

## EXISTENCE HUMAINE ET DIGNITÉ DE LA PERSONNE

L'existence brise le néant. Sans percer le mystère du processus du non-être à l'être, elle fait de son origine les prémices d'une histoire. Le devenir possède des finalités dont l'existence humaine devient le porte-parole, afin de nommer les mouvements de l'être. L'existence est immanente à l'être lors bien même que l'esprit, en état d'extase, s'efforce de déserrer la finitude. Nécessité ou contingence, elle se mesure sur l'être, se mettant en face de l'être comme individualité métaphysique<sup>1</sup> qui s'interroge: qui est le mystagogue du savoir? Un génie géniteur de finalités de l'être? L'existence humaine confère-t-elle une téléologie à l'être, ou bien le destin la charge-t-il d'un nihilisme<sup>2</sup> embrassant la réalité de son être? L'existence humaine renvoie à l'homme comme l'étant d'une espèce; à l'individu, comme unité anonyme appartenant à cette espèce, mais encore -et surtout- à la personne impliquant la noblesse onto-existentielle de l'homme. La modernité et la postmodernité développent plusieurs philosophies éthico-juridiques à partir de la personne comme protagoniste de l'ordre socio-politique. Dans notre livre *Qu'est-ce que la Personne?*<sup>3</sup> nous avons entrepris de peindre une fresque historique de la philosophie de la personne avec toutes ses implications morales et juridiques de l'existence humaine. Nous avons essayé de préciser les nuances qui existent entre l'*anthropos* (l'homme grec), l'individu, le sujet et le citoyen -confondus très souvent dans l'idée de personne- que renferme cette existence. Aussi avons-nous développé les grands mouvements tant ontologiques que phénoménologiques qui ont affecté les philosophies existentialistes.

L'existence humaine d'anonyme devient éponyme en recevant la qualité de personne; ce qui lui octroie de nouveaux privilèges. Précisons d'abord que par éponyme, nous entendons l'existence humaine dans sa réalité historique: elle participe au devenir de l'être -façonner de l'Histoire-; elle est aussi vie de sentiments, d'instincts et de spontanéité, présence qui souffre. C'est dans la tension de ses souffrances que se révèle, au moment même où elle est menacée, la dignité humaine de la personne. De nos jours, la dignité constitue le socle de la personne dans l'affirmation de l'irréductibilité ontologique de l'homme.

1. Cf., A. SCHOPENHAUER, *Esthétique et Métaphysique*, Paris, Classiques du Poche, 1999, p. 56.

2. Au sens de la négation du monde métaphysique (monde de vérité), du manque de valeurs morales; cf., NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, Paris, Classiques de la Philosophie, 1991, pp. 38; 41.

3. Paris, U/Armand Colin, 1999.



Une dignité qui dépasse le seuil de l'immanence préoccupe peu les penseurs postmodernes. Notre époque, profondément anti-métaphysique, se préserve de tout ce qui touche aux mystères ontologiques. La postmodernité anéantit la profondeur mystique de l'existence en se centrant sur l'absolu de la personne par la surenchère de sa dignité.

L'existence renvoie inmanquablement à la fluidité de l'être; la personne à celle de l'existence qui reflète le visage (*prôsôpon*) de l'Être. Initialement, l'existence humaine est appelée personne puisque conçue à l'image d'un Dieu Créateur Personnel. Elle est personne par analogie à l'Être -Personne. L'homme est personne, car il participe, puisqu' à l'image de Dieu, à la dignité divine. En effet, la personne se dit en grec *prôsopon*, ce qui signifie en même temps visage. Or l'homme comme *hyparchein*<sup>4</sup> (*exsistere*) renvoi à la *physis* (l'être grec); il est mis en relief dans son armature d'être transcendant, avec le Moyen Age, pour "retomber" avec les temps modernes, dans l'immanence du monde. La personne est alors réduite à sa dimension phénoménologique. De nos jours, existence humaine, homme, individu, sujet, personne sont presque des termes équivalents renvoyant à une ontologie de l'être humain non-théologique. Celui-ci, ayant rompu avec l'Absolu, s'érige en Absolu. On a même "absolutisé" ses corollaires, tels ses droits subjectifs.

La philosophie personnaliste acquiert par là une signification particulière pour l'histoire de l'humanité. De la primauté de l'être, on passe à la prééminence d'une personne quasi-moniste: on ne fait plus la distinction entre corps éphémère et âme immortelle, entre essence transcendante et existence précaire. A travers l'analyse de l'ontologie de l'homme, *anthropos*, sujet ou personne, il est possible d'établir toute une archéologie existentialiste qui a des implications en matière de droit, notamment chez les Grecs, où l'existence humaine désigne un moment privilégié de l'être qui fait surgir l'individu comme présence historique, vecteur de significations ontologiques du monde. Or, pour les Hellènes, l'existence ne possède ni l'autonomie de la volonté de la personne moderne, ni les droits subjectifs qui lui assurent, pour la plupart du temps, la primauté sur le droit objectif, phénomène si fréquent de la postmodernité. En matière juridique, l'Antiquité fait de l'existence le destinataire d'un droit fruit d'un juste partage; les temps modernes fondent la justice sur la propriété alors que la postmodernité érige la dignité personnelle en matrice des droits subjectifs servant de point de repère tant pour la légalité que pour la légitimité de l'ordre socio-politique.

**1. Ex-sistere, l'accueil dans le mouvement éternel.** L'être est, depuis toujours (*aei*)<sup>5</sup>, fondamentalement mouvement et force pour les Présocratiques.

4. Au sens de commencer du bas, sortir du fond, donc naître de ce qui pousse: *phsyein*.

5. G.S. KIRK-J.E. ERAVEN -J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press.



À la place d'un moment démiurgique *ex nihilo*, la *physis* ( la nature, le tout, ce qui pousse en apparaissant dans la visibilité du monde) engendre ses étants-dont l'homme- par conversion de ses éléments en des formes diverses. Pour Héraclite notamment, la création procède par transformations (*tropai*) de la matière et par son échange égal (*antamoibè*) d'une de ses formes à une autre<sup>6</sup>. L'homme surgit donc de l'être, présence signalant l'immortalité des éléments naturels soumis aux règles du *logos* universel.

En fait, tout étant, comme affirmation de l'être, passe par l'idée de «distribution équilibrée». L'harmonie ontologique est due aux échanges proportionnés qui assurent l'accord des parties discordantes de l'être. La mesure, comme fondement du devenir, entretient la solidarité de l'homme-étant et de l'être. L'existence démesurée risque d'être sanctionnée par les lois de l'univers. Une cosmodicée règne en effet dans l'ordre des choses, impartiale, et justicière de tout excès: de l'*hybris*. La tragédie nous offre les cas les plus exemplaires. L'existence témoigne donc d'une provenance et d'un accueil de l'étant-homme par l'être qui l'élève au rang de la spiritualité cosmique. Cela se fait grâce au *noûs* et à l'*hègoumenon*<sup>7</sup>, le génie directeur, signe du déterminisme ontologique de l'homme et, pourtant, aussi de sa liberté morale de construire une éthique tournée vers l'infini. L'*anthropos* -l'homme grec- dans sa dimension sociale, se détermine par rapport à l'univers et à la *polis*, sa cité car il incarne un microcosme; en ce sens que son identité est régie par les lois du *cosmos* comme par celles de la cité faite à l'image de ce *cosmos*; la *physis*, comme expression du tout, réunit la nature générale et les spécifités de son histoire politique.

Les morales des Anciens sont alors d'une envergure hautement esthétique exprimant l'*appartenance* de l'homme à l'être. L'*anthropos* est hétéronome. Cette conséquence renferme une implication majeure en matière de droit: l'existence humaine, au lieu de receler une subjectivité créatrice (porteuse de droits individuels) témoigne d'une densité ontologique qui rejoint le mystère de l'être, dès lors qu' elle lui est subordonnée. L'*anthropos* reçoit alors les lumières d'une justice qui lui est extérieure et le droit qui en découle témoigne de sa qualité de "distributivité", d'où sa qualification de *dikaion dianémètikon*. L'homme fait donc l'objet d'une distribution, d'un partage équitable qui lui assure ce qui lui revient selon son mérite, grâce à la prudence d'une partie tierce et impartiale: le juge. La loi incarne le principe fondateur de cette distribution: le *nomos némei*: d'où l'idéal d'une justice anthropomorphique la *Némésis* qui distribue des louanges et des châtiments. Le mérite, l'*axia*, désigne une qualité extrinsèque à l'homme, comme fruit de ses exploits lors de son combat existentiel (l'*agôn*) dans

1979, p. 199 frg. 220.

6. *Ibid.*, fr. 221 et 222.

7. S. TZITZIS, *Qu'est-ce que la Personne?*, *op. cit.*, le chapitre sur Marc-Aurèle, pp. 47 et suiv.

le cadre de la cité, en vue de devenir *kalos kagathos politès*. Or. l'*axia* qui est traduite en latin par *dignitas*, devenue aux temps modernes dignité, comprend une signification contraire à cette dernière. La dignité humaine, pour les modernes, représente une qualité *intrinsèque* à l'homme.

## 2. L'existence humaine, de l'onto-logie à la méta-physique.

L'existence humaine devient, pour les modernes, un "je" métaphysique: elle traduit l'absolu de l'Ego dans une individualité sans références. Selon Descartes, c'est par la dissipation du doute sur l'existence du je pensant que l'existence humaine assure son affirmation. Mais ce qui est remarquable, c'est la puissance de la raison individuelle, capable d'accéder à la compréhension de l'univers<sup>8</sup>, comme celle de la pensée quand elle définit l'existence<sup>9</sup>; "*ergo sum*, pour penser, il faut être"<sup>10</sup>. Descartes fait de la pensée, l'essence de l'existence. Il n'empêche cependant que l'existence précède la pensée "parce que j'existe et suis pensant, je pense et j'existe"<sup>11</sup>. (C'est beaucoup plus tard, avec la venue de l'existentialisme que l'homme sera pensé à partir de la réalité de sa condition). Une existence ne saurait se laisser penser par une pensée abstraite, car elle n'est pas seulement raison mais aussi imagination et sentiments.

Toute existence est une existence *dans* le monde et *pour* le monde. Mais à ses débuts, la modernité, (Hobbes et plus tard Rousseau) l'a esquissée comme un individu, un être solitaire qui vit pour soi sans s'exprimer ni s'affirmer par les rapports qu'il entretient avec les autres. Hobbes décrit notamment l'existence humaine dans sa solitude; barbare puisque dépourvue des lois sociales, elle se détermine par sa force amoralisée faisant fonction de droit. La dignité personnelle n'est pas une expression qui préoccupe énormément le philosophe anglais. La personne ne possède point la dimension qu'elle acquerra plus tard. Elle n'accuse qu'un masque, un rôle joué par l'individu dans un moment de son devenir historique<sup>12</sup>. Ce qui prime, dans la doctrine de Hobbes, c'est l'homme-sujet: l'individu transformé en citoyen assujetti à la volonté du Souverain, l'autorité suprême, qui réunit en sa personne tous les pouvoirs. Ce n'est qu'à l'existence-sujet en tant qu'elle est placée sous la tutelle d'un chef d'Etat (l'incarnation du Léviathan) que Hobbes reconnaît la possibilité d'établir des relations juridiques. Le souverain est, d'ailleurs, l'instaurateur d'un ordre de droit fondé sur l'idée de propriété. En effet, la justice est née à partir de la volonté du souverain qui détermine ce qui est le mien et le tien. Dans le domaine de la politique, cela souligne l'importance de la propriété

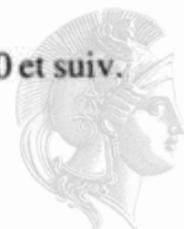
8. Cf. P. MENARD, *Descartes*, Paris, Seghers, 1966, p. 61.

9. DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, «méditation seconde».

10. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV, «Fondements de la métaphysique».

11. O. CAULY, *Kierkegaard*, Paris, Que Sais-Je?, 1996, p. 55.

12. Voir dans notre *Qu'est-ce que la Personne?*, *op. cit.*, le chapitre sur Hobbes, pp. 70 et suiv.



individuelle et le rôle non-négligeable de la raison d'Etat.

La personne moderne est beaucoup moins pensée dans ses rapports privilégiés avec l'altérité que la personne postmoderne. Pour Kant notamment, la personne est une fin en soi; cette qualité est directement liée à sa "personnalité innée"<sup>13</sup>. Dans cette perspective, les notions d'appartenance et de personne deviennent inconciliables. C'est pourquoi l'autonomie de la volonté constitue le socle existentiel de la personne, idée qui marque les temps modernes. En effet, c'est par la volonté que la personne devient prééminence, car il dépend de la volonté de placer le penchant dans le moi ou en dehors de lui<sup>14</sup>. Kant fait de l'existence une démonstration intellectuelle, à l'aide des jugements que la conscience du soi établit d'après la perception des choses selon le Je-raison. Ainsi l'individu n'est-il pas défini à partir de la rencontre de l'autre qui reflète son visage existentiel dans le contact direct de la vie. «La doctrine kantienne méprise l'expérience de la vie»<sup>15</sup>: elle se révèle anti-existentialiste. Or dans ce contact, il y a l'acte individuel d'une existence concrète qui éprouve des sentiments de joie et de douleur. Par contre, la personne kantienne qui s'annonce par la force de sa raison, appelle à des actes immédiatement universels; elle demeure, en tant qu'archétype, au niveau de l'idéalité. L'universalisme des impératifs kantien suppose un individu au delà de tout temps historique. Il s'agit alors d'un homme virtuel dont la fonction consiste à appuyer la construction des théories politico-juridiques. C'est une existence humaine pensée, et non une vie réelle qui pense. La vie ne se réduit pas à la pensée ni à la raison. La vie est encore et surtout réalisation sociale; ce qui implique le renvoie du moi au commerce avec l'autre.

L'existence comme personne a toutefois une signification importante dans l'univers kantien. La personne renvoie à un moi irréductible, unité absolu et logique<sup>16</sup>, ayant une âme (donc un être pensant)<sup>17</sup>. Elle indique le sujet absolu qui, étant représentation de lui-même, ne peut servir de prédicat à autre chose<sup>18</sup>. Or comme être pensant, j'ai conscience de moi-même<sup>19</sup>. Elle implique dès lors «la conscience durable dans un sujet permanent»<sup>20</sup> et, en particulier, la conscience de soi donc «la représentation de ce qui est la condition de toute

13. KANT *Métaphysique....infra*, p. 214.

14. HEGEL, *Principes de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat, en Abrégé*, Paris, Vrin, 1998, p.79 note 29§11.

15. J. d'HONDT, *Hegel. Sa Vie. Avec un Exposé de sa Philosophie*, Paris, P.U.F./Philosophes, 1967, p.21.

16. KANT, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 666.

17. *Ibid.*, p. 669.

18. Cf. *ibid.*, p. 662.

19. *Ibid.*, p. 690.

20. *Ibid.*, p. 671.

unité.....(qui ) est soi-même inconditionnée»<sup>21</sup>. Il en résulte que la personne témoigne d'une conscience de l'identité numérique de soi-même en différents temps<sup>22</sup>. Elle n'est donc pas réduite à une corporéité, à un phénomène dans l'espace<sup>23</sup>.

Le concept de personne passe de la transparence hobbesienne à la densité métaphysique kantienne (métaphysique définie comme le dépassement de la phénoménalité). Or la dignité de la personne désigne son humanité en tant que valeur non-négociable<sup>24</sup>. C'est pourquoi Kant se refuse à admettre que l'homme peut servir de moyen aux autres. Il y a, néanmoins, ceci en commun entre les Grecs et Kant: La dignité, au lieu d'être décrite comme une qualité inhérente à l'humanité de l'homme, représente une qualité extrinsèque, fondée sur l'honneur de l'être humain. On constate alors que le droit du Souverain s'étend à la distribution «des *dignités* uniquement reposées sur l'honneur, états sans salaires et qui élèvent la condition, c'est-à-dire qui établissent une hiérarchie entre des supérieurs (destinés à commander) par rapport à des inférieurs....»<sup>25</sup>. Or, ce que la postmodernité définit comme dignité personnelle, n'est pour Kant que *l'humanité en la personne de l'homme*<sup>26</sup>.

Ainsi, la dignité est-elle une chose, la qualité personnelle en est une autre. On peut perdre une de ses «*dignités*» même la plus fondamentale: celle de citoyen au cas où l'on commet un crime. On est alors assimilé à l'esclave qui devient l'objet de la propriété d'un autre<sup>27</sup>. Mais Kant ajoute aussitôt: «Nul ne peut se lier par un contrat à une dépendance telle qu'il puisse cesser d'être une personne»<sup>28</sup>. Soulignons ici que si Kant prône la rétribution pénale comme fin

21. *Ibid.*, p. 692.

22. *Ibid.*, p. 669.

23. *Ibid.*, p. 667.

24. KANT, *Métaphysique des Moeurs. Première partie. Doctrine du Droit*, Paris, Vrin, 1986, p. 212.

25. *Ibid.*, pp. 210-211.

26. *Ibid.*, pp. 159 et 210. Pour Kant, la dignité se rapporte à la moralité de l'homme. L'humanité possède la dignité, en tant qu'elle est capable de moralité (*Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris, Classiques de Poch, 2001, p. 113). En ce sens, la dignité représente une valeur propre à l'homme. Contrairement à la philosophie postmoderne de la dignité, Kant conçoit des conditions où l'homme est indigne de son humanité et ne mérite plus d'être personne (v. *Leçons d'Éthique*, Paris, Classique de Poche, 1997, p. 299-300). Ainsi une *crimen carnis contra naturam* rabaisse l'humanité au dessous et l'animalité et rend, par là, l'individu indigne de son humanité. Kant conçoit la dignité attachée à l'humanité individuelle autant que l'homme vit selon les impératifs moraux. Si la vie morale est terminée, on est déchu de sa dignité, car la dignité de l'humanité est incompatible avec une vie immorale. Dans le cas où on ne vit pas moralement, on ne peut plus vivre (*Leçons d'Éthique*, p. 280). Ainsi, chez Kant, la peine de mort n'est pas incompatible avec la dignité humaine comme la postmodernité l'a conçue: l'homme ne saurait être jamais déchu de sa dignité personnelle même s'il a commis le pire des crimes.

27. *Ibid.*, p. 212.

28. *Ibid.*, p. 213.

du châtement, c'est parce qu'il refuse d'assimiler l'homme à «un objet du droit réel» et par suite à «un moyen pour les fins d'autrui»<sup>29</sup>. L'idée de dignité, au sens kantien, renferme peu d'affinités avec celle de l'époque postmoderne.

De même, Hegel définit la personne dans son abstraction d'archétype : «La personne est la volonté pour soi ou volonté abstraite...la personne est ...le sujet pour lequel cette subjectivité existe (la possibilité de la personnalité), car en tant que personne, je suis absolument pour moi»<sup>30</sup>. C'est encore la volonté comme volonté libre qui réalise l'infinité de la personnalité, étant, elle aussi, en soi infinie<sup>31</sup>. Ainsi la thèse de Hegel sur le traitement du criminel a-t-elle plus d'une analogie avec celle de Kant, notamment au sujet du fondement de la justice punitive qui est la liberté et du traitement du criminel comme fin<sup>32</sup>. En revanche, nous rencontrons, chez Hegel, la dignité comme le propre de l'homme doté d'une conscience qui le pousse à rechercher ce qu'il est<sup>33</sup>. Aussi, la dignité se révèle-t-elle, chez lui, comme inhérente à la nature de l'homme, seule créature capable de faire de la métaphysique. Toutefois, alors que la postmodernité fait de la dignité humaine un privilège qui assure la primauté de l'individu sur l'utilitarisme socio-politique, le dix-neuvième siècle a une prédilection plus pour l'Etatisme que pour l'humanisme<sup>34</sup>. Hegel sacrifie l'existence humaine au profit de l'esprit du monde. L'homme sert de support aux rapports universels qui le dominent<sup>35</sup>. Le philosophe allemand a une prédilection pour le général au détriment de l'individuel.

Or l'idée de dignité, transmise par la modernité à la postmodernité, enveloppe l'existence humaine, résumant les propriétés qui composent l'humanité individuelle. La dignité est conçue d'une certaine façon comme une vertu supérieure et fondamentale<sup>36</sup> de l'être pensant et créateur dont elle sacralise l'intégrité et privilégie la parole. Elle représente à la fois une qualité et un sentiment qui trahissent la dualité corps-esprit de l'homme dans son élan pour se transcender, en vue de la rencontre avec l'autre. Dotée d'une telle dignité, l'existence dénote la personne conçue dans son rapport avec le visage de l'autre, visage reflétant cette dignité existentielle. L'existentialisme et le personnalisme postmodernes<sup>37</sup>, consolidant cette conception, ont préparé le

29. *Ibid.*, p. 214.

30. HEGEL, *Principes..... op. cit.*, p. 96 §35.

31. *Ibid.*, p. 98§39.

32. Cf. *Ibid.*, p. 142 note 84 § 99 : «La théorie de Feuerbach -remarque Hegel-fonde la peine à la manière d'un maître qui agite un bâton devant son chien et l'homme n'y est pas traité selon sa dignité et sa liberté, mais comme un chien».

33. J. d' HONDT, *op. cit.*, p. 63.

34. Cf. NIETZSCHE, *La Volonté de Puissance*, Paris, 1991, p. 62 fr. 26.

35. J. d' HONDT *op. cit.*, p. 24.

36. NIETZSCHE, *La Volonté*, *op. cit.*, p. 36 fr. 4.

37. Cf. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, Que Sais-je?, 1995 ; E. LEVINAS, *L'Humanisme de l'Autre Homme*, Paris, Biblio/Essai, 1996.

triomphe de la primauté personnelle sur l'utilitarisme amoral des expédients politiques.

**3. L'humanisme de la souffrance.** L'humanisme ancien accuse les règles existentielles qui unissent l'homme à la nature<sup>38</sup>. Il fait de l'individu l'être privilégié du savoir qui porte la finitude vers l'infini. C'est l'humanisme de l'objectivité: le sujet fixe le regard sur le *cosmos*. L'humanisme de la Renaissance est centré sur la découverte de ces idéaux anciens qui ont fait progresser l'humanité dans les manifestations multiformes du Beau<sup>39</sup>. Il installe l'homme dans la hiérarchie des valeurs ontologiques aux dépens de toute forme de transcendance mystique. La Renaissance concilie l'homme avec les beautés de son corps sans lui assener la culpabilité du péché. L'humanisme moderne devient subjectif, visant à la protection du moi dans son pouvoir dénominateur des choses. Il s'occupe de l'homme dans sa qualité de propriétaire; il se soucie donc grandement de la non-aliénation de l'identité figurant la propriété ontologique qui confère les significations existentielles aux représentations socio-politiques de l'individu.

L'humanisme postmoderne se rapporte à une personne qui s'essaie au dépassement du soi; c'est l'humanisme de l'autre homme. Il est né dans les atrocités de la guerre et surtout dans les camps de concentration où l'existence humaine a connu l'humiliation indigne de son statut ontologique; chaque flétrissure du corps recelait une ségrégation existentielle fondée sur des caractéristiques génétiques. Cette ségrégation impliquait une graduation ontologique de l'existence comme si elle pouvait englober plusieurs catégories de personnes, allant jusque à prôner l'élimination d'une classe de sous-hommes. Le "Code de Nuremberg", publié à la suite du procès des médecins nazis, constitue une pièce maîtresse comme témoignage de la conception postmoderne de la dignité. De nos jours, le mal de (ou dans) l'humanité consiste fondamentalement dans le déni de l'autre. Loin de relever de la transcendance, il est foncièrement social. Ainsi, l'humanisme postmoderne dénonce-t-il avec virulence, le scandale du statut ontologique de l'autre comme l'autre de la souffrance et de l'exclusion.

L'humanisme postmoderne alerte sur la menace qui pèse sur l'existence humaine réduite à exprimer l'unité d'une espèce. L'esprit perd son envergure transcendante, alors que le corps, *substratum* sacré de la personne, est particulièrement valorisé. Ainsi la dignité humaine devient-elle fondamentalement émanation du corps. C'est l'humanisme de la souffrance; l'atteinte à la dignité humaine renvoie à un corps martyrisé, humilié qui émet des significations

38. Cf. J. de ROMILLY, *Hector*, Paris, Livre de Poche, 1999, p.169.

39. D'un avis différent est E. BLOCH, *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1994, pp. 5-6.



éthiques sur ses impératifs à respecter en tant qu'habitat de l'être de l'homme-personne. L'humanisme vise dès lors à protéger l'intégrité de l'esprit et du corps dans son unité indissociable de personne occupant le sommet de la hiérarchie existentielle. L'assurance de la dignité, résumant la prééminence de la condition humaine dans la création, renvoie directement à cette intégrité. Aussi la dignité humaine fait-elle office de l'idéal qui impose l'irréductibilité de l'homme.

La personne postmoderne désigne dès lors un moi qui se distingue par sa personnalité: elle porte les signes d'initiative qui modèle l'harmonie de l'ordre socio-politique et dont la connaissance est désirable, plus enrichissante, plus épanouissante que l'affirmation d'un ego-proprétaire inscrit ainsi dans une catégorie générale. L'impératif de soulager la souffrance, ressentie comme blessure de la dignité, prime sur le respect de la propriété<sup>40</sup>. Or cette personne est plus que l'être rationnel, car l'humain possède une densité ontologique qui dépasse les impératifs de la raison (Kant). La personne renvoie certes à l'universalité de l'homme (Hegel), mais confère aux individus, en tant qu'unités actuelles, une histoire propre qui les distingue du groupe. La personne est plus que l'individu moderne qui cherche à se fixer une place dans l'ordre socio-politique. Au nom de sa dignité, elle demande la participation à la vie créative commune, pour bénéficier, au delà de ses spécificités et de ses différences ontologiques avec les autres, les avantages de cette vie.

La dignité humaine mortifiée fait éprouver le besoin de définir le statut personnel de mon existence par rapport à l'existence de l'*autre*, l'autre étant le reflet ontologique de mon image comme être digne de l'humanité tout entière. L'autre se révèle ainsi comme la source de devoirs qu'il m'incombe de respecter chaque fois que ma dignité réclame ses droits. La Déclaration des Droits de l'Homme de 1789 assurait des droits inaliénables dont la propriété, inhérents à la nature de l'homme. Elle visait par là la confirmation de tout homme comme acteur de l'ordre socio-politique. La Déclaration de 1948 ouvre d'autres perspectives. Elle pose la dignité humaine comme fondement, voire matrice des droits subjectifs<sup>41</sup>. Dans le Préambule et dans l'article premier, elle impose l'obligation pour les Etats de veiller à sa sauvegarde comme principe universel, impliquant inexorablement le respect des droits individuels qui

---

40. C'est le nominalisme étatique qui consacre la propriété individuelle. Les révolutionnaires vont jusqu'à ériger la propriété en droit fondamental, sacré et inaliénable. Certes la Déclaration de 1789 promeut l'individu hobbesien à une échelle de hiérarchie des valeurs bien supérieure. L'homme est désormais porteur de droits et non pas un simple sujet. Bien que la dignité ne soit pas mentionnée dans cette Déclaration, elle est, toutefois, dégagée du contexte, du fait d'avoir doté l'existence humaine de droits subjectifs, significatifs pour assurer sa dignité dans l'ordre socio-politique.

41. N. LENOIRE - B. MATHIEU, *Les normes Internationales de la Bioéthique*, Paris, Que Sais-Je?, 1998, p. 99.

assurent le principe de la vie humaine. Bref, la Déclaration des droits de l'homme de 1948 confirme la primauté de la personne et reconnaît la sacralité de la dignité comme valeur des valeurs. Il y a là une condamnation implicite de l'ordre ancien qui rehausse l'étatisme au sommet de la hiérarchie des valeurs. Il y a là une condamnation sans équivoque des traitements inhumains de tout genre, qui réduisent l'homme, au nom d'un progrès scientifique amoral, à la servitude. Cette Déclaration affirme donc les postulats de la doctrine kantienne qui consacrent l'absolu de l'homme comme non-susceptible de servir à des expédients ni scientifiques ni politiques ni sociaux. Or, la Déclaration affirme la personne humaine non pas dans sa transcendance (entité métaphysique, être qui participe de l'Infini) mais dans son immanence au monde marquée par l'irréductibilité de son humanité fondée sur sa dignité. Les implications sociales issues de cette dignité ne sont pas moins considérables. Elles sont confirmées dans le Pacte international sur les droits civils et politiques et dans le Pacte international sur les droits économiques, sociaux et culturels<sup>42</sup>. Résultat: le passage de la propriété au partage "asymétrique"<sup>43</sup> et à la solidarité; de la justice distributive à la générosité.

Un tournant s'opère ici en matière d'éthique juridique. D'une science pure où l'impersonnalité de la norme règle les rapports sociaux, on passe à un droit qui embrasse le pathétique de la personne, à un droit qui "s'existentialise", c'est-à-dire qui se colore de plus en plus de morale existentielle<sup>44</sup>. La dignité de la personne devient le centre d'une attention tout particulière. Elle est érigée en un droit subjectif, supérieur aux autres droits fondamentaux., en tant que symbole qui garantit l'intégrité de l'essence (l'humanité) et de l'existence de la personne humaine. Elle est considérée comme la mère des droits personnels. Désormais, toute Déclaration<sup>45</sup>, toute Charte<sup>46</sup>, tout Pacte<sup>47</sup> et toute autre convention<sup>48</sup>, des Recommandations de l'Assemblée parlementaire du Conseil

42. Il s'agit de deux conventions signées à New York en 1966.

43. Un partage trop généreux, qui donne davantage à ceux qui souffrent, aux personnes démunies. Ce partage est sensiblement différent du partage symétrique qui est issu du droit distributif, tel que les Anciens l'ont défini: "à chacun selon son mérite", donc d'un partage d'échanges proportionnels.

44. Le professeur M. GROS, dans sa note de jurisprudence relative à deux arrêts d'Assemblée rendus par le Conseil d'Etat le 27 1995, observe au sujet de la dignité humaine comme composante de l'ordre public: " En effet les deux arrêts en matière de lancers de nains pourraient n'apparaître que comme la confirmation - certes solennelle- de l'intégration déjà pratiquée en jurisprudence de la moralité dans l'exercice du pouvoir de police municipale". Voir *Rev. Dr Pub.* 2/1996, pp. 536-549 et notamment pp. 540-541.

45. Cf. «La Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme».

46. Cf. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

47. Cf. Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

48. La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

de l'Europe<sup>49</sup> aux Résolutions<sup>50</sup> qui concernent les expériences sur l'humain, font inexorablement mention de la protection de la dignité humaine qui implique la primauté des intérêts personnels, l'assurance du droit à la vie et la protection des libertés fondamentales. Cela se fait sentir en particulier en matière de bioéthique. Ses normes et son éthique ne pourraient ni se concevoir ni se réaliser sans la garantie de la dignité. Désormais, le droit se fonde sur l'intégrité de l'être humain et sur l'inviolabilité de sa personne. De la première est tirée la valeur ontologique de l'homme, de la deuxième la valeur éthique, toutes deux composant les aspects fondamentaux de la dignité.

C'est par la voie jurisprudentielle que la dignité est davantage mise en exergue. Tant le Conseil d'Etat que le Conseil constitutionnel ont consacré la valeur de la dignité comme valeur juridique<sup>51</sup>. Il est pourtant remarquable que nul texte ne précise le contenu de ce terme.<sup>52</sup> Il est là le signe pour la postmodernité d'un effort de dépasser l'ordre strict de la justice traditionnelle (la justice distributive) qui accorde à chacun son dû pour légitimer la solidarité comme élément juridique. La jurisprudence, en asseyant des solutions juridiques sur un concept flou qui favorise la subjectivité de l'appréciation, s'est évertuée à éviter certaines antinomies nées du mélange entre la moralité des droits subjectifs et la juridicité des normes du droit objectif formel. En effet, devant des problèmes sociaux graves, dont la solution débordait les exigences normatives, elle a déployé, pour consolider ses décisions, toute une logique juridique tributaire de la morale.

Le «droit au logement» en est l'exemple le plus caractéristique. Les sans-abris, faisant irruption dans des locaux vides ont violé la règle constitutionnelle qui protège la propriété individuelle. Or pour réquisitionner des appartements vides (l'hiver de 1995), la jurisprudence judiciaire a appliqué un nouveau droit dont le fondement ne pourrait être justifié que par un droit subjectif ayant la primauté parmi les autres droits fondamentaux: le droit au logement, qui s'est dégagé du concept de la dignité même<sup>53</sup>. Ne sommes-nous pas légitimée ici à parler de la «juridicisation» de la morale? Ainsi la dignité personnelle est-elle installée dans l'univers juridique en mesure suprême, capable de tout permettre comme aussi de tout interdire. Serait-il exagéré de la qualifier de principe dictatorial? Par son imprécision, n'est-elle pas susceptible de créer des disparités d'appréciation pour des cas semblables?

49. Cf. R.1046 (1986) et 1100 (1989).

50. Cf. La Résolution du Parlement européenne du 16 mars 1989.

51. Cf. V. SAINT-JAMES, *Réflexions sur la dignité de l'être humain en tant que concept juridique du droit français*, *Recueil Dalloz*, 1997, pp. 61-66.

52. On ne peut définir la dignité qu'après les formes d'atteintes qu'on juge qu'elle a subies comme «l'asservissement» et «la dégradation de la personne humaine», voir le Préambule de 1946.

53. *Ibid.*, p. 65.

L'affaire de l'interdiction du «lancer de nain»<sup>54</sup> en est un cas révélateur. La dignité personnelle s'y est imposée comme relevant des exigences de l'ordre public. En ces circonstances, la personne humaine ne peut disposer librement de son corps: «Le respect de la dignité humaine est une des composantes de l'ordre public.... l'autorité investie du pouvoir de police municipale peut, même en absence de circonstances locales particulières, interdire une attraction qui porte atteinte à l'ordre public». Pourtant, comme composant de cette ordre, la dignité exerce la tutelle des libertés personnelles contre la personne elle-même<sup>55</sup>. De cette manière la dignité humaine devient un «outil» pour la constitution d'une ordre public moral qui peut s'opposer à l'exercice d'autres droits fondamentaux comme le droit au travail ou la liberté du commerce<sup>56</sup>. Elle peut bel et bien contredire l'esprit des droits de l'homme qui consiste dans la possibilité d'exercer les libertés fondamentales (qui relève du fonds ontologique de l'homme en tant qu'homme) comme la libre disposition de son corps. N'y aurait-il pas là le symptôme de la reconstruction subjective d'une dignité «transcendante sans métaphysique» à laquelle ces nains, personnes essayant simplement de gagner leur vie, auraient dérogé?

Stamatios TZITZIS  
 (Paris)

---

54. Ce spectacle consistait à faire lancer un nain par des spectateurs, cf. *R.D.P., op. cit.*, p. 564.

55. *Ibid.*, cf. les «Observations» de M. LEVINET sur «La légitimité de la répression par l'État des pratiques sadomasochistes», à propos d'un arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme, du 19 février 1997, *Re. trim. des Droits de l'homme*, n°32/oct. 1997, pp. 732-745 et notamment p. 743. Dans cet arrêt M. Levinet justifie la condamnation des relations sadomasochistes au nom de la dignité humaine, même si l'arrêt de la Cours n'y se rapporte pas directement ou indirectement.

56. *R.D.P., op. cit.*, p. 545.



## ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΥΠΑΡΞΗ ΚΑΙ ΑΞΙΑ ΤΟΥ ΠΡΟΣΩΠΟΥ

### Π ε ρ ί λ η ψ η

Ἡ Διακήρυξη τῶν Δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου τοῦ 1789 ἐπιβεβαίωσε τὰ ἀναπαλλοτριώτα δικαιώματα, ὅπως τὸ δικαίωμα τῆς ἰδιοκτησίας, τὰ ὁποῖα θεωροῦνται ἀδιαχώριστα τῆς ἀνθρώπινης φύσης. Κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο, ἡ παραπάνω διακήρυξη, προσέβλεπε στὴν ἐπιβεβαίωση κάθε ἀνθρώπου ὡς συνεργοῦ τῆς κοινωνικοπολιτικῆς τάξεως. Ἡ Διακήρυξη τοῦ 1948 ἀνοίγει ἄλλες προοπτικές. Θέτει τὴν ἀξία ὡς θεμέλιο, ὡς πρότυπο θὰ λέγαμε γιὰ τὰ δικαιώματα τοῦ ὑποκειμένου.

Ἡ ἰδέα τῆς ἀξίας, ὅπως αὐτὴ πέρασε ἀπὸ τὸ στάδιο τῆς καινοτομίας στοὺς μεταγενέστερους, περιβάλλει τὴν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, συνοψίζοντας τὶς ιδιότητες ποὺ ἀπαρτίζουν τὴν ἀτομικότητα τῆς ἀνθρωπότητας. Ἡ ἀξία ἐκλαμβάνεται ὡς ὑψιστὴ καὶ θεμελιώδης ἀρετὴ τοῦ σκεπτόμενου καὶ δημιουργικοῦ ὄντος χάριν τοῦ ὁποίου ἱεροποιεῖ τὴν ἀκεραιότητα καὶ συγχρόνως χορηγεῖ προνομακὴ θέση στὸν λόγο, Ἄντιπροσωπεύει ὁμως τὴν ἴδια στιγμή μία ποιότητα καὶ ἓνα συναίσθημα τὰ ὁποῖα προδίδουν τὸ ἀνθρώπινο δίδυμο σῶμα-πνεῦμα στὸ πέταγμά του γιὰ ὑπεροχή, ἐνώπιον τῆς συνάντησης μὲ τὸ ἄλλο. Τὸ μετὰ-νεοτερικὸ ἐκμηδενίζει τὸ μυστικιστικὸ βάθος τῆς ὑπαρξης ἐπειδὴ ἐπικεντρώνεται στὸ ἀπόλυτο τοῦ προσώπου διὰ τοῦ ὑπερθεματισμοῦ τῆς ἀξίας.

Ἡ ἀξία ἀποβαίνει κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ἐκδήλωση τοῦ σώματος. Μεταφράζεται σ' ἓναν ἀνθρωπισμὸ ὀδύνης: ἡ προσβολὴ τῆς ἀνθρώπινης ἀξίας παραπέμπει σ' ἓνα σῶμα βασανισμένον καὶ ἀτιμασμένον, τὸ ὁποῖο ἐπιζητεῖ μία ἠθικὴ βασισμένη σὲ ἐπιταγὲς σεβασμοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς προσώπου.

Σταμάτιος Τζιτζης

(Μτφρ. Μ. Πρωτοπαπα-Μαρνελῆ)

