieu de voir dans l'homme ainsi dépeint un être dénué de l'essentiel, un être fragile, Jean-PIC DE LA MIRANDOLE voit dans ce dénuement et cette nature indéterminée, l'origine et la source de l'excellence de l'homme.

La liberté n'est donc pas une acquisition ou une conquête de l'homme, il est liberté. C'est en cela que Jean-PIC DE LA MIRANDOLE s'oppose aux philosophes partisans d'une approche culturelle de la dignité humaine. En même temps, il se démarque aussi des philosophes, qui, en développant comme lui une approche ontologique de la dignité, instaurent celle-ci sur une faculté que l'on retrouve chez l'homme. Selon Félicité MBALA MBALA, Jean-PIC DE LA MIRANDOLE critique tous ceux qui font dépendre la dignité d'une faculté que l'homme aurait en propre, et il prend l'exemple de l'intellect. Pour lui, en procédant ainsi, on isole en l'homme une partie qui serait admirable, alors que l'homme doit être admiré dans son entier. Car, Olivier BOULNOIS soulignait que :

L'homme n'aura de dignité que dans la mesure où il participera de la pensée, où il recevra un flux de forme venue d'un intellect en acte, c'est-à-dire, dans la mesure où quelque chose pensera en lui qui n'est pas lui. L'homme ne se définira plus comme un moi, mais comme un lieu où l'intellect pense.<sup>57</sup>

Jean-PIC DE LA MIRANDOLE prône une dignité qui se fonde sur tout l'homme, parce qu'en isolant une partie en lui qui seule sera digne d'admiration, on court le risque de reconnaître qu'il y aurait des êtres plus admirables que l'homme.

---

<sup>54</sup> Dino, PASTINE, « Pic de la Mirandole. La liberté, absence de conditions ou « ratio » pédagogique », in : *La dignité de l'homme*, actes du colloque, Sorbonne Novembre 1992, Honoré CHAMPION, Paris, 1995, pp. 87-101, p. 97.

<sup>55</sup> Jean-PIC DE LA MIRANDOLE, *De la dignité de l'homme*, trad. Y. HERSANT, Paris, Seuil, 1993, p. 8.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>57</sup> Olivier, BOULNOIS, « La dignité de l'image ou l'humanisme est-il métaphysique ? », in : *La dignité de l'homme*, actes du colloque, Sorbonne Novembre 1992, Honoré CHAMPION, Paris, 1995, pp. 103-123, p. 112.

## CHAPITRE II : LA DIGNITE HUMAINE CHEZ EMMANUEL KANT

### I. L'APPROCHE KANTIENNE DE LA DIGNITE HUMAINE

Lorsqu'on s'intéresse à la notion de dignité, le détour par la notion kantienne s'avère rapidement incontournable, tant dans le domaine philosophique que dans le domaine juridique, car le philosophe de Königsberg a, par son approche de la notion de dignité, séduit autant ses pairs que les juristes. Selon Jürgen HABERMAS, « chez Kant (...) les droits de l'homme tirent leur contenu moral qu'ils expriment dans le langage des lois positives, à partir d'une conception universaliste et indubitable de la dignité humaine »<sup>58</sup>. Jeanne LECOMTE note que « pour comprendre le contenu (...) du principe de dignité humaine, il faut se référer à l'éthique de Kant, le philosophe de la dignité »<sup>59</sup>. John RAWLS considère que la théorie de la justice doit comprendre et défendre « la valeur des personnes qui est au-dessus de tout prix, tel que Kant l'a définie » et considérer que « chaque personne possède une inviolabilité qui, même au nom du bien-être de l'ensemble, ne peut être transgressée »<sup>60</sup>. Enfin, selon Thierry PECH, « c'est à Kant qu'il faut revenir pour trouver l'idée d'une dignité humaine de valeur invariable, universelle et directement référée à la personne, d'une dignité qui ne puisse se perdre ni avec le crime ni avec la déchéance des droits civiques »<sup>61</sup>. Il semble alors exister un consensus sur l'influence de KANT dans la construction du concept philosophique actuel de dignité humaine. Et si ce n'est pas une influence, il semble que nous ne pouvons comprendre la dignité humaine que par son intermédiaire et son interprétation.

KANT n'est certes pas le premier à s'être penché sur la dignité de la personne humaine, certains avant lui ont contribué à son enrichissement et à sa compréhension, et d'autres après lui ont donné de nouvelles orientations à celle-ci. Mais en dépit de tout, l'impression générale qui se dégage des discussions à propos et autour de la notion de dignité, est qu'elle sera kantienne ou ne le sera pas.

Il nous apparaît alors indispensable de nous arrêter un long moment sur cette approche kantienne de la dignité, pour tenter de comprendre les raisons de son succès et les raisons qui sacralisent la personne humaine en rendant intangible la dignité humaine.

---

<sup>58</sup> Jürgen, HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992, p. 17.

<sup>59</sup> Jeanne, LECOMTE et Hennion, PATRICIA, « Le principe de dignité humaine », [Première partie], in : *Revue juridique de l'Ouest*, 2004-1, pp. 47-106, p. 50.

<sup>60</sup> John, RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 30.

<sup>61</sup> Thierry, PECH, *La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation*, Vol 3, N°3, 2001, p. 17.

Il est intéressant pour comprendre le succès de la notion kantienne de dignité, de tenter d'en analyser le contenu. Nous n'ambitionnons pas livrer ici un exposé exhaustif de la pensée philosophique kantienne, qui est d'ailleurs assez austère et ne s'offre pas aisément au néophyte lecteur. La modestie s'impose devant une œuvre philosophique de telle envergure. Nous nous évertuerons nonobstant à faire ressortir les aspects principaux, ceux utiles à notre compréhension de la dignité.

Ainsi, la notion kantienne de dignité tire ses sources dans un impératif catégorique, ce qui lui donne un statut particulier dans la philosophie morale de KANT.

Il distingue deux catégories d'impératifs : l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique. C'est dans la deuxième formule de l'impératif catégorique que la notion de dignité dépeinte par KANT prend sa source et sa force. Mais avant de déceler le contenu de cet impératif, il est nécessaire de comprendre les impératifs dans leur ensemble et leur place dans la philosophie de KANT.

## **1. La formulation kantienne de la dignité humaine en termes d'impératifs**

### **1.1. Les différents impératifs**

L'impératif est une proposition qui a la forme d'un commandement, en singulier, un commandement que l'esprit se donne à lui-même. C'est un commandement qui contraint la volonté à se rallier à la loi qu'elle s'est imposée comme norme morale. Il est en réalité un devoir, ce qui est, à la différence de ce qui devrait être. Jean-Luc NANCY, commentateur dévoué de KANT, note en ces termes :

Au sens vulgaire, un impératif catégorique est un commandement absolu, qui ne souffre d'aucune modalisation, d'aucun accommodement et encore moins de discussion. Un impératif impérieux, pourrait-on dire, et donc en somme une intensification de la valeur de l'impératif.<sup>62</sup>

Cette notion a pris son plein essor en philosophie avec KANT et se trouve cataloguée en deux classes, car note KANT, « *tous les impératifs commandent ou hypothétiquement, ou catégoriquement* »<sup>63</sup>.

Les impératifs de la première classe présentent l'action pratique comme moyen pour quelque autre chose que l'on désire obtenir. En termes kantien, ces impératifs « *représentent*

---

<sup>62</sup>Jean-Luc, NANCY, Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 1.

<sup>63</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 33.

la nécessité pratique d'une action possible, considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut (ou du moins qu'il est possible qu'on veuille) »<sup>64</sup>. L'impératif catégorique quant à lui, représente une action comme étant nécessaire pour elle-même, indépendamment de tout autre but objectivement<sup>65</sup>. Donc, si l'action n'est bonne que comme moyen pour autre chose, l'impératif est dit hypothétique. Si au contraire il représente l'action comme bonne en soi, alors il est catégorique.

On pourrait résumer l'impératif hypothétique à l'adage simpliste et populaire dont fait mention KANT: « *Qui veut la fin, veut aussi (...) le moyen indispensable à cet effet qui est en son pouvoir* »<sup>66</sup>, alors que l'impératif catégorique énonce un commandement sans qu'il ne soit soumis à aucune condition. Pour l'impératif hypothétique, « *si tu veux la fin, alors tu dois mettre en œuvre tel moyen* »<sup>67</sup>. Pour l'impératif catégorique, on doit sans aucune autre condition.

KANT distingue deux impératifs hypothétiques : l'impératif hypothétique assertorique et l'impératif hypothétique problématique<sup>68</sup>. L'impératif hypothétique est dit *assertorique*, lorsque la fin poursuivie ou visée est réelle. Ces impératifs sont généralement rattachés au conseil de prudence pour la fin à atteindre. Ils désignent avec certitude ce qu'il faut faire pour atteindre telle fin. L'impératif peut prescrire aussi une action en vue d'une fin simplement possible. Il sera dit *problématique*<sup>69</sup>. Ces impératifs prennent la règle d'habileté : « *tu veux telle fin, agis de telle manière* »<sup>70</sup>. Fin et moyens se trouvent liés intimement. Pour expliquer ces règles d'habileté, KANT prend l'exemple sur les parents qui donnent des conseils à leurs enfants en vue de leur vie future, ne connaissant pas au moment où ils promulguent ces règles d'habileté quelles seront les fins que rencontreront les enfants.

En nous inférant, nous retenons que l'impératif hypothétique juge bonne l'action en vue de quelque fin<sup>71</sup>. L'impératif catégorique n'est guère préoccupé par la fin, mais par ce qu'il faut faire pour y parvenir. Et ce qu'il y'a d'essentiel dans cet impératif, c'est l'intention.

---

<sup>64</sup>Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 33.

<sup>65</sup> *Idem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>67</sup> Jean-Luc, NANCY, Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 2.

<sup>68</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 33.

<sup>69</sup> François-Xavier, CHENET, *Kant : Philosophie pratique*, Paris, Philopsis, 2009, p. 9.

<sup>70</sup> Jean-Luc, NANCY, Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 2.

<sup>71</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 35.

L'intention comme loi morale va de pair avec *la bonne volonté*, concept moteur de la philosophie morale de KANT. La compréhension du sujet moral chez lui est liée à la compréhension des concepts suivants : raison, entendement, jugement, décision, courage. Ce sont des facultés qu'offre la nature à l'homme. Mais leur bon usage dépend de la bonne volonté. N'est-ce pas l'application déficiente de cette bonne volonté qui fait défaut de nos jours dans les relations interhumaines, touchant aussi la médecine lorsque la dignité de l'homme se trouve martyrisée sur l'autel de l'expérimentation ? KANT avertit qu'il faut la bonne volonté pour redresser ces domaines susdits vers des fins universelles, car les dons naturels en l'homme « *peuvent devenir aussi extrêmement mauvais et funestes si la volonté qui doit en faire usage, et dont les dispositions propres s'appellent pour cela caractère, n'est point bonne* »<sup>72</sup>. Mais qu'est-ce que la bonne volonté ? Elle est conçue par KANT « *comme une faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois* »<sup>73</sup>. Dans la même optique, François Xavier CHENET écrit :

C'est dans la conscience morale commune que Kant cherche délibérément le principe de la moralité. Elle enseigne que la seule chose qui puisse être inconditionnellement tenue pour bonne, ce ne peut être que la bonne volonté [...] puisqu'il n'est pas de dons, d'aptitudes, de qualités (même le courage, la persévérance) dont il ne puisse être fait mauvais usage ; c'est elle qui constitue seule la morale de l'action.<sup>74</sup>

KANT poursuit que ce qui fait la bonne volonté, ce ne sont ni ses œuvres ni ses succès, mais seulement *le vouloir*. L'impératif catégorique peut donc être dit principe de moralité. Mais comment reconnaître qu'une action est morale ? KANT procède alors à l'établissement d'une loi générale à laquelle, « *la maxime de l'action doit se conformer et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous présente comme nécessaire* »<sup>75</sup>.

## 1.2. L'impératif catégorique et ses différentes formes

L'impératif catégorique est notoire non seulement parmi les éléments les plus célèbres de la philosophie kantienne, mais aussi parmi ceux qui font l'objet de méprise fondamentale. Pour Otfried ÖFFE,

il n'indique pas impartialement en quoi consiste les obligations morales en laissant généralement l'agent libre de choisir s'il veut ou non accepter de telles obligations.

---

<sup>72</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 11.

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> François-Xavier, CHENET, *Kant : Philosophie pratique*, Paris, Philopsis, 2009, p. 4.

<sup>75</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 34.

Impératif, il est une mise en demeure et nous enjoit d'agir de telle façon. Et cette injonction – c'est ce que nous dit le mot « catégorie » - est la seule valable sans restriction.<sup>76</sup>

Comme indiqué dans les pages précédentes, l'impératif catégorique est un commandement anhypothétique, indépendant de toute fin. Il ordonne notre conduite sans avoir lui-même pour condition une autre fin relative à laquelle, cette conduite ne serait qu'un moyen. Pour KANT, l'impératif catégorique est une loi morale, parce qu'il est inconditionné, contrairement aux impératifs hypothétiques où les moyens sont conditions pour la fin. Dans ce cadre, ils ne sauraient être constitués en lois. Selon KANT, seule la loi renferme une nécessité objective dont la conséquence a une valeur universelle. Les commandements de l'impératif catégorique sont des lois qu'il faut suivre et obéir même contre notre propre inclination. Jean-Luc NANCY se résume ainsi :

Ce qui spécifie l'impératif catégorique, [...], c'est qu'il ordonne sans conditions. Le caractère de commandement n'est pas dans la dépendance d'une fin donnée ; par ailleurs : il est intrinsèque. De soi, c'est un commandement. Autrement dit, ce qui est commandé et le fait du commandement sont une même chose, ou plus exactement s'entre appartiennent de manière nécessaire. Il n'y a pas ici le concept d'une fin, d'une part, et d'autre part une volonté qui peut vouloir ou ne pas vouloir cette fin, et qui doit si elle la veut se plier à une contrainte. Il y a au contraire le concept d'une fin qui enveloppe en elle-même la volonté de cette fin et la soumission de cette volonté à l'impératif de cette fin. Le caractère impératif est impliqué dans le concept ou dans la catégorie de la fin.<sup>77</sup>

L'impératif catégorique tire sa forme et sa nature d'une prétendue disposition de l'homme au mal. Il est donc en quelque sorte, une réponse de KANT au problème du mal radical qui existe dans l'homme. L'homme est radicalement mauvais, c'est-à-dire que le mal se trouve dans sa nature. Il est donc la disposition chez l'homme à accepter des principes contraires à la loi morale. Jean-Luc NANCY nous dit d'ailleurs qu' « *Il y'a impératif parce qu'il y'a le mal. Il y'a le mal, c'est-à-dire la possibilité de transgresser la loi. Il y'a la loi comme commandement parce qu'elle peut-être violée* »<sup>78</sup>. Dans ces conditions, la loi se devrait alors de contraindre. Loi et impératif deviennent un. L'impératif prend alors la forme de *tu dois* sans qu'il y'ait possibilité de s'y soustraire. C'est sous la forme d'un impératif catégorique que KANT défend chaque être raisonnable moral de traiter les autres êtres raisonnables moraux ou lui-même seulement comme un moyen.

### 1.3. Les différentes formules de l'impératif catégorique

---

<sup>76</sup> Otfried, HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit, la religion*, Paris, Vrin, 1985, p. 76.

<sup>77</sup> Jean-Luc, NANCY, Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983, p. 3.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 12.

L'impératif catégorique donne lieu dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, à trois formules agglutinées les unes des autres et qui contiennent des recommandations pour l'homme en tant qu'il est un être raisonnable, apte de moralité. Ces trois formules n'en demeurent pas moins toutes équivalentes.

La première, appelée maxime d'universalité s'énonce en deux manières : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »<sup>79</sup>. Ou encore : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par la volonté en loi universelle de la nature* »<sup>80</sup>. En répondant à ces deux principes, on pose la question suivante : si tout le monde faisait comme nous le faisons, qu'est-ce qui se passerait ? S'il est effectivement souhaitable que tout le monde agisse comme nous le faisons dans cette action, alors, celle-ci est morale. Mais si au contraire, l'idée nous vient de penser que nous pouvons agir comme tel dans telle action, mais qu'il n'est pas souhaitable que tout le monde en fasse de même, alors l'action n'est pas morale.

C'est dans la deuxième formule, qui est la plus connue même des juristes et plus généralement la plus reprise par des auteurs qui prennent comme modèle la dignité telle qu'énoncée par KANT, que découle l'obligation de respecter la dignité. Elle est dite principe du respect de la personne humaine et s'énonce ainsi : « *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 un moyen* »<sup>81</sup>. Ici, on part de l'idée qu'il faut respecter tout homme, et de ce fait, qu'il ne peut en aucun cas être considéré comme un outil ou un instrument pour parvenir à une fin quelconque. Seul l'homme doit être considéré comme une fin en soi et comme la seule fin. Cette humanité requiert respect dans nous comme dans les autres.

La troisième formule, appelée principe d'autonomie, s'énonce ainsi : « *Agis toujours d'après une maxime qu'on puisse regarder sans contradiction comme une loi universelle, c'est-à-dire de telle sorte que la volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles* »<sup>82</sup>. Ce principe est une synthèse des précédents principes. En répondant à ce principe, on s'élève à l'idée d'une fin en soi, d'un sujet libre (deuxième

---

<sup>79</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 40.

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>82</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 52.

maxime) comme érigeant une législation universelle valable pour tous (première maxime). Il faut donc retrouver par soi-même la loi morale, la respecter et l'appliquer pour soi ainsi que pour les autres.

Ce détour par le contenu de la morale kantienne est crucial pour notre compréhension de la dignité humaine. Nous apprenons que l'homme, en tant que sujet moral doit tenir compte de certains principes dans ses actions quotidiennes. C'est sa capacité à se conformer aux principes que nous avons évoqué qui nous permettra de le distinguer des choses qui ont un prix et non une dignité.

## 2. La conception kantienne de la dignité humaine

KANT présente la dignité humaine comme une valeur par opposition au prix. La définition kantienne de la dignité humaine est entendue précisément que l'homme est une valeur en soi, qu'il faut distinguer aux choses qui ont un prix. La distinction des mots valeur et prix est nécessaire pour la compréhension kantienne de la dignité humaine. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, KANT affirme clairement :

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.<sup>83</sup>

Le prix et la dignité sont des valeurs. Le prix est une valeur relative : ce qui a un prix est soit relatif à nos besoins, il s'agit alors d'un prix marchand, soit relatif à notre goût, qui lui confère alors une valeur affective. Ce qui a une dignité, en revanche, est au-dessus de tout prix et possède une valeur absolue. La valeur de l'être humain n'est pas conditionnée comme les choses qui peuvent être relayées par d'autres à titre d'équivalence. Seul l'être humain a une dignité. Ainsi, le rapport qui lie les hommes entre eux est un rapport de respectabilité et non de réification, d'autant que chaque homme porte en lui cette valeur absolue. La dignité s'attache à un être qui est une fin en soi.

Or justement l'être humain, écrit KANT,

---

<sup>83</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, pp. 54-55.

[...] 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>84</sup>

C'est au moyen d'une nouvelle analyse de la volonté d'un être raisonnable que KANT va établir l'existence d'une fin en soi, qui fondera la possibilité de l'impératif catégorique. Elle agit aussi, simultanément, en vue d'une fin. Cette fin, dans le cas du devoir ne peut être dictée par un quelconque mobile attaché à la nature particulière du sujet. Elle doit donc être objective. Et puisque la loi du devoir est universelle, cette fin doit valoir pour tous et s'imposer à tous. Elle doit être une fin en soi. Or tout ce qui est fin a, de ce fait même, une valeur. Ce qui est alors susceptible d'être une fin en soi doit avoir une valeur non pas simplement relative, mais absolue.

L'être raisonnable, et l'homme en particulier, est un tel être et doit toujours être considéré comme une fin dans tous les rapports qu'on entretient avec lui. Sa valeur est inconditionnelle, contrairement à celle des choses pour lesquelles nous avons de l'inclination, qui est relative et conditionnelle. Le premier est une personne, les seconds sont des choses. Certes, un homme peut être traité comme un moyen : c'est nécessairement le cas dans la vie sociale, dans laquelle, du fait d'une interdépendance généralisée, chacun est moyen pour d'autres. Mais en tant qu'il est homme et donc un être raisonnable, il ne peut être considéré ni être traité *seulement* ou *simplement* comme un moyen. Car il a, tout comme nous, la faculté de penser une fin et d'agir en vue de celle-ci, et cette faculté l'élève au-dessus de toutes les choses et fait que son existence est elle-même une fin irremplaçable. « *L'homme n'est pas une chose, et ne peut par conséquent être utilisé seulement comme moyen, mais doit toujours être considéré dans toutes ses actions comme une fin en soi. Je ne peux donc disposer de l'homme en ma personne pour le mutiler, le corrompre ou le tuer* »<sup>85</sup>.

Sa valeur doit être inconditionnelle. La nature raisonnable comme fin en soi est le fondement de ce principe. Chacun le pense lorsqu'il s'agit de sa propre existence ; tous les

---

<sup>84</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 45.

<sup>85</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 49.

êtres raisonnables le font ; ce principe est à la fois objectif et subjectif. Il conduit à une nouvelle formule de l'impératif catégorique : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais seulement comme un moyen* »<sup>86</sup>. Le terme d'humanité exprime bien, dans cette formule, l'implication des êtres raisonnables comme fins en soi : un être raisonnable pense son existence comme fin en soi, mais simultanément et précisément parce qu'il est raisonnable, il pense aussi celle de tous les êtres raisonnables comme fin en soi.

KANT reprend quelques exemples pour s'illustrer. Le suicide est manifestement une atteinte, en soi-même, à l'idée d'humanité comme fin en soi. Il est donc contraire au devoir. Mentir, c'est traiter quelqu'un d'autre comme un simple moyen, en négligeant le fait qu'il ne saurait vouloir qu'on lui mente, que notre fin ne saurait être la sienne et donc une fin pour tout homme. Enfin, négliger le développement des dispositions de l'humanité en nous, c'est négliger l'humanité comme fin en soi. Il en va de même pour celui qui néglige le bonheur d'autrui. Tous ces exemples portent atteinte à la dignité morale de l'être humain.

C'est le lieu précisément de différencier dans la pensée de KANT, la dignité ontologique et la dignité morale. Pour KANT, la première catégorie de dignité a trait à l'être humain, et la seconde a trait à la personne humaine. Cette dernière est à entendre comme l'être humain dans ses valeurs morales, sa liberté, sa rationalité, sa responsabilité et son autonomie. C'est cet ensemble de valeur qui définit la personne humaine, alors que l'être humain existe indépendamment de toute valeur et faculté : liberté ou autonomie.

La dignité morale est à entendre comme suit : l'homme est un être raisonnable, qui, dédaignant toute inclination pour les penchants et les besoins, et lorsqu'il n'obéit qu'à la loi de sa volonté qu'il aura lui-même édictée, acquiert une certaine sublimité, une certaine dignité. Grâce à sa capacité à être moral, à édicter lui-même des lois auxquelles il se soumet avec le double titre d'auteur et de destinataire, l'homme comme fin en soi affiche sa valeur infiniment supérieure aux choses. Il affiche sa dignité. L'homme en tant que fin en soi est membre du règne des fins. Dans la pensée kantienne, la notion de règne des fins renvoie à une double réalité. Le règne des fins est l'ensemble des êtres raisonnables, autonomes, qui sont législateurs et sujets des lois de leur raison. « *J'entends par règne des fins la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes* »<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup>Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 40.

<sup>87</sup>Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 53.

Dans la société, le respect de la dignité humaine découle de la reconnaissance du fait que tous les êtres humains ont leur valeur inconditionnelle, chacun d'eux ayant la capacité de décider de sa destinée morale. Pour nous, la dignité telle que développée par KANT, est perçue comme une tribune éthique pour évaluer les pratiques sociales touchant directement les êtres humains. C'est cette dignité qui justifie le rapport caractérisé par le respect à tout être humain, à la différence des choses dont le rapport est caractérisé par l'instrumentalité et l'utilité. Moïse DEMBELE dira que « *le principe du respect de la dignité humaine est le pivot central de toute morale dans la société* »<sup>88</sup>. C'est ce que tente de mettre en relief KANT comme socle d'obligation d'ensemble indiscutable envers soi-même et envers autrui. Ainsi écrit-il dans la deuxième formule de l'impératif catégorique que nous tenons de rappeler ici : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans celle de toute autre toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen* »<sup>89</sup>. Cet impératif kantien force au respect inconditionnel de toute personne, quelle que soit sa situation d'homme, étant donné que le respect ne s'adresse qu'à des êtres humains, et non à des objets.

La réflexion de Hans JONAS, telle que rapportée par Moïse DEMBELE, réactualise et renforce cet impératif dans son exhortation aux gens d'agir de telle sorte que les effets de l'action soient compatibles avec le respect de la dignité humaine et de l'intégrité corporelle. Autrement dit, l'impératif catégorique kantien vient étayer selon Moïse DEMBELE,

l'idée qu'on doit prendre l'être humain dans toutes ses dimensions individuelles et sociales où se concrétise sa dignité humaine. En considérant le respect fondé sur la reconnaissance, nous ne devons pas utiliser le corps d'une personne, même si ce corps n'a aucune valeur pour nous, afin de servir de moyen dans des actions liées à nos inclinations.<sup>90</sup>

Le respect instauré sur la reconnaissance consiste à traiter l'autre avec habileté et d'une façon convenante et appropriée, à la lumière de sa dignité ontologique, et cela est un devoir moral. Par exemple, le devoir de s'abstenir à causer une douleur inutile aux autres découle du respect qui leur est dû à cause de leur humanité. Anthony APPIAH renchérit cette réflexion quand il écrit : « *Si le respect comme reconnaissance d'un genre fondamental est à présent une chose à laquelle tout le monde a droit sous la forme de la dignité humaine, cela implique*

---

<sup>88</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 282.

<sup>89</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 40

<sup>90</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 283.

*que nous témoignerons notre respect aux personnes sous des formes diverses et selon leurs identités particulières* »<sup>91</sup>.

Or, cette reconnaissance dont il s'agit ne peut selon KANT, être mise en application qu'à l'intérieur d'une communauté composée de personnes morales. Le principe de moralité dans la deuxième formule de l'impératif catégorique étant effectivement de considérer l'autre toujours comme une fin, l'homme demeure imperméable à toute inclination arbitraire. Chaque être humain incarne en lui l'humanité et à cause de sa nature raisonnable, existe en tant que fin en soi. Or, comme le dit KANT, cité par Cléa SAMBUC, « *une fin en soi se dit d'un être que l'on doit servir, mais dont on ne peut pas se servir* »<sup>92</sup>. L'humanité qu'incarne chaque être raisonnable étant notre patrimoine commune, est détériorée lorsque le sujet ne la protège pas dans sa propre personne et plus davantage dans celle des autres. La théorie kantienne de dignité ne peut effectivement se comprendre qu'à partir de ces concepts de raison, de sujet, de fin en soi, et d'impératif catégorique.

Ce qu'il faut retenir, c'est que KANT procède par distinguer les êtres raisonnables dotés d'une valeur absolue et les choses que la nature a dénué de toute raison. Ces êtres placés dans le groupe de l'instrumentalité et de l'utilité n'ont qu'une valeur relative. Ainsi affirme-t-il :

Les êtres dont l'existence ne découle certes pas de notre volonté mais de la nature, n'ont cependant, s'ils sont dénués de raison, qu'une valeur relative, en tant que moyens, et se nomment pour cela choses, tandis que les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature, d'emblée, les distingue comme des fins en elles-mêmes, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut être simplement employé à titre de moyen, imposant ainsi des limites à tout arbitraire (et constituant un objet de respect).<sup>93</sup>

Seul l'homme, considéré comme personne, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, est élevé au-dessus de tout prix ; car, en tant que tel, il est à estimer non pas seulement comme moyen en vue des fins d'autrui, ni même de ses propres fin, mais comme fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une dignité, une valeur absolue interne, par laquelle, il force à son égard le respect de tous les autres êtres mondains rationnels<sup>94</sup>. Il y a un contrevenant aux Droits de l'Homme, lorsque l'on est animé par l'intention de se servir de la

---

<sup>91</sup> Kwamé Anthony, APPIAH, *Le code d'honneur : Comment adviennent les révolutions morales ?*, (Traduit de l'anglais États-Unis par Jean-François SENE), Paris, Gallimard, 2012, p. 75.

<sup>92</sup> Cléa, SAMBUC et Pierre, Le COZ, « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organe ? », in : *Raison Publique*, Paris, PUF, 2012, N°17, pp. 219-238, p. 222.

<sup>93</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 48.

<sup>94</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 48.

personne d'un autre simplement comme moyen, sans prendre en considération qu'en tant qu'être rationnel, il doit à chaque fois en même temps être estimé comme une fin<sup>95</sup>.

A la sortie de ces définitions, nous comprenons que les caractéristiques descriptibles de la personne morale porteuse de dignité chez KANT s'ordonnent à trois : une caractéristique téléologique où nous considérons la personne comme une fin en soi, une caractéristique axiologique où la personne est perçue comme une valeur absolue et une caractéristique juridique où la personne est prise comme porteuse de droits inaliénables et des devoirs envers la société.

### 2.1. La distinction kantienne du Prix et de la Valeur

Ces deux notions sont très essentielles dans la compréhension kantienne de la dignité humaine. Dans le langage courant, on associe très souvent la valeur d'une chose à son prix. Une chose qui a un prix onéreux, un prix assez élevé sera prise comme quelque chose qui a de la valeur. Le prix confère à une chose de la valeur. Au sens marchand, le prix relève de l'accessoire face à une chose valeureuse, car le prix est toujours évalué et fixé en fonction de la valeur. Le prix est donc subordonné et associé à la valeur. Nous voyons que le prix lui aussi est une valeur et que la valeur peut aussi avoir du prix.

Dans la pensée kantienne, ce qui différencie le prix de la valeur, c'est le mode de détermination. La détermination du prix fait appel à des éléments extérieurs à la chose, c'est quelque chose d'extérieur à la chose qui lui donne son prix, tandis que la valeur que KANT associe à la dignité est une valeur intrinsèque qui ne dépend d'aucun élément extérieur, qui ne dépend que de l'être lui-même auquel est reconnue cette valeur.

A ce titre, pour KANT, même auteur de graves délits, une personne ne peut se voir priver de tout respect en tant qu'être humain. Un commentateur de KANT aborde dans ce même sens en ces termes : « *dans les faits, nous pouvons nous comporter de façon indigne, porter atteinte à la dignité d'autrui, mais nous ne pouvons détruire la dignité ni en nous, ni en l'autre parce qu'elle est inhérente à la condition de la personne humaine qui nous est*

---

<sup>95</sup> Cléa, SAMBUC et Pierre, Le COZ, « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organe ? », in : *Raison Publique*, Paris, PUF, 2012, N°17, pp. 219-238, p. 222.

<sup>95</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 48.

*propre* »<sup>96</sup>. La dignité comme valeur s'inscrit donc dans cette inhérence à la condition même de la personne humaine. Elle est purement interne.

Historiquement, KANT reprend à son compte l'opposition stoïcienne entre la valeur et le prix traduit par SENEQUE sous l'opposition *dignitas/premium*. La dignité humaine ne peut être sacrifiée en vue d'obtenir une chose jugée d'une valeur plus grande, car elle est proprement incommensurable : elle n'a pas de prix, c'est-à-dire aucun équivalent qui puisse s'y substituer. De la même manière, la dignité de la personne ne peut être additionnée à la dignité d'une autre personne. Deux dignités ne valent pas plus qu'une. En somme, la dignité sort radicalement de l'ordre des quantités. Elle échappe à toute mesure et « *suspend toute référence, toute proportion* »<sup>97</sup>.

## 2.2. Le principe du respect et d'inviolabilité de la dignité humaine chez KANT

Le principe d'inviolabilité de la personne humaine, même contre la volonté du sujet lui-même, est une doctrine claire et reconnue tant sur le plan religieux que sur le plan philosophique. Il s'agit pour chaque être humain de reconnaître des limites infranchissables à son pouvoir sur son propre corps et sur celui d'autrui.

En effet, le principe de la dignité de la personne humaine est un principe qui a été promulgué avec force en 1994 dans les normes dites *bioéthiques*. Il relève à la fois d'une protection de l'homme individuel et de toute l'humanité. La formulation de ce principe est insérée entre la reconnaissance de la primauté de la personne, et le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie. La primauté de l'être humain est fondée sur la reconnaissance de sa dignité, et cette dignité implique le respect de l'être humain dès les débuts de sa vie. C'est pourquoi :

Qu'il soit philosophique ou juridique, le respect de la dignité est un commandement éthique, règle d'or autour de laquelle s'accordent toutes les sagesse dans la considération de tout être comme identique à soi par-delà les différences apparentes. Ce que Confucius résumait dans le commandement suivant : « ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse, ne l'afflige pas aux autres » est redit sous une forme différente par Jésus de Nazareth : « comme vous voulez que les hommes agissent envers vous, agissez de même envers eux », repris par Kant dans une maxime pratique : « Agis de telle façon que tu traites dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, jamais comme un moyen ».<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Cléa, SAMBUC et Pierre, Le COZ, « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organe ? », in : *Raison Publique*, Paris, PUF, 2012, N°17, pp. 219-238, p. 223.

<sup>97</sup> Thierry, PECH, *La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation*, Vol 3, N°2, 2001, p. 18.

<sup>98</sup> Jeanne, LECOMTE et Hennion, PATRICIA, « Le principe de dignité humaine », [Première partie], in : *Revue juridique de l'Ouest*, 2004-1, pp. 47-106, pp. 49-50.

C'est dans ce devoir moral que réside le principe du respect de la dignité. Nous ne pouvons pas détester une chose en la souhaitant à notre prochain. Si les choses dépendent de notre volonté, KANT défend radicalement que l'homme dans sa subjectivité puisse avoir une mainmise arbitraire sur une personne. Car cela conduirait à vouloir les soustraire dans le règne des fins. L'homme est une valeur absolue, une fin en soi et non un objet ou un moyen à s'en servir. Il est une réalité qui s'impose par le fait qu'il est. On ne peut donc se permettre d'utiliser arbitrairement l'homme comme on peut utiliser une chose à notre guise.

La personne comme valeur absolue, indisponible à nos inclinations ne peut selon KANT, avoir tout son écho que dans un être pénétré de moralité. C'est elle qui, au nom du principe d'autonomie de chaque personne, va inculquer en l'homme les attitudes et les propos à épouser lorsque nous sommes en face de l'autre. Ce qui fait dire à Marie-Jo THIEL :

Kant ne fonde la dignité ni sur l'anthropologie ni sur la théologie. Il ne l'adosse de surcroît ni au bonheur, ni à l'utilité, ni au prix financier, ni aux manières du vouloir. Il la pose dans la moralité qui fait le prix sans prix de la personne humaine. Il signifie par-là que l'être humain a une valeur intrinsèque du nom de « dignité ». Celle-ci ne réside donc pas dans la valeur estimée par autrui ni sur l'estime que l'on devrait avoir pour quelqu'un en raison de son rang, mais sur l'humanité en tant que telle, dans l'autonomie de la volonté.<sup>99</sup>

La dignité impose des devoirs imprescriptibles. Elle commande d'éviter de blesser l'autre dans ses croyances, ses sentiments, ses convictions légitimes et ses attaches familiales. C'est ce que l'on trouve exprimé dans les dispositions préliminaires du Code des Personnes et de la Famille au Mali en son article premier : « *La loi assure la primauté de la personne. Elle interdit toute atteinte à sa religion, à sa dignité et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie* »<sup>100</sup>.

Pour Jeanne LECOMTE, le principe de dignité est envisagé dans une perspective de responsabilité : une responsabilité tant sociale qu'individuelle<sup>101</sup>. C'est dire que toute l'action sociale doit concourir à promouvoir l'égale dignité de tous les membres de la société et à mettre en place des axes de contrôle pour que son respect soit effectif. Aussi, chaque être humain, dans sa subjectivité, doit s'évertuer à ordonner ses actions quotidiennes au respect de cette dignité, qu'il soit seul ou en face de ses semblables.

---

<sup>99</sup> Marie-Jo, THIEL, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Paris, Bayard, 2013, p. 113.

<sup>100</sup> L'ASSEMBLEE NATIONALE DU MALI, *Code des personnes et de la famille*, LOI N°2011-087 du 30 Décembre 2011, art. 1.

<sup>101</sup> Jeanne, LECOMTE et Hennion, PATRICIA, « Le principe de dignité humaine », [Première partie], in : *Revue juridique de l'Ouest*, 2004-1, pp. 47-106, p. 50.

## II. KANT ET L'ERE CONTEMPORAINE SUR LA DIGNITE HUMAINE

### 1. La personne humaine chez KANT

Dans la *Métaphysique des mœurs*, KANT distingue la personnalité psychologique qui désigne la conscience d'une entité diachronique et la personnalité morale, l'épithète engageant à la foi l'éthique et le droit. KANT, avant de traiter la question : Qu'est-ce que l'homme ?, avait pris connaissance des deux grandes définitions de la personne comme un être engageant une ontologie et un être de droit. La première est de la tradition boécienne (Boèce), qui définit la personne comme « *substance individuelle d'une nature rationnelle* »<sup>102</sup> (le courant substantialiste). La seconde est la voie juridique qui perçoit l'homme comme sujet de droits et de devoirs. Ce sont ces deux conceptions qui vont consolider indirectement la pensée kantienne sur le concept de personne. Qu'est-ce qu'une personne ? KANT donne plusieurs réponses possibles. D'abord, il affirme :

Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire non pas de notre volonté mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses ; au contraire les êtres raisonnables sont appelés personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble (et qui constitue un objet de respect).<sup>103</sup>

La personne est subsumée sous le concept de fin en soi, comme pour décrier son instrumentalisation illégitime, synonyme de chosification ou de réification. Le concept fin en soi est un concept qui borne les relations de moyens à fins et ne définit pas un but. La nature rationnelle dont parle KANT est à distinguer de la raison comme faculté permettant à la personne d'agir avec rationalité. La nature rationnelle est comprise comme l'existence ontologique dans une forme humaine, dans un corps humain, différent d'un corps animal. Seuls les premiers sont capables de moralité, dotés de liberté et d'autonomie. C'est cette moralité qui distingue fondamentalement les êtres et fait que tous ceux qui appartiennent à ce groupe sont uniques et n'admettent pas d'équivalence. Ainsi poursuit KANT :

Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, à une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre, *simplement* comme moyens. Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût

---

<sup>102</sup> BOECE, *Traité sur le Christ. Court traité de théologie*, Paris, Cerf, 1995, p. 59.

<sup>103</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 48.

une *valeur absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle, et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême.<sup>104</sup>

La personne est donc l'étant dont l'existence est en elle-même une fin, de sorte qu'il n'a pas de prix, suscite le respect et a des droits<sup>105</sup>. Ces deux grandes définitions susdites nous apprennent quelques caractéristiques descriptives de la personne morale : dignité, téléologie, axiologie et sujet juridique. Toutes ces caractéristiques s'accordent à rendre compte de l'inconditionnalité de la personne humaine. Cela pousse le philosophe de Königsberg à préciser :

Seul l'homme, considéré comme personne, c'est-à-dire sujet d'une raison moralement pratique, est élevé au-dessus de tout prix ; car en tant que tel, il est à estimer non pas seulement comme moyen en vue des fins d'autrui, ni même de ses propres fins, mais comme fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une dignité (une valeur interne absolue), par laquelle il force à son égard le respect de tous les autres êtres mondains rationnels.<sup>106</sup>

Deux aspects sont à considérer ici. Le premier, c'est que l'homme est à la fois phénomène et noumène. Il est phénomène en tant qu'il a un corps sur lequel on peut toucher et voir. Il est concomitamment noumène dans la mesure où il est un être de liberté qui est nouménale.

Le second, c'est que l'homme, doté d'une valeur absolue de par sa nature rationnelle, ne peut être mesuré par un étalon externe. De même, fait défaut tout référent d'une comparaison, susceptible de dégager un équivalent et de donner lieu à un échange. Si le prix est la valeur relative de ce qui peut être échangé, la personne est l'étant qui n'a pas de prix, doué d'une valeur intrinsèquement absolue que KANT nomme *dignité*<sup>107</sup>. Cette valeur absolue de la personne force au respect et suscite le respect.

En nous inférant, nous retenons que « *les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen* »<sup>108</sup>. La lecture de cette pensée fait dire à HEGEL que : « *L'homme est une personne en tant qu'il possède en lui la loi morale, fait de la*

---

<sup>104</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Paris, Hatier, 2019, p. 48.

<sup>105</sup> Antoine, GRANDJEAN, « Personnalité morale et rationalité chez Kant », in : *Archives de Philosophie*, Tome 79, Paris, Cerf, 2016, pp.387-399, p. 394.

<sup>106</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 435.

<sup>107</sup> Antoine, GRANDJEAN, « Personnalité morale et rationalité chez Kant », in : *Archives de Philosophie*, Tome 79, Paris, Cerf, 2016, pp.387-399, p. 394.

<sup>108</sup> Emmanuel, KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, 2<sup>ème</sup> Section, trad., Delbos et A. PHILONENKO, Vrin, Paris, 1987, p. 104.

*raison qui fonde sa liberté. Il n'y a dès lors rien de plus haut pour un homme que d'être une personne* »<sup>109</sup>.

## 2. Le respect chez KANT

Dans la littérature kantienne, le concept de respect est généralement abordé en référence à un réseau conceptuel, traduit par les notions de personne, de dignité de l'humanité, d'humanité, d'égard pour le prochain. A côté de ce champ lexical, il semble aussi difficile de le traiter distinctement du concept de loi morale chez KANT. En explicite sa phrase de *Critique de la raison pratique* : « le respect pour une personne n'est proprement que respect pour la loi »<sup>110</sup>. La loi est entendue ici comme le résultat de l'action législative d'un sujet libre, autonome et moral, qui, dédaignant les mobiles particulières de ses inclinations, inscrit son action dans un cadre plus universel. Autrement dit, lorsque dédaignant toute inclination pour les penchants et les besoins, l'homme n'obéit qu'à la loi de sa volonté qu'il aura éditée, il acquiert par ce fait une certaine sublimité, une certaine dignité et devient impérativement objet de respect.

L'opposition radicale entre les concepts personne et chose chez KANT aboutit à la soustraction des choses dans ce qui peut faire objet de respect. Pour lui, nous pouvons avoir de l'inclination, de l'admiration ou de l'amour envers les choses, voire les animaux, mais jamais du respect, car celui-ci est réservé exclusivement aux personnes. Il corrobore cette opinion ainsi :

Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses. Les choses peuvent exciter en nous de l'inclination et même de l'amour, si ce sont des animaux (par exemple des chevaux, des chiens, etc.), ou aussi de la crainte, comme la mer, un volcan, une bête féroce, mais jamais du respect.<sup>111</sup>

Pour définir en réalité un concept, il convient d'abord de le distinguer des concepts qui lui sont proches. Dans *Critique de la raison pratique*, KANT commence par distinguer le respect de l'admiration en analysant leur contenu. Mais ce critère ne semble pas trop suffisant, car si le respect s'applique exclusivement aux hommes et non aux choses, l'admiration, elle, peut en revanche s'appliquer aussi bien aux choses qu'aux hommes. Car « un homme peut être pour moi un objet d'amour, de crainte ou d'une admiration qui peut même aller jusqu'à l'étonnement »<sup>112</sup>. Seul l'être doté de dignité est digne de respect.

---

<sup>109</sup> Wilhelm Gottlieb Friedrich, HEGEL, *Principe de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1986, p. 96.

<sup>110</sup> Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1985, p. 80.

<sup>111</sup> *Idem*.

<sup>112</sup> Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1985, p. 80.

Le rapport qui lie les hommes entre eux est un rapport guidé par le respect. Alors que le rapport qui lie les animaux et les choses est caractérisé par l'utilité, l'admiration, l'amour, et l'instrumentalité. « *L'admiration comme affection (...) peut s'appliquer aux choses, aux montagnes qui se perdent dans les nues, à la grandeur, à la multitude et à l'éloignement des corps célestes, à la force et à l'agilité de certains animaux, etc. mais tout cela n'est point du respect* »<sup>113</sup>. Par exemple, un animal peut susciter l'admiration, comme un cheval de race pour son élégance, mais cela n'empêche guère les hommes de le vendre pour en acheter un autre plus performant ou plus élégant encore. En ce sens, l'animal est un moyen qui a une valeur relative et qui n'a pas sa fin en lui-même, puisqu'il dépend de la volonté de l'homme. Donc pour KANT, l'animal peut susciter un sentiment d'attraction ou de répulsion, mais il ne peut jamais susciter du respect.

De même, certains éléments naturels comme un spectacle grandiose, un cataclysme, une montagne qui dépasse l'homme et l'impressionne, peuvent lui inspirer le sentiment du sublime. Mais cette admiration n'est point du respect. L'admiration est produite par un sentiment devant la supériorité que nous reconnaissons à quelqu'un (son autorité, son rang social, son sens des affaires, etc.), c'est-à-dire devant des qualités que nous n'avons pas et qui nous impressionnent. Dans ce cas, on s'incline, mais il ne s'agit pas du véritable respect au sens kantien.

Quelle est donc la différence entre respect et admiration ? Chez KANT, ils diffèrent essentiellement par leurs origines : le respect seul vient de l'esprit. Les propos de Bernard FONTENELLE rapportés par KANT viennent nous dire que « *devant un grand seigneur, je m'incline, mais mon esprit ne s'incline pas* »<sup>114</sup>. Alors que, poursuit KANT :

Devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je perçois une droiture de caractère portée à un degré que je ne me reconnais pas à moi-même, mon esprit s'incline, que je le veuille ou non, et si haut que j'élève la tête pour ne pas lui laisser oublier ma supériorité.<sup>115</sup>

Cela nous amène à distinguer le respect extérieur inspiré par une position sociale ou hiérarchique, et le respect intérieur inspiré par la dignité morale que notre esprit reconnaît à la personne humaine devant laquelle, il s'incline et qui n'a rien à voir avec la position sociale, puisqu'un tel respect peut être inspiré par la noblesse d'âme d'une personne de rang inférieur. Le respect n'est donc ni un sentiment lié à l'affection ni lié à un rang social. Il n'est ni la simple admiration ni le simple fait d'honorer quelqu'un. Le respect est préalablement un état

---

<sup>113</sup>Emmanuel, KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1985, p. 81.

<sup>114</sup> *Idem.*

<sup>115</sup> *Idem.*

d'esprit avant d'être une attitude. C'est un sentiment qui pousse l'homme à se prosterner devant autrui à cause de l'humanité qu'il incarne. Nous déduisons alors que le respect est le sentiment moral qui consiste à ne pas réduire l'autre au statut de moyen.

### 3. L'approche contemporaine de la dignité humaine

La richesse de la conception kantienne de la dignité humaine a permis à l'époque contemporaine de se positionner et de forger sa conception sur la question. Commentant POISSON, Moïse DEMBELE a su dégager avec finesse les cinq éléments principaux qu'offre l'ère contemporaine à la compréhension de la dignité humaine<sup>116</sup>.

Premièrement, la dignité désigne une valeur particulière, une éminence, une perfection que l'on peut trouver aussi bien dans les choses que dans les personnes. Cette vision se rattache davantage au sens étymologique du terme latin *dignitas*.

Deuxièmement, avec les penseurs de la Renaissance, le concept de dignité prend une dimension plus universelle et devient une valeur ontologique inhérente en chaque être humain, quels que soient sa race, sa culture, ses conditions sociales ou même ses choix dans la vie.

Troisièmement le concept de dignité désigne une valeur intrinsèque liée à l'être humain, oblige le respect et fonde la justice comme la vertu, qui requiert que chaque membre de la société respecte en l'autre d'abord son humanité en tant que cette humanité donne des droits.

Quatrièmement, revêtant un caractère doublement universel du fait qu'il est lié à chaque personne par essence et fondant tous les devoirs qui s'imposent à chaque membre de la société, la dignité humaine indique qu'autrui est le premier bénéficiaire du respect que l'on doit à toute personne humaine, si l'on veut que les devoirs de chacun soient réellement fondés et assumés dans la société.

La dignité se rattache enfin à un certain principe relevant du droit comme le respect de la vie, de l'intégrité physique, de la vulnérabilité, de la justice et de l'égalité des genres.

Cette richesse que nous offre l'époque contemporaine à la compréhension de la dignité humaine, met au premier plan la dimension ontologique et universelle de celle-ci, protégée et garantie par le droit. Elle est une valeur qui doit être doublement reconnue : reconnaître sa présence en soi et reconnaître sa présence en l'autre. A partir de ces cinq éléments, la dignité peut se définir comme « *la qualité particulière, essentielle, qui désigne en chaque être*

---

<sup>116</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 115.

*humain la capacité d'être la cause libre et responsable de ses actes, fondant immédiatement et de manière inconditionnée l'obligation de respecter en soi comme autrui la même capacité »<sup>117</sup>.*

Au sortir de cette première partie de notre travail, nous retenons deux sens dominants de la dignité humaine. Un sens postural et un sens ontologique. Un sens postural qui définit la dignité en relation avec des concepts qui se traduisent par valeur, mérite, décence, retenue, contenance, bonne conduite, considération. Cette conception est celle des sociétés qui valorisent les différences, et en font des critères méritoires de la dignité. Dans de telles sociétés, les esclaves, les serfs, les enfants, les femmes ou les personnes handicapées subissent le questionnement de leur propre mérite et leurs différences exacerbées nécessitent un jugement, une évaluation pour savoir comment les traiter.

C'est contre cet état de fait que la Révolution française du 4 août 1789 va opposer sa conception de la personne *sans qualités* et introduire dans le droit français la conception ontologique de la dignité humaine. La conception ontologique de la dignité va abolir la conception posturale des noblesses et des rois de droit divin, en refusant la distinction d'essence et de nature au sein des hommes

Selon la conception ontologique, la dignité est un *a priori*, un *en-soi* indépendant des personnes qui la portent, en opposition avec la conception *a posteriori*, du *pour-soi* qui comprend la dignité comme une valeur méritoire extérieure, rattachable à la personne. L'homme, dans la conception ontologique idéale, possède une valeur absolue, inaliénable et indivisible. Et effectivement, la particularité de la conception kantienne de la dignité est sa dimension ontologique radicale qu'elle applique à toute personne humaine.

Chez KANT, la dignité ne peut pas se perdre puisqu'elle constitue l'essence même de la personne humaine. Le bourreau comme sa victime restent tous deux des personnes et donc tous sont et demeurent dignes, quelles que soient les circonstances, même lorsque l'individu perd le sentiment de sa dignité. C'est ce qui a constitué l'ossature de cette première partie de notre travail.

Mais outre ce sens ontologique, il existe aussi une autre approche qui n'est pas expressément développée par KANT, mais qui ne demeure pas moins cruciale : c'est l'approche sociologique ou la conception relationnelle de la dignité humaine. Cette dignité ontologique dont nous sommes porteurs doit être détectée par les autres pour que nous

---

<sup>117</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 116.

prenions conscience de celle-ci. C'est la fameuse notion hégélienne de *la reconnaissance* développée dans *Phénoménologie de l'esprit*, où l'auteur étaye que si notre dignité n'est pas reconnue par les autres, elle n'existe pas pleinement<sup>118</sup>. Certes, la dignité précède la reconnaissance. Mais, si la reconnaissance ne fait pas la dignité, elle est nécessaire à l'accomplissement et à la réalisation pleine de cette dernière. C'est cette approche sociologique qui fera l'objet de la seconde partie de notre travail.

---

<sup>118</sup> Gottlieb Wilhelm Friedrich, HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1807, p. 159.

## **SECONDE PARTIE**

### **L'APPROCHE SOCIOLOGIQUE DE LA DIGNITE HUMAINE**

## CHAPITRE I : FORMES ET CONSEQUENCES SOCIOLOGIQUES DE LA DIGNITE HUMAINE

La conception relationnelle de la dignité humaine a fait décliner celle-ci vers un nouveau paradigme. Elle devient une valeur spécifique à l'être humain, affirmée dans le cadre restreint de la communauté ; c'est-à-dire que ce qui importe désormais, c'est l'affirmation de la dignité dans les rapports entre les hommes. La nouveauté est le fait que dorénavant, c'est dans les rapports avec ses semblables que l'homme prend conscience de sa dignité, non pas qu'elle naisse de ce rapport, mais c'est ce rapport qui la révèle et qui l'assoit définitivement. Cela s'explique selon Félicité NBALA NBALA par le fait que « *l'histoire des temps modernes a bien fait sentir à l'homme qu'il est un être intersubjectif et que la ruine de l'autre risque d'entraîner sa propre ruine* »<sup>119</sup>.

Axel KAHN perçoit ce changement dans le mode d'affirmation de la dignité. Dans sa quête du gène de *l'humanité*, c'est-à-dire ce qui justifierait la thèse de la supériorité de l'homme par rapport aux animaux, l'homme se rend compte que ce qui le rend vraiment humain, c'est son appartenance à une communauté où s'effectue son humanisation, qui se distingue bien de l'hominisation. Par hominisation, nous entendons « *l'ensemble des modifications qui ont amené l'apparition de l'espèce humaine* »<sup>120</sup>. Elle est comme une phase préparatoire à l'humanisation, puisqu'elle a « *doté l'homme d'un cerveau possédant génétiquement la capacité d'être humanisé* »<sup>121</sup>.

Quant à l'humanisation, elle est « *l'acculturation d'un homme interagissant avec les autres au sein d'une culture humaine, phénomène indispensable à la mise en place de l'éventail des capacités mentales propres à notre espèce* »<sup>122</sup>.

La dignité se trouve alors à l'intérieur de cette rencontre entre les hommes, dans cette aptitude à *être humain*, à compatir avec l'autre, cette aptitude à l'empathie et au respect de l'autre. Ce qui est mis en priorité dans cette humanisation, c'est la rencontre avec l'autre et la reconnaissance de l'autre comme un être porteur de dignité. La fraternité et la solidarité constituent des éléments déterminants de ce nouvel humanisme, qui emporte avec lui une conception de la dignité plus recentrée sur l'homme dans ses rapports avec les autres hommes. La dignité suppose effectivement la fraternité, car si l'on admet que « *tous les hommes*

---

<sup>119</sup> Félicité NBALA NBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 64.

<sup>120</sup> Estelle, JACQUEMONT, *Penser l'humain*, Paris, Le Pommier-Fayard, 2000, p. 27.

<sup>121</sup> Axel, KAHN, *Raisonné et humain*, Paris, Nil, 2004, pp. 74-75.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 67.

*naissent libres et égaux en dignité et en droit* »<sup>123</sup>, considérer que l'autre a la même qualité que nous implique le souci de l'autre dans quelque situation qu'il se trouve.

KANT nous a d'ores et déjà introduits dans l'importance d'appartenir à une communauté pour pouvoir prétendre au respect. L'on n'est pas le seul membre du règne des fins, mais nous côtoyons avec d'autres personnes. C'est cette réalité qu'Eric DELASSUS a tenté de réactualiser en ces termes :

Impossible de penser l'homme coupé de la société et d'autrui. C'est pourquoi, si les hommes ne sont pas spontanément moraux, ils n'en sont pas moins susceptibles de le devenir. La preuve en est que certains le deviennent réellement. Et c'est peut-être cela qu'on appelle la civilisation.<sup>124</sup>

Jonas KIS centralise également sa réflexion sur cette appartenance indispensable de l'homme à une communauté, pour se voir reconnaître un certain statut moral. Il systématise sa réflexion autour de la communauté morale qu'il définit comme un groupe d'individus plus ou moins nombreux,

qui peuvent participer au débat sur la morale, peuvent adopter des comportements spéciaux, jouir de privilèges ; bref, la dignité morale leur octroie toute une série de libertés (...) la communauté morale doit s'étendre à tous les humains accessibles et (...) l'égalité doit régner entre les membres de la communauté morale (...). La dignité des membres de la communauté morale consiste dans ce fait qu'ils sont en droit d'attendre de tels gestes de respect et d'estime.<sup>125</sup>

Sous la plume d'Emmanuel LEVINAS, le rapport entre les hommes devient un lieu privilégié pour que le sujet se constitue, et ce rapport est fondamental. Pour lui, c'est dans le face à face entre le *moi* et *l'autre* que l'on prend conscience de la valeur éthique de l'être humain. Il faut donc désormais envisager et penser la dignité humaine dans ce face à face entre les hommes. C'est dans l'intersubjectivité éthique que le sujet prend conscience de sa valeur à travers la valeur qu'il reconnaît à l'autre. LEVINAS nous invite ainsi à aller à la rencontre de l'autre.

Ces quelques auteurs que nous venons d'évoquer parmi tant d'autres, nous traduisent une nouvelle orientation. L'indispensabilité de penser la dignité humaine dans les rapports quotidiens des hommes, dans leurs modes de vie et leurs actions journalières. La communauté semble être désormais le lieu privilégié pour penser et faire l'expérience de l'égale dignité dont parle Jonas KIS. C'est effectivement sous cet angle que nous allons penser la seconde partie de notre travail.

---

<sup>123</sup> ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 10 Décembre 1948, art. 1.

<sup>124</sup> Eric, DELASSUS, *De l'individu à la personne*, Paris, Hal, 2013, p. 6.

<sup>125</sup> Jonas, KIS, *L'égale dignité : essai sur les fondements des droits de l'homme*, trad. G. KASSAI, Paris, Seuil, 1989, p. 115.

## I. LES FORMES DE LA DIGNITE HUMAINE

### 1. La dignité inhérente ou universelle

Le premier sens moderne de la dignité humaine est celui de la dignité universelle et objective ; une dignité également reconnue à chaque membre de l'espèce humaine en raison de sa seule appartenance à l'humanité. Emmanuel KANT l'a excellemment exprimé dans ces propos : « *l'Humanité elle-même est une dignité* »<sup>126</sup>. La dignité universelle dont il est question ici est innée, indépendante des actes posés, de toute situation sociale ou d'habilités réelles. Elle ne peut être ôtée ni être accordée, elle ne pourra qu'être déclarée ou affirmée. C'est ainsi qu'elle est déclarée comme infuse dans la personne, quelle que soit sa situation de dégradation ou de dépréciation.

L'exigence qui découle de la dignité universellement partagée est celle de la reconnaissance, puisqu'elle est un attribut de chaque personne qui ne peut être conférée, mais seulement être reconnue. La reconnaissance d'une commune dignité doit être octroyée indépendamment de toute catégorisation, notamment celle fondée sur la race, le sexe, le handicap ou la couleur. « *Le respect des personnes n'est que la conséquence de leur dignité : celle-ci est la valeur intrinsèque, universelle qui fonde et justifie l'obligation de respecter les personnes* »<sup>127</sup>.

Chronologiquement, aucun siècle n'a parlé de dignité humaine universelle autant que le XX<sup>ème</sup> siècle. Mais il a en même temps menacé la dignité plus que tous les autres siècles. Le génie de l'homme lui a permis en ces derniers siècles d'apporter des médicaments palliatifs à plusieurs maladies. Mais dans cette route de progression et de découverte, la question du respect de la dignité universelle de l'homme s'accroît. Nous prendrons ici parmi tant d'autres l'exemple de l'euthanasie, qui fait entrer en avance la personne dans l'énigme de la mort.

Le constat général est que le corps humain est souvent vu distinctement de l'âme. Ce corps voué à la mort est parfois sous-estimé et cela conduit à une grave violation du principe de dignité. C'est ainsi que des penseurs comme Jean MONOD, plaidant pour la cause de l'euthanasie affirme :

Nous croyons en la valeur et la dignité de l'individu. Cela demande qu'il soit traité avec respect et par conséquent que lui soit laissée la liberté de décider raisonnablement de son sort (...). Il est cruel et barbare d'exiger qu'une personne soit maintenue en vie contre sa

<sup>126</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine élémentaire de l'éthique*, Paris, Flammarion, 1999, p. 333.

<sup>127</sup> Gilbert, HOTTOIS, *Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique*, vol. 4, N°2, 2009, pp. 85-115, p. 95.

volonté en lui refusant la délivrance qu'elle souhaite, alors que sa vie a perdu tout, dignité, beauté, signification, perspective d'avenir. La souffrance inutile est un mal qui devrait être évité dans les sociétés.<sup>128</sup>

Alors, l'homme peut-il perdre sa dignité ? La controverse sur l'euthanasie a en effet deux sens. D'un côté, la dignité de la personne est comprise comme le respect du droit de la personne à choisir sa mort et à ne pas la *perdre* dans la maladie. De l'autre côté, cette dignité est vue comme une valeur absolue sur laquelle, l'homme dans sa subjectivité n'a nullement de pouvoir, puisqu'elle appartient à l'humanité dans son ensemble et le respect de cette dignité serait comprise comme l'accompagnement du malade jusqu'à sa mort sans d'autres formes d'assistance portant directement atteinte à sa vie. Cet aspect communautaire de la dignité est important. Si l'euthanasie doit être condamnée, elle ne peut avoir pour justification que le respect de la dignité universelle.

Ce que nous voulons mettre en exergue à travers l'invocation de la dignité universelle, c'est bien la vie communautaire. Elle nous recommande d'agir en reconnaissant la valeur absolue de tous les autres membres avec qui nous partageons l'existence. A côté de cette dignité universelle, existe aussi la dignité individuelle qui permet de rendre compte de l'expérience de celui qui voit sa dignité bafouée. Le premier aspect de la dignité individuelle est sa dimension morale. Cette dimension envisage les êtres humains comme « *doués de raison et de conscience* »<sup>129</sup>, pour ainsi réitérer les propos de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Cette dimension appelle constamment l'homme à évaluer ses actions sous l'angle de la justice et de la morale. La seconde dimension de la dignité individuelle est sa dimension corporelle. Cette dimension permet de rendre compte de la vulnérabilité de l'être humain, vulnérabilité liée à la faiblesse actuelle ou potentielle de chacun.

## 2. La dignité sociale

La dignité sociale est générée par les interactions entre les individus dans la société, c'est-à-dire, la manière par laquelle les individus se comportent les uns envers les autres, par rapport à leur statut social ou à leur état de vie. Si la dignité ontologique est reconnue à chaque individu, il s'agit maintenant de voir si son application dans la société permet d'affirmer l'égalité de dignité de tous les membres de la société.

---

<sup>128</sup> Jean, MONOD et al., « Manifeste en faveur de l'euthanasie », in : *The Humanist*, Juillet-Août, 1974, p. 15.

<sup>129</sup> Isabelle, MARTIN, *Reconnaissance, respect et sollicitude : vers une analyse intégrée des exigences de la dignité humaine*, Paris, Electronica, 2010, p. 12.

Dans cette perspective, Etienne GIBSON, dans son article *Disability and dignity enabling home environments*, paru dans la revue *Sociale, Science et Médecine*, centre ses recherches sur la situation des personnes handicapées en Ontario au Canada, vivant dans des conditions de logement qui ne répondent pas à leurs besoins et qui contribuent à leur exclusion sociale. Sa réflexion soulève des interrogations éthiques, parce que les politiques, par l'intermédiaire de certaines pratiques, promeuvent le favoritisme qui perpétue injustement l'exclusion d'un groupe particulier de citoyens à participer à des activités civiques et sociales. Avons-nous l'impression que l'assurance de soi est liée de façon intime à la position que l'on occupe dans l'espace social. La dignité sociale doit être plus mise en valeur pour que la dignité ontologique soit davantage reconnue, valorisée et célébrée. A côté de la dignité sociale, existe aussi la dignité de soi.

Selon Marie-Jo THIEL, la dignité de soi ou dignité subjective ressentie, est une qualité de respect de soi, d'estime de soi, mais aussi de l'image de soi face aux autres dans la société. Elle est comme une qualité de l'auto-appréciation ou de dépréciation à partir de ses propres actes, tout en restant conscient de la complexité de la nature humaine.

Nous pouvons dire que la dignité de soi se caractérise par des sentiments divers et variables comme l'honneur, la fierté, le sentiment de remord ou de contentement, de lâcheté ou d'arrogance. C'est ce que tente d'exprimer Marie-Jo THIEL sous la plume de Moïse DEMBELE :

Elle est la manière émotionnelle, individuelle et collective d'assumer avec des hauts et bas sa source inaliénable qui, elle, continue d'irriguer chaque être humain, que celui-ci la ressent ou non, qu'il veuille la laisser surgir ou au contraire, passer outre ses exigences. La personne humaine est ainsi faite. Tantôt elle est heureuse de s'imprégner de la dignité ontologique comme d'une eau jaillissante irriguant tout son être, et elle pourra aller jusqu'à désobéir, en son nom, à des lois de la cité, tantôt elle sera portée à en transgresser certaines exigences, convaincue d'être exclue de sa dynamique.<sup>130</sup>

La dignité de soi est motivée par l'assurance de ne pas être réifié par les autres, de se sentir considéré et aimé des autres. Dans la vie et l'expérience quotidienne, on peut avoir l'impression d'avoir perdu notre dignité par des sentiments comme l'humiliation. Ce concept d'humiliation n'est pas à minimiser selon Olivier ABEL, car elle peut faire perdre l'estime de soi et le respect envers autrui. C'est pourquoi note-t-il : « *Il m'a paru important d'entrer dans le thème de la dignité par la question de l'humiliation, qui atteint et qui ronge la dignité, qui*

---

<sup>130</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 128.

*suscite l'indignation, mais aussi la honte, le ressentiment ou la culpabilité* »<sup>131</sup>. Ce sont donc des expériences comme l'humiliation, la honte, le remord qui permettent de faire l'expérience de la dignité de soi.

### **3. La dignité éthique philosophique ou dignité dans la relation sociale**

S'inspirant de Marie-Jo THIEL, Moïse DEMBELE note que cette dignité se rapporte aux relations sociales et aux représentations personnelles et collectives qui prennent racine dans l'assise phénoménologique et anthropologique du vivre ensemble, conformément à la dignité inhérente<sup>132</sup>.

Ainsi, la dignité dans la relation se joue dans l'échange réciproque des regards, la confrontation des apparences, la comparaison des attitudes et des manières d'agir dans la société. C'est dans le même sens qu'aborde Thomas De KONINCK. Pour lui, la dignité éthique se situe dans la manière de se respecter, de respecter les valeurs et les normes sociales reconnues, les croyances de la société et de les transmettre aux autres<sup>133</sup>.

L'amitié et la réconciliation jouent elles aussi un rôle essentiel dans la compréhension relationnelle de la dignité. L'amitié est un thème qui a montré toute son importance depuis ARISTOTE. Commentant ce philosophe, Thomas De KONINCK affirme qu'« *aimer, c'est honorer* »<sup>134</sup>. Il poursuit qu'il s'agit là « *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* »<sup>135</sup>. Cette amitié, lorsqu'elle existe réellement, fait naître la joie d'amour où nous sentons justifier notre existence. L'amour et l'amitié nous donnent l'affection que nous attendons des autres, parce que le désir d'être reconnu et d'être aimé par les autres existe au fond de chaque personne. Yves-Charles ZARKA s'est attelé à démontrer que le droit repose entièrement sur une théorie de l'amour, défini magnifiquement dans les termes suivants : « *Aimer ou estimer, c'est se plaire dans la*

---

<sup>131</sup> Olivier, ABEL, « Se montrer, d'effacer. Réflexion sur une société non humiliante », in : *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, (dir. Anne-Marie DILLENS et Van MEENEN), Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2019, pp. 23-33, p. 23.

<sup>132</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 129.

<sup>133</sup> Thomas, DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 25.

<sup>134</sup> Thomas, DE KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, p. 38.

<sup>135</sup> *Idem*.

*félicité d'un autre ou ce qui revient au même ; c'est faire de la félicité d'un autre sa propre félicité »<sup>136</sup>.*

Le désir de reconnaissance tel que développé par Thomas De KONINCK, reste intimement lié à cette amitié qu'ARISTOTE a pris soin d'ouvrir ses discussions par la constatation qu'elle est « *ce qu'il y'a de plus nécessaire pour vivre. Car sans ami, personne ne choisirait de vivre [et que] l'absence d'amitié et la solitude sont vraiment ce qu'il y'a de plus terrible parce que la vie tout entière et l'association volontaire ont lié avec des amis »<sup>137</sup>.*

L'interrelation qui existe entre le « je » et le « tu » est une relation qui rend possible la convivialité où s'épanouit en nous l'humanité. Et dans la société, si nous reconnaissons l'humanité d'autrui, nous le faisons grâce à une connaissance antérieure de cette humanité qui ne peut être au bout de compte que celle que nous avons nous-mêmes de notre humanité. Gilbert LAROCHELLE poursuit dans la même logique, pour qui, le vocable dignité s'insère dans un dispositif éminemment relationnel, présupposant la réciprocité d'une connaissance entre soi et les autres<sup>138</sup>.

Ce que nous voulons mettre en exergue, c'est que dans la société, l'homme ne se contente pas de vivre, il découvre par cette vie sociale ce qu'est l'autre ; car cette présence de l'autre permet à son humanité de s'enrichir et de s'épanouir pleinement. Autrui est toujours à la fois proche et lointain : proche par cette communauté que nous partageons avec lui ; lointain parce qu'il est toujours un être qui nous échappe. On peut donc reprendre ici les termes d'Eric DELASSUS : « *la personne peut se définir comme un être substantiel qui possède l'intuition de son existence et de celle d'autrui avec qui il est en relation, qui peut user de sa raison pour distinguer le vrai du faux et le bien du mal et qui dispose d'une liberté qui lui permet de choisir »<sup>139</sup>.*

Dans les pages précédentes, nous nous sommes penchés sur les différentes approches philosophiques de la dignité humaine en montrant qu'elle est cette valeur absolue informulable, une valeur éthique qui s'affranchit des frontières des nations pour se formuler en une valeur universelle. Elle est imputée et reconnue à chacun dans la société sans aucune différence de degré. Elle ne doit pas être conquise ou méritée et ne peut être perdue. Elle est

---

<sup>136</sup> Yves-Charles, ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 28.

<sup>137</sup> Thomas, DE KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, pp. 39-40.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>139</sup> Eric, DELASSUS, *De l'individu à la personne*, Paris, Hal, 2013, p. 14.

une valeur éthique intrinsèque, qui exprime des devoirs non seulement envers soi-même, mais aussi envers autrui ; pas seulement un devoir d'abstention, mais un devoir d'action. Son exigence fait naître deux conséquences : l'obligation absolue de respecter l'humanité dans soi-même et la responsabilité absolue face aux autres individus. La notion de dignité est une valeur contraignante dans la mesure où elle oblige son titulaire et autrui à la respecter à cause de l'humanité qu'incarne chaque personne. Chaque être humain dans la société doit agir en homme responsable à cause de cette qualité et se sentir lié aux autres par elle.

Rien de cela n'échappe à la vigilance de KANT, chez qui, vaines seraient toutes les théories si la dignité ne s'insérait pas dans la vie quotidienne de l'homme. C'est effectivement dans la société et particulièrement dans la vie concrète avec les autres que nous pouvons réellement faire l'expérience du sentiment de dignité. Et toutes ces formes tentent d'une manière ou d'une autre à faire rayonner l'excellence de l'homme. Cette excellence étant liée à sa capacité naturelle d'être un être social et sociable, capable de sentir et de compatir. Cela ne va pas sans conséquences, qui se traduisent par des devoirs envers soi-même, et des devoirs envers autrui

## II. LES CONSEQUENCES DE LA DIGNITE HUMAINE CHEZ KANT

### 1. Les deux grandes obligations du respect de la dignité humaine

#### 1.1. L'obligation du respect de la dignité humaine d'autrui

Reconnaître à autrui sa dignité, c'est accepter et le considérer qu'il est, tout comme nous, avec bien-sûr sa différence et sa spécificité, une personne humaine au sens plein, un membre de la famille humaine. Thomas De KONINCK renchérit cette réflexion en affirmant : « *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* »<sup>140</sup>. La reconnaissance de la dignité d'autrui est la suite logique de la dignité de soi, car nous ne pouvons pas reconnaître la dignité en nous, en l'ignorant dans l'autre.

L'une des exigences de la notion de dignité humaine met en relief le fait qu'elle n'implique guère seulement l'obligation qu'a l'individu envers lui-même d'épouser un mode de vie raisonnable, modéré et maîtrisé<sup>141</sup>. Il faut que cela génère également toujours des obligations envers les autres dans la société. Marie-Jo THIEL a su mettre en relief cette obligation de respect de la dignité d'autrui dans sa dimension réciproque :

Nul ne saurait vivre sans être reconnu dans sa dignité constitutive. Plus encore, nul ne saurait être reconnu dans sa propre dignité et nul ne saurait poser celle-ci comme exigence pour autrui, sans reconnaître la dignité d'autrui. Renier la dignité d'autrui, c'est renier la mienne.<sup>142</sup>

La dignité devient un attribut que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulions ou pas. Elle est infuse dans la nature raisonnable de l'homme. Nous respectons l'autre parce que nous reconnaissons qu'il est un autre nous-même, un égal, un alter-ego en dépit du fait qu'il ne soit pas nous. On trouve dans la plupart des religions et des philosophies cette règle morale exprimée de diverses manières, et considérée comme une règle d'or : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse* »<sup>143</sup>. C'est ce qui justifie l'obligation de respecter la dignité d'autrui.

#### 1.2. Les devoirs de l'homme envers lui-même

---

<sup>140</sup> Thomas, DE KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, p. 49.

<sup>141</sup> Christophe, MENKE, *De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme*, Trivium [En ligne], mis en ligne le 15 avril 2009, consulté le 07 Août 2021, URL : <https://journals.openedition.org/trivium/3303>, 2006, p. 14.

<sup>142</sup> Marie-Jo, THIEL, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologique », in : *Le corps, le sensible et le sens*, (Gilbert VINCENT, dir.), Paris, PUS, 2004, pp. 131-164, pp. 8-9.

<sup>143</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1361.

La conception kantienne du devoir de l'homme envers lui-même et envers autrui est particulièrement développée dans le deuxième tome de la *Métaphysique des mœurs* intitulé *Doctrine de la vertu*. L'analyse conceptuelle de la notion du devoir envers soi-même peut, de prime abord, nous paraître contradictoire. Elle implique que le *je* est en même temps celui qui est astreint de faire ou de ne pas faire quelque chose pour lui-même. Le *moi* obligé et le *moi* obligeant se trouvent fusionnés<sup>144</sup>. L'obligé est celui qui est contraint par une loi externe d'accomplir quelque chose, mais l'obligeant n'est point lié par un devoir qu'il s'impose à lui-même. Telle est selon KANT, la contradiction que renferme l'idée de devoir envers soi-même.

Or, peut-on parler d'une obligation ou d'un devoir là où ce que nous devons faire (le moi obligé) semble dépendre de nous-même (le moi obligeant)? Et pourtant, KANT insiste non seulement sur l'existence d'un tel devoir, mais rassure que sans un devoir envers soi-même, il n'y aurait aucun devoir du tout : « *Je ne puis me reconnaître comme obligé envers d'autres que dans la mesure où je m'oblige en même temps moi-même : puisque la loi, en vertu de laquelle je me considère comme obligé, émane dans tous les cas de ma propre raison pratique* »<sup>145</sup>.

Pour cela, KANT scinde les devoirs de l'homme envers lui-même en deux grandes catégories. Les premiers défendent à l'homme d'agir contre la fin de sa nature, et se portent sur la conservation morale de soi-même ; les seconds ordonnent de se proposer pour but un certain objet de la volonté, et tendent au perfectionnement de soi-même. Les premiers ont pour but la conservation de soi et sont sous cet angle, liés à la nature animale de l'homme. Leur principe s'exprime par la sentence : « *Vis conformément à la nature (...), c'est-à-dire conserve-toi dans la perfection de ta nature* »<sup>146</sup>. Les seconds ont pour but la richesse morale de l'homme et sont liés à sa nature morale. Leur principe s'exprime ainsi : « *Rends-toi plus parfait que ne t'a fait la nature* »<sup>147</sup>.

### 1.2.1. Les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être animal

Dans la première catégorie des devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être animal, le premier grand devoir énoncé par KANT est le devoir de l'autoconservation. Pour lui, ce devoir se subdivise en une trilogie : devoir de conserver la vie personnelle, devoir de

---

<sup>144</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1326.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 701.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 1328.

<sup>147</sup> *Idem*.

conserver l'espèce et devoir de se conserver contre l'abrutissement par l'usage immodéré de la boisson ou de la nourriture.

Le devoir de conserver la vie personnelle est étayé par l'amour du vivre. On peut porter atteinte à ce devoir par ce que KANT appelle « *la destruction volontaire* »<sup>148</sup> qui se traduit par la mort volontaire ou le suicide. Ainsi, le suicide est condamné par KANT comme non seulement contraire au devoir de l'homme envers lui-même, mais parce que contraire aussi au devoir de conservation de soi. Ainsi, affirme-t-il :

Le suicide est un crime (un meurtre). On peut le considérer aussi comme une transgression de notre devoir envers les autres hommes comme de celui des époux les uns envers les autres, ou des parents envers les enfants, ou des sujets envers leurs magistrats, ou envers leurs concitoyens ; ou bien encore comme une transgression de notre devoir envers Dieu, en ce sens que l'homme abandonne par-là, sans en avoir été relevé, le poste qui lui a été confié en ce monde.<sup>149</sup>

Donc, commettre le suicide, c'est anéantir en sa propre personne le sujet de la moralité, qui est pourtant une fin en soi.

Ensuite, le devoir de conserver l'espèce est soutenu par l'amour sexuel. On peut enfreindre à ce devoir par différentes manières, comme la volupté qui se manifeste par le proxénétisme, ou l'usage abusif de la sexualité contre nature. Or, la réflexion kantienne a plus d'affinité avec les arguments téléologiques où la fin de la nature raisonnable de l'homme consiste à conserver l'espèce. Parce que, « *l'amour de la vie nous a été donné par la nature pour notre conservation personnelle, de même l'amour du sexe a été mis en nous pour la conservation de l'espèce. Chacun d'eux est une fin de la nature* »<sup>150</sup>. En effet, KANT démontrait dans la *Doctrine du droit* que l'homme ne peut se servir d'une autre personne pour se procurer ce plaisir (le plaisir sexuel), que seulement sous la condition expresse d'un pacte juridique, où deux personnes contractent des obligations réciproques. Mais présentement, la principale question est de se demander si, par rapport à cette jouissance, il y a un devoir envers soi-même dont la transgression souille l'humanité dans sa propre personne.

En effet, de la volupté résulte le vice de l'impudicité, et la vertu opposée à ce vice est la chasteté<sup>151</sup>. Lorsque l'homme est poussé à la volupté, non par un objet réel, mais par une fantaisie qu'il se crée lui-même, et qui par conséquent est contraire au but de la nature, on dit alors que la volupté est contre nature. Parce que, la fin morale de la cohabitation des deux

---

<sup>148</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1330.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 1331.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 1333.

<sup>151</sup> *Idem*.

sexes est la conservation de l'espèce et pour ce fait, nous ne devons pas en faire un acte banal, détourné de sa fin initiale.

Enfin troisièmement, la consommation intempérante de la boisson (l'ivrognerie et la gloutonnerie). En effet, pour KANT,

Dans l'état d'ivresse, l'homme ressemble plutôt à une brute qu'à un homme ; en se gorgeant de nourriture et de boisson, il se rend incapable pour un certain temps d'actions qui exigent de l'adresse et de la réflexion dans l'emploi de ses facultés. — Il est évident que c'est violer un devoir envers soi-même que de se mettre dans un pareil état.<sup>152</sup>

La boisson, fermentée bien-sûr, nous séduit d'apporter un bonheur fugace par l'oubli des soucis. Mais cette pratique, lorsqu'elle est faite abusivement, est pour KANT, contraire au devoir envers soi-même, parce que l'ivresse répétitive conduit à l'épuisement des forces physiques et finit par nous rendre incapables pour un certain temps d'actions qui exigent de l'adresse et de la réflexion dans l'emploi de ses facultés. Il faut le préciser, ce n'est pas la consommation en soi de la boisson que condamne KANT, mais l'ivrognerie qui peut effectivement conduire à des actes immoraux. Car la dignité consiste à conserver dans son intérieur une certaine valeur, celle qui nous fait une créature plus noble que toutes les autres. Or, pour KANT, cette dignité est détériorée ou du moins, nous l'oublions lorsque nous nous adonnons à la boisson de façon démesurée, quand nous nous livrons à des vices contre nature, à toutes choses qui nous ravalent bien au-dessous de l'animal. Sous cet angle, l'intempérance dans la boisson n'aide point à conserver la dignité.

### 1.2.2. Les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être moral

Dans la deuxième catégorie liée à la nature morale de l'homme, les devoirs de l'homme envers lui-même tels que décrits par KANT sont opposés aux vices du mensonge, l'avarice et de la fausse humilité (ou la bassesse).

Le thème du mensonge comme acte contraire à la dignité est parsemé dans quasiment toute la philosophie morale de KANT. Pour lui en effet, « *la plus grande transgression du devoir de l'homme envers lui-même, considéré simplement comme être moral (envers l'humanité qui réside en sa personne), c'est le contraire de la véracité, c'est-à-dire le mensonge* »<sup>153</sup>. Les commentateurs sont unanimes pour voir dans cette attitude, l'influence qu'a eue le piétisme sur lui par sa mère. Le mensonge pour KANT contredit le principe

---

<sup>152</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1336.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 1338.

catégorique et porte en lui une apparence trompeuse de l'homme. Prônant la véracité dans les déclarations, KANT recommande dans sa théorie de l'éducation, de veiller sur l'éducation des enfants, pour qu'ils se rendent compte de la gravité du mensonge, car « *c'est par le mensonge que l'enfant se rabaisse réellement au-dessous de la dignité humaine. (...) Le mensonge fait de l'homme un objet de mépris général, et il lui enlève à ses propres yeux l'estime et la confiance que chacun devrait avoir à l'égard de soi-même* »<sup>154</sup>.

Chez KANT, le mensonge peut se présenter en deux formes : il peut être extérieur ou intérieur. Par le premier cas, il rend l'homme méprisable aux yeux des autres hommes et l'estime de soi se trouve atteinte. Par le second, l'homme se rend méprisable à ses propres yeux et offense la dignité de l'humanité dans sa propre personne. Il n'est pas moins contraire à la dignité humaine, car pour le philosophe de Königsberg, « *le mensonge est l'avilissement et comme l'anéantissement de la dignité humaine* »<sup>155</sup>.

Ensuite, par le vice de l'avarice, on entend ici la cupidité, mais aussi le désir ardent d'étendre ses moyens d'existence au-delà de ses besoins. Il s'agit là du désir excessif de vouloir tout posséder en se gardant cependant d'en dispenser. C'est ce qu'appelle KANT « *une économie mal* »<sup>156</sup>. Et l'avarice, lorsqu'elle devient intense, peut conduire l'homme à la soumission servile de soi-même aux biens de la richesse, au lieu de devenir un maître possesseur de ceux-ci.

Enfin, la bassesse ou la fausse humilité est un vice contre l'estime de soi. Pour KANT, l'homme « *comme une fin en soi (...) possède une dignité (une valeur intérieure absolue)* »<sup>157</sup>. De ce fait, il doit se comporter aux autres en égal et jamais en inférieur, car la dignité a pour corollaire l'égalité (Gleichheit) : « *se considérer sur un pied d'égalité avec toute autre créature de cette espèce* »<sup>158</sup>. KANT affirme ici le devoir de s'estimer, de ne pas s'abaisser devant un autre, quel qu'il soit sur le plan ontologique. Dans nos rapports avec les autres, nous avons donc le devoir envers nous-mêmes de ne pas nous rabaisser. Il faut alors revenir à la définition de l'homme pour comprendre cette thèse. Pour lui,

L'homme considéré dans le système de la nature est un être de médiocre importance, et il a une valeur vulgaire qu'il partage avec les autres animaux que produit le sol. En outre, comme il s'élève au-dessus d'eux par l'intelligence et qu'il peut se proposer à lui-même des fins, il en tire une valeur intrinsèque d'utilité (pretium usus), qui fait qu'on préfère sous ce rapport un homme à un autre, c'est-à-dire que, dans les rapports des hommes considérés au point de vue animal ou comme choses, il a un prix analogue à celui d'une

---

<sup>154</sup> Emmanuel, KANT, *Traité de pédagogie*, Trad. Jules BARNI, Paris, Vrin, 1803, p. 59.

<sup>155</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1339.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 1342.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 722.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 723.

marchandise, mais inférieur pourtant à la valeur du moyen général d'échange, de l'argent, dont le prix est pour cette raison considéré comme éminent.<sup>159</sup>

L'humanité qui est en tout homme est un objet de respect, exigé à tout le monde, et l'homme ne doit pas non plus s'en à dépouiller lui-même. La fausse humilité est le fait de rabaisser sa personne entendue comme une entité entière, non par respect, mais par conviction d'une supériorité de l'autre sur soi. Et aussi, tenter de rabaisser sa propre valeur, donc sa dignité même en vue d'obtenir les faveurs de quelqu'un, est aussi une fausse humilité. Il s'ensuit que nous devons nous sentir élevé et nous estimer en égal des autres sur le plan ontologique.

## 2. Le devoir d'amour, la maxime de bienveillance et le devoir de sympathie

### 2.1. Le devoir d'amour

L'origine étymologique du mot amour sert à introduire trois termes grecs différents : *eros*, *philia* et *agapê* qui définissent chacun, une orientation spécifique du sentiment d'amour et lui confèrent une portée morale particulière. La définition d'Abib CANTO-SPERBER, rapportée par Moïse DEMBELE vient nous dire que « *l'eros est l'amour conçu comme désir ardent d'être uni à une personne déterminée, comme aspiration à un état de soi-même qui n'est accessible qu'au contact de l'autre* »<sup>160</sup>. En effet, *l'eros* est fondé sur une relation sensuelle, charnelle, sexuelle, éventuellement amoureuse et passionnelle. Dans l'amour *eros*, le partenaire est très souvent pris comme un objet d'amour conditionnel où l'égo possessif prend toute la place. Cependant, l'amour *eros* peut initier une relation qui évoluera vers l'amour *philia* ou *agapê*, afin de vivre harmonieusement aux long cours.

Ensuite,

la *philia* désigne à son tour une relation empreinte de réciprocité d'estime mutuelle, qui est souvent traduit par amitié, mais le sentiment a une portée plus large puisqu'il consiste en l'affection montrée à autrui et la volonté d'entretenir avec lui des rapports où se manifeste une certaine excellence morale.<sup>161</sup>

Autrement dit, la *philia* est l'attachement lié à un sentiment d'amitié associé à des valeurs, des centres d'intérêts et des objectifs communs. Il prend appui sur des plaisirs partagés, des échanges, de la solidarité et de la complicité. Cependant, il est conditionnel, car fondé sur des activités ou des vécus partagés.

---

<sup>159</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1343.

<sup>160</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 141.

<sup>161</sup> *Idem*.

Enfin,

l'agapê quant à elle, est l'amour consacré à autrui, mais autrui considéré dans sa qualité fondamentale d'être un humain et un prochain ; c'est un sentiment que l'on peut qualifier de désintéressé, sans attente de réciprocité et d'une certaine indépendance de ce qu'est l'aimé.<sup>162</sup>

C'est un sentiment fraternel, universel et altruiste. Il se donne gratuitement, de façon désintéressée, sans attendre quelque chose de retour. Il est inconditionnel, accepte l'autre tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts. Il souhaite son bien-être sans profit personnel. Il a de la compassion pour l'autre et l'aime, même s'il n'est pas aimé de lui. C'est un amour affranchi de l'ego, se situant au-delà de l'émotionnel. Cela n'est possible qu'à travers la reconnaissance d'une dignité inaltérable rattachée à chaque personne.

Cette trilogie traduit en commun le désir de faire du bien à un objet aimé. L'un des correspondants modernes de *l'agapê* dans la pensée de KANT est le *respect*, autrement dit, le devoir d'amour. *L'agapê* est l'amour pour l'être humain (la philanthropie). C'est pourquoi KANT émet cette déclaration : « *L'amour de l'humanité (la philanthropie), étant considéré ici comme une maxime pratique, et non par conséquent comme l'amour du plaisir de voir les autres heureux, doit consister dans une bienveillance active, et par conséquent regarde les maximes des actions* »<sup>163</sup>. L'amour comme philanthropie est le fait de prendre plaisir au bonheur des autres, de s'égayer en les voyant heureux. C'est effectivement là que l'on peut établir un lien entre *l'agapê* et l'adage moral : « *Aime ton prochain comme toi-même* »<sup>164</sup>.

En effet, pour KANT, les forces qui régissent le monde moral sont de même nature que celles qui s'activent dans le monde physique. De même que les corps naturels s'attirent et se rejettent, les êtres humains, libres et doués de raison se rapprochent et se tiennent à distance les uns des autres. L'attraction qui s'opère dans cette dynamique des relations morales s'appelle l'amour. Il est un sentiment qui accompagne le devoir.

## 2.2. La maxime de bienveillance

Cette maxime prône la bonté active et vise à prendre pour fin le bien-être d'autrui dans la société. La bienveillance est ce qui rapproche les hommes entre eux, les considérant comme tous libres, doués de raison et appartenant dans le groupe du règne des fins. C'est un devoir

---

<sup>162</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 141.

<sup>163</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1361.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 724.

universel qui se fonde sur la loi éthique suivante : « *Aime ton prochain comme toi-même* »<sup>165</sup>. Et KANT poursuit que « *cela ne signifie pas qu'il faut l'aimer d'abord et, au moyen de cet amour, lui faire ensuite du bien, mais qu'il faut lui faire du bien, et que cette bienfaisance déterminera en nous l'amour des hommes* »<sup>166</sup>.

Dans toutes les actions de la vie, les hommes sont attentifs à leur bien propre. Ils agissent toujours conformément à ce bien dont le contenu peut varier, mais dont la forme reste la même pour tous. La loi de bienveillance devient un devoir dès lors que l'on considère le sujet comme un membre de l'humanité, c'est-à-dire, dès lors que l'on considère qu'il y a d'universel en lui. Pour Moïse DEMBELE, « *la loi de bienveillance reconnaît à chaque personne son devoir non seulement envers les autres mais envers elle-même comme objet de cette bienveillance dans le commandement de la raison pure pratique* »<sup>167</sup>.

En effet, la maxime de bienveillance est mue par un principe : si le sujet se reconnaît en tant que tel, autrement dit, s'il a conscience de lui-même en tant que *moi*, et s'il reconnaît l'autre non seulement comme un autre que lui, mais aussi comme un autre *moi*, il doit le reconnaître comme un sujet agissant, un autre qui poursuit le bonheur comme son bien propre. KANT dira que « *La maxime de la bienveillance (la philanthropie pratique) est le devoir de chacun de nous à l'égard des autres, que nous les trouvions ou non dignes d'amour* »<sup>168</sup>. C'est par conséquent un devoir pour l'homme d'être bienveillant à l'égard des autres hommes, sur le modèle de la bienveillance qu'il se porte à lui-même. Le philosophe de Königsberg poursuit que « *la bienveillance reste un devoir, même à l'égard du misanthrope, qu'on ne saurait aimer sans doute, mais auquel on peut faire du bien* »<sup>169</sup>. Chacun dans la société pourra faire sienne cette maxime kantienne: « *Je veux que tu fasses preuve de bienveillance à mon égard ; je dois donc moi aussi être bienveillant à l'égard de chacun* »<sup>170</sup>.

### 2.3. Le devoir de sympathie

« *Prendre part à ce qu'éprouve autrui est en général un devoir* »<sup>171</sup>. C'est ainsi que KANT exprime la nécessité de la sympathie dans une relation active fondée sur l'amour de l'autre. De par son étymologie grecque, *sympatheia*, le terme signifie littéralement souffrir

---

<sup>165</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 316.

<sup>166</sup> *Idem*.

<sup>167</sup> Moïse, DEMBELE, *Bioéthique et excision au Mali, de la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 143.

<sup>168</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1361.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 1308.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 1362.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 1354.

avec l'autre, faire acte de compassion. Il faut remarquer que la compassion n'est pas en premier lieu un devoir, mais plutôt une faculté naturelle de l'homme compris ici comme animal doué de raison.

La sympathie est d'abord un fait de la nature humaine, capable de réceptivité à l'égard de ce qu'elle reconnaît comme étant semblable à elle. Or, tout homme est capable de voir l'autre comme un prochain digne devant être respecté à part entière. La sympathie entre eux devient un devoir. KANT exprime cette idée de la manière suivante :

Prendre part à la joie et à la peine d'autrui (*sympatheia moralis*), c'est là assurément le sentiment sensible d'un plaisir ou d'un déplaisir (...) éprouvé en face de l'état de contentement aussi bien que de souffrance (sentiment partagé, sympathie dans l'émotion), ce pour quoi la nature a déjà disposé en l'homme la réceptivité.<sup>172</sup>

En effet, l'action de communiquer à autrui des sentiments, l'interroger sur ce qui le meurtrit ou ce qui le réjouit, dévoiler dans une certaine mesure les douleurs et les joies qui sont les nôtres, ceci constitue un devoir, parce que cela s'inscrit dans la volonté d'un être libre et rationnel. Le devoir de sympathie devient un devoir de participation. Il ne s'agit pas simplement de s'apitoyer sur le sort de l'autre en prenant avec soi la souffrance qui l'habite, ce qui « *ne peut être un devoir que d'accroître le mal dans le monde* »<sup>173</sup>, mais bien de viser l'accomplissement du bonheur d'autrui comme une fin en soi. Ceci est la condition ultime et nécessaire pour une relation morale entre les hommes, relation fondée sur la conscience que chaque personne doit appartenir à un ensemble de dignités égales et inaltérables, cet ensemble qu'il faut appeler humanité. C'est donc un devoir pour l'homme de compatir avec d'autres hommes et KANT notera que :

La sympathie pour la joie ou la peine d'autrui est à la vérité le sentiment sensible d'un plaisir ou d'une peine (pouvant justement être appelé esthétique) qui s'attache à l'état de satisfaction ou d'affliction d'autrui, et dont la nature nous a déjà rendus susceptibles. Mais c'est encore un devoir particulier, quoique simplement conditionnel, de se servir de cette sympathie comme d'un moyen en faveur de la bienveillance active que prescrit la raison, et c'est ce devoir que l'on désigne sous le nom d'humanité (*humanitas*).<sup>174</sup>

Le monde serait dénué d'un énorme ornement moral s'il n'y avait plus de philanthropie, indépendamment des avantages, indispensable pour un bel ensemble moral où se laisse saisir aisément le respect de la dignité humaine. C'est donc un devoir pour tout homme de cultiver en soi les sentiments sympathiques et de s'en servir comme moyens pour prendre part activement aux sorts d'autrui.

---

<sup>172</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1368.

<sup>173</sup> *Idem.*

<sup>174</sup> *Idem.*

Toutes ces trois formes de devoirs rendent compte chacune à sa manière de l'exigence de respecter la dignité humaine. La concrétisation du respect de la dignité dans la société passe inévitablement par cette trilogie de devoir : devoir de reconnaître et de respecter la dignité humaine dans l'autre, devoir de se respecter en être porteur de dignité inaliénable, et devoir d'aimer son prochain. Les institutions étatiques et toutes les associations sociétales doivent travailler à leur promotion, à leur pragmatisme et à leur accomplissement. Ce n'est par-là que la reconnaissance de la dignité ontologique telle que délayée par KANT se fera florissante.

### 3. L'humanisme lévinassien

Le terme de dignité n'apparaît pas explicitement dans l'œuvre philosophique d'Emmanuel LEVINAS. Son intérêt dans notre contexte précis est sa philosophie de la vulnérabilité érigée autour de la notion de visage.

Le visage depuis longtemps inclut dans sa définition étymologique, le concept de personne. Dans son sens originel du grec classique, la personne est désignée par le terme *prosôpon*, signifiant initialement *face, visage*<sup>175</sup>. Il a ensuite évolué pour désigner *masque*, celui dont les acteurs grecs, pour jouer un personnage, se revêtaient, afin d'emprunter une autre personnalité. Enfin, il a connu une lente évolution pour finalement désigner l'acteur lui-même.

Le visage auquel se réfère l'éminent philosophe Emmanuel LEVINAS est nu de tout artifice dans le dénuement le plus exhaustif. Exposé, le visage est ce qui nous signale la présence d'autrui. La philosophie de LEVINAS postule un amour pour chaque homme, en tant que prochain. Chaque homme est vulnérable puisque chaque personne est visage<sup>176</sup>.

La responsabilité pour autrui n'est pas nécessairement une responsabilité du plus fort envers le plus faible. C'est une responsabilité que chacun, fort ou faible, doit assumer à l'égard de ses semblables à cause de sa vulnérabilité où réside toute sa dignité. Cela a trait à l'idée de *substitution* chez LEVINAS. Ce concept s'entend de deux manières. Primo, il s'agit de « *prendre la place d'autrui* »<sup>177</sup>. Dans ce cas, la substitution « *porte le message de la charité dont je suis capable comme personne : dans l'écoute du cri, de la souffrance, la*

---

<sup>175</sup> Maurice NEDONCELLE, « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique : Essai de bilan linguistique », in : *Révue des sciences religieuses*, Tome 22, Paris, Strasbourg, 1948, pp. 277-299, p. 284.

<sup>176</sup> Emmanuel, LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, pp. 52-53.

<sup>177</sup> Stamatios, TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne ?*, Paris, Colin, 1999, p. 162.

*gratuité sans réciprocité* »<sup>178</sup>. Secundo, LEVINAS va plus loin en étayant que la responsabilité doit être totale :

C'est moi qui supporte tout (...). Non pas à cause de telle ou telle culpabilité effectivement mienne, à cause des fautes que j'ai commises ; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale, qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité.<sup>179</sup>

Cette responsabilité totale exposée par Emmanuel LEVINAS, dans le contexte particulier de la Shoah, est critiquée par certains auteurs, en ce que le bourreau, notre persécuteur puisse être celui pour qui nous sommes responsables. Stamatios TZITZIS se demande en effet :

Comment est-il possible de regarder les visages des criminels nazis qui ont fait périr tant d'enfants et d'y voir le commandement « Tu ne tueras points » ? (...). Le visage dénudé d'un tel auteur de crime ne saurait appeler à l'humanisme de l'autre homme, car la cruauté a effacé tout chemin de retour à un humain qu'elle a anéanti.<sup>180</sup>

C'est sur ce point que certains auteurs divergent avec LEVINAS. Mais ce qui nous importe présentement, c'est que l'humanisme de l'autre homme tel que proposé par LEVINAS est un humanisme qui rappelle la fragilité de l'homme, de tout homme et sa grande valeur en dépit de cette fragilité.

Il importe aussi de comprendre avec LEVINAS, la différence entre la dignité de l'être et la dignité de l'agir. La dignité de l'être est première et supérieure à la dignité de l'agir, puisque l'on ne peut logiquement agir que lorsque l'on est. Cela ne signifie pas que la personne ne puisse pas être tenue pour responsable de son agir, surtout lorsque cet agir est indigne. Cela signifie tout simplement que malgré l'agir, il faudra se souvenir que la sanction devra tenir compte de la permanence de l'être qui se traduit par humanité. C'est ainsi que la dignité est posée en principe absolu.

Il s'agit avec LEVINAS comme avec KANT de respecter l'autre, parce qu'en le respectant, c'est nous-mêmes que nous respectons. C'est là que le visage lévinassien, porteur d'une valeur éthique, exprime la dignité humaine. Nous pouvons dire à la suite de Thomas De KONINCK qu' « 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 »<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Stamatios, TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne ?*, Paris, Colin, 1999, p. 162.

<sup>179</sup> Emmanuel, LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p. 90.

<sup>180</sup> Stamatios, TZITZIS, *Qu'est-ce que la personne ?*, Paris, Colin, 1999, p. 165.

<sup>181</sup> Thomas, DE KONINCK et Gilbert, LAROCHELLE, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 2005, p. 20.

A travers ces quelques pages, nous pouvons dire que l'idée d'une dignité ontologique est bien mise en valeur. Cette dignité ontologique doit être au cœur des actions quotidiennes des hommes. Mais en dehors de ces théories qui postulent l'existence d'une dignité ontologique, « *notre vie en tant qu'êtres qui pensent, ressentent et agissent est fragile et constamment menacée, de l'extérieur aussi bien de l'intérieur* »<sup>182</sup>. C'est effectivement à ce niveau que la dignité a besoin du droit, non pas pour exister, mais pour être garantie et protégée. Pour empêcher que la dignité du plus faible ne soit à la merci du plus fort, il faut l'établissement de règles infranchissables qui puissent régir le vivre ensemble. Or, le domaine qui se charge de cette réglementation est bien le droit. Nous ne pouvons donc pas ignorer dans notre présent travail que la conception kantienne de la dignité a eu une influence majeure sur sa consécration dans l'espace juridique. Nous allons maintenant analyser comment la théorie kantienne de la dignité a été accueillie par le droit.

---

<sup>182</sup> Peter, BIERI, *La dignité humaine : une façon de vivre*, Traduit de l'Allemand par Nicole THIERS, Paris, Libella, 2016, p. 12.

## CHAPITRE II : L'ADAPTATION JURIDIQUE DE LA NOTION KANTIENNE DE DIGNITE HUMAINE

### I. LA DIGNITE HUMAINE ET LE DROIT

Aujourd'hui, le concept de dignité humaine apparaît comme le premier principe, si l'on s'en tient à la place qu'elle occupe dans la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne proclamée à Nicée le sept (7) Septembre 2000.

Les travaux de Muriel-Fabre MAGNAN montrent que le concept juridique de dignité n'est apparu que récemment comme concept du droit positif. Le concept est absent dans les déclarations adoptées par les États-Unis et la France à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Il constate que « *traditionnellement, les chartes et déclarations de droits se fondaient plus sur les notions de liberté et d'égalité que celle de dignité* »<sup>183</sup>. Certes, le concept apparaissait dans certains droits occidentaux comme l'on peut le constater dans le décret *Schœlcher* du 27 avril 1848, affirmant l'abolition de l'esclavage entendu dorénavant comme atteinte à la dignité humaine. Mais la conscience et surtout le besoin de l'exprimer en concept principal n'apparurent qu'au lendemain des atrocités de la deuxième guerre mondiale.

Muriel-Fabre MAGNAN tente d'expliquer ce paradoxe du retard de l'apparition de la dignité humaine sur la scène juridique. Pour lui,

Pendant longtemps, le principe de liberté a suffi à assurer la dignité de la personne humaine. Le concept de dignité humaine n'est apparu sur le devant de la scène que lorsque les droits de l'homme traditionnels, centrés sur l'individu, sa liberté, sa vie privée et son autonomie, n'ont plus suffi.<sup>184</sup>

On peut comprendre cela par une réalité historique. En effet, les déclarations sont faites en considération des ennemis du moment. Or, l'ennemi commun à l'époque des déclarations d'avant la seconde guerre mondiale était l'Etat et le risque principal de la perte de liberté. Il fallait donc orienter les discours vers ce qui peut permettre de conserver cette liberté.

Par la suite, on s'est rendu compte que la liberté est insuffisante pour fonder les Droits de l'Homme et que laissée à son propre compte, elle peut être plus que désastreuse. L'expérience de certaines pratiques comme le nazisme ou la Shoah démontrera l'urgence de consacrer la dignité comme dorénavant, norme principale, intangible et insécable. C'est là que l'on prêta progressivement l'oreille au droit.

---

<sup>183</sup> Muriel-Fabre, MAGNAN, « La dignité en Droit : un axiome ? », in : *La dignité aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, (dir.) Anne-Marie DILLENES et Bernard Van MEENEN, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, pp. 34-55, p. 3.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 5.

Du fait de sa consécration dans l'ordre international en réaction contre les horreurs de la seconde guerre mondiale, le droit devrait s'armer d'un principe suffisamment puissant pour réagir contre tout acte à l'encontre du genre humain. Et c'est en se référant au principe de dignité humaine que le droit international et celui des Droits de l'Homme se sont engagés dans un processus de lutte contre toute forme d'asservissement et de dégradation de la personne humaine. C'est ce qui justifie les nombreuses références au concept de dignité dans les instruments universels.

Dans notre présent chapitre, nous voulons nous atteler à montrer comment la conception kantienne de la dignité a séduit les juristes dans la consécration de cette notion. Cela nous mènera à étudier comment la dignité est devenue le fondement incontestable des Droits de l'Homme.

### **1. La notion kantienne de dignité comme référence au sein de l'ordre juridique**

Il n'est pas trop prétentieux ou exagéré de parler d'un succès de la notion kantienne de dignité. S'il ne fallait retenir qu'une seule formulation de la dignité, il semble que ce soit la notion kantienne qui aurait été choisie, que ce soit par la philosophie ou de façon particulière par le droit. Maints auteurs sont unanimes pour reconnaître en KANT « *le philosophe de la dignité humaine* »<sup>185</sup>. Il semble alors que c'est KANT qui a insufflé à la dignité ses lettres de noblesses. Félicité NBALA NBALA n'hésite point à dire que « *Kant est sans doute celui qui a exprimé avec le plus de clarté et de rigueur l'importance, capitale à ses yeux, de l'idée de dignité humaine* »<sup>186</sup>.

L'apport kantien est incontestable dans le rayonnement et la compréhension de la notion juridique de dignité humaine. La plupart des développements consacrés à la dignité dans l'ordre juridique débutent souvent par un exposé de sa vision.

Ainsi, la majorité des auteurs juridiques, intéressés par les fondements philosophiques de la notion de dignité, citent le plus souvent KANT, que celui-ci soit cité seul ou avec d'autres philosophes. Olivier de TISSOT dans son analyse sur la dignité du salarié retient à titre liminaire :

---

<sup>185</sup> François, BORELLA, « Le concept de dignité de la personne humaine », in : *Ethique, droit et dignité de la personne, Mélanges en l'honneur de la personne*, Paris, Economica, 1999, pp. 29-38, p. 32.

<sup>186</sup> Félicité NBALA NBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 107.

Kant participe de la même idéologie que celle des rédacteurs français de la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789, texte fondateur de notre conception juridique des droits, et des devoirs de l'être humain. Aussi, nous semble-t-il logique d'adopter sa conception philosophique de la dignité humaine, ce qui implique que cette dernière prenne place parmi les normes fondamentales de notre droit.<sup>187</sup>

Dans la même perspective, l'excellent rapport de synthèse, *Voyage au bout de la dignité*<sup>188</sup>, s'intéressant à la notion de dignité, atteste la présence de l'empreinte kantienne dans la pensée juridique. Le rapport met en exergue le processus de juridisation de la notion de dignité. Les auteurs y ont constaté l'existence de plusieurs approches de la notion de dignité. Ils ont alors dégagé trois types de définitions substantielles de la notion à l'issue de ces différentes approches.

La première approche constitue ce que le droit désigne sous le vocable latin *dignitas* et renvoie à « *une qualité attachée à un rang ou une fonction officielle* »<sup>189</sup>. Cette dignité ici dépeinte n'est pas celle qui nous intéresse présentement. Seules les deux autres retiendront notre attention.

La deuxième approche « *fait de la dignité une qualité attachée à la personne humaine, (...) la dignité, droit de la personne, peut être opposée par l'homme à des tiers* »<sup>190</sup>. Cette conception renvoie au respect que les autres doivent avoir à notre égard. La référence kantienne n'est pas ici explicite. Mais il ne serait pas erroné de voir dans ce respect dû à toute personne par des tiers, une mention implicitement kantienne en raison du respect que prône KANT à tout homme, parce qu'étant dépositaire et titulaire de la même valeur intrinsèque au même titre que nous.

Enfin, la troisième approche se révèle encore plus cruciale et plus proche à KANT:

Cette approche fait de la dignité une qualité opposable à l'homme par des tiers. La dignité devient ici un concept absorbant les obligations générales de respect vis-à-vis d'une certaine représentation de ce qu'est l'humanité. La série d'obligation comprise dans cette approche incombe à tout individu quel qu'il soit et en tant qu'il appartient au genre humain.<sup>191</sup>

Il est encore difficile de ne pas voir dans ce passage le respect dû aux autres en référence à la théorie kantienne du respect. Chez KANT, le respect ne s'adresse

---

<sup>187</sup> Olivier, de TISSOT, « Pour une analyse juridique du concept de dignité du salarié », in : *Droit social*, Paris, ESSEC, 1995, pp. 972-975, p. 973.

<sup>188</sup> Charlotte, GIRARD et Stéphanie, HENNETTE-VAUCHEZ, *Voyage au bout de la dignité : recherche généalogique sur le principe juridique de dignité de la personne humaine*, Paris, CERAP, 2004, p. 16.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 35.

exclusivement qu'à l'être humain, en raison de la valeur intrinsèque qu'est la dignité dont il est le seul titulaire. La marque ou l'empreinte du philosophe de Königsberg est encore ici réelle.

Ce que nous pouvons finalement tirer de ce rapport, c'est que les approches les plus répandues dans la doctrine juridique ne constituent en rien d'autre que le double aspect du devoir moral kantien de respect : respect envers soi-même et respect envers les autres.

Cette influence de KANT sur le droit s'exprime très souvent de manière directe, c'est-à-dire, par une référence explicite de la notion telle qu'elle a été saisie et développée par le philosophe de Königsberg, ou bien de façon indirecte où l'on fait une reformulation de sa pensée. Quelle qu'en soit la manière, ce qui semble évident, c'est que la notion kantienne de dignité constitue une référence majeure dans l'ordre juridique. Nous ne voulons pas dire que le droit a saisi la notion de dignité telle qu'elle a été développée par KANT, mais elle a inspiré le juriste.

Après avoir exploré de façon succincte l'influence que KANT a exercée sur le processus de juridisation de la dignité humaine, nous allons maintenant nous atteler à explorer et analyser la place qu'occupe cette notion dans les grandes déclarations internationales. Il ne s'agira pas pour nous de nous arrêter sur toutes les mentions particulières du principe de dignité dans le droit international. Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité. Dans le cadre du sujet qui nous occupe, à savoir la consécration de la notion philosophique de dignité par le droit, il s'agit de s'arrêter sur le moment où la dignité humaine est saisie par le droit.

## **2. La dignité humaine et le droit international**

Avec la création des Nations Unies, la protection de la personne humaine est devenue un fondement de l'ordre international. En signant la Charte des Nations Unies, les Etats membres ont proclamé leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine et dans l'égalité des droits des hommes et des femmes. Cette affirmation fondamentale a contribué au processus d'élaboration d'un ensemble d'instruments internationaux relatifs aux Droits de l'Homme. Un consensus semble s'établir, arguant que l'importance de la notion de dignité et sa mise en valeur dans les différents textes reconnus, trouvent son origine à la fois dans l'expérience des dictatures et du totalitarisme au XX<sup>ème</sup> siècle et dans la reconnaissance des atrocités commises envers le genre humain.

En effet, la rencontre officielle de la dignité et du droit a lieu pour la première fois après la seconde guerre mondiale. Elle est saisie dans le droit international par la Charte des Nations Unies du 26 Juin 1945, qui affirme dans son préambule, sa foi « *dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, ainsi que des nations grandes et petites* »<sup>192</sup>.

Cette foi sera réaffirmée à l'occasion de l'adoption de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme par l'Assemblée Générale des Nations Unies le 10 Décembre 1948. Dès le préambule, il est énoncé que « *la reconnaissance de la dignité à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux constitue le fondement de la liberté, de la justice, de la paix dans le monde* »<sup>193</sup>. Le concept de reconnaissance que nous développerons dans nos pages suivantes est extrêmement crucial dans ce passage. HEGEL disait déjà que la dignité sans reconnaissance est sans avenir. Si la dignité ontologique n'a pas besoin de la reconnaissance pour exister, elle a cependant besoin de celle-ci pour se réaliser et s'accomplir exhaustivement. Gaston BACHELARD l'a excellemment exprimé dans sa préface du *Je et Tu* de Martin BUBER en ces termes : « *le moi s'éveille par la grâce du toi* »<sup>194</sup>.

Cette reconnaissance de la dignité est renforcée par l'article premier de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme aux termes duquel, « *tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droit* »<sup>195</sup>. Cette idée vient confirmer qu'aucune discrimination fondée sur le sexe, la religion ou le handicap ne saurait être tolérée et justifiée. Toute personne, en raison de son humanité et de sa nature raisonnable doit être respectée comme une personne à part entière. C'est cette réalité que l'on trouve mise en lumière par KANT dans sa théorie du respect fondé sur la dignité inhérente en chaque personne.

Cette théorie de dignité inhérente ou ontologique fera naître la prohibition des spectacles dits de *lancer des nains* par la circulaire publiée par l'Etat français en 1991. En effet, la personne atteinte du nanisme se faisait lancer sur un matelas pneumatique contre rémunération. Cette pratique consistait à lancer le corps du nain aussi loin que possible : il était alors traité comme un simple corps, une simple chose. Ceci est clairement incompatible avec le respect de la dignité humaine, tant bien même que la personne elle-même ait consentie

---

<sup>192</sup> Chartes des Nations Unies, conclue à San Francisco le 26 Juin 1945, Préambule.

<sup>193</sup> ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 10 Décembre 1948, Préambule.

<sup>194</sup> Gaston, BACHELARD, Préface du *Je et Tu* de Martin BUBER, trad. Geneviève BIANQUIS, Paris, Aubier, 1939, p. 7.

<sup>195</sup> ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 10 Décembre 1948, art. 1.

à ce traitement. Au fond, l'idée est kantienne, puisque pour KANT, « *l'homme ne peut être traité par l'homme (...) comme un simple moyen, il doit toujours être traité comme étant aussi une fin ; c'est précisément en cela que consiste sa dignité* »<sup>196</sup>. La réflexion du comité peut être justifiée par cette référence kantienne, bien qu'elle ne soit pas toujours prononcée.

Le principe souvent invoqué de la dignité se trouve au cœur de la convention américaine relative aux Droits de l'Homme adoptée le 22 Novembre 1969, posant dans son préambule que : « *Les droits fondamentaux de l'homme ne découlent pas de son appartenance à un Etat donné, mais reposent sur les attributs de la personne humaine* »<sup>197</sup>. La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples adoptée à Nairobi en Juin 1981 affirme elle aussi « *le droit au respect de la dignité inhérente à la personne humaine par les individus* »<sup>198</sup>.

La dignité devient donc le fondement d'un nouvel ordre politique et juridique. L'humanité ayant expérimenté les répercussions désastreuses de la seconde guerre mondiale ne pouvait désormais que proclamer et acclamer la dignité comme seule justification du principe de non-réification de l'être humain. C'est ainsi que les constitutions de plusieurs peuples et déclarations vont mettre la dignité dans leurs frontispices.

Ce qui ressort de commun dans toutes ces déclarations susmentionnées, c'est que la dignité humaine se veut une valeur universelle, personnelle à chaque homme ; mais aussi commune à tous, une valeur que tous les hommes ont en partage. La notion d'*égale dignité* marque cette volonté d'affirmer qu'elle est la même pour tous les hommes. Dans cette perspective, les religions abrahamiques ont permis elles aussi de poser l'universalité de cette dignité, puisque nous sommes tous censés être créés à l'image de Dieu. Nous sommes tous donc frères, tous unis entre nous par un lien indélébile.

L'égale dignité apparaît comme un pléonasme, signifiant que toute hiérarchie entre les membres d'une communauté est inacceptable. En effet, dans les années 1987, Jonas KIS a édité un livre paru dans *Seuil* sous le titre : *L'égale dignité : Essai sur les fondements des droits de l'homme*<sup>199</sup>, ouvrage dans lequel il tente d'inaugurer un débat sur les fondements d'une nouvelle organisation de la vie en société. Jonas KIS y déduit que « *le principe d'égale*

---

<sup>196</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 38.

<sup>197</sup> *Convention américaine relative aux droits de l'Homme*, adoptée à San José, Costa Rica, le 22 Novembre 1969.

<sup>198</sup> Organisation de l'Unité Africaine (OUA), *La Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*, Kenya, Nairobi, Juin 1981, art. 5.

<sup>199</sup> Jonas, KIS, *L'égale dignité : Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 1989, p. 15.

*dignité n'est pertinent et ne peut être apprécié que dans les rapports que les individus entretiennent les uns avec les autres et avec les institutions créées par la société* »<sup>200</sup>. L'auteur condamne toute morale qui introduit une hiérarchisation entre les hommes, car pour lui, en tant que personne morale, « *personnes capables de conduire leur vie selon leur idée* »<sup>201</sup>, les hommes sont égaux. Leur refuser cette égalité revient à les méconnaître comme « *membre à part entière de la communauté morale ou à contrevenir au principe d'égale dignité* »<sup>202</sup>, affirme cette fois-ci Anne-Marie DILLENS.

Ce que nous pouvons finalement retenir, c'est que de sa conception philosophique à sa renaissance juridique, la dignité renvoie à quelque chose d'indicible, d'indéfinissable, qui, en chacun de nous, se manifeste lorsque nous sommes menacés. Elle est un postulat qui n'appelle pas de démonstration. Du principe du droit à la dignité humaine découlent d'autres droits : le principe de primauté de la personne humaine, le principe du respect de l'être humain dès le commencement de sa vie, l'inviolabilité de l'intégrité de l'espèce humaine.

### **3. La dignité comme fondement incontestable des Droits de l'Homme**

Poser la dignité comme fondement des Droits de l'Homme revient à reconnaître que la dignité justifie ceux-ci. L'idéologie qui anime les Droits de l'Homme et les raisons qui poussent les hommes à revendiquer leurs droits sont à chercher dans cette éminence dont prend conscience l'homme, le plus souvent dans les moments de crise. Certes, la dignité naît avec l'homme, mais elle se révèle davantage dans les moments où ce dernier réclame les prérogatives qui lui confèrent cette éminence. Le doute disparaît alors sur le lien de filiation entre la dignité et les Droits de l'Homme : celle-ci est incontestablement la mère de ceux-ci.

Ainsi, lors de son adoption en 1948, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme promeut dans son préambule la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine ainsi que la reconnaissance de leurs droits égaux et inaliénables. L'article premier de ladite déclaration stipule l'égalité dans la liberté et dans la dignité. L'article vingt-trois de ce même texte réitère le droit à une rémunération à quiconque travaille, pour lui permettre de mener une existence digne.

---

<sup>200</sup> Jonas, KIS, *L'égale dignité : Essai sur les fondements des droits de l'homme*, Paris, Seuil, 1989, p. 247.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>202</sup> Anne-Marie, DILLENS et Bernard Van MEENEN (dir.), *La dignité aujourd'hui : perspective philosophique et théologiques*, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, p. 4.

Pour Félicité NBALA NBALA, « *l'affirmation sans cesse renouvelée de la primauté de l'homme a conduit à la reconnaissance de droits pour cet être auquel on reconnaît une dignité intrinsèque* »<sup>203</sup>. En effet, le combat pour les Droits de l'Homme est aussi incontestablement le combat mené au nom de la dignité humaine. C'est cette dignité qui donne à chaque personne l'assurance qu'elle a des droits incontestables et inaliénables qui lui sont dus du seul fait de son humanité.

L'existence des droits pour l'homme due à son humanité et le fait que l'homme réclame ces droits font deux. L'existence des droits est conditionnée par l'appartenance à la famille humaine. Mais le respect et l'effectivité de ceux-ci dépendent du pouvoir politique. Si leur existence ne dépend pas du pouvoir politique, leur effectivité dépend cependant de lui. On peut voir dans la revendication par les hommes de leurs droits, la prise de conscience d'une valeur qui exige un certain respect.

C'est dans cette prise de conscience par la société de la nécessité de protéger l'homme et de le prémunir contre toutes tentatives de destruction de l'éminente humanité que sont nés les Droits de l'Homme. La conscience d'être dépositaire d'une valeur qui le distingue des animaux sera plus intense pour l'homme, cette valeur n'étant autre que la dignité. Celle-ci se trouve alors au cœur pour justifier les Droits de l'Homme. C'est ainsi que Patrice MEYER-BISCH affirme : « *Il est essentiel que la dignité des hommes devienne visible en leurs droits* »<sup>204</sup>.

La dignité comme fondement des Droits de l'Homme, emporte avec elle la nécessité d'un sujet qui soit universel. Cette universalité pour Félicité NBALA NBALA est entendue comme « *le fait que les droits soient attribués à tous les êtres humains sans distinction et reposent sur les valeurs fondamentales que défend l'idée de dignité* »<sup>205</sup>.

Samuel PUFENDORF a bien exprimé l'universalité de la nature humaine et des droits qui en découlent : « (...) *la raison la plus forte, aussi bien que la dernière ressource qu'on ait en main pour rabattre l'insolence d'une personne qui vous insulte, c'est de dire après tout : je*

---

<sup>203</sup> Félicité, NBALA NBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 258.

<sup>204</sup> Patrice, MEYER-BISCH, *Le corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, Paris, PUF, 1992, p. 19.

<sup>205</sup> Félicité, NBALA NBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 265.

*ne suis pas un chien, je suis un homme aussi bien que toi »<sup>206</sup>. Ce qui revient à dire que la nature humaine se trouve la même chez tous les hommes et il s'ensuit que par le droit naturel, chacun doit estimer, traiter et considérer l'autre comme un alter ego, ayant les mêmes droits et les mêmes prérogatives que lui. « L'égle dignité des êtres humains apparaît ainsi comme le fondement moral et éthique des droits de l'homme »<sup>207</sup>*

---

<sup>206</sup> Samuel, PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, Livre III, Chap. II, trad. BARBEYRAC, Bibliothèque de Philosophie politique et Juridique, Caen, 1987, p. 309

<sup>207</sup> Xavier, GODINOT, « Dignité, travail et grande pauvreté », in : *La dignité humaine aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Presses Universitaires Saint-Louis, 2007, pp. 157-187, p. 160.

## **II. LA PAUVRETE, LA VULNERABILITE ET LA RECONNAISSANCE**

### **1. La question de la pauvreté et le respect de la dignité humaine**

Notre ambition n'est pas de retracer toute l'histoire de la pauvreté dans toutes ses dimensions. Il sera question essentiellement de comprendre comment la pauvreté se trouve liée à la dignité.

Historiquement, la pauvreté n'est pas perçue de la même façon selon les époques. D'une pauvreté, source de richesse et parfois salutaire dont la promotion est particulièrement faite par la religion, on est arrivé à une pauvreté qui met en question notre humanité. Comment donc d'une pauvreté présumée source de dignité, en est-on arrivé à une pauvreté attentatoire à la dignité humaine ? Telle est la question qui constituera l'ossature de notre présente réflexion.

#### **1.1. La pauvreté : source de dignité**

La pauvreté comme source de dignité s'inscrit dans une tradition historique bien précise. Sous l'influence de l'Eglise, la pauvreté gagne un terrain et une place capitale dans la compréhension de la dignité humaine. Le pauvre dans la tradition ecclésiale est l'enfant aimé de Dieu, et sous cet angle, la pauvreté doit être recherchée en ce qu'elle confère la dignité. Cette idée ne semble pas avoir du succès seulement que dans l'Eglise, puisque lorsqu'on se réfère également à certains auteurs, on constate que la dignité se trouve associée à la faiblesse et à la fragilité de l'homme qui se manifestent bien dans la pauvreté. La définition de l'homme chez Blaise PASCAL rend bien compte de cette réalité<sup>208</sup>. Chez lui, grandeur et misère sont deux parties d'un ensemble qui définissent toutes deux l'homme. Sa dignité se révèle concomitamment dans cette force et dans cette faiblesse. L'image du pauvre se trouve glorifiée. Cette image édulcorée du pauvre est répandue dans maintes cultures selon les recherches et les fouilles abyssales de Thomas De KONINCK :

La reconnaissance la plus remarquable est celle qu'on 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 respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est, on le sait, 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

---

<sup>208</sup> Blaise, PASCAL, *Pensées*, Paris, Arvensa, 1897, p. 347.

qui sont réduits à l'esclavage. La compassion est un des deux idéaux principaux du bouddhisme. 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.<sup>209</sup>

Ainsi, dans plusieurs cultures, particulièrement dans la tradition chrétienne, le pauvre est un bienheureux en dignité. Il n'a pas la richesse matérielle, mais il a l'essentiel, car il peut accéder à la richesse spirituelle. Le pauvre originairement « *tirait justement sa dignité dans cette pauvreté* »<sup>210</sup>.

On peut donc dire que la dignité pouvait effectivement et essentiellement résider dans la pauvreté qui se tourne vers la recherche des biens spirituels, une pauvreté traversée par l'humilité et qui ne se laisse pas engloutir par l'envie. Pour Diane ROMAN, « *la pauvreté confère une dignité (...) vivant du Christ sur terre, le pauvre se fait l'intercesseur de son bienfaiteur charitable auprès du ciel. Cette fonction du pauvre lui confère une dignité* »<sup>211</sup>. Cette valorisation de la dignité est en référence au Christ et à ceux qui ont su se dépouiller des pesanteurs de la vie terrestre pour se rapprocher de Dieu<sup>212</sup>.

Selon cette vision religieuse, toute la dignité de l'homme, parce que créé à l'image de son créateur, consiste essentiellement à adopter les attitudes voulues par Dieu. Mais, il faut le rappeler ; la pauvreté n'était source de dignité et garantie du paradis que lorsque l'indigent transcendait les envies mondaines et faisait preuve d'humilité. Inversement, même s'il est très difficile au riche d'aller au paradis, la grâce de Dieu peut lui être accordée aussi s'il partage avec les pauvres. Ce n'est pas tant la richesse ou la propriété qui pose problème, mais la question de savoir si l'on doit être riche en gardant tous ses biens pour soi-même alors qu'il y a des pauvres. C'est en effet, l'état de précarité des pauvres qui permet d'évaluer dans quelle mesure les riches sont plus ou moins proches de l'idéal chrétien. Pour de nombreux Pères de l'Église, la richesse est considérée comme un don de Dieu, qui est toutefois assortie de la mission ou de l'obligation de le faire fructifier au bénéfice de la communauté dans son ensemble, et des pauvres en particulier<sup>213</sup>.

C'est bien la responsabilité des riches qui est en jeu ici. Parce que selon la tradition des Pères, il y a pauvre parce que quelqu'un s'est accaparé de quelque chose qui ne l'appartient

---

<sup>209</sup> Thomas, De KONINCK, *De la dignité humaine. Éthique en éducation et en formation*, 2017, pp. 7–21., <https://doi.org/10.7202/1042933ar>, consulté le 04 Octobre 2021, p. 11.

<sup>210</sup> Diane, ROMAN, *Le droit public face à la pauvreté*, Paris, LGDJ, 2002, p. 333.

<sup>211</sup> *Idem*.

<sup>212</sup> Sophie, DION-LOYE, *Les pauvres et le droit*, Paris, PUF, 1997, p. 11.

<sup>213</sup> Ernest-Marie, MBONDA, « La pauvreté comme violation des droits humaine : vers un droit à la non-pauvreté », in : *Revue internationale des sciences sociales*, 2014, N°180, pp. 309-321, p. 312.

pas. S'il y a donc des pauvres, c'est parce que les riches s'accaparent toutes les ressources, en se servant plus qu'ils ne devraient et en refusant de se plier au devoir de partager avec les plus démunis. Et pourtant dans la vision kantienne, partager avec les pauvres est un devoir. Il le dit en termes clairs : « *C'est le devoir de tout homme d'être bienfaisant, c'est-à-dire d'aider, suivant ses moyens, ceux qui sont dans la misère à en sortir, sans rien espérer en retour* »<sup>214</sup>.

Mais si l'Eglise a tant valorisé la pauvreté, dans la réalité des temps modernes, le pauvre est pointé du doigt, mis au rebut dans la société. Il est exclu de la société. Cette période se caractérise par l'exclusion du pauvre de la communauté. La sollicitude chrétienne s'est relayée par une méfiance populaire. Il n'est plus question désormais de dignité, de perfection divine par la pauvreté, mais de pauvreté honteuse, coupable et déshumanisante qui porte atteinte à l'estime de soi. Le pauvre se trouve alors frappé d'indignation.

## 1.2. Le pauvre frappé d'indignation

Vers le XIII<sup>ème</sup> siècle, l'Eglise se trouve dépassée<sup>215</sup>. On assiste alors à une « *sécularisation de la pauvreté* »<sup>216</sup>. Inévitablement s'impose aussi une nouvelle image de la pauvreté. Avec ce renversement, la pauvreté est maintenant perçue comme attentatoire à la dignité humaine. « *Au lieu et place d'une pauvreté source de dignité, s'affirme une pauvreté attentatoire à la dignité* »<sup>217</sup>. Cette idée que la pauvreté est une atteinte à la dignité humaine est en premier ressentie par les populations concernées. Il s'agit surtout ici des populations dont leur pauvreté est rendue possible par le fonctionnement défaillant d'une société.

Xavier GODINOT illustre bien cette idée par ses recherches sur certains lieux reculés de la Côte d'Ivoire. Il part d'un fait historique. Il raconte qu'en effet, dans les années 1980, Simone VIGUIE arrive comme infirmière au camp pénal de Bouaké, en Côte d'Ivoire, qui rassemble dans des conditions terribles, environs deux mille personnes appartenant à quatre-vingt ethnies, vivant dans la famine, la maladie, les précarités, l'épuisement, etc. Ces conditions rendues possibles par un désengagement de l'Etat à l'égard de ces habitants détériorent leur dignité. Certes, la dignité ontologique demeure puisqu'elle est indélébile,

---

<sup>214</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1364.

<sup>214</sup> Maurice NEDONCELLE, « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique : Essai de bilan linguistique », in :

<sup>215</sup> Louis, DUMONT, *Essai sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 83.

<sup>216</sup> Sophie, DION-LOYE, *Les pauvres et le droit*, Paris, PUF, 1997, pp. 8-9.

<sup>217</sup> Diane, ROMAN, *Le droit public face à la pauvreté*, Paris, LGDJ, 2002, p. 333.

mais la dignité sociale qui consiste à mettre à la disposition de chaque membre de la communauté les moyens élémentaires de subsistance disparaît<sup>218</sup>.

Mais qu'est-ce que la pauvreté ? Pour Ernest-Marie MBONDA, « *la pauvreté est l'état dans lequel une personne est privée des moyens de subvenir à ses propres besoins, c'est-à-dire de satisfaire ses besoins élémentaires tels que manger, se vêtir, se loger, se soigner* »<sup>219</sup>. Parce que la subsistance n'a pas pour seule signification le maintien en vie des fonctions physiologiques, mais implique aussi la notion de décence. Il ne suffit pas de subsister simplement, mais de subsister décentement.

Dans les conditions où les droits fondamentaux ne sont pas assurés, la pauvreté prend l'appellation d'extrême pauvreté, qui est traduit dans le langage moderne par le concept misère. Pour Xavier GODINOT, la misère est « *un déni permanent de la dignité humaine qui est le sentiment qu'un individu ressent, et qu'on lui donne de faire partie de la communauté des hommes et d'être traité avec le respect dû à la personne humaine* »<sup>220</sup>.

Il faut cependant différencier la pauvreté de la misère. Toute pauvreté n'est pas misère. La misère exprime l'absence d'assurance des droits élémentaires. La définition la mieux adaptée de la misère est celle de Joseph WRESINSKI, qui vient nous dire qu'elle « *est l'état de l'homme à qui ses frères n'ont pas laissé les moyens élémentaires de se sentir et de se montrer un homme* »<sup>221</sup>.

C'est l'extrême pauvreté qui se traduit par la misère et il doit être considéré comme une violation des droits humains et contraire au respect de la dignité humaine. Cette dernière devient un combat pour chaque sujet, afin de ne pas sombrer, mais aussi pour résister et sauvegarder sa subjectivité en dépit des difficultés qui le submergent. Pour les personnes en situation d'extrême pauvreté, le combat pour la dignité passe par leur reconnaissance en tant qu'êtres humains à part entière. Parce que, comme le dit Joseph WRESINSKI :

Le pire des malheurs, est de vous savoir compté pour nul, au point que même vos souffrances sont ignorées. Le pire est le mépris par vos concitoyens. Car c'est le mépris qui vous tient à l'écart de tout droit, qui fait que le monde dédaigne ce que vous vivez et qui vous empêche d'être reconnu digne et capable de responsabilité. Le plus grand

---

<sup>218</sup> Xavier, GODINOT, « Dignité, travail et grande pauvreté », in : *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Presses Universitaires de Saint-Louis, 2007, pp. 157-184, p. 165.

<sup>219</sup> Ernest-Marie, MBONDA, « La pauvreté comme violation des droits humains : vers un droit à la non-pauvreté », in : *Revue internationale des sciences sociales*, 2014, N°180, pp. 309-321, p. 311.

<sup>220</sup> Xavier, GODINOT, « Dignité, travail et grande pauvreté », in : *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Presses Universitaires de Saint-Louis, 2007, pp. 157-184, p. 162.

<sup>221</sup> Joseph, WRESINSKI, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 137.

malheur de la pauvreté extrême est d'être comme un mort-vivant tout au long de son existence.<sup>222</sup>

On peut donc affirmer que l'humain misérable, désespéré, meurtri, bafoué, humilié, frappé d'extrême pauvreté, affaibli par un handicap, ne demande qu'une seule chose : son insertion ou sa réintégration dans la communauté humaine. Non pas qu'on lui jette un regard compassionnel plein de larmes, des dollars ou des euros, mais l'acceptation généreuse de ne pas le rendre différent des autres hommes.

Au terme de notre analyse sur la pauvreté, nous pouvons établir un lien avec la conception kantienne de la dignité humaine. Pour KANT, toute personne, quelle que soit sa situation demeure digne. La reconnaissance de cette éminente dignité suppose que les droits élémentaires soient assurés, car le manque d'assurance de ces droits peut donner l'occasion de fouler aux pieds la dignité des personnes concernées. Or, KANT affirme : « *Ne souffrez pas que votre droit soit impunément foulé aux pieds par les autres* »<sup>223</sup>, parce qu'ils finiront par se croire supérieurs et plus dignes. Il faut alors que les pauvres sentent leur dignité respecter. Et aux riches, KANT lance cette interpellation :

C'est un devoir de ne pas éviter, mais de rechercher au contraire les lieux où se trouvent des pauvres, auxquels manque le plus strict nécessaire ; de ne pas fuir les hôpitaux, ou les prisons, etc., afin de se soustraire à la compassion dont on ne pourrait se défendre ; car c'est là un mobile que la nature a mis en nous pour faire ce que la considération du devoir ne ferait pas par elle seule.<sup>224</sup>

## 2. La vulnérabilité

En l'espace d'une décennie, la vulnérabilité est devenue une notion centrale dans la réflexion sociale et politique. Suivant les contextes, vulnérabilité renvoie à fragilité, dépendance, perte d'autonomie, exclusion, invisibilité sociale, précarité, désaffiliation. Ces différents termes sont très souvent utilisés pour décrire la situation des groupes de personnes plus ou moins mises en marge (les parias de la société) : les personnes âgées, les personnes déficientes ou en situation de handicap, les chômeurs, les immigrés, les pauvres, les mal-logés, etc.

L'histoire du concept de vulnérabilité en philosophie reste liée aux concepts médiévaux utilisés pour définir l'homme. En effet, dans l'esprit de la philosophie médiévale où tout le savoir était encore sous la tutelle de la religion, l'homme était défini par des concepts de

---

<sup>222</sup> Xavier, GONDINOT, « Dignité, travail et grande pauvreté », in : *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, Paris, Presses Universitaires de Saint-Louis, 2007, pp. 157-184, p. 179.

<sup>223</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 724.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 1369.

grandeur, de noblesse, d'honneur, de gloire, de magnanimité, de magnificence, d'excellence parce qu'il était supposé être créé par et à l'image d'un Dieu infiniment grand, qui l'a ensuite placé au sommet de toute sa création. Et pour Félicité MBALA MBALA, « *Le ton est donné, la dignité sera la valeur de ce qui surpasse, de ce qui n'est comparable à rien. Elle traduit l'éminence et l'excellence* »<sup>225</sup>. C'est pourquoi le consensus autour du concept de dignitas pour rendre cette position éminente de l'homme dans la nature n'est pas surprenant.

Cette conception médiévale de l'homme a perduré et a pendant longtemps eu du succès. Au seuil de l'époque moderne, par l'intermédiaire du darwinisme, cette thèse est progressivement remise en cause avec l'ébranlement des théories concevant l'homme comme une créature divine. Les concepts susdits se trouvent insuffisants pour définir l'homme.

Le fait historique de la seconde guerre mondiale va rapidement permettre à la vulnérabilité de gagner un terrain important, puisque la nécessité de prêter le flambeau à la fragilité de l'homme se fera urgente. Il ne sera plus permis de définir l'homme seulement par des concepts de grandeur, de noblesse ou d'excellence, mais de tenir compte de sa fragilité, de sa vulnérabilité qu'il faut dorénavant prémunir. Un défi se lance : la coresponsabilité.

Le thème de la vulnérabilité abordé en rapport avec le concept de responsabilité est introduit à partir des œuvres de Paul RICŒUR, de Hans JONAS, et d'Emmanuel LEVINAS. Ils font naître à partir du concept de vulnérabilité, le vocable « *souci de l'autre* »<sup>226</sup>, pour exprimer les diverses formes de responsabilité par lesquelles le sujet est invité à répondre de la vulnérabilité humaine.

Chez KANT, le souci de l'autre se traduit par une sympathie active envers autrui, fondement d'une éthique que l'on peut qualifier de « *bienveillance active et de respect* »<sup>227</sup>. KANT fait alors de la bienveillance envers l'autre dans la détresse, un devoir. C'est au sein de la famille humaine, quelle que soit la structure ethnologique, que se réalisent cette hospitalité sacrée et cette fraternité humaine, qui accueillent originellement le plus faible, le plus démuné et le plus vulnérable.

---

<sup>225</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 41.

<sup>226</sup> Hans, JONAS, *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Paris, Editions Le Bord de L'Eau, 2010, p. 145.

<sup>227</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 451.

Cette hospitalité, si l'on s'en tient à Blaise PASCAL, doit outrepasser le cadre restreint des seuls démunis pour s'étendre sur tout homme, parce que tout être humain est intrinsèquement faible et vulnérable. Pour lui en effet :

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.<sup>228</sup>

Dans ce passage pascalien, la condition humaine est paradoxale, puisque caractérisée par la grandeur et la misère. L'univers a incontestablement une supériorité sur l'homme puisqu'il peut l'écraser. L'homme en ce sens est vulnérable. Mais c'est dans la conscience de sa propre faiblesse que réside selon Blaise PASCAL, la supériorité, *in fine*, de l'homme sur la nature. La conscience transforme la misère de l'homme en misère grandiose. Au nom de cette reconnaissance de l'homme comme faible et vulnérable, doit être instaurée une hospitalité. Cela se rend possible pour Blaise PASCAL par la pensée, qui élève l'homme comme un être digne au-dessus de tous les autres êtres. C'est pourquoi dira-t-il aisément que « *toute notre dignité consiste donc en la pensée* »<sup>229</sup>. Ainsi, parce que doté d'une faculté réflexive qui lui permet de prendre conscience de sa fragilité, l'homme doit faire la promotion de l'hospitalité et de la fraternité, parce que seul, on est encore plus vulnérable.

LEVINAS lui aussi concède à la vulnérabilité une valeur éthique, car la responsabilité pour autrui s'y révèle. La prise de conscience de la vulnérabilité humaine pour lui, est tributaire à la responsabilité, car répondre de la vulnérabilité, c'est s'engager en sa faveur au travers du souci de l'autre, par une responsabilité illimitée à son égard. Cette responsabilité est représentée par celle qui nous oblige à prémunir le plus vulnérable, parce que, « *c'est un devoir de faire du bien aux autres hommes dans la mesure de son pouvoir, qu'on les aime ou qu'on ne les aime pas, et ce devoir ne perdrait rien de son importance* »<sup>230</sup>, nous dit KANT.

La vulnérabilité est le caractère de ce qui est vulnérable, adjectif qui désigne ce qui peut être blessé. De nos jours, le concept de vulnérabilité est traduit volontiers par faible, défectueux. Plusieurs facteurs peuvent caractériser la vulnérabilité. Au nombre de ces facteurs, on peut citer entre autres la pauvreté, le handicap, le fait d'être sans emploi, le fait d'être *sans papier*. Une fois de plus, la responsabilité de tous est requise, puisqu'il s'agira de

---

<sup>228</sup> Blaise, PASCAL, *Pensées*, Paris, Arvensa, 1897, p. 347.

<sup>229</sup> *Idem*.

<sup>230</sup> Emmanuel, KANT, *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Paris, Vrin, 1996, p. 1308.

reconnaitre et d'accueillir les personnes se trouvant dans l'une de ces situations, comme des êtres humains entiers méritant d'être respectés. Parce que lorsque la vulnérabilité frappe, on peut sentir notre dignité se bafouer. Il faut alors que la vulnérabilité devienne une nouvelle catégorie morale, où les personnes vulnérables se sentiront reconnues, aimées et respectées dans leur dignité.

Force alors est de constater qu'il existe un lien intrinsèque entre vulnérabilité et dignité humaine érigée sur le modèle kantien. Chez KANT, la dignité est partout, elle s'affiche dans tous les domaines. Un appel lui est fait à chaque fois que l'homme se sent menacé. Ce qui fera dire à Félicité MBALA MBALA « *qu'elle est celle des sans-papiers, celles des femmes, celle du mourant, celle des enfants. La dignité se fait alors polyvalente, elle s'adapte à chacune des franges de la population qui en appelle à elle* »<sup>231</sup>. Il s'agit alors de la fragilité d'autrui qui engage notre responsabilité, non pas sur les causes de sa vulnérabilité, mais sur l'attention particulière dont il a besoin : sa reconnaissance comme un être humain à part entière, doté d'une dignité égale à tous.

### 3. La reconnaissance

Que la reconnaissance de notre dignité d'homme par autrui soit chose essentielle, primordiale et non pas secondaire, nécessaire et non pas luxueuse, c'est là l'une des grandes découvertes de HEGEL dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. A la suite de HEGEL, cette notion a progressivement ressurgi avec une importance particulière au début des années 1990, avec la publication de plusieurs ouvrages marquants d'Axel HONNETH, de Charles TAYLOR, de Jürgen HABERMAS, et surtout de Paul RICŒUR, qui a fait de l'éthique et de la politique de la reconnaissance un thème majeur des sciences sociales et de la philosophie politique<sup>232</sup>.

En effet, le concept de reconnaissance comme concept incontournable dans l'appréhension de la dignité humaine a pris une importance particulière depuis HEGEL. Pour lui, le fait d'être reconnu comme homme par autrui n'est pas quelque chose qui s'ajoute à une humanité déjà pleinement constituée. « *Je ne suis pas un « moi », un sujet digne et parfaitement constitué, qui ensuite, par surcroît, luxueusement serait reconnu comme tel. Non : c'est cette reconnaissance qui forme la subjectivité* »<sup>233</sup>. Au contraire, notre humanité

---

<sup>231</sup> Félicité, MBALA MBALA, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Paris, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, 2007, p. 228.

<sup>232</sup> Paul, RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Ed. Stock, 2004, p. 13.

<sup>233</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 148.

n'atteint son apothéose et ne se fait pleine que lorsqu'elle est reconnue par autrui comme telle. Ainsi la reconnaissance venant d'autrui fonde, réalise et actualise notre humanité : son rôle est fondamental, et non pas secondaire. Nous ne sommes pas des êtres humains dotés de dignité, puis reconnus comme tels par l'autre. Pour lui, la dignité ne s'est jamais réalisée exhaustivement sans la reconnaissance<sup>234</sup>. Ce qui revient à dire avec le néokantien Eric FIAT que « *Sans la reconnaissance d'autrui (Annerkennung), je ne serais que chose vivante et non pas homme à la pleine dignité* »<sup>235</sup>. L'homme a besoin de cette reconnaissance comme il a besoin de l'eau et du pain, pour accéder au sentiment de dignité. Et notre dignité restera intacte, préservée des atteintes de l'âge, de la maladie, de la décrépitude, et même de la mort, si autrui nous fait la grâce d'un regard respectueux et reconnaissant. Non pas que c'est cette reconnaissance qui fait notre dignité comme on peut le penser, mais qu'elle la porte à sa plénitude.

Il n'y a donc pas ici de mésentente entre HEGEL et KANT sur la valeur de cette notion, puisque HEGEL clarifie que « *L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme personne, mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi* »<sup>236</sup>. Ces lignes disent clairement que même celui qui n'a pas été reconnu par autrui, demeure une personne. Ce n'est donc pas la reconnaissance qui fait la dignité humaine, mais elle l'accomplit.

Nous pouvons alors métaphoriquement nous référer à ARISTOTE pour dire que la reconnaissance fait passer la dignité humaine de la puissance à l'acte. La fillette est en puissance d'être une femme. Sans être pleinement une femme, elle a cependant toutes les potentialités en elle pour être une femme. Ainsi, même en l'absence de la reconnaissance de l'autre, l'homme possède une dignité. Mais il est en ce moment sous le régime de la puissance, tant qu'autrui ne la réalise et ne l'actualise pas par son regard reconnaissant et même aimant. Autrui est donc essentiel, nécessaire et fondamental. Mais nous insistons : la dignité précède la reconnaissance, puisqu'elle est intrinsèque et ne saurait être apportée de l'extérieur. La reconnaissance est nonobstant nécessaire pour que s'accomplisse exhaustivement le sentiment de dignité.

---

<sup>234</sup> Gottlieb Wilhelm Friedrich, HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Tome I, Paris, Aubier-Montaigne, 1807, p. 158.

<sup>235</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 143.

<sup>236</sup> HEGEL, cité par Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, p. 145.

« *Le moi s'éveille par la grâce du toi* »<sup>237</sup>, avons-nous dit plus haut. Cela signifie que le moi soit d'abord capable de se lever tout seul. La reconnaissance ne fait donc pas le moi, mais l'aide à s'éveiller.

L'histoire d'un despote à la recherche de la langue originelle des hommes (celle que parlait Adam et Eve avec Yahvé, avant que celui-ci ne détruisît la tour de Babel), racontée par le néokantien Eric FIAT est particulièrement illustrative<sup>238</sup>. Le despote eu alors l'idée de s'emparer d'un enfant de parents anglais juste après qu'il fut né, d'un enfant de parents français juste après qu'il fut né, et d'un enfant de parents allemands juste après qu'il fut né. Gardés dans un château reclus, instructions furent données par le despote de les apporter à manger avec prohibition de les parler. Les premiers mots que diraient ces enfants seraient la langue originelle. Mais la fin fut sans espoir, puisque les enfants moururent tous. Parce que l'homme ne se nourrit pas que du pain, mais aussi du pain quotidien de la relation à l'autre qu'est la parole.

C'est pourquoi pour Thomas De KONINCK, la reconnaissance de la dignité d'un être humain est étroitement liée à la liberté d'expression qui lui est concédée. Il démontre d'abord que le mot grec *démos*, (l'étymon du concept démocratie), désignait initialement le pauvre<sup>239</sup>. Il s'agit donc de ce régime politique où toute personne, riche ou pauvre notamment, avait droit à la parole et c'est ce qui faisait que, dans la démocratie athénienne, tout citoyen, pauvre qu'il soit, accédait à la dignité politique dans la mesure où il avait une prise directe sur le pouvoir politique par la parole. Donc, se voir privé de parole était synonyme de méconnaissance de l'humanité du citoyen. Thomas De KONINCK déduit alors que « *la pleine reconnaissance de la dignité de qui que ce soit, commence par celle de sa parole* »<sup>240</sup>. Pour ce philosophe, la solidarité humaine toute entière est instaurée sur cette réciprocité par l'établissement d'un *nous* où chacun porte en soi la figure de l'autre, en même temps que la sienne.

Il n'est donc pas de pire misère que de se voir réduit au silence forcé et toutes les formes de mépris ou d'indifférence sont qualifiées par maints d'individus comme attentatoires à la dignité, à la liberté et au désir de reconnaissance. Les propos d'Isaiah BERLIN, cités par

---

<sup>237</sup> Gaston, BACHELARD, Préface du *Je et Tu* de Martin BUBER, trad. Geneviève BIANQUIS, Paris, Aubier, 1939, p. 7.

<sup>238</sup> Eric, FIAT, *Petit traité de dignité humaine*, Paris, Larousse, 2012, pp. 149-150.

<sup>239</sup> Thomas, DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 44.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 45.

Thomas De KONINCK, décrivent en termes justes les conséquences souvent paradoxales du désir de compréhension mutuelle et de solidarité :

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 pour un homme rival – autrement pour un égal – plutôt que d’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.<sup>241</sup>

La méconnaissance est ainsi reçue comme un tort, une forme d’oppression qui porte atteinte à la dignité humaine. La reconnaissance de l’autre comme sujet rationnel et agissant forme une condition nécessaire pour fonder le devoir d’amour que nous avons traité dans nos pages précédentes. Et par conséquent, il faut que la reconnaissance soit un devoir en soi pour que l’universalité du devoir d’amour soit exemptée de toute menace.

---

<sup>241</sup> Thomas, DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 46.

## CONCLUSION

En traitant la question de la dignité humaine, nous nous sommes rendu compte de la valeur absolue qu'inclut toute personne humaine, dans sa différence aux choses qui ont un prix. La dignité est un attribut ontologique qui permet d'empêcher toute réification de l'homme. Elle est une valeur essentielle, une caractéristique principale, exclusivement attachée à l'être humain et qui n'a besoin d'aucun critère pour exister. C'est de cela qu'a consisté notre première partie.

Ainsi, pour comprendre la dignité humaine, nous sommes partis d'abord du principe selon lequel, la dignité ne doit pas être confondue avec les autres notions générales qui servent à assurer un ordre et un sens commun. Cela nous a permis de mieux canaliser notre discours sur la dignité dite ontologique, une dignité reconnue à toute personne indépendamment de sa position sociale et de sa constitution physiologique. Cette forme de dignité défendue par KANT, se diffère du prix, parce qu'elle est une qualité qui ne peut être altérée, aliénée, retirée, hiérarchisée ou soumise à des critères tels que la race, le sexe, l'âge, la couleur de peau, la présence de pathologie ou d'un handicap. Elle est le fait que la personne ne peut jamais être traitée simplement comme un moyen, mais toujours comme une fin en soi.

Mais cette dignité, si elle existe ontologiquement, ne peut cependant se révéler que dans la vie commune, les rapports existentiels entre les hommes. C'est dans ce rapport que chaque personne fait l'expérience de la dignité ontologique. Telle fut l'ossature de notre seconde partie. La dignité devient une valeur spécifique à l'être humain, affirmée dans le cadre restreint de la communauté. C'est dans le face à face avec l'autre que nous prenons conscience de la valeur absolue de la dignité humaine. D'où la fameuse théorie hégélienne de la reconnaissance.

Ces deux parties nous ont ainsi fait parvenir à la résolution selon laquelle, toute personne, quel que soit son état, est dotée d'une valeur intrinsèque d'autant que chacun est une fin et une existence irremplaçable. Le respect de la dignité humaine doit être le principe régulateur pour évaluer tout ce qui touche directement l'être humain. Sa valeur intrinsèque et inconditionnelle doit être le pivot essentiel de toute moralité dans la société.

Mais ne serait-il pas égoïste, réductionniste voire homocentrique que de faire de la dignité humaine un privilège octroyé à l'homme seul ?

## BIBLIOGRAPHIE

### I. LES OUVRAGES D'EMMANUEL KANT

- ❖ *Critique de la raison pratique*, PUF, Paris, 1985.
- ❖ *Doctrine de la vertu*, trad. PHILONENKO, Quatrième édition, Vrin, Paris, 1996.
- ❖ *Doctrine élémentaire de l'éthique*, Flammarion, Paris, 1999.
- ❖ *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Ole Hansen-LOVE, Hatier, Paris, 2019.
- ❖ *Traité de pédagogie*, Trad. Jules BARNI, Vrin, Paris, 1803.

### II. LES OUVRAGES GENERAUX

- ❖ APPIAH, Kwamé Anthony, *Le code d'honneur : Comment adviennent les révolutions morales ?*, (Traduit de l'anglais par Jean-François SENE), Gallimard, Paris, 2012.
- ❖ ARENDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme : L'impérialisme*, Fayard, Paris, 1968.
- ❖ ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, 10 Décembre 1948.
- ❖ ATIAS, Christian, *Philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004.
- ❖ BACHELARD, Gaston, Préface du *Je et Tu* de Martin BUBER, trad. Geneviève BIANQUIS, Aubier, Paris, 1939.
- ❖ BEIGNIER, Bernard, *L'honneur et le droit*, Coll. Anthologie du droit, LGDJ, Paris, 2014.
- ❖ BOECE, *Traité sur le Christ. Court traité de théologie*, Cerf, Paris, 1995.
- ❖ *Chartes des Nations Unies*, conclue à San Francisco le 26 Juin, 1945.
- ❖ CHENET, François-Xavier, *Kant : Philosophie pratique*, Philopsis, Paris, 2009.
- ❖ *Convention américaine relative aux droits de l'Homme*, adoptée à San José, Costa Rica, le 22 Novembre 1969.
- ❖ CORDIER, Jean-Pic de la Mirandole ou « la plus pure figure de l'humanisme chrétien », Nouvelles Editions, Debresses, Paris, 1957.
- ❖ DE KONINCK, Thomas et LAROCHELLE, Gilbert, *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, PUF, Paris, 2005.
- ❖ DE LUBAC, Henri, *Pic de la Mirandole*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.
- ❖ DELASSUS, Eric, *De l'individu à la personne*, Hal, Paris, 2013.
- ❖ DEMBELE, Moïse, *Bioéthique et excision au Mali. De la dignité humaine au respect de l'intégrité physique des femmes*, L'Harmattan, Paris, 2016.
- ❖ DILLENS, Anne-Marie et MEENEN, Bernard Van, *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, Presses Universitaires Saint-Louis, Paris, 2007.

- ❖ DION-LOYE, Sophie, *Les pauvres et le droit*, PUF, Paris, 1997.
- ❖ DUMONT, Louis, *Essai sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.
- ❖ FERAL, Thierry, *Justice et nazisme*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- ❖ FIAT, Eric, *Petit traité de dignité humaine*, Larousse, Paris, 2012.
- ❖ GIRARD, Charlotte et HENNETTE-VAUCHEZ, Stéphanie, *Voyage au bout de la dignité : recherche généalogique sur le principe juridique de dignité de la personne humaine*, CERAP, Paris, 2004.
- ❖ HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992.
- ❖ HEGEL, Wilhelm Gottlieb Friedrich, *Principe de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Vrin, Paris, 1986.
- ❖ HÖFFE, Otfried, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit, la religion*, Vrin, Paris, 1985.
- ❖ JACQUEMONT, Estelle, *Penser l'humain*, Le Pommier-Fayard, Paris, 2000.
- ❖ JONAS, Hans, *Principe responsabilité ou principe espérance ?*, Editions Le Bord de L'Eau, Paris, 2010.
- ❖ KAHN, Axel, *Raisnable et humain*, Nil, Paris, 2004.
- ❖ KIS, Jonas, *L'égale dignité : essai sur les fondements des droits de l'homme*, trad. G. KASSAI, Seuil, Paris, 1989.
- ❖ L'AEROPAGITE, Denys, *La hiérarchie céleste*, Traduction et notes de M. GANDILLAC, Cerf, Paris, 1958.
- ❖ ASSEMBLEE NATIONALE DU MALI, *Code des personnes et de la famille*, LOI N°2011-087 du 30 Décembre 2011.
- ❖ LAVAUD-LEGENDRE, Bénédicte, *Où sont passées les bonnes mœurs ?*, PUF, Paris, 2005.
- ❖ LEVINAS, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972.
- ❖ Louis XIV, *Le code noir : Edit du roi sur les esclaves des Îles de l'Amérique*, Classiques des sciences sociales, Paris, 1680.
- ❖ MARCEL, Gabriel, *La dignité humaine*, Aubier-Montaigne, Paris, 1961.
- ❖ MARTIN, Isabelle, *Reconnaissance, respect et sollicitude : vers une analyse intégrée des exigences de la dignité humaine*, Electronica, Paris, 2010.

- ❖ MBALA MBALA, Félicité, *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, Science de l'Homme et de la Société, Université du Droit et de la Santé –Lille II, Paris, 2007.
- ❖ MEYER-BISCH, Patrice, *Le corps des droits de l'Homme : l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, PUF, Paris, 1992.
- ❖ NANCY, Jean-Luc, Préface à l'édition italienne de *L'impératif catégorique*, Flammarion, Paris, 1983.
- ❖ Organisation de l'Unité Africaine (OUA), *La Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples*, Kenya, Nairobi, Juin 1981.
- ❖ PASCAL, Blaise, *Pensées*, Arvensa, Paris, 1897.
- ❖ PERROUIN, Luc, *La dignité de la personne humaine et le droit*, Thèse dactylographiée, Toulouse I, Paris, 2000.
- ❖ PIC DE LA MIRANDOLE, Jean, *De la dignité de l'homme*, trad. Y. HERSANT, Seuil, Paris, 1993.
- ❖ PINTO DE OLIVEIRA, Carlos-Josaphat, *Ethique chrétienne et dignité de l'homme*, Editions Universitaires, Fribourg, 1992.
- ❖ PUFENDORF, Samuel, *Le droit de la nature et des gens*, Livre III, Chap. II, trad. BARBEYRAC, Bibliothèque de Philosophie politique et Juridique, Caen, 1987.
- ❖ RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987.
- ❖ RICŒUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Ed. Stock, Paris, 2004.
- ❖ ROMA N, Diane, *Le droit public face à la pauvreté*, LGDJ, Paris, 2002.
- ❖ SOPHOCLE, *Œdipe à Colonne*, texte établi par Alphonse DAIN et traduit par Paul MAZON, Les Belles Lettres, Paris, 1960.
- ❖ THIEL, Marie-Jo, *Au nom de la dignité de l'être humain*, Bayard, Paris, 2013.
- ❖ WEIL, Eric, *Philosophie morale*, Vrin, Paris, 1992.
- ❖ WRESINSKI, Joseph, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Cerf, Paris, 1986.
- ❖ ZARKA, Yves-Charles, *L'autre voie de la subjectivité*, Beauchesne, Paris, 2000.

### III. LES ARTICLES

- ❖ ABEL, Olivier, « Se montrer, d'effacer. Réflexion sur une société non humiliante », in : *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*, (dir. Anne-Marie DILLENs et Van MEENEN), Presses Universitaires Saint-Louis, Paris, 2019.

- ❖ BORELLA, François, « Le concept de dignité de la personne humaine », in : *Ethique, droit et dignité de la personne, Mélanges en l'honneur de la personne*, Economica, Paris, 1999.
- ❖ BOULNOIS, Olivier, « La dignité de l'image ou l'humanisme est-il métaphysique ? », in : *La dignité de l'homme*, actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992, Honoré CHAMPION, Aubier, Paris, 1995.
- ❖ DE KONINCK, Thomas, « Archéologie de la notion de dignité humaine », in : *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, PUF, Paris, 2005.
- ❖ GODINOT, Xavier, « Dignité, travail et grande pauvreté », in : *La dignité humaine aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, Presses Universitaires Saint-Louis, Paris, 2007.
- ❖ GRANDJEAN, Antoine, « Personnalité morale et rationalité chez Kant », in : *Archives de Philosophie*, Tome 79, Cerf, Paris, 2016.
- ❖ HOTTOIS, Gilbert, *Dignité humaine et bioéthique. Une approche philosophique critique*, vol. 4, N°2, 2009.
- ❖ LECOMTE, Jeanne et PATRICIA, Hennion, « Le principe de dignité humaine », Première partie, in : *Revue juridique de l'Ouest*, 2004.
- ❖ MAGNAN, Muriel-Fabre, « La dignité en Droit : un axiome ? », in : *La dignité aujourd'hui : perspectives philosophiques et théologiques*, (dir.) Anne-Marie DILLENS et Bernard Van MEENEN, Presses Universitaires Saint-Louis, Paris, 2007.
- ❖ MAGNARD, Pierre, « Ordre et dignité », in : *La dignité de l'homme*, Gallimard, Paris, 1985.
- ❖ MATTEI, Jean-François, « L'énigme de la dignité ou le principe d'Antigone », in : *Ethique, Droit et Dignité de la personne*, Mélanges en l'honneur de Christian BOLZE, Philippe. PEDROT (dir.), Economica, Paris, 1999.
- ❖ MBONDA, Ernest-Marie, « La pauvreté comme violation des droits humaine : vers un droit à la non-pauvreté », in : *Revue internationale des sciences sociales*, 2014.
- ❖ MONOD, Jean, et al., « Manifeste en faveur de l'euthanasie », in : *The Humanist*, Juillet-Août, 1974.
- ❖ NEDONCELLE, Maurice, « Prosopon et persona dans l'Antiquité classique : Essai de bilan linguistique », in : *Revue des sciences religieuses*, Tome 22, Strasbourg, Paris, 1948.
- ❖ PASTINE, Dino, « Pic de la Mirandole. La liberté, absence de conditions ou « ratio » pédagogique », in : *La dignité de l'homme*, actes du colloque, Sorbonne, Novembre 1992, Honoré CHAMPION, Paris, 1995.
- ❖ PECH, Thierry, *La dignité humaine. Du droit à l'éthique de la relation*, Vol 3, N°3, 2001.

- ❖ SAMBUC, Cléa et Le COZ Pierre, « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organes ? », in : *Raison publique*, Presses Universitaire de Rennes, Paris, 2012.
- ❖ THIEL, Marie-Jo, « La dignité humaine. Perspectives éthiques et théologique », in : *Le corps, le sensible et le sens*, (Gilbert VINCENT, dir.), PUS, Paris, 2004.
- ❖ TISSOT, Olivier, « Pour une analyse juridique du concept de dignité du salarié », in : *Droit social*, ESSEC, Paris, 1995.
- ❖ TRUCHE, Pierre, « La notion de crime contre l'humanité », in : *Esprit*, Mai 1992, n° 181.

#### IV. LA WEBOGRAPHIE

- ❖ DE KONINCK, Thomas, *De la dignité humaine. Éthique en éducation et en formation*, 2017, pp. 7–21, <https://doi.org/10.7202/1042933ar>, consulté le 04 Octobre 2021.
- ❖ MENKE, Christophe, *De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme*, Trivium [En ligne], mis en ligne le 15 avril 2009, consulté le 07 Août 2021, URL : <https://journals.openedition.org/trivium/3303>, 2006.

## TABLES DES MATIERES

<b>DEDICACE.....</b>	<b>I</b>
<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>II</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>III</b>
<b>RESUME.....</b>	<b>IV</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE : L'APPROCHE ONTOLOGIQUE DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>4</b>
<b>CHAPITRE I : VERS UNE CLARIFICATION CONCEPTUELLE DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>5</b>
<b>I. LE CADRE CONCEPTUEL.....</b>	<b>7</b>
1. La dignité distincte de la « dignitas ».....	7
2. La dignité distincte des Droits de l'Homme.....	8
2.1. L'esclavage.....	8
2.2. Le nazisme.....	9
3. La dignité distincte de l'humanité.....	11
4. La dignité distincte de la moralité.....	13
<b>II. LES SOURCES DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>14</b>
1. Les sources philosophiques.....	14
2. Le contexte particulier de la Renaissance.....	15
3. L'ontologisme de la dignité humaine.....	17
<b>CHAPITRE II : LA DIGNITE HUMAINE CHEZ EMMANUEL KANT.....</b>	<b>22</b>
<b>I. L'APPROCHE KANTIENNE DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>22</b>
1. La formulation kantienne de la dignité humaine en termes d'impératifs.....	23
1.1. Les différents impératifs.....	23
1.2. L'impératif catégorique et ses différentes formes.....	25
1.3. Les différentes formules de l'impératif catégorique.....	26
2. La conception kantienne de la dignité humaine.....	28
2.1. La distinction kantienne du Prix et de la Valeur.....	33

2.2. Le principe du respect et d'inviolabilité de la dignité humaine chez KANT.....	34
<b>II. KANT ET L'ERE CONTEMPORAINE SUR LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>36</b>
1. La personne humaine chez KANT.....	36
2. Le respect chez KANT.....	38
3. L'approche contemporaine de la dignité humaine.....	40
<b>SECONDE PARTIE : L'APPROCHE SOCIOLOGIQUE DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>43</b>
<b>CHAPITRE I : FORMES ET CONSEQUENCES SOCIOLOGIQUES DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>44</b>
<b>I. LES FORMES DE LA DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>46</b>
1. La dignité inhérente ou universelle.....	46
2. La dignité sociale.....	47
3. La dignité éthique philosophique ou dignité dans la relation sociale.....	49
<b>II. LES CONSEQUENCES DE LA DIGNITE HUMAINE CHEZ KANT.....</b>	<b>52</b>
1. Les deux grandes obligations du respect de la dignité humaine.....	52
1.1. L'obligation du respect de la dignité humaine d'autrui.....	52
1.2. Les devoirs de l'homme envers lui-même.....	52
1.2.1. Les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être animal.....	53
1.2.2. Les devoirs de l'homme envers lui-même en tant qu'être moral.....	55
2. Le devoir d'amour, la maxime de bienveillance et le devoir de sympathie.....	57
2.1. Le devoir d'amour.....	57
2.2. La maxime de bienveillance.....	58
2.3. Le devoir de sympathie.....	59
3. L'humanisme lévinassien.....	61
<b>CHAPITRE II : L'ADAPTATION JURIDIQUE DE LA NOTION KANTIENNE DE DIGNITE HUMAINE.....</b>	<b>64</b>
<b>I. LA DIGNITE HUMAINE ET LE DROIT.....</b>	<b>64</b>
1. La notion kantienne de dignité comme référence au sein de l'ordre juridique.....	65
2. La dignité humaine et le droit international.....	67
3. La dignité comme fondement incontestable des Droits de l'Homme.....	70

<b>II.</b>	<b>LA PAUVRETE, LA VULNERABILITE ET LA RECONNAISSANCE...</b>	<b>73</b>
1.	La question de la pauvreté et le respect de la dignité humaine.....	73
1.1.	La pauvreté : source de dignité.....	73
1.2.	Le pauvre frappé d'indignation.....	75
2.	La vulnérabilité.....	77
3.	La reconnaissance.....	80
	<b>CONCLUSION.....</b>	<b>84</b>
	<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>85</b>
	<b>TABLE DES MATIERES.....</b>	<b>90</b>