

cynisme ? D'abord parce qu'il pose un absolu, une transcendance qui caractérise la personnalité ; et d'autre part en s'appuyant sur l'autorité d'une institution politique. La communauté sociale ne peut rester communauté de reconnaissance personnelle que si elle reste politique, autrement dit si elle ne s'identifie pas intégralement à la sphère économique et si elle renonce à s'interpréter elle-même de manière fonctionnaliste, si elle maintient l'assignation d'une finalité interne, celle de la possibilité d'une *eudaimonia* pluraliste sous des institutions justes.

Stéphane Robilliard

## Concernant le problème de la dignité humaine

Parler de la dignité humaine comme un problème nécessite peut-être une explication. La dignité humaine est une des choses que nous aimons prendre comme un fait donné et, en ce sens, nous n'aimons pas la regarder comme un problème. En même temps, et paradoxalement, il se peut que nous soyons si hésitants quant à la possibilité de clarifier ce qu'elle est exactement que nous ne pourrions même pas admettre qu'elle soit un problème ; car qui dit problème dit aussi possible solution.

Entre ces deux attitudes communes nous allons essayer d'identifier ce qu'est la dignité humaine, ce que nous comprenons par cette expression et ce à quoi elle fait référence. Souvent la discussion sur notre sujet se passe comme une compétition entre diverses traditions qui fournissent des fondements alternatifs à la dignité humaine ; laquelle compétition semble devoir être gagnée avant même que puisse commencer la discussion. Ceux qui s'y engagent doivent néanmoins tous entendre *quelque chose* par l'expression, faute de quoi la discussion n'aurait point de sens. Le problème de la dignité humaine consiste à trouver ce qu'est exactement ce *quelque chose* ; le fait de s'intéresser au problème a donc pour conséquence de détourner l'attention des traditions en conflit. Ainsi la concentration sur le problème nous oriente vers sa solution, à savoir vers l'objet dont la conceptualisation adéquate constitue le problème.

Dans ce qui suit, nous allons d'abord survoler ce qui a été écrit sur la dignité humaine dans la tradition européenne et discuter de l'interprétation de ces textes [1]. Ensuite nous proposerons la position selon laquelle la dignité humaine peut être définie comme la valeur fondamentale de l'être humain, en montrant que les textes représentatifs de traditions par ailleurs divergentes peuvent néanmoins converger sur cette idée [2]. Enfin nous expliquerons par une analyse phénoménologique ce que veut dire la *valeur fondamentale* de l'être humain [3]. Ces trois parties reprennent en synthèse l'argument de mon récent ouvrage, *On the Problem of Human Dignity*, dans lequel on trouvera en détail les sources discutées comme les

arguments développés en conséquence<sup>1</sup>. Il va de soi qu'il y a davantage à dire que ce que je puis indiquer ici.

### [1] De ce qui a été écrit sur la dignité humaine et comment on peut l'interpréter

Si l'on veut identifier des textes concernant la dignité humaine, on est immédiatement confronté au problème de ce qu'elle est au juste : si on ignore ce qu'elle est, comment saura-t-on quels sont les textes qui la concernent ? Le seul chemin à prendre, face à ce dilemme, semble nous conduire à envisager les textes faisant usage de l'expression *dignité humaine*, ou d'expressions linguistiquement affiliées, comme témoins de ce que signifie ce syntagme. Prendre l'usage des mots pour point de départ était aussi la démarche d'Aristote. Nous allons, faute de mieux, accepter son autorité à ce propos<sup>2</sup>.

Une vue d'ensemble des textes répondant à ce critère laisse apparaître un conglomerat de sources issues de quatre contextes : celui de l'Antiquité, celui de la Chrétienté, celui de l'Époque moderne et enfin le nôtre, le contexte contemporain. Les contextes, à leur tour, se révèlent comme des ensembles de présupposés pour la pensée *normale*, de façon que l'ordre social – qui repose sur un certain niveau de développement technologique et qui est représenté par une certaine conception de lui-même comme de l'ordre naturel – puisse se reproduire et être accepté comme donné, aussi longtemps que dure l'époque en question.

<sup>1</sup> *On the Problem of Human Dignity*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2009. Afin de ne pas simplement répéter les références bibliographiques que vous trouverez dans cette œuvre, et pour ne pas encombrer ces pages – qui veulent plutôt fournir une synthèse –, je vous prie d'avoir la gentillesse de vous référer à ce travail pour connaître les textes qui constituent la base des recherches ici présentées. Comme l'article est structuré de la même manière que le livre, retrouver les références dont on a besoin est relativement facile. Ce système permettra aussi au lecteur de retrouver le contexte entier de l'argument dont il fait partie. Une version anglaise de cet article est parue dans *Bioethics Outlook*, Plunkett Centre for Ethics, Australian Catholic University-St Vincent's and Mater Health Sydney, vol. 21, n. 4, déc. 2010, p. 3-8.

<sup>2</sup> Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre V (Δ), ainsi que nombreux passages dans Livre VII (Z).

Ainsi le contexte de l'Antiquité, qui a son centre dans l'ordre cosmique, lie la dignité humaine à la nature, à la nature humaine, comprenons : dans la mesure où cette idée s'est effectivement exprimée dans la période classique. Il y a en effet peu d'attestations de l'expression chez Cicéron, et de l'idée chez Aristote ; et ces deux auteurs sont si déterminés par le besoin de reproduire le contexte social qu'ils ne peuvent imaginer la nature humaine que comme universelle. Ainsi l'idée que l'être humain possède une dignité parce qu'il est humain demeure-t-elle sous-développée, dans l'Antiquité, même si elle est, en principe, présente. On pourrait aussi dire qu'elle est immédiatement recouverte par l'idée conjointe qui veut que la nature humaine existe comme hiérarchisée – les Athéniens libres sont en haut, les esclaves en bas et les femmes au milieu –, en dépit du fait que c'est la nature humaine qui rend des êtres humains reconnaissables comme tels.

Le contexte chrétien hérite de l'idée d'un univers hiérarchiquement organisé dans lequel l'être humain, lui aussi, tend à être reconnu dans sa dignité, selon son rang. Ici, cependant, le message de l'Évangile renforce l'idée classique : l'*imago Dei* est regardée comme appartenant spécifiquement à l'être humain et à tous les êtres humains. Ainsi l'idée de dignité humaine est-elle conçue plus clairement dans le traité anonyme *De dignitatis conditionis humanae* (environ 800) et chez Robert Grosseteste et Thomas d'Aquin, même si les conséquences sociales et légales – déjà considérées par Cicéron comme appartenant de façon essentielle à la notion étudiée – sont toujours laissées sans considération. Il existe aussi une tendance à identifier la dignité humaine avec la dignité du chrétien – à savoir la dignité de l'être humain en tant qu'il est sauvé par le Christ dans le baptême. Juifs et musulmans n'ayant, dans cette acception, pas vu leur dignité être restaurée par la mort et la résurrection du Sauveur, tombent de fait hors de l'ordre social, sans que l'on s'en rende trop compte.

En même temps que les juifs deviennent indispensables pour l'expansion du commerce en Europe, l'organisation sociale des cités donne un nouvel élan à la réflexion sur le statut du sujet – et du prince<sup>1</sup>. Le concept moderne de dignité humaine est centré sur

<sup>1</sup> L'idée moderne de sujet présuppose la transposition du sens du mot *subjectum*. Son sens classique – « ce qui git en dessous » – réfère au substrat des choses matérielles

l'autonomie et, par conséquent, sur la cité. Ainsi en va-t-il chez Pico, qui souligne la responsabilité personnelle pour sa propre destinée ontologique, et chez Kant, qui regarde la dignité de l'individu comme fondée sur le pouvoir d'être à l'origine de la loi universelle. La difficulté soulevée par cette perspective, alors même qu'elle est explicitement universelle, est que le rapport avec la nature comme avec l'être humain, biologiquement concret, tend à s'effacer. Le statut du sujet est fragile. Si un homme est vendu comme esclave, s'il devient fou ou s'il est condamné comme traître, il disparaît pour ainsi dire comme être humain<sup>1</sup>. L'évènement État-nation peut alors se produire par le déplacement de groupes de personnes qui sont d'ethnie, de religion ou d'observance politique dérangeantes. Ce nouvel ordre pouvant être financé par l'esclavage et la colonisation, la dignité humaine – bien qu'elle soit explicitement conçue comme universelle et directement visée dans ses conséquences légales – est ainsi détachée des êtres humains concrets.

L'idée devient ensuite discutée comme instrument politique pour obtenir des droits égaux après les Révolutions américaine et française qui rendent à leur tour possible la pensée d'un gouvernement « par le peuple ». Wollstonecraft, plaidant pour les droits de l'homme et de la femme, fait référence à l'idée de dignité innée, afin de justifier l'intervention sociale tant de la part de l'État que de la part de groupes sociaux spécifiques. Ainsi commence un processus politique de combat pour les droits, organisé tour à tour par les bourgeois, les travailleurs, les femmes et les esclaves, et qui a pour conséquence l'entrée dans les mœurs du langage des droits universels. Quand la dernière des nations européennes tente de former un État par des moyens typiquement modernes, les mesures prises, épouvantables, déclenchent une guerre comme on n'en avait jamais vue auparavant. À la suite de cette guerre, le monde est prêt à

---

ou concrètes. C'est sans doute la soumission des *subjects* (au sens moderne) au prince – « sous lequel ils gisent » qui a poussé la période moderne à les nommer ainsi. Ce qui « git en dessous » n'est alors plus la nature matérielle, mais la nature sociale : la spontanéité spirituelle, ou *subjective*, terme devenu équivalent précisément parce que le mot a changé de sens.

<sup>1</sup> Pendant la période moderne, en effet, ces trois états – esclavage, folie et trahison – ont privé l'homme, de façon très commune, de son statut de sujet. On comprend alors comment la modernité a pu se rendre responsable de nombreuses offenses contre la dignité humaine.

recevoir la Déclaration universelle des droits de l'homme, dont le préambule fait appel à la dignité humaine comme fondement du nouvel ordre mondial. L'époque postmoderne a ainsi commencé. La dignité humaine est désormais vue comme un critère préexistant à toute idéologie humaine et à toute tradition de pensée, même si sa simplicité et sa résistance conséquente à la conceptualisation l'empêchent toujours d'être bien expliquée.

## [2] Comment les compréhensions représentatives des divers contextes peuvent converger sur l'idée que la dignité humaine est la valeur fondamentale de l'être humain

Les différentes conceptions de la dignité humaine se présentent comme des reflets des divers contextes que l'on a identifiés. Toutes sont présentes dans le contexte contemporain, dans le sens où les arguments avancés reposent sur un contexte classique, chrétien ou moderne. Le contexte contemporain, néanmoins, est explicitement réticent aux fondements, puisqu'il se caractérise précisément par l'inclusion d'une pluralité de contextes. Ainsi adopte-t-il, *de facto* quoique paradoxalement, l'idée de la dignité humaine comme fondement de son attitude pluraliste et démocrate : cette dignité fait partie des présupposés de l'époque, qu'on ne peut mettre en question sans se placer par le fait même en dehors du contexte actuel.

En quoi consiste ce fondement ? Si on laisse de côté son caractère fondateur de la démocratie et des droits de l'homme, qu'est-ce que la dignité humaine aujourd'hui ? En nous inspirant de la phénoménologie des valeurs d'Edith Stein – dont la terminologie nous permettra plus loin d'expliquer l'expérience de la dignité humaine –, nous pouvons, pour l'heure, tester l'hypothèse qui voudrait qu'elle soit la valeur fondamentale de l'être humain<sup>1</sup>. Une

---

<sup>1</sup> Nous nous appuyons, pour cette phénoménologie des valeurs, sur les œuvres de jeunesse d'Edith Stein : *Sur le problème de l'empathie* (auquel le titre de notre article comme celui de notre livre font expressément écho) et *Philosophie de la psychologie et des sciences humaines*, ainsi que sur l'œuvre de maturité *L'Être fini et l'Être éternel*. Seule cette dernière a fait l'objet d'une traduction française : Edith STEIN, *L'Être fini et l'Être éternel, Essai d'une atteinte du sens de l'être*, trad. G. Casella et F.-A. Viallet, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaerts, 1972. La première est en cours

valeur, selon cette théorie, est un objet idéal – une essentialité – hors du temps et de l'espace, réalisé concrètement comme fondé sur des objets réels. Elle est identifiée par ce fondement et par la profondeur d'âme à laquelle correspond son pouvoir de motivation – comprenons : la force avec laquelle elle peut, en principe, motiver. En elle-même une valeur est alors un pouvoir de motiver qui peut être connu et par son fondement – ce en quoi il existe – et par l'effet qu'il produit en nos vies – que ce soit comme motivant nos actes ou comme senti. Une valeur est alors autant un objet dépendant – puisque c'est nous qui l'apprécions – qu'un objet indépendant – dans la mesure où nous l'expérimentons comme une source de pouvoir de motivation. Comme nous devons agir, nous devons aussi choisir entre les sources de motivation de nos actes que nous accueillons dans le courant de nos vies. C'est ainsi que nous plaçons nos valeurs dans une hiérarchie qui peut être lue dans nos caractères et dans les caractères de nos communautés qui, elles aussi, sont formées autour des valeurs qui les unissent et leurs fournissent l'énergie que requiert la vie en commun. Quand nous disons qu'une valeur est *fondamentale*, nous signifions par-là que son pouvoir de motivation est plus élevé que celui de toutes les autres valeurs : elle est à la base de chacune de ces dernières et devrait leur être préférée. Cette hiérarchisation peut avoir pour cause le fait que les autres valeurs découlent du fondement en question, que l'importance de celles-là dépende de celui-ci ou du fait qu'elles n'auraient pas de valeur sans lui. Que la dignité humaine soit la valeur fondamentale de l'être humain signifie alors que la valeur de l'être humain est la plus haute, et devrait être préférée à toute autre. En tant que valeur, elle est un objet idéal, une essentialité, en vertu de laquelle nous identifions toute expérience de la dignité humaine comme ayant précisément pour objet la dignité humaine. C'est à partir de toutes ces expériences que nous pouvons former de la dignité humaine un concept.

Afin de former un tel concept nous devrions d'abord établir que la conception de la dignité humaine comme valeur fondamentale n'est pas dépendante de notre contexte au point où d'autres contextes

---

de traduction par Michel Dupuis, pour une coédition par les Éditions du Cerf et les Éditions du Carmel ; la traduction de la deuxième devrait elle aussi être assurée par la même coédition. Ces œuvres constituent respectivement les volumes 5, 6 et 11-12 de l'*Edith Stein Gesamt Ausgabe* (ESGA), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000.

ne pourraient l'admettre. Car si tel était le cas, notre conception ne saurait être adéquate, étant donné que l'essentialité devrait permettre l'identification et des expériences et des conceptions de la dignité humaine, à partir desquelles nous pouvons ensuite former un concept adéquat.

Chacun des contextes identifiés a ses présupposées épistémologiques particuliers, nécessairement différents de ceux des autres. La compréhension de ce que c'est, pour une chose, d'être ce qu'elle est, s'incarne dans les diverses théories de l'essence qui sont caractéristiques des contextes évoqués. Or on estime souvent que ces diverses théories de l'essence sont incompatibles. Voilà pourquoi on pense souvent que, avant de pouvoir débattre sur la nature de la dignité humaine, il faut accepter l'idée d'un fondement à cette dernière. Nous devons ainsi établir qu'il est possible, pour chacun des contextes, précisément dans leurs dimensions épistémologiques, de concevoir la dignité humaine de la manière proposée, afin de pouvoir dire qu'aucun autre fondement n'est nécessaire, hormis celui que nous propose la phénoménologie d'Edith Stein.

La théorie aristotélicienne de l'essence est sans doute la plus développée qui soit dans le contexte classique, au point qu'elle contient même des contradictions. Ainsi une obscurité demeure : Aristote pense-t-il qu'il ne peut y avoir d'essence que dans les substances ou bien qu'il peut y en avoir aussi dans d'autres catégories, comme celles de la relation, l'accident et le lieu ? Dans les œuvres logiques il semble que la définition de l'essence joue le rôle de garantie de scientificité, comme elle explique le rapport entre le *genus* et les *differentiae*. Cependant il y a là encore une obscurité : l'essence n'est-elle que de la substance, alors même que les exemples donnés sont ceux de tonnerre et d'éclipse, qui ne peuvent facilement, ni l'un ni l'autre, être conçus comme des substances ? Il se peut pourtant qu'Aristote résume ses pensées dans la *Métaphysique* quand il dit qu'il y aurait essence de ce dont il y a définition. Dans ce cas la définition est la garante de l'essence. Notre question concerne l'essence de la dignité humaine en général et, plus particulièrement, se pose ainsi : sa définition comme *valeur fondamentale de l'être humain* aurait-elle pu être acceptée par Aristote ? Nous avons donc déjà une définition – la question est ce qu'en penserait Aristote et ce qu'il pourrait bien comprendre par l'expression de *valeur fondamentale*.

Aristote possédait en effet le concept de valeur, comme on peut le voir dans le fait que l'économie comme science plante ses racines en certains passages de l'*Éthique* et de la *Politique*. Il possédait aussi le concept de principe fondamental, et le fait est que les mots utilisés pour désigner les deux réalités sont affiliés l'un à l'autre, et à l'expression de *dignité humaine* : les termes grecs *axia* et *axioma* sont traduits en latin par *dignus* et *dignitas*. *Axioma* – qui est passé dans le français *axiome* – a cela en commun avec la dignité qu'il est suivi de certaines conséquences : autre chose en découle, comme c'est le cas aussi pour les valeurs. Tous deux demandent des réponses appropriées ; ils exigent que certaines conséquences qui en découlent soient reconnues. Une valeur fondamentale, pour Aristote, est ainsi vraisemblablement à concevoir comme un principe : une réalité normative dont découle beaucoup d'autres choses ou, comme il l'indique à propos des principes premiers, qui devrait être acquis avant que puisse commencer l'éducation. Puisque l'essence est aussi comprise, avec la forme, comme un principe d'explication (*arché*) de la substance, on ne peut exclure que la dignité soit une substance, tout comme la substance, du moins dans certains cas, peut s'identifier à l'essence. Par conséquent on ne peut exclure que la dignité humaine soit un principe qui aurait une définition, et peut-être même la définition proposée. *Humaine* qualifierait dans ce cas le principe en question de telle manière qu'il s'applique à tous les êtres humains, leur attribuant une valeur fondamentale. On pourrait alors considérer qu'Aristote accepterait la définition proposée.

Mais qu'en serait-il de Thomas d'Aquin, comme représentant du contexte chrétien ? Il pourrait comprendre l'essence de la dignité humaine comme il comprend l'essence d'une notion logique (*genus* ou *species*), qu'il considère comme une relation, accomplie par l'esprit rationnel, à l'essence comme elle existe dans l'esprit. Cela ferait de la dignité humaine un accident de l'esprit. De l'essence de cet accident, pourtant, ferait essentiellement partie le fait qu'il serait attribuable à l'essence de l'être humain, telle qu'elle existe dans l'esprit, et qu'il serait, par l'esprit, mis en relation avec cette essence. Ce que l'esprit semble alors accomplir est une relation entre l'essence de l'être humain et la priorité ou la dignité comme telle. Même si la dignité devait alors être définie comme un accident de l'esprit qui en a le concept, elle s'appliquerait essentiellement, comme concept, aux êtres

humains réels, leur attribuant cette priorité qu'est la dignité. Ce qui serait alors accompli – de façon accidentelle par l'esprit – serait un attribut essentiel.

Même si l'idée de *Imago Dei* n'est point spécifiquement restreinte à l'être humain selon saint Thomas – comme elle l'est, du moins implicitement, chez beaucoup d'autres auteurs chrétiens –, il est clair qu'il existe un parallélisme entre les deux idées. On pourrait voir l'idée de *Imago*, se référant à l'autorité absolue et substantielle de Dieu, comme la médiation d'un engagement de foi à reconnaître la dignité humaine, c'est-à-dire à avoir ou à acquérir cette qualité accidentelle de l'esprit qui consiste à attribuer la priorité à l'essence de l'être humain telle qu'elle existe dans l'esprit. L'idée de l'être humain créé à l'Imago de Dieu encourage ainsi l'acceptation de ce qui semble bien être comparable à la valeur fondamentale de l'être humain : celui-ci reçoit alors, à cause de Dieu, un droit au respect qui est, au fond, le respect dû à Dieu lui-même. Cela a du sens d'appeler cet attribut une *valeur*, puisque il éveille la motivation, et de l'appeler *fondamental* parce qu'il n'est dépendant de rien d'autre que de l'autorité de Dieu, qu'il exprime. Qu'il soit attribué à l'essence de l'être humain, telle qu'elle existe dans l'esprit, explique son universalité. Thomas d'Aquin, représentatif du contexte chrétien, pourrait alors lui aussi, à sa manière, accepter la définition proposée.

Mais Kant le pourrait-il, lui qui représente le contexte moderne ? Pour lui, une valeur serait une réalité nouménale attribuée à la réalité empirique par un acte de jugement. Comme la vertu, la dignité humaine serait simultanément logique et réelle, ce qui nous condamnerait à n'en avoir qu'une idée provisoire puisque, par définition, la dignité humaine dépend de notre compréhension de l'être humain, laquelle est insuffisante. Comme toute la matière dont traite la métaphysique des mœurs, la vertu, elle aussi, est comprise moyennant l'empirique (en prenant en compte la nature humaine), et pourtant elle est fondée *a priori*. C'est aussi le cas pour le principe fondateur de la métaphysique des mœurs, la dignité humaine, et sa localisation transcendantale, comme nouménale ou comme empirique, est ainsi mise en question. La raison en est profonde : que l'*ego* transcendantal se comprenne nécessairement comme simple ne permet qu'aux faits empiriques, comme le fait d'être humain, de distinguer les sujets les uns des autres. Un jugement semble alors

subsumer des êtres humains sous le concept d'une fin en soi, malgré l'insistance de Kant sur le fait que les idées n'ont point d'utilisation dans la sphère empirique. La faculté du jugement déterminerait alors la déterminabilité des êtres humains empiriques comme fins en soi, tandis que la raison affirmerait l'impératif catégorique sur ce fondement. La dignité humaine pourrait désormais être vue comme un objet intentionnel avec sa propre essence logique (et non pas réelle), fondé sur la nature humaine telle qu'elle existe de façon empirique dans les êtres humains. Elle pourrait aussi être vue comme structurant la personnalité de celui qui l'adopte comme objet de sa volonté selon le devoir. Il semble alors que Kant, lui aussi, avec Aristote et Thomas d'Aquin, pourrait accepter la définition proposée.

### [3] Explication phénoménologique (analyse constitutionnelle) de ce que serait la valeur fondamentale de l'être humain

Si nous pouvons ainsi dire, sans entrer en conflit avec d'autres contextes que le nôtre, que la dignité humaine est la valeur fondamentale de l'être humain, que pouvons-nous comprendre par cette définition ? Que signifie-t-elle ?

Il semble bien que l'être humain soit l'objet de notre motivation, mais aussi qu'il le soit à des degrés divers. Dans des situations de guerre, en particulier de génocide, nous sommes choqués de voir combien l'être humain compte peu pour les autres membres de son espèce. Mais précisément, nous sommes choqués. Nous réagissons comme si quelque chose allait mal quand nous sommes confrontés avec un tel manque de respect pour l'être humain. Pourquoi ? Il nous semble impossible d'accepter, parce que c'est injuste, que des êtres humains puissent être traités comme s'ils ne l'étaient pas.

Il en est ainsi parce que notre expérience dans son ensemble est construite autour de l'interchangeabilité des perspectives du *je* et de l'autre *je*, ce qui établit l'intersubjectivité et rend possible le langage. À quoi s'ajoute le fait que nous avons appris à nous comprendre d'abord comme des êtres humains, c'est-à-dire que nous avons appris à nous identifier selon le type de l'être humain dans ses composantes

diverses : *je*, personne, *point-zéro d'orientation*, corps sensible de structure reconnaissable, *psyché* et âme.

En fait, je ne peux regarder le *je* comme moins important (comme ayant moins de valeur) que n'importe quel autre élément de mon expérience, puisque il accompagne toujours cette expérience qui ne saurait être faite sans lui. Je, en d'autres mots, ne peux avoir de l'expérience sans le *je*, et je dois, en conséquence, l'apprécier autant, voire plus, que toute autre chose que je peux expérimenter, puisque il est indispensable à l'expérience. La personne que je suis, étant le sujet de l'appréciation telle que je l'expérimente, je ne peux l'apprécier moins que le *je*, puisque c'est précisément par elle que je l'apprécie.

L'autre *je*, que j'identifie dans l'empathie, et dont l'expérience contribue à mon expérience d'objectivité, je ne peux l'apprécier moins que j'apprécie l'objectivité. Dans la mesure où j'ai l'expérience qu'un *je* est indispensable à ma propre expérience, j'expérimente aussi l'objectivité comme reposant sur le caractère indispensable de cette perspective, différente de la mienne. Dans ce sens, il me faut apprécier le caractère indispensable de l'autre *je* plus que l'objectivité, puisque celle-ci la présuppose. De même avec l'autre personne, qui est indispensable à la constitution motivée du monde telle que l'autre *je* la présente.

Je dois apprécier le type de l'être humain autant que l'objectivité, car c'est lui qui permet que les perspectives soient interchangeables. De cette manière, l'autre être humain devient indispensable de la même façon que je le suis à l'expérience, et je suis un être humain qui, comme tel et dans le monde, est source de créativité subjective. Mon corps et le corps de l'autre, ainsi que nos *psychés* respectives, doivent être aussi valables que le type de l'être humain, eux qui sont ces éléments lesquels, avec le *je* et la personne, nous permettent de nous identifier comme étant de ce type.

On découvre alors que tous les éléments faisant partie intégrante de l'être humain sont aussi importants pour nous que l'objectivité, et puisque cela inclut toute chose dans le monde, l'être humain doit nous être plus cher que le monde entier, étant donné qu'il est présupposé dans sa constitution. Cela explique qu'il nous semble que le monde entier soit mis en désordre par le manque de respect pour l'être humain : ce manque met le monde à l'envers et institue le chaos dans la compréhension que nous en avons. Que la

dignité humaine doit être respectée veut dire que l'être humain a de l'importance pour tout, que sa valeur est fondamentale, qu'elle ne peut être subordonnée à d'autres valeurs sans que cela soit mauvais et ait des conséquences pour la perception du sens du monde. Affirmer la dignité humaine, c'est affirmer que les êtres humains ont une valeur fondamentale et que nous pensons que cette valeur doit être préférée à toute autre valeur, qu'elle est de fait *fondamentale*.

### Conclusion

Ayant cherché dans les sources l'expression de *dignité humaine* et les expressions linguistiquement affiliées, nous avons trouvé l'idée de dignité humaine exprimée dans quatre contextes différents, chacun lui fournissant un fondement. Néanmoins, comme l'idée doit avoir du sens en elle-même pour que nous puissions l'identifier malgré le changement de contexte, nous avons tenté de voir s'il était possible de comprendre la dignité humaine comme la valeur fondamentale de l'être humain dans tous les contextes ; nous avons vu que tel était bien le cas. Finalement une analyse constitutionnelle de la dignité humaine nous a montré pourquoi nous concevons de façon quasi-nécessaire la valeur fondamentale de l'être humain, étant donné la structure de l'expérience humaine. C'est l'intuition de cette quasi-nécessité qui nous fait affirmer que la dignité humaine est en fait la valeur fondamentale de l'être humain.

Mette Lebech,  
National University of Ireland, Maynooth/pt.  
Lehrstuhl für Religionsphilosophie, TU Dresden.

### La notion de personne chez Paul Ricœur : enjeux pratiques et débat

La notion de personne n'appartient pas exclusivement au vocabulaire technique de la philosophie, de même qu'elle ne peut pas s'identifier à une doctrine particulière. Mais dans la mesure où cette notion signifie l'être de l'homme et non sa simple représentation, la question de la personne est une question profondément philosophique. De ce point de vue, l'erreur de la métaphysique moderne aura été l'oubli du sens d'être de la personne, alors que, paradoxalement, sont proclamés la valeur absolue de la personne et les droits fondamentaux de la personne<sup>1</sup>. C'est que la personne y est requise à titre de fondement, en tant qu'étant doué d'une conscience de soi, et réduite à la pure abstraction d'une personnalité morale, comme capacité à prendre conscience de soi et à répondre de ses actes. Cet *encapsulement* de la personne dans l'*ego* ne permet pas de penser la personne comme question, c'est-à-dire de poser la question du sens d'être de la personne, question ontologique par excellence « qui nous touche tant qu'elle reconduit à une interrogation sur nous-même comme celui qui déploie une compréhension de l'être<sup>2</sup> ». Dès lors, pour penser la personne, il convient de dépasser les usages ontiques que l'on fait aujourd'hui de cette notion dans les débats éthiques et politiques sur les droits de la personne dans l'absolu et en

<sup>1</sup> « Nous parlons sans cesse des droits de la personne, du respect de la personne, mais en ayant complètement perdu ce que peut bien signifier avoir à être une personne. Il faut reconnaître que ce terme de "personne" est très souvent utilisé d'une façon très vague, notamment en réduisant la personne à la conscience de soi, et dès lors le retour à la personne ne serait que le retour à "l'écoeurant reniflement du psychique", comme disait Heidegger. On ne sait plus ce que c'est que d'être une personne, c'est-à-dire d'avoir à l'être, parce qu'elle est soit comprise comme un sujet juridique, soit comprise comme un pur nœud de relations contingentes infinies comme dans les sciences humaines. Plus encore, le terme de "personne" est utilisé aussi bien en philosophie, en droit, en psychologie, en bioéthique, en linguistique, dans les études littéraires, etc., sans qu'il soit possible de dégager le moindre invariant dans tous ces usages » (Emmanuel HOUSET, *La Vocation de la personne, L'Histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa découverte phénoménologique*, Paris, PUF, 2007, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*