

Antoine Goutier

Dévoiler la dignité humaine
Absence, connaissance, reconnaissance

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître es arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2008

Résumé

Le terme de dignité humaine surgit fréquemment dans notre paysage contemporain. Que ce soit sur des débats éthiques tel que le suicide assisté ou sur des questions de droit international, cette notion de dignité est utilisée à toutes les sauces. Un flou conceptuel enveloppe dès lors la dignité humaine qui en perd son sens. La recherche présente a comme objectif de préciser la notion et de l'actualiser. Plus particulièrement, notre réflexion se scinde en trois questions singulières. Premièrement, nous désirons savoir si la dignité humaine a une substance : existe-t-elle en soi ou elle n'est rien de moins que le fruit de nos fantasmes moralisateurs? Nous répondons à la question en plongeant notre regard dans l'horreur de l'inhumanité. Dans le monde déserté par la dignité humaine se révélera la profondeur de sa réalité. Deuxièmement, afin de circonscrire davantage l'essence de la dignité, nous allons à sa source. D'où provient notre dignité, qu'est-ce que cela signifie avoir une dignité? Nous abordons cette question à travers le suicide et en contradiction avec la notion de dignité. Troisièmement, l'exercice philosophique ne serait pas complet si nous n'abordions pas l'aspect pratique. Ainsi, nous terminons cette recherche sur la manière à employer pour faire respecter concrètement la dignité humaine.

Avant-propos

Tout le monde a quelque chose à dire sur la dignité humaine. Ce fut la beauté de cette recherche. Lorsque j'en parlais avec quelqu'un, il avait toujours quelque chose à formuler. Je dois beaucoup à plusieurs personnes pour la réalisation de ce mémoire. En premier lieu, je remercie John R. Saul pour m'avoir recommandé de lire Adam Smith, Henri Hamel, directeur du COCP de l'Université Laval, de m'avoir dirigé vers Ricardo Pettrela, le chauffeur de taxi oublié, qui m'a indiqué l'existence d'Alain Finkielkraut et Jocelyn Maclure, professeur à la faculté de philosophie de l'Université Laval, pour les nombreux ouvrages de ma lecture dirigée qui furent très utiles pour ma réflexion. Par la suite, j'ai toujours cru que la philosophie doit s'alimenter de l'ensemble du réel pour être riche et vivante. Je me suis donc inspiré de sources provenant d'autres disciplines pour nourrir ma réflexion. Je remercie ainsi Cyrille Barette, professeur au département de biologie de l'Université Laval et Martine Dumais, chargée de cours au département d'histoire de la même université, pour m'avoir aidé à combler mes lacunes dans certains domaines de connaissances. Les coups de pouces sont toujours utiles dans la vie. Ainsi, je ne peux passer sous le silence la lecture assidue de mon amie Marie-Ève Ouellet. Ses commentaires et remarques ont été plus qu'appréciés. Mes parents, Dominique Goutier et Pauline Bernatchez ont su trouver le moyen de me pousser à terminer la production de ce mémoire. Je leur en suis gré. Sans oublier la correction de mon français déficient que fut au delà de mes attentes. Finalement, deux personnes ont contribué plus que tout autre à la réalisation de cette recherche. Je tiens à les remercier eux plus que tout autre. Dana Cadeschi, la complice de ma vie, m'a soutenu tout au long de ce périple intellectuel. Je tiens à souligner tout particulièrement qu'elle fut mon empêcheuse de tourner en rond, me confrontant sur mes idées. Cela m'a forcé à aller plus loin. Thomas De Koninck, mon directeur de recherche, m'a permis d'entrer dans l'univers de la philosophie par la grande porte. Provenant de la discipline historique, j'avais beaucoup à apprendre. M. De Koninck a su m'indiquer le chemin à suivre, que ce soit par ses conseils ou sa vaste connaissance. Merci d'avoir été mon guide.

Table des matières

RÉSUMÉ	I
AVANT-PROPOS	II
TABLE DES MATIÈRES	III
INTRODUCTION : À LA RECHERCHE DE LA DIGNITÉ HUMAINE	1
Scruter la dignité	1
Quelque chose qui s'appelle la dignité humaine	1
Validité de la dignité	2
Comprendre	5
Trois questions	5
Démarche	6
ABSENCE : LA DIGNITÉ DÉVOILÉE PAR SON CONTRAIRE	9
L'inhumain dévoreur d'humanité	9
Le miroir des oppositions	9
«Nous» et «Eux», la frontière illusoire de l'inhumain	12
Comblers le gouffre de l'inhumain	18
Impartialité et collectivité : le spectateur d'Adam Smith	22
La colère de l'humanité	27
L'appel justicier de l'indignation	27
L'indignation avant sa définition	31
Dignité universelle et civilisations plurielles	34
Le piège de la justice	40
Œil pour œil : la tentation de l'inhumain	40
La désagrégation de la communauté	44
Au delà de la Vendetta	49
CONNAISSANCE : SUICIDE ET DIGNITÉ	55
Le suicide contraire à la dignité	56
Seul l'homme se donne la mort	56
Définir le suicide	57
Autodestruction et dignité	61
La Raison (de se suicider)	64
Pouvoir penser	64
Pensée suicidaire	71
Dépasser la raison	73

Être libre de mourir	76
L'homme libre	76
Pouvoir mourir	82
Dominer sa liberté	85
Finalité : le suicide a-t-il un sens ?	90
Finalité humaine	90
La crise du sens	101
Suicide et finalité de l'homme	108
Finalité : dignité pour tous ?	118
RECONNAISSANCE : LA DIGNITÉ EN ACTION	124
Droits et devoirs de l'homme	125
Cristallisation de la dignité humaine	125
Insuffisance des droits de l'homme	127
Devoir : le droit de l'autre	134
Changer l'inhumain : un défi éducatif	136
Transformer l'inhumain	136
Appréhender l'autre : sympathie et imagination	140
Ressemblance et différence	143
La reconnaissance de son devoir	147
Le mur de l'inhumanité	149
Il faut connaître pour comprendre	150
Percer la forteresse idéologique	153
Aimer	157
Pourquoi l'amour ?	157
L'amour crée l'humanité	161
Première objection : inefficacité de l'amour	163
L'amour incapable	163
Première réponse : soi avant l'autre	165
Deuxième objection : la mort des êtres moraux	169
La résurrection de la violence et du mal	169
Deuxième réponse : le philosophe sur la place publique	170
CONCLUSION : UN ÉTERNEL RECOMMENCEMENT	177
BIBLIOGRAPHIE	181
ANNEXE I : ENTRETIEN AVEC M. CYRILLE BARETTE	186
ANNEXE II : DÉCLARATION UNIVERSELLE DES DROITS DE L'HOMME	199

Introduction : à la recherche de la dignité humaine

L'homme place son espoir dans l'homme

Proverbe roumain

Scruter la dignité

Quelque chose qui s'appelle la dignité humaine

Dignité humaine, cette expression retentit régulièrement dans le paysage contemporain. Elle se révèle être la revendication de l'homme en position de faiblesse du respect qui lui est dû. Il l'invoque telle une obligation à laquelle autrui doit se plier. Sous cette forme, il ne s'agit pas d'une option, mais d'un impératif. Selon le principe de la dignité humaine, les hommes doivent se comporter d'une certaine manière les uns envers les autres du simple fait qu'ils sont des êtres humains.

Cette dignité semble innée. L'homme n'aurait pas besoin de l'acquérir par un travail ou un développement quelconque, elle ferait partie intégrante de lui. Dès sa naissance (et bien avant selon certains), l'homme la posséderait en propre. Il serait le seul sur la terre à la posséder; dans tout le règne animal, uniquement l'humain aurait une dignité. Ce qui lui conférerait une distinction parmi toutes les espèces biologiques.

La dignité de l'homme serait universelle. Tous les êtres humains sont égaux en dignité. Il n'y aurait donc pas de hiérarchie de cet ordre entre les hommes. Que nous soyons blanc ou noir, jeune ou vieux, riche ou pauvre, homme ou femme, malade ou en santé, nous posséderions tous une dignité équivalente. Elle se distribuerait à travers l'ensemble de l'espèce humaine de manière parfaitement identique. Il serait alors impossible qu'un être humain en possède davantage qu'un autre.

Avec ce premier bref tour d'horizon, nous recevons la dignité humaine comme une intuition morale. Celle-ci nous intime à nous comporter d'une certaine manière avec les

autres humains. Cependant, sans avoir approfondi la question, la dignité humaine reste floue et indistincte. Pourquoi nous enjoint-elle à nous comporter d'une certaine manière avec l'humain? Est-ce une force, une capacité de l'homme? Est-ce une idée que l'homme a inventée, a découverte? Quelle est sa substance ou, à tout le moins, en possède-t-elle une? Tant de questions sont soulevées lorsque nous tentons de saisir pour la première fois la dignité humaine.

Validité de la dignité

De quelle dignité parlons-nous?

Lorsqu'on y regarde plus près, le terme de dignité renvoie à plusieurs sens contraires. Dans un premier sens, nous pouvons parler d'un *respect* dû à notre personne. La dignité est, selon ce sens, une prescription protégeant les hommes contre la violence d'autrui. Cette dignité tourne autour de la description que nous avons faite précédemment. Universaliste, elle définit le cadre à travers lequel tous les êtres humains devraient se comporter les uns envers les autres : dans le *respect* de l'autre.

Cependant, nous pouvons parler aussi de quelqu'un qui possède une dignité en parlant de son attitude; quelqu'un qui se comporte avec dignité. En ce deuxième sens, la dignité représente une forme de retenue dans ses gestes, une certaine noblesse (d'âme) se dégage d'elle. On dira alors que cet homme agit avec dignité, il est *respectable*. On passe du respect au respectable pour qualifier l'individu. En ce sens, son comportement commanderait le respect d'autrui. Dans cette vision, nous ne pouvons pas véritablement parler d'une dignité qui soit universelle; ce n'est pas tous les êtres humains qui ont un comportement *respectable*.

Un troisième sens de dignité semble échoir à un groupe d'individus encore plus réduit. En effet, nous pouvons parler d'une dignité en parlant d'une haute fonction qu'un individu occupe. Cette dignité est alors un mérite, un hommage, une charge ou une fonction que l'on attribue à un individu. La dignité de l'ordre d'un pays par exemple (la Légion d'honneur en

France, l'Ordre du Canada, etc.). Il n'est plus question de respect, ni même de respectable mais alors de *respecté*. La dignité employée de cette façon serait alors destinée à une élite.

De quelle dignité parlons-nous lorsque nous invoquons la dignité humaine? Bien que le premier sens présenté constitue ce que nous nous représentons lorsque nous réclamons notre dignité, il serait possible qu'en réalité, nous devions posséder le second ou le troisième sens pour qu'un respect nous soit accordé. N'avons-nous pas tendance à respecter davantage un personnage important qu'un clochard? Celui qui se comporte de manière grossière, n'attire-t-il pas l'animosité alors que la retenue chez quelqu'un nous inspire le respect? En fait, les trois sens semblent liés d'une certaine manière. Ne faut-il pas être *respectable* (second sens) pour mériter une dignité civique, une fonction *respectée* (troisième sens)? De la même manière, quel est le lien qui peut s'entretenir entre le fait d'être *respectable* pour obtenir le *respect* d'autrui? La frontière exacte de la dignité humaine n'est pas si claire que nous pourrions le croire à première vue.

Une dignité à toute les sauces

Si la dignité humaine était un objet d'étude réservé à un cercle d'initiés, il se pourrait que ceux-ci s'entendent sur une définition. Or, la dignité humaine est devenue un lieu commun, surtout pour les occidentaux du XXI^e siècle. Nous entendons ce terme invoqué dans de nombreux débats éthiques. Or, il semble que tous se réfèrent à cette expression sans s'entendre sur ce qu'elle implique.

Sur une question comme l'euthanasie, la confusion entourant son utilisation devient évidente. Les défenseurs de l'euthanasie vont légitimer cette pratique par le fait que l'humain mérite de vivre et de mourir dans la dignité (plus près peut-être du deuxième sens). Les opposants à l'euthanasie vont aussi se référer à cette même dignité humaine pour stopper toute aide à la mort, celle-ci étant perçue comme un crime contre la dignité de la personne humaine (plus près du premier sens d'un certain point de vue). Logiquement, nous ne pouvons pas invoquer une chose pour défendre un point et son contraire. Cela

revient à vider de toute substance le terme que nous utilisons. Ainsi, par cette utilisation, la dignité humaine devient un simple lieu commun sans véritable signification.

Une dignité occidentale?

Pourtant, l'expression «dignité humaine» ne remonte pas à l'âge de pierre. Une des premières utilisations de cette notion provient de Pic de la Mirandole, qui, au XV^e siècle, en avait fait l'éloge. La notion a fait du chemin et nous avons pu retrouver des traces de son influence dans les déclarations des droits de la personne au XVII^e siècle en France et aux États-Unis. Or, les détracteurs de la dignité humaine se servent de l'historique de son apparition pour affirmer qu'elle est simplement une particularité culturelle. De ce fait, ils l'invalident. Leur logique est simple : si la dignité humaine n'est qu'une idée à saveur locale, alors, elle n'est pas universelle. Par conséquent, elle est sans fondement (en se basant sur sa prétention d'être universelle). De ce fait, il serait possible moralement de ne pas en tenir compte de la dignité supposée d'autrui. Cet argument faisant du relativisme culturel la pierre angulaire de l'humanité refuse ni plus ni moins que quelque chose puisse avoir une prétention à l'universalité. La dignité humaine ne cadre tout simplement pas dans la réalité du fossé culturel qui sépare les êtres humains.

La dignité violée

Si les propos précédents ne sont pas suffisants pour questionner la validité de la dignité humaine, nous pouvons y parvenir en invoquant le simple fait qu'elle est constamment bafouée. Pour nous en convaincre, il s'agit d'ouvrir un journal d'actualité, peu importe le jour et l'année. Nous en trouverons des exemples suffisamment détaillés (et illustrés) pour douter de l'existence de la dignité humaine. Si tant de gens vivent et meurent sans aucun respect de leur dignité, est-il possible que ce soit tout simplement parce qu'ils n'en possèdent pas ? Invoquer la dignité humaine n'arrête pas les meurtres, les viols, les massacres en tous genres qui sont le lot quotidien de l'espèce humaine depuis l'aube des temps.

Constatant que l'invocation de la dignité humaine n'arrête pas les massacres, il est possible d'en conclure à son inexistence. Comment quelque chose qui serait sensé être universelle et imposer une forme de respect envers tous les êtres humains peut avoir aussi peu d'influence. À tout de moins, l'état de fait des maux que l'homme inflige à l'homme peut nous inciter à affirmer l'inefficacité de la dignité humaine pour améliorer le sort des humains.

Comprendre

Trois questions

Face à ce constat consternant, nous pouvons dégager trois questions relatives à la dignité humaine.

La première question que soulèvent ces attaques contre la dignité est simplement : est-ce que la dignité humaine existe? S'il y a tant de négation de la dignité humaine, c'est peut-être parce qu'elle n'existe pas. Considérant intuitivement que la dignité humaine est quelque chose en soi, nous allons entreprendre de démontrer son existence. Nous fouillerons cette question par l'exploration de l'*absence* de la dignité humaine et de ses conséquences sur les êtres humains.

La deuxième question porte sur ce qu'elle puisse être en substance. Que la dignité humaine existe ne nous explique pas ce qu'elle est. Il est possible de constater que quelque chose existe sans en comprendre le sens, la portée. Qu'est-ce que signifie la dignité humaine ? Pour répondre à cette question, nous nous attarderons à comprendre le lien qui unit l'homme à sa dignité. Par la *connaissance* de la dignité humaine, nous en arriverons à en trouver la source.

Finalement, malgré le fait que nous connaissions l'existence et la source de la dignité humaine, le respect de celle-ci n'en sera pas davantage effectif. Nous devons alors répondre

aussi à cette question : que pouvons-nous faire respecter la dignité humaine ? Il s'agira alors d'entreprendre la recherche de la méthode à employer pour rendre concret le respect de la dignité humaine. Nous inciterons ainsi à la *reconnaissance* de la dignité humaine.

À travers ces trois questions, c'est la dignité humaine dans son ensemble que nous allons tenter de cerner. Notre désir est que notre recherche nous permette d'avoir une idée plus concise de la dignité humaine et de sa place dans la vie des êtres humains. C'est ainsi que nous procéderons de l'ignorance au savoir à travers un triple mouvement : absence, connaissance, reconnaissance de la dignité humaine.

Démarche

Une méthode anarchique

Notre recherche doit se construire avec des matériaux sur lesquels nous allons travailler. Ils seront les sources à travers lesquelles nous allons chercher à trouver la dignité humaine. Afin de nous assurer de ne pas ignorer des éléments qui seraient nécessaires à notre recherche, nous allons suivre la vision de Feyerabend sur le développement de la science.¹ Nous allons prendre tout ce qui nous passe sous la main. Qu'il s'agisse de textes philosophiques, de traités d'histoire, de coupures de journaux, de recherches en biologie ou en littérature, nous n'écarterons rien *a priori* de notre recherche. Bien que notre enquête soit d'ordre philosophique, nous justifions ce choix élargi par la nécessité de penser la totalité du réel. Nous restreindre à une vision inspirée de la littérature philosophique de la dignité humaine en viendrait à volontairement réduire la portée de notre enquête. Kant affirme que la philosophie est le système de la connaissance rationnelle par concepts.² Ainsi, nous allons prendre tous les concepts à notre portée afin de construire le système de la dignité humaine.

¹ Paul Feyerabend. Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance. Paris, Seuil, 1979. p. 13-18.

² Kant. Critique de la faculté de juger. Paris, Gallimard, 1985. p.21.

Nous ne nous baserons donc pas sur la vision d'un ou des auteurs en particulier. Nous ne chercherons pas à prendre partie dans des débats philosophiques opposant deux écoles de pensée. Au contraire, nous puiserons dans les sources variées ce dont nous tenons pour vrai selon notre analyse et nous pourfendrons ce qui est faux dans ces mêmes sources. Nous constatons en effet qu'un auteur peut se tromper sur un point et être dans la plus stricte vérité sur d'autres.

Afin de parvenir à trouver la vérité dans les sources utilisées, nous serons sans scrupules comme le prescrit Feyerabend. Nous n'allons pas hésiter à jouer un auteur contre lui-même, utilisant des passages pour le contredire. Nous révélerons les non-dits. Nous chercherons les sens opposés dans les propos des penseurs. Il nous arrivera même de sortir des affirmations hors de leur contexte. Cependant, cette absence de scrupule garde tout de même une trajectoire droite. Nous nous garderons de tromper, de dénaturer ou de fausser les propos. Notre recherche se doit d'être valide, donc d'être intègre.

Nous utiliserons le jeu des oppositions comme méthode de validité de nos propos. À travers la confrontation des contraires, le sens des termes devient plus clair. Il est alors possible de distinguer le vrai du faux, ce qui est solide et ce n'est que faux semblant. Nous nous ferons ainsi constamment des difficultés dans notre recherche. Nous nous opposerons à nos propos afin de voir si ceux-ci sont véridiques. Nous serons de mauvaise foi avec nous-mêmes afin de trouver de meilleurs arguments. Nous ne voulons pas nous complaire dans la simplicité et les raccourcis intellectuels. Notre désir est de faire avancer la connaissance, non de convaincre à tout prix.

Point de départ

Afin de commencer notre recherche, nous devons dire ce que nous entendons par dignité humaine. Sans pour autant répondre immédiatement aux questions de notre recherche, nous devons tout de même nous accorder sur certains points pour circonscrire l'élément central de cette étude.

En premier lieu, nous concevons que la dignité humaine est un *concept*. En ce sens, elle est une matière de l'esprit. Elle est une représentation abstraite de divers comportements que nous pouvons avoir envers les êtres humains. Nous n'accordons par là aucune capacité particulière à la dignité humaine comme s'il s'agissait d'une force physique ou mentale. Elle n'est qu'une représentation qui doit sa réalisation par la connaissance (implicite ou explicite) que nous en avons.

En second lieu, la dignité humaine est un concept *moral*. Sa prescription concerne les relations que nous avons avec les autres êtres humains. La morale s'occupant du vivre-ensemble sur la base des relations d'individu à individu, la dignité humaine se porte dans ses champs de réalisation. Il serait possible d'affirmer que le concept est aussi utilisé en politique. Par exemple, la déclaration universelle des droits de l'homme fait référence explicitement à la dignité humaine. Cependant, l'aspect politique de la dignité se traduit par des obligations légales que les individus ont lorsqu'ils interagissent entre eux. Ces obligations légales sont des transpositions de principes moraux dans le champ politique. Ainsi, bien que la dignité humaine concerne aussi la politique, elle est d'abord et avant tout une question d'ordre moral. Sa prescription touche l'individu et son comportement avec autrui.

En troisième lieu, la dignité humaine prescrit de *se comporter de manière respectueuse avec autrui*. Nous définissons respect comme un comportement désirant conserver l'intégrité d'autrui³. En ce sens, il est exempt de violence. Il faut entendre violence comme l'acte qui dénature autrui. L'acte qui respecte la dignité humaine serait pour ainsi dire dénué de violence. Ainsi, pour le besoin de notre recherche, la dignité humaine est ce *concept moral qui nous instruit à nous comporter de manière respectueuse avec autrui*.

³ Intégrité ne veut pas dire immuabilité. Il est possible d'agir sur un individu, notamment dans le cadre de l'enseignement, dans l'objectif de lui permettre d'évoluer, de s'améliorer. Cependant, il y a dans ce type d'action la reconnaissance de la conscience de l'individu. Conserver l'intégrité d'un être humain revient se comporter avec la volonté de conserver intact cette conscience.

Absence : la dignité dévoilée par son contraire

Les détracteurs de la dignité humaine avancent qu'elle n'existe pas pour l'ensemble des raisons que nous avons invoquées en introduction. Cette affirmation est difficilement opposable par une définition ou un discours sur la grandeur de la dignité humaine. Cependant, cela n'exclut pas son existence en-soi. Par contre, ça complexifie la tâche de prouver qu'elle est autre chose qu'une chimère. Pour y parvenir, au lieu d'attaquer la question de front, nous allons nous faufiler par la porte d'en arrière. Nous procéderons alors par les contraires, en jouant sur les oppositions. C'est en effet par l'absence de la dignité humaine que nous abordons la question. Nous considérons qu'en explorant les cas d'absence de dignité humaine, nous serons à même de découvrir celle-là même. Notre esprit se dirige vers l'absence, ce qui devrait être et qui n'est pas : l'inhumain appelle l'humain.⁴

L'inhumain dévoreur d'humanité

Le miroir des oppositions

La révélation de l'inhumain

Lorsque nous sommes horrifiés par un acte, nous le qualifions d'inhumain. Paradoxalement, seul un être humain peut se mériter le terme d'inhumain. Un même comportement chez un animal ne suscitera pas la même réaction en notre fort intérieur. Nous pourrions alors identifier la bête comme sanguinaire, sauvage (n'est-il pas à l'état de nature après tout) mais nous réserverons le qualificatif d'inhumain pour un membre de notre propre espèce.⁵ Il en est ainsi puisqu'il y a en nous quelque chose qui nous indique que ce comportement n'est pas approprié de la part d'un homme. Il se rabaisse au niveau de

⁴ Hannah Arendt. Tiré de Jean-François Mattei. *De l'indignation*. Paris, Table ronde, 2005. p. 261.

⁵ Le petit Robert définit ainsi inhumain : «1. Qui manque d'humanité. et 2 Qui n'a rien d'humain, qui semble ne pas appartenir à la nature ou à la condition humaine.» Il faut donc, pour faire un usage correct du terme d'inhumain, l'associer avec un élément qui pourrait en-soi appartenir à l'humanité. Un animal est par définition non humain, nous ne pouvons pas correctement dire « un animal inhumain ».

la bête par son acte. Cependant, inhumain peut aussi se dire d'un comportement envers un être humain. Pour ne donner qu'un exemple, la torture est, de nos jours, considérée par plusieurs de nos contemporains comme étant un traitement inhumain. L'acte inhumain réfère ainsi à deux individus, celui qui pose l'acte, l'agresseur, et celui qui le subit, la victime.⁶

Celui qui bafoue la dignité de son prochain ne le reconnaît pas comme un être humain. Un homme va se conduire en respectant la dignité d'autrui si et seulement s'il le considère comme un être humain. Nous ne parlons pas de la dignité d'une roche ou d'un marteau. Sans la reconnaissance de l'autre comme un être humain, il est impossible de reconnaître sa dignité. En tenant compte que la dignité dont il est question est celle de l'homme, elle en est donc un aspect de cet être. Or, reconnaître un aspect de quelque chose sans reconnaître la chose elle-même est impossible. Nous ne pouvons reconnaître le sens d'un discours si nous ne connaissons pas la langue dans laquelle il est dit. En ce sens, parler de la dignité humaine implique qu'on reconnaisse l'humain dans les êtres dont il est question. L'inhumain ne considère pas l'être devant lui «digne» de son respect. En ce sens, l'inhumain ignore l'humanité de sa victime.

Pourtant, l'inhumain renferme le ferment de la dignité humaine. Il est l'absence d'un référent à l'être humain dans l'agir. Ce référent indique qu'il y a un comportement particulier à adopter lorsque nous posons un acte envers un être humain. L'inhumain ne reconnaît pas l'homme dans son acte. De ce fait, il y a un manque, une privation. Lorsqu'un acte inhumain est posé, nous considérons qu'il manque quelque chose pour que nous puissions considérer cet acte comme moral ou bon. Or, la privation révèle en elle-même l'être qui manque; c'est toujours de quelque chose que nous sommes privés.⁷ Ce que révèle l'inhumain, c'est l'existence de la dignité humaine. Un comportement peut être qualifié d'inhumain parce qu'il y a une humanité comme référent. La négation est négation de

⁶ Il est possible qu'un acte inhumain soit posé par un homme envers autre chose qu'un autre être humain. Ceci n'enlève rien au caractère inhumain d'un tel acte. En effet, nous considérons qu'il y a des comportements conformes à la condition d'humain. Ces comportements ne sont pas obligatoirement portés vers les êtres humains. Cependant, nous nous attarderons à l'acte posé par un humain envers un autre être humain. Cette figure est celle qui permet de rendre compte complètement de la question de la dignité humaine.

quelque chose. Dans ce cas-ci, la négation de la dignité humaine l'affirme dans son existence.

Reconnaître un être humain

Il serait possible de faire la difficulté suivante : est-il possible de reconnaître un être humain sans en reconnaître la dignité? Nous rétorquons que nous ne pouvons pas dissocier la dignité de la reconnaissance de l'être humain à part entière. Le respect de la dignité est quelque chose qui est naturellement dû à l'homme.⁸ Nous devons cependant expliciter ce que nous entendons par être humain pour que cette affirmation puisse tenir tête à la difficulté. Il y a dans notre réponse quelque chose de plus qu'un constat de l'appartenance à une espèce biologique nommée humaine. Reconnaître l'être humain à part entière revient à lui reconnaître une conscience.⁹ C'est à dire que la conscience que nous sommes doit reconnaître dans l'autre une conscience semblable. L'inhumain va à l'encontre de cette reconnaissance de l'être humain. Il refuse de voir en autrui quelqu'un qui lui est semblable. Bien qu'il constate que cette personne a des bras et des jambes comme lui, il ne lui attribue pas le même qualificatif qu'à lui-même. Il reconnaît un «modèle» biologique humain mais, il ne lui accorde pas la totalité de son humanité; il nie sa conscience. Cette attitude est contraire au comportement que nous attendons naturellement des êtres humains. Comme Charles Taylor l'indique, dans notre société contemporaine, l'impératif de la reconnaissance provient de l'universalité de la notion de dignité. La dignité est «universaliste et égalitaire», il n'y a pas de différence entre les hommes selon ce principe.¹⁰ Ainsi, face à tout être humain, quelque qu'il soit, nous devons reconnaître son humanité, sa conscience. L'inhumain bafoue cet impératif.

La dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, dans *la phénoménologie de l'esprit*, insiste sur l'importance d'être reconnu comme conscience, permettant ainsi d'être considéré comme être humain à part entière. Ce désir de reconnaissance ne peut être

⁷ Thomas De Koninck. *De la dignité humaine*. Paris, PUF, 1996. p. 131.

⁸ Charles Taylor. *La politique de la reconnaissance. Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris, Flammarion, 1994. p. 42.

⁹ Nous attribuons pour l'instant l'appellation de conscience la capacité que l'humain a d'exister. Par cette conscience, il se distingue du monde en cessant d'être objet pour devenir sujet. Il n'est plus «ça» mais «je».

assouvi que par une autre conscience. En effet, pour reconnaître une conscience, il faut être une conscience soi-même. Dans sa démonstration, Hegel met en lutte pour la reconnaissance le maître et l'esclave. Or, le maître, tout en désirant être reconnu, ne reconnaît pas la conscience de l'autre. Par là, il se permet tout ce qu'il veut de l'esclave. Hegel prend soin d'indiquer que par ce comportement, le maître n'obtient pas ce qu'il désire : il n'est pas reconnu comme une conscience, comme un humain à part entière.¹¹ La véritable reconnaissance est mutuelle. Sans réciprocité, il n'y a qu'une reconnaissance de l'homme biologique et non dans sa totalité. Adorno a donné un exemple des conséquences de cette non-reconnaissance dans son analyse de la Shoah. Pour lui, les nazis ont pu s'autoriser un comportement inhumain envers les Juifs du fait qu'ils ne les considéraient pas mieux que des animaux.¹² En leur retirant leur humanité, ils n'avaient pas à respecter leur dignité. Or, l'inhumain qui ne reconnaît pas l'autre comme une conscience, du même coup, il présente la possibilité de ne pas être reconnu comme un être humain à son tour. L'inhumain émerge de cette absence de reconnaissance de la conscience de l'humain.

«Nous» et «Eux», la frontière illusoire de l'inhumain

Diviser pour dominer

Nous ne comptons plus les moments dans l'histoire de l'humanité où une collectivité en est venue à persécuter une autre du fait qu'elle considérait cette dernière comme une sous-humanité. À travers un argumentaire fallacieux, quelques fois pseudo-scientifique, des groupes et des individus ont exclu autrui de l'humanité. Ce faisant, ils ont créé une frontière délimitant ceux envers qui il faut avoir un comportement humain et les autres. Il y a par le fait même l'institution de deux groupes, le «Nous» et le «Eux»; «Nous» sommes les êtres humains et «Eux» ne le sont pas. Par cette caractérisation de l'humain, l'inhumain prononce sa sentence : «Eux» ne méritent pas son respect car ils ne sont pas humains.

¹⁰ Taylor. *La politique de la reconnaissance*. Op. Cit. p. 6.

¹¹ G.W.F Hegel. *Phénoménologie de l'Esprit I*. Paris, Gallimard, 1993. p. 188-200.

¹² Théodor Adorno. *Minima Moralia, réflexions sur la vie mutilée*. Paris, Payot, 2001. p. 114.

Ce processus d'identification est à double sens. Une collectivité peut élever sa propre estime et exclure de l'humanité tout ce qui n'appartient pas à ce groupe. Amin Maalouf traite cela par les termes «d'identité tribale». L'identité de l'individu se réduit alors à une seule appartenance à sa «tribu». Ceux qui sont en dehors sont alors antagonistes.¹³ Cette vision est généralement jointe au dénigrement de l'autre. En même temps que nous propulsons notre identité vers les plus hauts sommets, nous calquons en négatif l'identité de l'autre.¹⁴ Dans un tel processus, il devient très facile de déprécier l'autre et de se permettre les pires atrocités. Les génocides de toutes sortes partent généralement de cette vision manichéenne des choses. Nous identifions l'humanité aux nôtres et nous en excluons le reste des êtres humains.

Cette frontière illusoire peut prendre pied sur toutes sortes de distinctions : le sexe (les femmes inférieures), la race (toutes formes de racisme et de discriminations culturelles inimaginables), la condition socio-économique (l'eugénisme par exemple voulait interdire la reproduction des pauvres et encourager celle des riches parce que les tenants de cette vision affirmait pouvoir établir des distinctions qualitatives entre ces deux classes d'individus), etc. En fait, il existe une variété infinie d'éléments permettant d'énoncer un clivage entre les êtres humains. En position extrême, le «nous» peut devenir «je». C'est le cas des psychopathes qui ne reconnaissent en personne les éléments essentiels pour être considéré comme humain. La frontière ici est simple, ce qui n'est pas «moi» n'est rien. En bref, là où il est possible d'identifier une différence, il y a toujours la possibilité que quelqu'un s'en serve pour y tracer la «frontière» de l'homme.

Réduire l'être humain

L'exemple contemporain le plus dur et le plus cru de cette réalité nous plonge dans l'horreur des camps de concentration nazis. Les témoignages des survivants des camps démontrent qu'il y a eu une volonté d'avilissement des prisonniers. Le désir des concentrationnaires était de faire disparaître l'humain chez leurs prisonniers, leur enlever toute dignité. Cette volonté s'est exprimée autant sur le corps que sur l'esprit des

¹³ Amin Maalouf. Les identités meurtrières. Paris, Grasset, 1998. p. 40.

¹⁴ Ibid., p. 23-24.

prisonniers. En les réduisant à des moins que rien, alors qu'ils ne sont plus face à des êtres humains, ils se sont autorisés tout ce qu'ils voulaient faire comme le suggère Adorno. Stangl, le commandant de Treblinka, affirmait en parlant de ses prisonniers : «Je les ai rarement perçus comme des individus. C'était une masse.»¹⁵ L'humain se perd dans la masse informe. La masse n'a pas de dignité.

L'aspect physique des prisonniers a été touché pour masquer la dignité des victimes. Le corps de l'homme est la première chose que l'on remarque chez lui. C'est par là que nous reconnaissons un humain en premier lieu, avant même d'entrer en contact avec sa conscience. «L'assertion courante selon laquelle les Sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, par exemple à des singes, est la clé même des pogromes, professe Adorno. »¹⁶ Dans l'opération que les nazis ont menée pour déshumaniser leurs prisonniers, la tonte des cheveux est un des aspects importants de cette transformation. Tous les prisonniers étaient rasés. Ceci n'a rien d'anodin. Dans le processus, l'être humain perd une partie de son identité et de sa fierté.¹⁷ N'avons-nous pas crainte de perdre nos cheveux? Combien de personnes portent des perruques ou suivent des traitements capillaires pour éviter cela? Nous pouvons nous surprendre qu'un détail qui puisse sembler insignifiant comme les cheveux soit si important dans la question d'humanité. Cependant, comme l'indique Sartre dans *la nausée* : «l'essentiel est dans le contingent.»¹⁸ Ce qui fait ressortir l'humanité d'une personne, ce sont les détails inessentiels.

Ce sont nos traits distinctifs qui paradoxalement prouvent notre appartenance à la famille humaine. Nous pourrions croire qu'au contraire c'est ce qu'il y a de commun entre nous tous, qui fait de nous des êtres humains à part entière. Pourtant, nous reconnaissons une conscience par ce qu'elle a de distinctif. Nous ne sommes à proprement parler humains lorsque nous parvenons à sortir de l'anonymat de la masse. Les «crétins» ou «musulmans» de Dachau ou Auschwitz présentent cet aspect des choses. Ceux-ci étaient les qualificatifs utilisés pour décrire les cadavres ambulants qui avaient perdu toute trace d'humanité. Leur

¹⁵ Jean Clair. *La barbarie ordinaire. Music à Dachau*. Paris, Gallimard, 2001. p. 63.

¹⁶ Adorno. *Op. Cit.* p. 114.

¹⁷ Primo Levi. *Si c'est un homme*. Paris, Robert Laffont, 1996. p. 28.

visage émacié et leurs membres squelettiques les rendaient anonymes. Zoran Music, prisonnier à Dachau, les a dessinés.¹⁹ Il les représente tous pareils, les mêmes traits ou plutôt cette même absence de traits. Physiologiquement parlant, ce sont des humains. Pourtant, ils ne sont plus à proprement parler des individus; ils n'ont plus d'identité, on leur a retiré leur humanité. Ils ne sont plus que de la chair animée, indistinctement de qui ils sont. L'homme se distingue de la masse par les traits distinctifs qu'il possède.

La volonté de réduire l'homme à néant ne s'est pas traduite uniquement par des éléments physiques. Un outillage idéologique et linguistique peut être utilisé pour nier l'humanité d'une personne. En premier lieu, catégoriser un individu en lui attribuant uniquement une appartenance culturelle ou religieuse éclipse son appartenance à l'humanité. Nous devenons alors Juif ou Québécois avant d'être humains. Identifier quelqu'un de la sorte et prêter une valeur péjorative à cette identification peut amener à ne plus le reconnaître comme un humain à part entière. Ainsi, le «Juif» se transforme en «ce n'est qu'un Juif». Cette réduction amène à dénigrer l'individu. Le regard du docteur Pannwitz envers le Juif Primo Levi traduit cette non-reconnaissance de son humanité. Assis dans son bureau, il lui fait passer un examen de chimie. Ceci démontre qu'aux yeux du docteur le prisonnier puisse posséder des connaissances de niveau universitaire, qu'il est capable de réflexion. Pourtant, le docteur ne voit pas quelqu'un digne de reconnaissance comme un être humain à part entière.²⁰ Ce phénomène, qui n'est pas une exception, est paradoxal; reconnaître l'érudition d'un individu sans pour autant le reconnaître comme un individu est un non-sens. En toute logique, nous pourrions nous attendre à ce que la reconnaissance de l'autre en tant qu'homme soit préalable à la reconnaissance de son érudition. Le voit-il comme un animal savant?

Nous pouvons ici placer en parallèle le concept d'*human nonpersons* tel que développé par le philosophe américain H. Tristan Engelhardt Jr. Selon sa vision des choses, il est possible d'établir une distinction entre des personnes humaines et des non-personnes humaines.

¹⁸ Jean-Paul Sartre. *La nausée*. Paris, Gallimard, 1983. p. 184.

¹⁹ Clair. *Op. Cit.* p. 75.

²⁰ Levi. *Op. Cit.* p. 142.

Dans sa démonstration, il définit les nouveau-nés, les fœtus, les comateux comme des êtres qui n'ont pas conscience d'eux-mêmes et par conséquent, ils ne seraient pas à proprement parler des personnes humaines. Selon sa logique, pour être une personne humaine, il faut pouvoir alors avoir conscience d'exister. Tristan Engelhardt Jr. va plus loin en affirmant que, de ce fait, il n'y a pas de considération éthique à y avoir envers eux.²¹ C'est la même logique qui semble habiter le docteur Pannwitz. Le prisonnier devant lui est un homme mais pas une personne; il le reconnaît comme homme au plan biologique mais non au niveau de la conscience. Du même coup, il ne considère pas qu'il a une dignité humaine.²²

Le dénigrement peut aller même à transformer le vocabulaire afin d'ignorer l'humanité de quelqu'un. Les termes employés par les nazis pour définir les prisonniers mais surtout les Juifs témoignent de leur volonté de leur enlever toute trace d'humanité. Le vocabulaire utilisé ne faisait pas référence à des êtres humains mais plutôt à des bestiaux ou pire encore. Lorsqu'ils comptaient les prisonniers, les SS les identifiaient comme des «pièces». Lorsqu'ils débarquaient aux camps. Ce n'était pas «ein zugänger», un nouvel arrivant mais bien «ein zugang», un nouvel arrivage. Sans oublier que ceux-ci arrivaient dans les wagons à bestiaux.²³ Les mots n'ont pas été choisis innocemment, bien au contraire; il y a dans ces termes une volonté de déculpabilisation des crimes perpétrés par un processus de «chosification» des prisonniers. Il est plus facile de tuer des gens si nous ne voyons rien d'humain en «Eux». À la place, nous n'y retrouvons que de la matière, des choses pouvant être disposées à notre guise.

La logique a été poussée à son paroxysme : les nazis ont enlevé leur nom à leurs prisonniers. Il n'y a rien d'humain dans le Häftling 174517.²⁴ Il n'est qu'une chose parmi

²¹ Tiré de De Koninck. *De la dignité humaine*. *Op Cit.* p.6-7 et 54-55.

²² C'est ainsi qu'il est possible d'affirmer que nous retrouvons ici une contradiction avec ce que nous avons formulé précédemment. En effet, nous avons énoncé que la reconnaissance de l'être humain passait par la reconnaissance non de son appartenance à une filiation biologique mais bien par la reconnaissance de sa conscience. Si nous considérons que les nouveau-nés et les comateux n'ont pas conscience d'eux-mêmes, est-ce à dire que notre raisonnement se condamne à suivre les conclusions d'Engelhardt? Non, cependant, par souci de clarté et de cohérence, nous avons mis cette réfutation dans le second chapitre, dans la section «Finalité : dignité pour tous?» Simplement pour faire court, la reconnaissance de la conscience est celle de la conscience en puissance (en entéléchie aristotélicien) et non en acte.

²³ Levi. *Op. Cit.* p. 18 et Clair. *Op. Cit.* p. 34.

²⁴ Levi. *Op. Cit.* p. 34.

d'autres choses, numéroté et catalogué. Un élément anonyme dans une masse. En plus, pour s'assurer qu'il se souvienne de sa nouvelle identité, on la lui tatoue sur le bras. Notre nom est la première chose que l'on reçoit à la naissance, c'est notre premier pas dans la communauté, nous sortons de l'anonymat. Enlever le nom de quelqu'un, c'est lui retirer ce qu'il a de plus personnel, ce qui le rattache de plus près de l'humanité. Il ne fait plus partie que de la masse, il n'est plus rien. Charles Taylor explique que nous adressons nos questions envers les êtres humains par le «qui» et non le «quoi».²⁵ Sans nom, de «qui» pouvons-nous parler? Nous pouvons noter au passage qu'il y a quelque chose de similaire dans le fonctionnement de la bureaucratie actuelle. Tous les membres de la communauté sont identifiés par un numéro, un matricule, à travers lequel nous sommes catalogués.²⁶ La froideur bureaucratique vient de cela, il n'y a pas d'humains (qui), uniquement des chiffres (quoi). Il n'y a plus de particularités, simplement des calculs, des statistiques, des données.

Survivre à l'indignité

Devant le traitement qu'on leur réservait, les prisonniers, pour rester humains, se sont réfugiés dans des gestes non essentiels à leur condition. Levi parle entre autres du rituel du lavage. Alors que dans un camp de concentration, le fait de se raser peut être considéré comme le dernier des soucis pour survivre, il était pourtant nécessaire pour l'existence des prisonniers. La survie de l'identité humaine dépendait justement de ces petits gestes anodins, contingents, pour conserver l'étincelle d'humanité qui risquait de sombrer dans le néant.²⁷ Devant l'inhumain, l'homme se bat pour sa reconnaissance. Ses gestes anecdotiques sont là pour lui rappeler qu'il est un homme; il se rase, se fait beau pour être appréciable et traite les autres prisonniers avec politesse. «Qui» peut faire ce genre de chose, pas «quoi».

Au delà des barbelés, il y a l'humanité, il ne faut simplement pas l'oublier. Ces petits gestes apparemment inutiles témoignent de la volonté de rester humain, de ne pas se laisser faire. C'était la lutte la plus acharnée que les prisonniers aient menée; se battre pour conserver

²⁵ Charles Taylor. Les sources du moi, la formation de l'identité moderne. Québec, Boréal, 1998. p. 48.

²⁶ De Koninck. *Op. Cit.* p. 31.

²⁷ Levi. *Op. Cit.* p. 51.

leur dignité, leur humanité. Ainsi, l'humanité ne découle pas uniquement de l'humain en tant qu'espèce animale, il est fait de ces détails, physiques ou psychologiques, qui particularisent l'individu. C'est par sa singularité que l'homme rejoint la collectivité humaine. La masse n'a pas de traits distinctifs. Enlever ces traits chez un individu, c'est nier sa dignité, son humanité. C'est l'effacer.

Comblent le gouffre de l'inhumain

Ignorer la dignité

La volonté d'éradiquer l'humanité chez un individu témoigne au contraire de l'existence de son humanité. Il n'est pas possible de nier ce qui n'existe pas. L'inhumain par là se retourne contre lui-même. Par son comportement même, il démontre l'existence de l'humain. Ce que les nazis ont tenté de faire, c'est d'enlever la dignité humaine qui était présente chez leurs prisonniers. Si cette humanité n'avait pas existé, ils ne se seraient pas efforcés de la faire disparaître. La dignité est antérieure à son contraire du fait qu'elle est présente dans tous les êtres humains. Il est possible de la nier, de l'étouffer mais non de l'octroyer à quelqu'un qui ne la possède pas. Cela reviendrait à pouvoir octroyer une dignité à un être qui n'en possède pas *a priori* comme un chien par exemple. La dignité ne se conquiert sur l'inhumain que lorsque nous l'avons précédemment perdue par l'action d'un individu.

Cependant, nous parlons de perte de la dignité mais est-elle réellement éliminée (en-soi) ou simplement niée (pour-soi)? Qu'arrive-t-il à la dignité de l'individu lorsqu'elle est niée par l'acte d'un autre. Lorsqu'un acte inhumain est posé, la dignité de la victime n'est pas reconnue par l'agresseur. Celui-ci étouffe pour ainsi dire l'humanité de sa victime. Il met un voile par dessus, fait fi de celle-ci. C'est à ses propres yeux qu'il nie la dignité de l'autre, c'est pour soi que la dignité de l'autre est éliminée. La dignité en-soi de sa victime n'est pas éliminée pour autant. Affirmer que la dignité de l'homme peut être supprimée par la volonté d'un individu revient à en faire un élément subjectif, donc sans substance. Il reviendrait de la simple décision d'un individu pour que la dignité de tous les hommes

disparaisse. En effet, le pour-soi et l'en-soi serait alors confondus et le refus de la dignité par l'inhumain suffirait pour transformer ce refus en disparition pure et simple de la dignité. De plus, nous ne pourrions pas adosser l'étiquette d'inhumain à un acte parce que celui-ci supprimerait l'élément à travers lequel nous pouvons le qualifier. Ainsi, la dignité ignorée par l'agresseur inhumain est niée uniquement pour lui. Par là, il s'autorise ce qu'il veut face à l'autre. La victime devient un objet aux yeux de l'agresseur puisqu'il refuse de le distinguer de la simple matière, il nie sa conscience.²⁸ En substance, l'agresseur ignore la dignité par cette conception de l'homme-objet. Cependant, celui-ci ne peut pas retirer la dignité en-soi d'une personne par ce procédé.

Se comporter de façon inhumaine n'amène pas uniquement la négation de la dignité d'autrui. C'est la propre dignité de l'agresseur qui est remise en cause. La dignité humaine présuppose que «quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain.»²⁹ Lorsqu'on nie l'humanité d'autrui, on nie du même fait la filiation qui nous unit à cette personne. Les tueurs en viennent en effet à ne plus être inhibés par le sentiment d'appartenir à la même humanité que leurs victimes.³⁰ Bien qu'à ses propres yeux l'inhumain conserve son appartenance à l'humanité, en fait il la perd. C'est sa victime qui le lie réellement à l'humanité puisque c'est à travers elle qu'il peut être reconnu comme conscience. La communication entre les êtres humains est la base de la reconnaissance mutuelle entre eux. Il faut comprendre communication dans un sens large, pas simplement linguistique. C'est notamment le non-verbal, il se réduit quelques fois d'un simple échange de regard. Lorsque cette forme la plus élémentaire de communication est brisée, on casse l'humanité. L'inhumain, c'est l'incommunicabilité des affections entre êtres humains.³¹ Lorsque la communication est brisée, les deux parties sont isolées; celle qui subit le bris tout autant que celle qui la brise. L'inhumain s'isole de l'humanité, il a dévoré sa dignité par la négation de celle de l'autre. Ce qu'il croit voir comme sa propre dignité n'est qu'un masque qu'il place sur son visage de monstre.

²⁸ Myriam Revault-D'Alonnes.. *Fragile Humanité*. Paris, Aubier, 2002. p. 162.

²⁹ Paul Ricoeur. Tiré de De Koninck. *Op. Cit.* p. 22.

³⁰ Revault-D'Alonnes. *Op. Cit.* p. 157.

Réclamer notre humanité

Au même moment où l'agresseur nie l'humanité de l'autre, ce dernier crie sa dignité. Il est humilié par son agresseur, mais ne perd pas sa dignité à ses propres yeux. Au contraire, il va tenter d'affirmer celle-ci. Dans un sens étymologique, humiliation provient de la même racine qu'humilité : humus, la terre. Lorsqu'on humilie quelqu'un, on tente de le ramener au sol, de le réduire à cette couche de pourriture et de décomposition.³² Bien qu'on puisse le rapprocher d'un terme cousin, l'humilité, celle-ci est autre chose; c'est la reconnaissance de notre place sur terre, nous nous ramenons à notre condition d'origine (humain ne vient-il pas lui aussi d'humus). L'humble se débarrasse de l'*hubris* et de la folie des grandeurs, il retourne à l'origine, à l'essentiel. L'humiliation suit le même mouvement; un retour vers ce qui est plus petit mais l'objectif n'est pas le même. L'humble réduit son importance face à ses propres yeux, c'est une marque de sagesse. L'humilié est réduit face à l'autre, c'est une volonté de domination et de violence qui l'exprime. Il y a une tension dans l'humiliation.

La dignité de l'humilié résiste à la tentative d'élimination. Être bafoué dans son humanité n'existe que si nous considérons que nous sommes humains. Les prisonniers des camps de concentration étaient humiliés par les traitements de leurs bourreaux; ils considéraient qu'on ne devait pas les traiter ainsi, conscients de leur dignité. Les «crétins» avaient perdu cette étincelle d'humanité. Il n'y avait plus de tension et ils allaient volontairement vers le four crématoire.³³ Ainsi, la volonté inhumaine se bute à l'affirmation de l'humanité de la victime. Dans son fort intérieur, la victime lutte pour conserver sa dignité. Face à l'inhumain, notre dignité s'oppose naturellement. Cependant, face à des attaques répétées, dans le désespoir, l'homme peut abdiquer sa dignité. Celui qui perd sa dignité à ses propres yeux, le «crétin», n'est plus un homme. C'est un mort vivant qui a non seulement perdu la volonté de vivre mais aussi toute dignité à ses propres yeux.³⁴ Cependant, jusqu'à cette extrémité, la dignité en-soi n'est pas disparue. Notre vision de notre dignité est encore un pour-soi, nier notre propre dignité ne réduit pas celle-ci en-soi. Elle est irréductible à la volonté de tout sujet.

³¹ Revault-D'Allonnes. *Op. Cit.* 160.

³² Clair. *Op. Cit.* p. 73-74.

³³ *Ibid.* p. 75.

³⁴ *Ibid.*

La négation de notre dignité n'implique pas que l'on retire celle d'individu qui commet un acte inhumain. La victime reconnaît l'humanité de son agresseur en même temps qu'il réclame la sienne. D'où le qualificatif d'inhumain, ce qui est non conforme à l'humain. Nous ne penserions pas revendiquer notre dignité à un ours qui nous attaque. C'est justement par la reconnaissance de l'humanité de l'autre que nous réclamons qu'il se comporte de manière digne avec nous. Sans cette reconnaissance, nous ne pouvons poser l'exigence.

Il est possible pour la victime de tomber dans le même piège que son agresseur; considérer que sa dignité n'existe pas. La logique de la réciprocité peut porter à croire que celui qui a un comportement inhumain n'est pas lui-même un homme. Répondre à l'inhumain par l'inhumain. Ce raisonnement a deux lacunes. Premièrement, il est possible que quelqu'un cause un tort (présumé) à une personne sans pour autant qu'elle soit inhumaine. En effet, quelqu'un peut se considérer victime d'un acte posé envers elle sans pour autant que celui-ci soit posé avec des mauvaises intentions. Par exemple, un homme peut refuser la charité à un autre en considérant que l'argent donné ainsi nuit plus à l'individu qu'il ne le lui profite. Pourtant, il est possible que la personne qui reçoit un tel refus considère l'autre comme un goujat. Il sera alors porté à considérer que l'autre manque d'humanité alors qu'en réalité ce n'est pas le cas. Ce n'est donc pas dans le regard de la victime qu'il faut chercher le juste qualificatif de l'agresseur.

Deuxièmement, le principe de négation de la négation de l'humanité n'en arrive pas à rétablir la reconnaissance de la dignité de la victime. En effet, nier la dignité d'un individu qui nie la sienne n'en revient pas à la restitution de la perte de la reconnaissance de la dignité. Il faut au contraire que la dignité soit confirmée, quelqu'un doit établir un jugement sur la dignité et sa négation. Il faut, pour traiter de l'inhumain et de la dignité, rajouter une troisième personne à la dualité présentée, c'est elle qui va juger de l'humanité de l'acte.

Impartialité et collectivité : le spectateur d'Adam Smith

Le témoin de la dignité bafouée

Lorsque deux personnes se confrontent, il peut être très difficile d'obtenir d'elles une vision claire et précise de la situation. Il est parfaitement naturel que les deux parties n'aient pas la même vision d'un même événement. Dans un conflit, les individus tendent à prendre leur position pour la meilleure et la tenir malgré les incohérences et l'absence d'arguments. De la même manière, la vision de l'autre est dénigrée par opposition. Seule une tierce personne peut se détacher suffisamment pour émettre une évaluation impartiale sur les actes posés. Il est possible qu'un des protagonistes ait raison dans sa vision des choses. Cependant, son implication dans le conflit limite la validité que nous pouvons accorder à son point de vue. La tierce personne, quant à elle, peut avoir la possibilité d'évaluer la situation sans que sa raison soit altérée par une préférence pour une des deux parties. Il faut bien évidemment que celle-ci n'ait pas de parti pris pour un des protagonistes; elle ne serait pas alors dans la possibilité d'établir un jugement pouvant être reconnu comme impartial.

La tierce personne doit être un spectateur impartial pour reprendre les termes d'Adam Smith. Il est quelqu'un qui peut être juge de la situation sans parti pris pour un des protagonistes. Dans sa vision, «le spectateur impartial ne se sent pas épuisé par le travail que fournissent actuellement ceux dont il observe la conduite, pas plus qu'il ne sente lui-même sollicité par les appels importuns de leurs appétits présents.»³⁵ Il n'est pas impliqué personnellement dans l'événement. Par cela, il peut avoir une vision «objective» et impartiale. Cependant, impartialité ne rime pas avec absence de valeurs ou d'opinion, ni avec amoralité ou indifférence. Bien au contraire, le spectateur impartial est habité par une volonté de justice. «La générosité, l'humanité, la bonté, la compassion, l'amitié et l'estime mutuelle ... font plaisir au spectateur indifférent dans presque toutes les situations.»³⁶ Le spectateur impartial est humain. De ce fait, il est l'étalon de la reconnaissance de la dignité humaine.

³⁵ Adam Smith. Théorie des sentiments moraux. Paris, PUF, 1999. p. 298.

Le spectateur impartial peut juger correctement une situation parce qu'il est capable de remettre les choses en perspective. Le point de vue des protagonistes déforme l'importance relative des événements. Smith présente cette situation en la comparant avec notre faculté de la vue. Assis à son bureau, il regarde les montagnes par la fenêtre. Selon sa perspective, les éléments disposés sur son bureau sont plus gros que les montagnes. Le crayon a la même dimension que le sommet d'une montagne. De la même manière, les événements qui nous touchent nous semblent plus importants que ceux qui sont éloignés, malgré l'importance relative de chaque événement.³⁷ Une simple déception amoureuse que nous vivons nous paraît parfois plus terrible que le massacre de milliers d'individus anonymes dans un pays lointain. Il est fréquent dans notre vie que nous accordions plus d'importance aux événements qui nous concernent que ce qu'ils méritent d'en avoir. Voilà pourquoi, il est difficile (mais non impossible) pour nous de nous soustraire à notre subjectivité quand il est venu le temps d'évaluer nos faits et gestes. Le spectateur impartial est capable de se situer à égale distance entre les deux points. En étant entre le bureau et les montagnes, il voit les choses de manière équivalente. Par le fait même, il voit l'importance relative de chaque événement; la montagne est cent fois plus grosse que la table de bureau, la mort de milliers d'innocents est de loin plus attristante et préoccupante qu'une peine d'amour.

Cette mise en perspective est nécessaire pour juger de la justesse des actes. Il est alors possible de départager le crime contre l'humanité d'une simple peine d'amour. En regardant les événements d'une tierce position, celle du spectateur impartial, il est possible de déterminer la justesse des actes ainsi posés car ils sont mis en relation avec d'autres. Par la comparaison, les choses s'évaluent et se distinguent. Nous savons que la montagne est plus grosse que notre crayon puisque nous savons que la grosseur relative des choses dépend de notre position. Par la mise en perspective, il est possible de départager l'humain et l'inhumain.

³⁶ Smith. *Op. Cit.* p. 74.

³⁷ *Ibid.* P. 198-199.

Possibilité d'impartialité ?

Est-il possible pour un individu d'être totalement impartial ? Ne pensons-nous pas différemment si nous sommes fatigués ou enjoués ? N'avons-nous pas des préférences ou des préjugés pour certains individus ? Est-il possible d'avoir un regard totalement rationnel, dénué de présupposés ou de passions ? En fait, il faut non seulement rendre compte de ce qu'on entend par jugement impartial mais sur sa possibilité effective. Nous avons entrevu que l'impartialité provient de la capacité de mettre en perspective les événements les uns par rapport aux autres. Malgré cette perspective, il nous faut comprendre comment un jugement impartial est-il possible et qu'est-ce qu'il représente ? Rien ne garantit que le spectateur, bien que sans parti pris *a priori* pour un des protagonistes, soit absolument impartial. Il est possible que celui-ci soit teinté d'une idéologie ou d'une opinion qui l'empêche d'être impartial. Smith nous met en garde, le fanatisme et l'esprit de faction sont les plus grands corrompeurs des sentiments moraux.³⁸ Ces éléments peuvent venir altérer le jugement du spectateur qui perd ainsi son impartialité.

Pour pouvoir être impartial, le spectateur doit être en mesure d'analyser les nouvelles informations qui arrivent à sa conscience. Lorsqu'il est face à l'acte inhumain, il doit pouvoir le voir dans son ensemble, dans une juste perspective, et non le réduire à une de ses composantes. Au contraire, l'individu fanatique ou tout simplement dogmatique ne pourra pas être impartial. Par exemple, le révisionniste qui voit dans l'expérience concentrationnaire simplement des camps de prisonniers de guerre sans y voir la volonté d'éradication d'êtres humains considérés comme inférieurs ne peut pas réclamer le titre de spectateur impartial dans ce cas. Sa volonté de percevoir les camps de concentration sans leur fonction d'élimination systématique d'êtres humains le pousse à ignorer des éléments physiques tels que les fours crématoires et les témoignages de nombreux témoins qui confirment leur existence. Pour se prémunir contre le fléau de l'esprit de faction et de l'opinion, il faut pouvoir traiter les nouvelles informations en faisant fi des idées préconçues que nous avons. Seule une ouverture d'esprit peut permettre d'accueillir l'information nouvelle qui contredit nos pensées.³⁹ Ainsi, le spectateur impartial regarde

³⁸ Smith. *Op. Cit.* p. 221.

³⁹ Smith. *Op. Cit.* p. 43.

l'événement sans parti pris mais aussi est capable de voir tous les éléments qui le composent, son regard doit porter sur l'ensemble et ne rien rejeter du revers de l'esprit.

Est-ce à dire que l'existence du spectateur impartial est possible seulement si un individu est capable de prendre ses distances avec ses présupposés et ses inclinations en tout temps et en toutes circonstances ? Dans ce cas, il vaut mieux considérer le spectateur impartial comme un vœu pieux inspiré d'une théorie élégante. Or, nous considérons qu'il existe un «spectateur» qui permet de juger les événements de manière impartiale. Sans quoi, tout est relatif du point de vue de l'individu. Par conséquent, il serait impossible de départager l'humain de l'inhumain, car il n'y aurait rien d'humain.

La communauté impartiale

Smith affirme que les sentiments convergents des êtres humains déterminent les règles générales de moralité.⁴⁰ Le spectateur impartial se baserait ainsi sur ces principes généralement reconnus pour émettre son jugement. Si les sentiments convergent c'est qu'il y a une mise en commun des sentiments partagés par les êtres humains. Le point de convergence de ces sentiments n'est pas dans une personne donnée. Il y aurait alors un trait d'union qui lie les individus, là où se fait la convergence. Ainsi, ces liens forment la source d'où le spectateur tire son impartialité.

Nous soutenons que c'est la communauté humaine qui forme le spectateur impartial. Elle est le point de convergence entre les êtres humains. Il faut entendre communauté dans un sens englobant. En principe, les sentiments de tous les êtres humains convergent vers l'ensemble le plus vaste : la totalité de l'espèce humaine.⁴¹ Il y a dans tous les individus une part de cette communauté, de ce spectateur impartial. Cependant, nous constatons que ce spectateur impartial communautaire se comprend aussi dans la dimension politique et culturelle d'une communauté donnée. Une communauté possède un certain nombre d'éléments, de valeurs, de concepts et de principes notamment, que les membres

⁴⁰ *Ibid.* p. 227.

⁴¹ Nous verrons plus loin dans le chapitre qu'il existe des sentiments généralement partagés par l'ensemble des êtres humains malgré les différences culturelles qui existent entre les diverses cultures humaines.

partagent. En ce sens, c'est la communauté qui possède les caractéristiques du spectateur impartial. Ainsi, bien que chaque être humain ressent à un certain degré ces sentiments généralement partagés, seule la communauté peut être garante du rôle du spectateur impartial.

La méthode à employer alors pour tenter de faire ressortir le plus adéquatement cette convergence est de faire intervenir le jugement non pas d'un mais de plusieurs individus. Par la mise en commun et l'analyse critique des visions plurielles, il est possible de mettre de l'avant les sentiments convergents de la communauté humaine (ce qui ne revient pas à dire que ce processus l'assure). Le jugement par les pairs, notamment dans les tribunaux avec jury, représente cette volonté d'assurer l'impartialité pour juger d'un acte.⁴² Ce n'est pas la communauté toute entière qui est témoin d'un acte inhumain. Cependant, à travers le regard de ses membres, la communauté peut s'exprimer sur l'acte en question. Le spectateur impartial s'incarne dans chacun de nous et nous permet de juger les événements mais celui-ci provient de l'union du genre humain.

C'est donc à travers le regard de la communauté que la dignité humaine de la victime est relevée de l'humiliation. Lorsque l'agresseur nie l'humanité de sa victime, le spectateur impartial prend acte du rapt de la dignité de la victime. Le jugement du spectateur impartial rétablit alors la dignité (pour-soi) de cette dernière. Il y a une tension entre la vision de l'agresseur, la négation de l'humain, et celle du spectateur impartial, l'affirmation de l'humain. De cette friction émane le jugement de l'acte inhumain. C'est lors de l'opposition de l'humanité et de sa négation que s'établit le jugement d'un comportement inhumain. La victime est par là reconnue comme humaine et sa dignité est confirmée par le spectateur impartial.

Du même coup, l'agresseur se condamne lui-même au regard du spectateur impartial. Par l'absence de reconnaissance de la dignité de sa victime, il devient indigne (contraire à sa

⁴² Adam Smith parle du «spectateur impartial en dedans du cœur» pour présenter le fait que chaque être humain possède cette conscience des règles générales de moralité. Nous ne faisons qu'en signaler l'existence puisque cette question sera abordée dans un autre chapitre.

dignité reconnue). Au moment où l'agresseur fait fi des sentiments convergents des êtres humains en posant son acte, il brise ses liens avec la communauté. En effet, la communauté humaine est tissée à partir de ces sentiments humains que ne partage pas l'agresseur. Ce dernier s'isole lui-même de la communauté. Le spectateur impartial constate qu'il n'agit pas conformément aux prescriptions humaines; il s'exclut *de facto* de la communauté, il est in-humain. Ainsi, l'acte inhumain se retourne contre son instigateur. Alors que sa victime se voit confirmée dans sa dignité, il perd pour lui-même ce qu'il nie chez l'autre. Ce mouvement est similaire à la figure hégélienne du maître et de l'esclave. En niant l'humanité de son esclave, c'est le maître qui perd la sienne. Nous ajoutons une troisième personne à la dialectique du maître et de l'esclave, à l'instar de Smith, nous jugeons que c'est dans le regard du spectateur impartial que peut s'établir avec certitude la dignité de chaque être humain. Le jugement de la communauté s'établit face à l'inhumain; un acte inacceptable est commis, l'humanité est bafouée, le spectateur s'indigne.

La colère de l'humanité

L'appel justicier de l'indignation

Colère et compassion

La souffrance que l'inhumain provoque chez la victime se fait ressentir chez le spectateur impartial. Ce phénomène s'explique par le principe de sympathie tel qu'exprimé par Smith. Cette faculté nous permet de ressentir grâce à l'imagination ce que serait pour nous la douleur que l'autre vit. Ce ne sont pas nos sens qui nous indiquent ce que l'autre ressent. Nous sommes incapables à travers nos facultés sensorielles de vivre la situation d'un autre. Nous concevons ce que l'autre vit parce que nous sommes capables de nous substituer à lui dans notre imagination. De ce fait, lorsque l'autre souffre, nous souffrons aussi.⁴³ Cette douleur n'est pas équivalente à celle de la victime, elle est une sorte d'écho qui se répercute en nous.⁴⁴

⁴³ Smith. *Op. Cit.* p. 24.

⁴⁴ *Ibid.* p. 25.

Bien que l'imagination relève de notre capacité de raisonner, la souffrance d'autrui stimule en premier lieu les sentiments du spectateur et non sa raison. L'exemple d'une sympathie pour une blessure physique le démontre bien. Lorsque nous voyons quelqu'un se blesser au bras, instinctivement nous allons faire un geste avec notre bras, comme si notre bras avait été atteint et nous allons ressentir la douleur anticipée de la blessure.⁴⁵ La raison se serait contentée de prendre acte de la douleur et d'énumérer les concepts reliés à une douleur de ce type. Au contraire, les sentiments nous poussent à agir comme si nous étions touchés au bras. Dans la sympathie, la raison est nécessaire pour permettre de nous substituer à autrui par l'imagination mais ce sont nos sentiments qui nous font comprendre ce qu'il ressent.

Nous nous indignons lorsque nous sommes témoins d'un acte inhumain. S'indigner c'est d'abord la colère. C'est le premier mouvement face à la souffrance causée par l'inhumain. Il provient de l'inconfort et du désagrément que celle-ci nous procure. Devant l'inhumain, le spectateur impartial refuse de cautionner son acte. C'est pour ainsi dire une provocation envers l'homme de bonne volonté.⁴⁶ C'est l'émotion qui est le moteur de l'action indignée.⁴⁷ La raison amènera la justification et l'explication de la réaction *a posteriori* mais le mouvement premier est spontané et instinctif. La colère surgit face à cette souffrance qui est jugée injustifiée. Le spectateur veut que la douleur cesse. L'indignation du spectateur impartial constitue son refus du mal et de sa cause. Elle se dirige vers l'auteur de la souffrance.

Cependant, l'indignation est un double mouvement. Elle est colère face à l'agresseur mais aussi miséricorde pour la victime.⁴⁸ Le spectateur sympathise avec la douleur de la victime. Concevant la douleur de ce dernier, le mouvement spontané du spectateur est d'atténuer cette souffrance, la faire disparaître. L'indignation a ainsi un double objet : l'agresseur et la victime. Ces deux aspects sont nécessaires à l'indignation; isolés, ils ne sont plus à

⁴⁵ *Ibid.* p. 25-26.

⁴⁶ Mattei., *Op. Cit.* p. 31.

⁴⁷ *Ibid.* p. 21.

⁴⁸ . Mattei. *Op. Cit* p. 130.

proprement parler constituants de la révolte du spectateur. Ainsi, face à la douleur d'un enfant qui a perdu un parent, la compassion nous anime. Nous allons chercher à atténuer sa douleur. Il n'y a pas d'indignation dans ce cas malgré le fait que nous désirons que la souffrance de l'autre cesse. D'un autre côté, il est possible de vivre une colère sans pour autant que l'on s'indigne. Qui n'a jamais vécu ces moments de frustration, quelques fois pour des événements anodins, où le sang bout et la colère nous brouille la vue ? Ce n'est pas non plus de l'indignation. C'est dans l'unité de ces deux sentiments que se trouve l'indignation. De ce foisonnement émotionnel, le cœur du spectateur impartial crie, il réclame justice.

Nous réclamons justice!

L'unité de l'indignation se cristallise dans le désir de justice. Il ne peut pas avoir d'indignation sans la conception de l'existence de la justice.⁴⁹ La justice conçoit qu'une action amène une réaction réciproque envers celui qui la pose. Ce principe est à la fois positif et négatif. Une bonne personne, un acte bon, méritent d'être récompensés par une bonté équivalente. D'un autre côté, une personne mauvaise ne devrait attirer vers elle que des mauvais traitements et une mauvaise fortune selon ce principe. La justice exprime d'une certaine manière la volonté que les actions des individus leur reviennent de la même manière qu'un miroir reflète l'image de la personne.

Ce principe de justice ne relève pas d'une seule culture mais les transcende. De nombreux exemples témoignent de l'universalité du concept de justice. En premier lieu, nous pouvons penser à la loi du Talion dans la tradition judéo-chrétienne. Selon celle-ci, une personne qui commet un crime doit recevoir une punition similaire à ce qu'il a commis : *œil pour œil, dent pour dent*. La loi du Karma et le concept de réincarnation dans la tradition hindoue représentent aussi à leur façon l'idée de justice. La loi du Karma est justement l'idée de réciprocité : toute action attire vers la personne qui la pose des conséquences équivalentes. La réincarnation quant à elle énonce que la qualité de la vie d'une personne aura comme conséquence la condition dans laquelle elle va revenir sur terre dans une autre vie. Une

⁴⁹. *Ibid.*, p. 31-34.

mauvaise vie verra la personne condamnée à revenir en animal inférieur, une limace par exemple alors qu'une bonne vie propulse vers la noblesse et les rangs supérieurs tels que la caste des brahmanes. L'idée du ciel et de l'enfer appartient au même principe de justice. Bien qu'elle ne s'exprime pas de la même manière dans toutes les cultures, l'idée de justice s'y retrouve dans toutes. Il y a dans toute culture une idée que le bien doit être récompensé et le mal puni, bien que les définitions de bien et de mal diffèrent. Sans la notion de justice, il ne peut y avoir de cohabitation entre les êtres humains. Tout pourrait être permis et il n'y aurait aucune conséquence aux actes les plus fourbes.

L'indignation survient lorsque cette idée de justice est bafouée. L'injustice appelle à l'indignation et à la révolte. Face au crime odieux, le spectateur indigné refuse ce qu'il voit.⁵⁰ Le jugement qu'il y a injustice provient alors de la possibilité que le crime restera impuni. L'indignation naît alors de la tension entre l'idée de justice et la réalité de l'injustice. Il y a un écart, une inadéquation entre les principes au cœur du spectateur impartial et ce dont il est témoin.⁵¹ Cet écart l'empêche de sympathiser avec l'agresseur pour ce qu'il peut acquérir par ses actions. Kant nous indique en effet qu'un «spectateur raisonnable en même temps qu'impartial ne peut jamais éprouver du plaisir à voir la réussite d'un être qui ne distingue aucun trait indicatif d'une volonté pure et bonne, et qu'ainsi la volonté bonne apparaît constituer la condition indispensable même de ce qui nous rend dignes d'être heureux.»⁵² Ainsi, c'est le refus d'une réalité différente des principes de justice qui suscite l'indignation du spectateur impartial. L'indignation du spectateur démontre l'odieux du crime.⁵³

Cette tension n'est pas anodine. Elle révèle qu'il y a dans l'être humain l'existence d'un ordre des choses, une conception inhérente au fonctionnement idéal du monde. L'inhumain vient obstruer cet ordre des choses mais en même temps, il l'éclaire. En effet, face au crime odieux, le spectateur impartial se base sur cet ordre des choses pour juger de l'inhumanité

⁵⁰ Mattei. *Op. Cit.* p. 42.

⁵¹ *Ibid.* p. 48.

⁵² Emmanuel Kant. *Fondation de la métaphysique des mœurs*. Paris, GF-Flammrion, 1994 p. 60.

⁵³ Mattei. *Op. Cit.* p. 102.

de l'acte. Sans celui-ci, l'inhumain ne se distingue pas de l'humain. C'est par cet ordre des choses, cette justice, que nous démontrons l'existence de la dignité humaine.

Lorsqu'un acte est jugé inhumain par le spectateur impartial, c'est qu'il n'est pas conforme à l'ordre des choses, à l'idée de justice. L'inhumain ne se comporte pas envers l'autre comme on pourrait s'attendre d'un être humain. Il y a là le nœud gordien de la dignité humaine. «Quelque chose est due à l'être humain du simple fait qu'il est humain» pour reprendre les termes de Paul Ricoeur. Ce qui est dû, c'est la reconnaissance de sa dignité. L'existence de la dignité humaine se démontre ainsi. Face à un être humain, le spectateur impartial s'attend que l'on se comporte face à celui-ci en reconnaissant celui-ci comme un être humain. Lorsque l'agresseur bafoue la dignité de sa victime, il indigne le spectateur. Ce dernier juge que l'acte est non conforme à la justice; l'homme innocent de tout crime n'a pas à être traité de mauvaise manière. Au contraire, il existe un comportement adéquat face à l'être humain. Dans l'ordre des choses, il est naturel qu'on se comporte d'une manière donnée envers les êtres humains. L'indignation du spectateur impartial vient de la négation de cet ordre des choses. L'existence de la dignité humaine se démontre par l'indignation que suscite sa négation : «C'est la dignité comme principe premier de l'humanité qui justifierait l'indignation comme sentiment second d'humanité.»⁵⁴

L'indignation avant sa définition

Socrate mort, Platon s'indigne

L'indignation face à l'injustice commise n'apparaît pas avec la découverte de la notion de dignité humaine. Elle lui est antérieure. Il y a dans l'histoire de la philosophie un exemple significatif de cette indignation : Platon. La mort de Socrate fut un choc pour son disciple ainsi que l'étincelle à l'origine de son œuvre. Socrate s'est battu toute sa vie pour la cité d'Athènes. Que ce soit par son jugement moral lors de la guerre du Péloponnèse (il refusa d'arrêter un homme pour le compte des tyrans qui régnaient alors sur la cité, mettant du

⁵⁴ *Ibid* p. 14.

même coup sa propre vie en péril) ou par ses leçons qui inlassablement forçaient ces concitoyens à se remettre en question, il a agi dans l'intérêt de sa cité et de ses habitants. Pourtant, malgré cela, ceux-ci le mirent à mort, condamnant un homme qui a voué sa vie à améliorer le sort de ses concitoyens, les incitant à chercher la vérité sans cesse. Au nom du principe qui a animé sa vie, Socrate refuse de se sauver et accepte sa mise à mort, sans quoi, il n'aurait pas respecté les lois de la cité qu'il chérissait. Il accepte sereinement son sort. Mais le spectateur qu'est Platon ne peut pas l'accepter. La colère est grande contre cette cité qui a condamné «le meilleur des hommes». Il voit l'injustice du sort réservé à son ami. De cette indignation surgira une remarquable entreprise. Il tentera de le réhabiliter à travers ses écrits; les dialogues platoniciens ont pour une grande partie Socrate comme protagoniste.⁵⁵

Platon n'a pas réagi à la mort de son ami grâce à la reconnaissance du principe universel de dignité humaine. Le terme n'existait même pas à son époque. C'est instinctivement qu'il a perçu le crime commis envers Socrate. Celui-ci était innocent du crime dont on l'accusait. Pire encore, il était le juste qui cherchait à mener les hommes vers la vérité. C'est de là que vient la réaction de Platon : il y a eu la condamnation d'un innocent. Malgré les lois d'Athènes, il y a un sens de justice qui appelle à ne pas faire préjudice à un innocent. Ce sont ces mêmes principes, ce même ordre des choses, qui poussent l'Antigone de Sophocle d'offrir une sépulture à la dépouille de son frère. Contre les lois humaines du roi, elle oppose les lois non-écrites des dieux.⁵⁶ Celles-ci commandent des comportements que les lois humaines ne peuvent outrepasser. Une loi décréterait au Canada que les hommes sont autorisés à battre leurs conjointes et on la déclarerait injuste, au nom de ce qui dépasse les lois humaines. En ce sens, Platon nous amène vers cette idée qu'il existe des valeurs qui transcendent les époques.

Il y a cependant des insuffisances dans cet exemple. L'amitié entre Platon et Socrate nuit à l'impartialité du jugement de Platon. Aurait-il réagi différemment devant un jugement injuste porté envers un inconnu ? Nous ne pouvons l'affirmer. Sans oublier que Platon n'est

⁵⁵ Mattei. *Op. Cit.* p. 33-34.

⁵⁶ Sophocle. Antigone. Paris, Librairie générale française, 1991. p. 21.

pas un homme ordinaire; sa réaction pourrait être interprétée comme étant extraordinaire, à la mesure du philosophe qu'il était. Par contre, il existe des événements dans l'histoire de l'humanité qui démontrent que cette indignation n'est pas l'apanage des penseurs et philosophes.

L'indignation de la plèbe

En 64 de notre ère, lors du règne de Néron, les Romains démontrèrent que l'indignation était un sentiment qui peut être partagé par la populace. Tacite rapporte ainsi les événements :

Peu de temps après, le préfet de Rome Pedanius Secundus fut tué par un de ses esclaves, soit qu'il eût refusé de l'affranchir après être convenu du prix de sa liberté, soit que l'esclave, brûlant d'amour pour un débauché, ne pût souffrir son maître pour rival. Lorsque, d'après un ancien usage, il fut question de conduire au supplice tous les esclaves qui avaient habité sous le même toit, la pitié du peuple, émue en faveur de tant d'innocents, éclata par des rassemblements qui allèrent jusqu'à la sédition. Dans le sénat même un parti repoussait avec chaleur cette excessive sévérité, tandis que la plupart ne voulaient aucun changement.⁵⁷

Il y a là dans cette anecdote historique plusieurs éléments à considérer. Premièrement, il est question ici d'une réaction de plusieurs individus différents mais qui partagent le même sentiment d'indignation. Non seulement, il y a plusieurs individus qui protestent, mais aussi, leur origine censitaire est diversifiée. Le sentiment d'injustice est partagé par des plébéiens issus de la populace et des sénateurs qui représentent les classes les plus aisées de Rome. Cette révolte n'est pas le fait d'un individu isolé et particulier comme Platon. Dans cet exemple précis, la convergence des sentiments généralement partagés est très bien illustrée.

Deuxièmement, les victimes ne sont pas des citoyens romains mais bien des esclaves. Nous pourrions croire qu'il n'y avait pas de sentiment d'une appartenance commune entre les citoyens et les esclaves. L'esclave n'était même pas considéré à l'époque comme un être humain à part entière mais bien comme une chose, donc, exempt de dignité humaine.

⁵⁷ Tacite. Annales, Livre 3 : XIII-XVI. Paris, Les belles lettres, 1938. p. 437-438.

Pourtant, la réaction des Romains témoigne d'une considération humaine pour ces esclaves. Bien que nous ne pouvons pas parler d'une reconnaissance du principe universel de dignité humaine, nous pouvons affirmer que les Romains ont reconnu une valeur aux esclaves du simple fait qu'ils sont humains.

Troisièmement, les Romains se sont insurgés contre leur propre pratique judiciaire. Malgré les lois, qui ont servi de justification pour le Sénat, les Romains ont perçu l'iniquité de la justice qui devait être rendue; la justice basculait dans son contraire, provoquant la révolte des citoyens. Le sentiment d'injustice émanant d'un tel châtement a choqué les Romains. Les esclaves étaient innocents à leurs yeux. Ainsi, il y a la reconnaissance d'une injustice, de quelque chose contraire à «l'ordre des choses».

Il y a dans cet événement historique la représentation pleine et entière de l'indignation. Les Romains, en tant que spectateurs impartiaux (leur réaction n'était pas motivée par des intérêts privés), ont rejeté un châtement injuste fait à des innocents. Ils n'ont pas agi au nom du principe de dignité humaine mais bien parce qu'instinctivement ils savaient que du tort était causé à des innocents. Nous retrouvons ici l'idée que naturellement, malgré les différentes cultures dont nous sommes imprégnés, l'humanité possède un sentiment de justice commun à tous ses membres.⁵⁸

Dignité universelle et civilisations plurielles

⁵⁸ Quelqu'un pourrait opposer à cet exemple, une panoplie de nombreux massacres commis sans impunité auxquels se sont livrés les hommes en général et les Romains en particulier. Cependant, même si les actes barbares démontrent l'existence de l'injustice, ils n'en viennent pas à éliminer la valeur de cet exemple. La quantité des contre exemples ne réduit pas la valeur ou la signification d'un acte moral. Ils peuvent démontrer l'existence d'un nombre incalculable de cruauté, mais ils n'éliminent pas la possibilité de reconnaître la dignité dans chaque homme.

Une valeur éternelle et universelle

La révolte tire sa source du sentiment qu'il y a quelque chose à préserver chez l'homme, quelque chose de permanent.⁵⁹ Sans cette permanence, la révolte est futile. Il faut concevoir un élément contenu dans l'homme mérite qu'on s'oppose à l'inhumain. Celui-ci ne peut pas être quelque chose d'éphémère. Dans ce cas, il ne servirait à rien de se battre pour quelque chose qui est voué de toute manière à disparaître.

La révolte et l'indignation proviennent du fait que notre notion de justice se trouve bafouée. Cette injustice se porte à l'égard des êtres humains. On se révolte au nom d'un principe ou d'une cause auxquels nous tenons, pas pour des frivolités. Les Romains en se révoltant ont vu des êtres humains dans les esclaves qu'ils défendaient. Il y avait, aux yeux des Romains, quelque chose de plus dans ces esclaves qu'un simple objet. L'inhumain tente de réduire l'être humain à une idée, l'esclave-chose ou le «ce n'est qu'un juif». Par là, il n'y a plus qu'une chose qui, à ses yeux, ne mérite pas d'égards particuliers. Au contraire, l'indignation se fait au nom de la permanence de la dignité humaine. Dans la révolte justement, «on exige que soit considéré ce qui, dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être.»⁶⁰ Une permanence que l'indigné exige de conserver.

L'indigné trouve en lui une valeur. Cette valeur doit être universelle pour exister. Si elle ne l'est pas vers quoi désirons-nous ramener l'humilié ? Il faut que ce qui a été perdu ait une valeur propre à chaque être humain. Sinon, le mouvement de révolte n'a aucun sens. Pour qu'il y ait une révolte, il faut que le révolté sente que ce qui est dû à l'homme n'est pas donné. La valeur universelle possédée en principe par tous est retirée à un individu particulier. La révolte ne peut provenir qu'au nom de cette valeur commune. Il est possible qu'un homme se révolte contre sa condition et que ce geste ne concerne que lui mais ce qui lui permet d'affirmer l'injustice de son traitement, c'est ce qu'il partage avec l'ensemble de l'humanité. Sans quoi, il n'y a pas de révolte possible. «S'il préfère la chance de la mort à la négation de ce droit qu'il défend, c'est qu'il place ce dernier au-dessus de lui-même. Il agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins,

⁵⁹ Albert Camus. L'Homme révolté. Paris, Gallimard, 2000. p. 30.

qu'elle lui est commune avec tous les hommes.»⁶¹ L'inhumain révèle ce que recèle chaque humain, le révolté se bat pour la reconnaissance de cette valeur. La dignité est universelle ou elle n'est pas. Camus nous donne alors le mot final : «Je me révolte, donc nous sommes.»⁶²

Relativiser la dignité humaine

Nous ne pouvons pas encore soutenir totalement l'universalité de la dignité humaine. Ne pouvons-nous pas affirmer que ce qui indigne une personne change selon les cultures ? Un occidental pourrait assister à l'exécution d'une sentence publique en Arabie Saoudite et s'indigner d'un tel spectacle. Dans le cas d'un voleur, on lui coupe la main. Il serait possible qu'un musulman n'ait pas la même réaction dans le même cas. Au contraire, il lui serait possible de se solidariser avec la mutilation, car elle est, à ses yeux, un acte de justice. Face au même événement, deux personnes peuvent avoir des réactions totalement opposées. Une s'indigne devant la barbarie et l'autre appuie tacitement la justice qui vient d'être rendue. Il y aurait alors des différences culturelles dans l'interprétation de la notion de justice.

Les civilisations humaines se sont développées souvent de manière parallèle. Par là, la justice et son application vont prendre des chemins différents. L'adultère par exemple n'a pas la même signification pour toutes les civilisations et les conséquences d'un tel acte varient selon l'endroit où nous sommes sur la planète. Dans des cultures d'origine chrétienne, il est possible de demander le divorce lorsqu'une personne est reconnue adultère. Cependant, il n'y a pas de châtiment corporel pour cette dernière. Dans certains pays musulmans par contre, si une femme est reconnue adultère, elle peut être condamnée à mort par lapidation. À l'opposé, il existe des cultures africaines où la notion d'adultère n'existe pratiquement pas et les couples ont des relations libres avec plusieurs partenaires. Les différences évidentes des cultures sur une simple question comme l'adultère peuvent

⁶⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁶¹ Camus. *Op. Cit.*, p. 30.

⁶² *Ibid.*, p. 38.

conduire à conclure qu'il n'existe pas de base commune aux nombreuses civilisations humaines.

Selon cette vision, il est impossible de juger d'une pratique culturelle et d'établir des notions universelles de justice. Qui est le spectateur impartial dans ce cas ? Un tel relativisme culturel invalide la notion de dignité humaine puisque celle-ci ne peut pas être universelle. Le fait qu'un individu s'indigne face à un événement qu'un autre trouve normal met en doute l'existence d'une justice universelle. L'indignation serait alors relative aux valeurs de chaque individu. Par là, la dignité humaine serait assujettie aux valeurs et principes moraux de chaque être humain. Il en revient à dire qu'il serait impossible d'établir une notion universelle de dignité humaine.

Transcender les cultures

Que les cultures se soient développées différemment, cela ne fait aucun doute. Cependant, cela n'invalide pas l'existence d'un sentiment universel de la justice pour autant. Il faut alors trouver le nœud archimédien qui permet de transcender les particularités de chaque culture.⁶³ Si un dialogue est possible entre les différentes cultures, qu'il existe l'espace nécessaire pour partager des valeurs communes, alors il est possible de reconnaître l'existence d'une valeur universelle telle que la justice. Est-il possible que les différentes cultures aient une origine commune ? D'un point de départ partagé par l'ensemble des communautés humaines, celles-ci auraient évolué différemment avec des résultats qui sont irréconciliables qu'en apparence. Celui-ci garantirait ce qu'appelle Adam Smith la convergence des sentiments moraux. Un tel point de départ permettrait le dialogue et l'échange nécessaires à la reconnaissance de valeurs communes à tous les êtres humains.

La doctrine désignée par Amy Gutmann comme l'universalisme délibératif considère qu'il est possible de dégager des visions communes entre tous les êtres humains à travers un dialogue de bonne foi. L'universalisme délibératif affirme que malgré les différences évidentes des nombreuses civilisations humaines, celles-ci partagent un nombre de valeurs

communes; la convergence de Smith ne se limite pas aux membres d'une communauté culturelle. L'énoncé d'Amy Gutmann est particulièrement éclairant à ce sujet : «Aucune des cultures ou des communautés politiques qui nous sont familières ne donne à leurs membres des bonnes raisons de rejeter les principes ou les pratiques qui protègent les personnes innocentes de l'esclavage, de l'emprisonnement, du fait d'être sans abri ou bien d'être en proie à des peines physiques anormales et à des maladies.»⁶⁴

Nous pouvons remarquer que les exemples présentés précédemment pour démontrer les différences culturelles sont des conséquences judiciaires à des «crimes» commis. De son côté, Gutmann nous indique que face à une personne innocente, les comportements à adopter sont issus d'une base commune. L'élément de justice commune pourrait s'exprimer ainsi : rien ne justifie le mal causé à une personne innocente.⁶⁵ C'est dans la définition du mal et la manière de nous comporter face à lui que nos jugements divergent. Ainsi, le musulman qui considère normal que l'on tranche la main d'un criminel s'indignerait face à la même mutilation d'un innocent.

On retrouve dans de très nombreuses cultures, pour ne pas dire dans toutes, des appels à la dignité de l'homme. Bien qu'on ne fasse pas référence explicitement à la notion de dignité, les témoignages laissés par les différentes civilisations démontrent qu'il existe une valeur humaine qui transcende les nations. Ainsi, un proverbe togolais affirme : «Aucun état, aucune condition ne peut entraîner l'infamie pour l'homme; bien au contraire c'est l'œuvre des hommes eux-mêmes d'en abaisser d'autres et de faire que certains deviennent objet de risée. Ce qui fait la gloire de l'homme, c'est l'amour de l'homme. Si vous honorez quelqu'un, vous feriez tout pour ne pas l'abaisser.»⁶⁶ On retrouve dans ce proverbe une idée qui rejoint clairement la notion de la dignité. De plus, le concept d'abaisser l'homme reprend à sa façon ce que nous avons voulu démontrer avec l'inhumain; l'humiliation de l'homme par l'homme.

⁶³ Amy Gutmann. *Le multiculturalisme en éthique politique. Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec, PUL, 2002. p.46.

⁶⁴ *Ibid.* p. 47.

⁶⁵ Nous sommes conscients que les cultures identifient différemment ce qui est innocent. Cependant, l'énoncé est vrai dans toutes les cultures, seulement ce qui est perçu comme innocent divise les cultures.

Un propos de Grégoire de Nysse, évêque au IV^e siècle en Asie Mineure, quant à lui insiste sur l'universalité de la dignité de l'homme.

Quand l'écriture dit : «*Dieu créa l'homme*», par l'indétermination de cette formule, elle désigne toute l'humanité. En effet, dans cette création Adam n'est pas nommé, comme l'histoire le fait par la suite : le nom donné à l'homme créé n'est pas un tel ou un tel, mais celui de l'homme universel. Donc, par la désignation universelle de la nature, nous sommes amenés à supposer quelque chose comme ceci : par la prescience et par la puissance divine, c'est toute l'humanité qui, dans cette première institution, est embrassée.⁶⁷

Déjà au IV^e siècle, l'universalité de l'humanité était affirmée. Il ne fallait pas attendre le siècle des Lumières pour le découvrir. Cette universalité se retrouve aussi dans la culture Hindou où on affirme : «Il n'y a pas de différences entre les diverses classes d'hommes. Le monde tout entier est d'origine divine.» ou encore «Tout pays est mon pays, tout homme est mon frère.»⁶⁸ Ces écrits provenant de cultures très différentes convergent tous vers un point central : l'universalité de la dignité de l'homme. Il est intéressant de noter que malgré que ces propos tirent leur inspiration de différents horizons, différentes croyances, ils ont la même conclusion. Toutes ces expressions témoignent d'une haute idée de l'homme, que tous les êtres humains appartiennent également à la communauté humaine. À la lumière de ceux-ci, il est à notre avis évident qu'il existe des éléments communs à toutes les cultures.

Nous pouvons constater que non seulement la dignité humaine, bien qu'exprimée différemment dans chaque culture, est partagée par des esprits aux horizons différents mais que le comportement correct à adopter face à un homme trouve des similitudes dans les nombreuses civilisations. Chacune à sa manière, les cultures expriment cette prescription de ne pas causer du tort à un innocent. Une strophe d'un poème lituanien présente ainsi le comportement à adopter face à un autre homme :

Homme, ô homme!
Regarde l'abeille,
Tu piques toi aussi
Le cœur, le cœur;

⁶⁶ Le droit d'être un homme. Anthologie dirigée par Jeanne Hersch. Paris, J.C. Lattès, 1984. p. 69.

⁶⁷ Hersch. *Op. Cit.* p. 506.

⁶⁸ Ibid. p. 508.

Offre quand même la douceur,
À celui qui est ton frère;
Car tel est le rôle de l'homme⁶⁹

Face à l'homme, il est prescrit de se comporter avec humanité, non pas par gentillesse mais par devoir. Celui qui ne respecte pas ce devoir, se verra qualifié d'injuste. Le Coran à cet effet proclame : «Qui a tué un homme n'ayant commis ni crime, ni grave péché à la face de la terre, celui-là a tué l'humanité entière. Celui qui a sauvé la vie d'un homme, celui-là a sauvé la vie de l'humanité entière.»⁷⁰ On voit dans ce passage cette notion que l'inhumain attaque l'humanité par son geste, que celui-ci nie la totalité de l'homme et non la personne singulière visée. L'humanité est alors un tout dont il n'est pas possible de dissocier une partie pour la rabattre sans affecter l'ensemble. La communauté humaine est ainsi affirmée. Finalement, l'infamie de l'inhumain est aussi reconnue, les différentes civilisations condamnent l'injustice. La tradition nahuatl au Mexique nous le rappelle en disant : «Si l'on vit sans principe humain, on n'est plus qu'ordure et cendres.»⁷¹

Le piège de la justice

Œil pour œil : la tentation de l'inhumain

Tuer l'inhumain

L'indignation du spectateur impartial a fait surgir à la lumière la dignité de la victime. À travers elle, c'est toute l'humanité qui se retrouve consacrée; la dignité est universelle, chaque homme la possède. Or, l'indignation se porte aussi envers l'inhumain. La justice a deux faces; les bons doivent être récompensés et les mauvais punis. Les deux vont de pair et il serait étrange de trouver une justice qui récompense le bien mais qui reste indifférente au mal. Le révolté fait face au tyran. C'est vers lui que la colère se porte. On réclame justice.

⁶⁹ Hersch. *Op. Cit.* p. 19.

Que signifie la justice en ce cas-là ? Devons-nous appliquer un principe de réciprocité ? *Œil pour œil, dent pour dent* dit la loi du Talion. La justice revient alors à un simple calcul. L'acte négatif posé sera comblé par un acte «positif» qui rétablira la balance. La balance n'est-elle pas le symbole de la justice ? L'acte positif dont il est question est alors en réalité un acte négatif pour l'inhumain. La peine de celui-ci sera réciproque au mal qu'il a causé. Il a tué quelqu'un, on le tue. Il a torturé, il le sera à son tour. Instinctivement, lorsque nous sommes en colère devant l'injustice, nous sommes portés à adopter ce comportement. Combien de personnes face au mal causé à des proches ont voulu se faire justice elles-mêmes ? La colère, bien qu'enchevêtrée dans l'indignation, n'est pas bonne conseillère. Elle amène l'homme à confondre justice et vengeance.

En tuant un meurtrier, devenons-nous nous-mêmes des meurtriers ? Nous ne pouvons chercher d'unanimité sur cette question de la même manière que nous l'avons fait avec la dignité de l'innocent. Les cultures divergent à ce sujet, certaines autorisent et justifient la mort du criminel. Si celui-ci a eu un comportement inhumain, alors il s'est exclu lui-même de l'humanité. À ce titre, nous n'aurions plus le devoir d'adopter un comportement humain avec lui. D'un autre côté, il faut rappeler que la dignité humaine est universelle. Si nous nous autorisons à tuer un homme, même si celui-ci est un criminel, est-ce que nous nions l'universalité de la dignité ? Est-il légitime de créer un «Nous» et un «Eux» sur la base de la probité morale et légale, d'un côté, les braves citoyens, de l'autre, les criminels. «Nous» sommes ceux qui respectent la dignité et «Eux» ne respectent pas la dignité, donc, ne respectons pas leur dignité. N'est-ce pas alors projeter le «Nous» en «Eux» inévitablement?

Cercle vicieux

Est-ce à dire qu'il ne faut rien faire avec l'inhumain ? Notre sentiment de justice ne pourrait tolérer une telle situation qui reviendrait à reconnaître de fait l'injustice. Entrer dans cette contradiction n'est pas l'avenue à suivre. L'indignation qui n'est pas accompagnée de l'action amène le ressentiment, la frustration. Sans l'action corrigeant l'injustice, celle-ci prévaut. Dans cet état, nous ne pouvons que constater la victoire du mal sur le bien. Le

⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁷¹ *Ibid.*, p. 32.

ressentiment contre l'ordre des choses naît de cette situation.⁷² Si seule l'injustice est réelle et que la justice n'existe pas, l'indigné risque de pousser sa colère à la haine. Une haine qui n'est pas cohérente avec la dignité humaine. Pour cette raison, l'inaction n'est pas une option envisageable.

Que devons-nous faire alors ? À la suite de Camus, nous nous questionnons à savoir si la révolte et l'indignation se retournent invariablement contre elles-mêmes ?⁷³ La révolte contre l'injustice, lorsqu'elle devient punitive, devient coupable des mêmes actes contre quoi elle s'est levée. La révolte tourne à la révolution, on ne fait pas que s'opposer au tyran, on le chasse du pouvoir, on l'élimine. Ce faisant, est-ce que la révolution n'est pas justement une boucle qui se ferme; un retour à la case départ ? L'action politique, qui inclut l'action juridique, peut amener à se retourner contre la dignité humaine. C'est dans un souci d'ordre social que plusieurs invoquent ce type d'action; si la société, représentée par l'autorité politique, ne punit pas les criminels ou les tyrans, les bases mêmes de la société peuvent s'effriter. De ce fait, on justifie la peine de mort. Alors que tuer pour un individu est criminel et immoral, le même acte dirigé par l'État serait non seulement autorisé mais en plus, il serait moral et justifié. Il n'en demeure pas moins que l'homme condamné à mort reste un homme. Est-ce que ça veut dire que l'État, pour être fonctionnel, doit être immoral?

Camus conclut *l'Homme révolté* en affirmant : «La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan.»⁷⁴ Le mal, en tant qu'élément déclencheur de la révolte, lui assurerait un mouvement perpétuel. Face à l'injustice, l'homme se révolte. Dans sa révolte, il élimine ce mal qui l'a irrité. Pour ce faire, il s'autorise ce qu'il reproche. Alors, il y a une nouvelle révolte contre ce mal nouveau-né et ce mouvement continue de plus bel. Camus justifie ceci par le fait «qu'il y a un mal, sans doute, que les hommes accumulent dans leur désir forcené d'unité.»⁷⁵ Toute recherche d'harmonie entre les hommes, tout rassemblement humain serait alors un vase

⁷² Mattei. *Op. Cit.* p. 168 et 174.

⁷³ Camus. *Op. Cit.* p. 24.

⁷⁴ *Ibid.* p. 378.

fendu dans le centre; le mal inhérent à toute entreprise collective humaine. Que faire alors des louanges faites à l'homme et l'espoir d'un monde meilleur. Devons-nous penser avec Jean Clair que «l'humanisme n'aura peut-être été qu'une courte parenthèse entre la barbarie naturelle et la barbarie institutionnelle.»⁷⁶

Depuis Machiavel, plusieurs penseurs ont affirmé le lien indissociable qui existerait entre le politique et le mal. Le politique a comme objectif le mieux-vivre-ensemble, il a comme dessein une organisation cohérente de la société permettant des échanges sains entre les individus qui la composent. Or, le politique n'est pas sans contrainte. Il révèle «l'ultime énigme d'une grandeur humaine éminemment exposée, voire encline au mal.»⁷⁷ Le pouvoir corrompt et il corromprait alors toute volonté de faire le bien en politique. Ainsi, «le bien, en tant que mode de vie cohérent, n'est pas seulement impossible dans les bornes du domaine public, il est l'ennemi mortel en ce domaine.»⁷⁸ Lors de la Révolution française, La Terreur ne s'est-elle pas faite au nom de la Vertu ? Tout objectif de bien en politique en viendrait alors à tenter d'éliminer son contraire et par le même mouvement y basculerait à son tour. «On ne fait pas d'omelette sans casser des œufs», nous rappelle la maxime. L'Histoire ne nous donne pas justement les exemples de cette réalité immuable?

Pour sortir de ce cercle vicieux, nous retournons alors Camus contre lui-même et avec lui affirmons que «l'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. L'histoire ne peut plus être dressée alors en objet de culte. Elle n'est qu'une occasion, qu'il s'agit de rendre féconde par une révolte vigilante.»⁷⁹ Nous avançons qu'il est possible pour l'humanité, dans son organisation politique, d'être cohérente avec elle-même : la dignité d'aucun n'a à être bafouée pour le bien de la collectivité. Au contraire, exclure l'inhumain est un danger pour la communauté humaine. Considérer que toute entreprise politique est vouée au mal, c'est abdiquer devant la difficulté.

⁷⁵ Camus. *Op. Cit.* p. 378.

⁷⁶ Clair. *Op. Cit.* p. 45.

⁷⁷ Revault d'Allone. *Op. Cit.* p. 46.

⁷⁸ *Ibid.* p.75.

⁷⁹ Camus. *Op. Cit.* p. 377.

La désagrégation de la communauté

Rupture communautaire

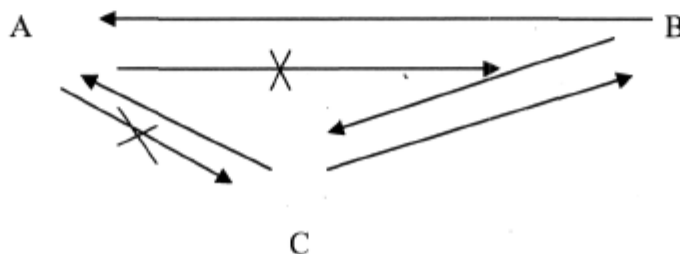
La dignité humaine est universelle et tous les hommes la partagent. Il est clair que l'innocent fait partie de l'humanité et à ce titre, sa dignité doit être reconnue. Mais est-ce que le criminel, l'inhumain, perd sa dignité par son acte et du même coup, nous ne sommes pas tenus de respecter ce qu'il ne possède plus ? Nous avons dit précédemment qu'aux yeux du spectateur impartial, l'inhumain a nié sa dignité. Il s'est exclu de la communauté humaine en refusant de reconnaître l'humanité de sa victime. De ce fait, il n'y aurait pas d'impératif à respecter l'humanité de celui-ci. La dignité ne concerne que ceux qui sont humains, qui partagent en collectivité l'humanité. En rompant ses liens qui l'unissent à la collectivité, l'inhumain refuse sa dignité.

Est-ce que cette rupture élimine l'impératif de respect de la dignité de l'individu au comportement inhumain de la part de la collectivité ? Pour résoudre cette interrogation, il faut voir si les liens de l'inhumain avec la collectivité sont coupés de manière unilatérale (simplement par l'inhumain) ou multilatérale (la communauté coupe ses liens avec l'inhumain en réponse) lorsque le spectateur impartial juge de l'inhumanité d'un individu. Le spectateur impartial peut constater le bris des liens qui unissent l'inhumain à la collectivité sans pour autant briser les liens de la communauté avec l'inhumain. Il y aurait alors un humain au comportement inhumain. La question sera répondue quant à savoir si on peut s'autoriser un comportement inhumain avec l'individu inhumain lorsque nous aurons analysé les conséquences pour la communauté de l'élimination de ses liens avec l'inhumain. Il faut formuler la question suivante : est-ce qu'une communauté humaine universelle existe si elle rompt ses liens avec des individus au comportement inhumain ?

En schématisant les relations entre les individus, humains et inhumains, nous pourrions mieux discerner les liens rompus avec l'humanité. Prenons ainsi un individu A inhumain, un B victime et un C spectateur impartial ou communauté. Lors de l'acte inhumain, A brise les liens qui l'unissent à B, il ne reconnaît pas son humanité. Par le fait même, bien que cela

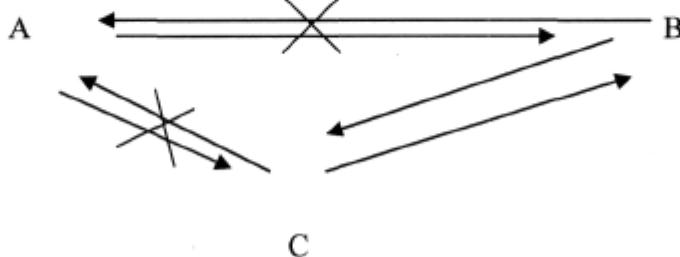
puisse ne pas être son intention, il brise les liens qui l'unissent avec C. Du fait que la dignité est universelle, on ne peut rompre nos liens qui nous unissent à l'humanité avec un individu et les conserver avec le reste de l'humanité. Dans la figure 1, nous prenons une analyse unilatérale. De son côté, B conserve ses liens avec A et C puisqu'il considère A comme inhumain et qu'il prend C comme validation de son jugement. Le caractère d'inhumain ne peut être donné qu'à un être humain. A doit se comporter dignement avec B seulement si A est un être humain. Quant à C, il constate que A a brisé ses liens avec B. Encore une fois, il doit conserver ses liens avec A et B pour être réellement un spectateur impartial. Si C ne reconnaît pas les liens qui l'unissent à A, s'il n'est pas humain à ses yeux, il ne peut pas lui attribuer le terme d'inhumain.

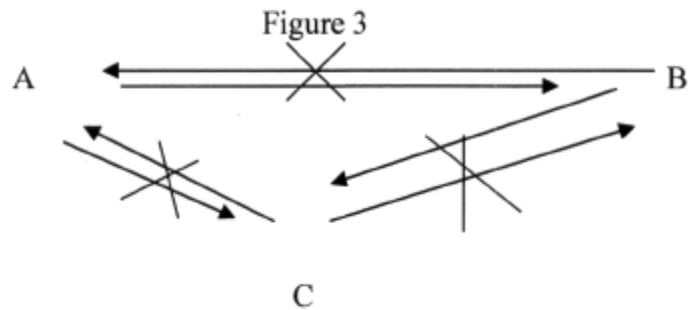
Figure 1



Dans le cas de la figure 2, nous considérons qu'en réponse à la rupture de A, B et C rompent leurs liens avec lui. B et C conservent leurs liens entre eux, du moins le considèrent-ils. La communauté est ainsi conservée par les liens entre B et C. Quelle est alors la permanence des liens qui unit B et C ? Les liens entre B et C sont maintenus simplement de manière illusoire. En effet, ceux-ci peuvent alors disparaître à tout moment, si B ou C considère que l'autre n'est plus humain. En suivant la même logique de réciprocité qu'avec A, si B en arrive à rompre ses liens avec C, alors C brise ses liens avec B. Résultat, il n'y plus de lien unissant les êtres humains tel que présenté par la figure 3.

Figure 2





Les conséquences d'une rupture multilatérale ont l'effet d'une réaction en chaîne. Nous pouvons remarquer dans la figure 1 que A, par son action inhumaine, s'est retiré du reste de la communauté mais qu'en même temps, il reste malgré lui au sein de celle-ci. Si en réponse à son inhumanité, dans la figure 2, B et C brisent leurs liens qui les unissent à A, le phénomène d'atomisation va en s'amplifiant tel que nous le montre la figure 3. L'effritement de la cohésion des communautés humaines, dont l'exemple occidental contemporain est probant, s'explique partiellement par ce phénomène. Progressivement, les individus en viennent à se dissocier d'un certain nombre de personnes ou de cultures, ne les reconnaissant pas comme humaines (ce n'est pas « nous »). Les raisons peuvent être nombreuses; racisme, intégrisme religieux, conception particulière de la justice, etc. Alain Renaut explique que le tissu social des sociétés occidentales est fragilisée par deux mouvements : l'individualisme et le communautarisme.⁸⁰ L'individualisme incite à un replis sur soi alors que le communautarisme invite les membres d'une communauté culturelle au sein d'un état multiculturel à se replier sur soi. Les deux mouvements, bien qu'inverses, ont pourtant le même résultat : la désagrégation du tissu social. Plus globalement, une communauté ne peut exister si ses membres ne se reconnaissent pas une appartenance commune à celle-ci. Une communauté est plus qu'une agrégation d'individus, elle se base sur les liens qu'entretiennent ses membres entre eux. C'est à partir des liens qui les unissent que le spectateur impartial peut juger l'inhumain. S'il rompt avec l'inhumain, il détruit la communauté. Il ne peut plus juger l'inhumain.

⁸⁰ Alain Renaut. *Le multiculturalisme est-il un humanisme? Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec, PUL, 2002. p. 107-108.

Communauté illusoire

Il serait alors possible de nous faire la difficulté suivante. Nous constatons que dans l'état actuel du monde, des individus ayant fait des actes inhumains sont exclus d'une communauté donnée sans que les liens entre ses membres de cette communauté se brisent. Au contraire, ce phénomène peut renforcer les liens entre les membres de la communauté. Il est même possible d'avancer alors qu'un individu ou une communauté choisissent de briser leurs liens avec un nombre de personnes inhumaines, par exemple les tuer ou les exiler, tout en reconnaissant la dignité des membres du groupe. La réponse à cette difficulté est que ce qu'ils reconnaissent, ce n'est pas la dignité humaine mais bien une appartenance à un groupe particulier d'êtres humains. Nous retrouvons la notion d'identité tribale d'Amin Maalouf dont nous avons discuté plus haut. En quelque sorte, c'est à travers ce processus que les Nazis ont justifié l'élimination, non seulement des juifs mais aussi des Allemands qui ne correspondaient pas à leurs critères de pureté : les homosexuels, les malades mentaux et les criminels de droit commun. Nous revenons ainsi à ces définitions telles que nous avons mentionnées précédemment, qui définissent l'*human person* de l'*human non person*. La différence ici est qu'il est question d'exclure des individus non pas sur des critères raciaux ou culturels mais bien de moralité. La logique circulaire qui dit qu'on n'a pas à être moral face à des êtres immoraux tombe dans le piège de l'inhumain.

Chaque définition amène l'exclusion d'une partie de la communauté humaine. En faisant de l'homme une abstraction, on le réduit. Hegel a brillamment illustré ce phénomène dans son article «Qui pense abstrait?» Ceux qui voient un condamné à mort et qui affirment : «voici un assassin» et qui ne voient en lui qu'un assassin, font de l'homme une abstraction.⁸¹ Ils le réduisent à une partie de lui-même sans reconnaître la totalité de son être. Jamais un homme ne sera qu'un assassin. Il faut alors constater que «l'image de l'homme est indistincte», on ne peut pas parfaitement définir l'homme.⁸²

⁸¹ W.G.F. Hegel, «Wer denkt abstract?», in Studienausgabe I, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, Frankfurt, Fischer, 1968, p. 77-81.

⁸² De Koninck. *Op. Cit.* p. 18.

Sur quelle règle alors se pencher pour déterminer qui est humain ? En partant du fait que la dignité est universelle, il faut comprendre que tous les êtres humains font partie de l'humanité. L'homme ne se définit pas, il se reconnaît. Instinctivement, lorsque nous sommes devant un être humain, nous saisissons qu'il est humain. C'est après coup, avec notre raison, que nous pouvons de manière abstraite soustraire un homme de l'humanité. Shylock, dans le *Marchand de Venise* de Shakespeare ne dit pas différemment :

Il m'a déshonoré et m'a frustré d'un demi-million, il a ri de mes pertes, raillé mes bénéfiques, méprisé ma nation, contrarié mes affaires, refroidi mes amis, échauffé mes ennemis ... et pour quelle raison ? Je suis Juif. Un Juif n'a t-il pas des yeux ? Un Juif n'a t-il pas des mains, des organes, un corps, des sens, des désirs, des émotions ? N'est-il pas nourri de la même nourriture, blessé par les mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes moyens, réchauffé et refroidi par le même hiver et le même été qu'un chrétien ? Si vous nous piquez, est-ce que nous ne saignons pas ? Si vous nous chatouillez, est-ce que nous ne rions pas ? Si vous nous empoisonnez, est-ce que nous ne mourrons pas ? Et si vous nous outragez, ne nous vengeons-nous pas ?⁸³

On reconnaît un homme avant de le qualifier de juif ou d'assassin. Ainsi, le devoir d'agir conformément à la dignité de l'homme précède la définition de l'homme.⁸⁴ L'homme ne peut pas rompre ses liens face à l'inhumain sans qu'il devienne à son tour inhumain. Il se doit d'être moral avant de considérer quelqu'un d'inhumain.

Les liens rompus par l'inhumain sont les mêmes que ceux qui permettent la communication entre les hommes. Ainsi, même si l'inhumain rompt la communication de manière unilatérale, cette rupture est temporaire. Il retrouvera un interlocuteur en cas de retour dans la communauté. Si au contraire, la rupture est multilatérale, le dialogue ne peut être rétabli puisqu'il n'y a plus d'interlocuteur. Cette communication s'entend sous une forme universelle. Au-delà du langage, qui peut effectivement être une barrière entre les individus, il y a des signes, des non-dits qui peuvent être compris par tous. Peu importe la place où nous vivons, le sourire d'un enfant satisfait se comprend. Entre les êtres humains, nous avons la possibilité de transmettre une expérience vécue et de la recevoir.⁸⁵

⁸³ William Shakespeare. *Le Marchand de Venise*. Paris, Editions théâtrales, 2001. p. 63.

⁸⁴ De Koninck. *De la dignité humaine*. *Op. Cit.* p. 4-7.

⁸⁵ Revault d'Allones. *Op. Cit.* p. 176.

L'inhumain est incompréhensible, il rompt l'échange entre les êtres humains. Les vétérans de la première guerre mondiale et leur mutisme témoignent de ce phénomène. Face à l'expérience terrible des tranchées, ils n'ont pas été capables de l'exprimer.⁸⁶ Primo Levi, revenu des camps de concentration nazis, a insisté sur l'innarabilité de l'expérience des camps.⁸⁷ Il est possible de raconter les faits qui se sont produits dans les camps, mais l'expérience émotive, se faire retirer sa dignité, est incommunicable, incompréhensible. Lorsqu'on cherche un sens à l'inhumain, on ne le trouve pas. À Levi qui lui demande pourquoi tout cela, le SS lui répond «qu'ici, il n'y a pas de pourquoi.»⁸⁸ Ce que l'homme perd lorsqu'il est inhumain, c'est sa faculté de communiquer avec les êtres humains. L'inhumain rompt le dialogue de l'humanité.

Au delà de la Vendetta

Sortir de la spirale de la violence

Devant l'inhumain, il faut que l'humanité trouve une manière cohérente de rendre justice sans qu'elle devienne inhumaine à son tour. Si, au nom de la dignité humaine, nous concevons qu'un acte est inhumain, il est impératif que l'acte de justice «punitif» tienne compte de la dignité. Il n'y a pas de justice si l'inhumain est la seule réponse à l'inhumain. La véritable justice se trouve dans la réparation de l'outrage à la dignité de l'homme. Comme nous l'avons dit précédemment, l'idée de justice est que les bons sont récompensés et que les méchants punis. Il faut trouver un moyen, conforme à la dignité humaine, qui permette que ces deux conditions soient remplies.

Le premier élément de justice, c'est la reconnaissance par le spectateur impartial de l'humanité de la victime. L'individu bafoué se voit confirmé dans sa dignité humaine. En cela, l'indignation est déjà un acte de justice; il confirme à la victime que sa dignité est reconnue par la communauté. Les tribunaux et les cours de justice répondent à cela en

⁸⁶ *Ibid.* 9-10.

⁸⁷ *Ibid.* p. 160.

⁸⁸ Levi. *Op. Cit.* p. 36.

reconnaissant le crime qui a été commis. Il y a une grosse différence entre la condamnation d'un crime et sa banalisation. La condamnation d'un crime vient confirmer que l'acte était inacceptable; la victime n'est pas isolée, elle fait partie de l'humanité. Au contraire, ne pas reconnaître un crime isole la victime dans l'inhumain. Elle confirme l'acte inhumain. Cependant, la justice envers la victime n'est complète que lorsque le lien brisé entre l'agresseur et sa victime est rétabli. Il faut que l'inhumain reconnaisse l'humanité de sa victime. C'est la seule manière de réparer ce qui a été brisé. Malheureusement, personne hormis l'inhumain ne peut rétablir le lien rompu.

Vengeance et compréhension

Punir l'inhumain, par la mort ou une autre manière, ne permet pas de rétablir la dignité de la victime aux yeux qui l'ont bafouée. C'est l'acte de vengeance qui est assouvi non la justice. C'est un désir profond, pourtant humain, de vouloir que l'agresseur ressente à son tour le tort qu'il a fait. «Comprends la douleur que tu as causée» semble dire cet acte de vengeance, «je te fais ce que tu as fait, ce n'est pas agréable n'est-ce pas!» Nous pouvons constater qu'une vengeance est assouvie seulement si l'inhumain souffre à son tour. «Ramener notre ennemi à un sens plus juste de ce qui est dû aux autres, le rendre sensible à ce qu'il nous doit et au mal qu'il nous fait, est souvent la fin principale que se propose notre vengeance, laquelle demeure imparfaite si cette fin n'est pas atteinte.»⁸⁹ Si au contraire, il prend plaisir lorsqu'on lui applique son châtiement, la vengeance n'est pas assouvie : il n'a pas souffert ce qu'il a fait souffrir les autres. La vengeance n'amène pas la réparation de l'acte inhumain, elle ne fait qu'en engendrer davantage.

L'idée de faire ressentir à l'inhumain la douleur qu'il a causée n'est pas dénuée d'intérêt. Elle nous pousse vers la voie de la justice. Son intérêt, outre le plaisir sadique de voir souffrir les autres, provient de la possibilité que l'inhumain comprenne le mal qu'il a causé. À travers cette compréhension, il y a la confirmation de la dignité de sa victime. En effet, si un individu conçoit qu'il a causé du tort à un autre, c'est qu'il reconnaît qu'il n'a pas agi conformément aux règles prescrites. L'individu qui saisit l'inhumanité de son acte, constate, peut-être pour la première fois, le lien qui l'unit à sa victime; ils font partie de la

même humanité. Ce lien d'humanité rétabli, l'inhumain reconnaît la dignité de sa victime. C'est là que la justice peut être totale envers la victime. Ce qu'elle a perdu, sa dignité aux yeux de l'inhumain, lui est restitué.

Nous pouvons avancer qu'il y a une dignité de l'erreur (dans le sens de faute dont la responsabilité est celle de l'individu). Celui qui reconnaît sa faute réaffirme à la fois la dignité de l'autre et la sienne. Il reconnaît que son acte est contraire à ce qui était prescrit par la dignité humaine. En effet, en rétablissant le lien qui l'unit à sa victime, il redevient humain. Ne disons-nous pas que l'erreur est humaine ? La figure du bagnard repent, illustrée brillamment dans le personnage de Jean Valjean des *Misérables* de Victor Hugo, nous le démontre. Lorsqu'il a compris ses fautes, il est revenu dans le giron de l'humanité. Ne nous insurgons-nous pas de voir le «justicier» Javert le poursuivre pour qu'il paye pour ses crimes, alors qu'il les a expiés ?⁹⁰ L'inhumain ne connaît pas l'erreur, seul l'humain la reconnaît.

L'ultime châtement

Maintenant que la justice envers la victime peut être complète, est-il possible qu'elle le soit aussi pour l'inhumain ? Il faut que celui-ci soit puni pour ce qu'il a fait mais en même temps, il ne faut pas que la communauté devienne inhumaine par l'acte de justice. Est-ce que tout acte de justice contre l'agresseur est inhumain ? Si c'est le cas, alors nous sommes condamnés à soit être inhumains, soit développer un ressentiment contre la nature humaine. Triste sort s'il en est un. Cependant, il est possible de développer une véritable justice sans se contredire. Le premier acte de condamnation est justement le refus de l'acte inhumain. Juger que l'acte est inhumain, c'est pousser l'inhumain à l'auto isolement. La communauté, sans briser ses liens avec l'inhumain, signifie clairement qu'elle ne partage pas l'inhumanité de l'acte. L'inhumain, par ses liens qu'il a lui-même brisés, se retrouve seul face à son crime. Ainsi, dans le jugement de culpabilité, il y a un double mouvement, un retour de la victime dans l'humanité et l'isolement de l'agresseur.

⁹⁰ Smith. *Op Cit.* p. 153.

La même cohérence s'installe quant à l'accomplissement entier de la justice. C'est la reconnaissance de l'humanité de sa victime qui va punir l'inhumain. En effet, celui-ci ne peut pas saisir l'humanité de sa victime sans comprendre le tort qu'il lui a fait. Il va devenir inhumain à ses propres yeux et comprendre la réalité de ses actes. La culpabilité de son acte sera son châtement. On ne peut pas revenir dans le passé pour changer ce qu'on a fait. Dans une telle situation, c'est le regret et le remords qui sont les peines que l'inhumain s'inflige. Des peines qui durent toute une vie.

Celui qui viole les lois les plus sacrées de la justice ne peut jamais réfléchir sur les sentiments que le genre humain nourrit à son égard sans sentir toutes les souffrances de la honte, de l'horreur et de la consternation. ... Tout lui paraît hostile et il serait heureux de se trouver dans un désert inhospitalier où il n'aurait jamais plus à être en face d'une créature humaine, ni à lire la condamnation de ses crimes sur le visage des hommes. Mais la solitude est encore plus effrayante que la société. Ses propres pensées ne peuvent rien lui offrir d'autre que de noir, d'infortuné et de désastreux, que des pressentiments mélancoliques d'une misère et d'une ruine incompréhensible. L'horreur de la solitude le ramène dans la société et il se trouve à nouveau en présence du genre humain, stupéfait, accablé par la honte et égaré par la crainte, pour implorer un peu de protection du visage de ces juges mêmes dont il sait qu'ils l'ont déjà tous unanimement condamné. Telle est la nature de ce sentiment proprement appelé remords. De tous les sentiments qui peuvent pénétrer le cœur de l'homme, il est le plus redoutable.⁹¹

Les propos d'Adam Smith illustre que la pire des sentences est celle que l'inhumain peut s'infliger. Le remords surgit lorsque nous comprenons que nous avons mal agi. C'est seulement à ce moment que la justice sera pleine et entière.

En attendant le règne de la justice

Nous pouvons tirer un constat de cette analyse : sans un acte de repentir de la part de l'inhumain, la communauté humaine ne peut pas par elle-même faire entièrement justice. Si elle le tente, par des actes de vengeance, elle se nie elle-même. Ainsi, il y a beaucoup d'injustices qui ne sont pas entièrement corrigées dans le monde. Il faut en effet que les auteurs d'actes inhumains se condamnent eux-mêmes, ce qui, malheureusement, n'arrive pas à tout coup. Pourtant, il ne faut pas que l'humanité tente d'aller au delà de ce qu'elle peut faire au nom de la justice. Elle a le pouvoir de condamner, de reconnaître la culpabilité

⁹⁰ Mattei. *Op. Cit.* p. 106-107.

⁹¹ Smith. *Op. Cit.* p. 137-138.

de l'inhumain. Par ce geste, elle établit les principes de justice. Il y a alors une justice effective, la victime n'est pas punie et l'inhumain n'est pas récompensé. L'autre pas vers la reconnaissance totale de la dignité de la victime et le châtement de l'inhumain ne peut venir que de l'inhumain lui-même.

Quelqu'un pourrait alors avec ironie affirmer que, selon ce principe de justice pris à la lettre, l'injustice régnerait *de facto*. Si la communauté ne peut que reconnaître l'inhumanité de l'acte sans punir, alors l'inhumain peut librement continuer à sévir sans impunité. Or, cette condamnation de l'inhumain peut s'accompagner d'un isolement physique. Si la communauté considère qu'il y a danger pour ses membres de laisser l'inhumain libre de ses mouvements, alors il est justifié de le mettre dans un endroit clos. Les peines d'emprisonnement se justifient non pas par un souci de justice mais par un souci de protection de la communauté. Il me paraît difficilement justifiable de faire un calcul d'années d'incarcération en fonction de la gravité du crime commis. Combien d'années de prison vaut un viol, et un meurtre ? La dignité de la victime n'est pas rachetée par les années de prison. Le soulagement des victimes ne va pas avec la durée en prison mais bien la condamnation de l'acte. L'emprisonnement ne devrait pas se calculer en terme de temps mais bien en terme de reconnaissance de la faute. Si un homme ne reconnaît pas sa faute dans l'acte inhumain qu'il a posé, s'il reste inhumain, alors pourquoi lui donner la possibilité de commettre d'autres crimes en le libérant ? Au contraire, qu'est-ce que donne l'incarcération d'un homme qui a compris la souffrance qu'il a créée et qui est réellement repentant ? La justice ne se calcule pas en années de prison.

Ainsi, l'indignation du spectateur impartial nous donne la voie à suivre pour dévoiler la dignité humaine. L'inhumain appelle l'humanité, il l'attire. Devant l'absence d'humanité, les hommes font surgir en eux cette notion de justice; tous doivent être respectés dans leur dignité. Cependant, un piège est tendu à l'humanité. L'inhumain qu'elle combat tente de la séduire. Il faut combattre le mal par le mal pourrait-on croire. Dans sa quête de justice, l'humanité risque de se perdre. La fureur de la colère pousse les hommes à détruire ce qui les irrite. Ce faisant, ils trahissent ce pourquoi ils se battent. En niant l'humanité de l'inhumain, ils donnent des forces à leur adversaire. L'injustice ne se vainc pas avec

l'injustice. Il faut briser le cycle de l'injustice. Pour ce faire, l'humanité doit ramener vers elle l'inhumain. Dans la communauté, tous partagent la dignité humaine. Lorsque l'inhumain accepte la dignité, alors il est rompu; il reconnaît ses fautes. Il est de nouveau humain.

Connaissance : suicide et dignité

Trouver la source de la dignité

Il y a chez l'homme une dignité qui prescrit un comportement non-violent à son égard. Même lorsque celle-ci n'est pas respectée, nous reconnaissons, par son absence et l'indignation qu'elle entraîne, qu'il y a quelque chose qui est due à l'homme. Cette dignité se retrouve en chaque individu de l'espèce humaine. Bien que nous ne soyons pas encore parvenus à la circonscrire entièrement, l'homme, du seul fait de son existence, possède une dignité.

Nous avons commencé notre étude de la dignité en aval de la question. Afin de trouver une existence à la dignité humaine, nous avons observé les comportements qu'elle implique par l'absence de ceux-ci. Pour poursuivre notre étude, nous allons regarder en amont de la dignité humaine, vers sa source. Chercher la source de la dignité humaine nous conduit à chercher ce qui est spécifique à l'être humain; la dignité que nous reconnaissons à l'espèce humaine n'est pas accordée pour aucun autre animal. Cette investigation nous plonge dans la question sur la nature de l'être humain. Jules Barni, philosophe français du XIX^e siècle, formula la question en cherchant ce qui fait de l'homme autre chose qu'un animal perfectionné.⁹² Pour ainsi dire, ce qui le distingue du reste du règne animal. En trouvant cette distinction, nous identifierons du même coup ce qui nous justifie à accorder une dignité à l'espèce humaine en propre.

D'entrée de jeu, il serait possible de soutenir que l'homme est un animal perfectionné. Il se pourrait qu'à travers tous les artifices, tous les rituels et les symboles que nous nous efforçons de placer devant notre conscience pour nous convaincre du contraire, nous soyons régis uniquement par nos instincts. N'y a-t-il pas une sagesse populaire qui dit que le sexe mène le monde ? Nous serions tentés d'affirmer que tous nos comportements concourent à la conservation de la race, à travers notamment l'instinct de reproduction.

⁹² Jules Barni. La morale dans la démocratie. Paris, Éditions Kimi, 1868d 1992. p. 33-34.

Ainsi, tout le savoir de l'homme, ses découvertes et ses échecs ne seraient finalement qu'une mascarade qui couvre le fait que nous ne sommes rien de plus qu'un singe savant.

Pour soutenir cette thèse, il faudrait qu'on puisse retrouver l'ensemble des comportements humains chez les autres espèces animales, du moins chez certaines d'entre elles. Il serait alors possible de conclure qu'en effet, les comportements étant similaires, nous sommes simplement des animaux qui sont dotés d'une capacité réflexive plus poussée et de mains perfectionnées. Au contraire, un comportement unique à l'homme mériterait qu'on s'y attarde. Ce comportement spécifique pourrait être pour nous le fil d'Ariane que nous remontons afin de trouver sa distinction et de là, la source de la dignité humaine. Nous ne parlons pas ici de gestes anodins qui seraient le propre de la cour nuptiale de l'homme ou de la manière d'élever ses petits. Nous parlons ici de gestes qui n'ont pas d'équivalent chez les animaux.

Le suicide contraire à la dignité

Seul l'homme se donne la mort

Entendons suicide comme une volonté de se donner la mort, de s'autodétruire. Il n'y a pas de cas répertorié de suicide chez les animaux. Les cas de figure tels que les lemmings qui se noient ou les baleines qui s'échouent ne sont pas des suicides, il n'y pas de volonté d'autodestruction. En ce sens, le suicide est un comportement typiquement humain. Les cas limites que l'on peut retrouver dans le règne animal sont ceux d'animaux qui sont au bout de leur vie et qui se «laissent mourir». Or, il ne s'agit pas à proprement parler d'un suicide mais bien d'un animal qui a épuisé ses ressources et qui ne peut pas continuer à vivre.⁹³

⁹³ Il est possible d'affirmer que les suicidaires veulent rarement la mort et que leur acte n'est issu que d'un épuisement de leurs ressources. Cependant, ils ne se laissent pas mourir à petit feu, ils se tuent activement. Pour mettre fin à ses jours, il faut posséder encore des moyens de se mettre à mort. L'animal qui n'a plus de ressource ne cherchera pas à se précipiter du haut de la falaise. L'homme qui considère qu'il n'a plus de moyens de continuer à vivre va pourtant les user pour se tuer.

L'incapacité des animaux de se suicider tient à ce que les biologistes appellent la conservation des gènes. Auparavant, l'explication des comportements des animaux était présentée sous le vocable instinct de survie. Cependant, comme le rappelle Cyrille Barrette, professeur au département de biologie de l'Université Laval, ceci n'explique rien.⁹⁴ Aujourd'hui, on parle de la conservation des gènes. Chaque animal (l'homme aussi) possède des gènes où sont inscrits l'ensemble de ses caractéristiques physiques ainsi que certains comportements. Lorsqu'un animal agit, il le fait afin d'assurer la conservation de ses gènes. Ainsi, pour lui-même, il cherchera à se nourrir et à se protéger du danger. De plus, il cherchera à transmettre ses gènes dans une génération future, d'où les comportements de protection des femelles envers leurs petits, elles vont protéger leurs gènes qui sont chez leurs petits. La conservation des gènes en ce sens empêche les animaux de poser des gestes qui seraient nuisibles aux gènes (sauf s'il s'agit d'accidents).

L'homme, au contraire des animaux, est capable de prendre ses distances avec la conservation des gènes. Il nous est possible d'avoir des comportements qui sont, au regard de la conservation des gènes, complètement inutiles. Jouer, philosopher, accumuler de l'argent et aller au cinéma ne représentent pas des actes qui permettent la conservation des gènes. Plus encore, l'homme est capable de comportements nuisant à ses gènes. Le célibat volontaire et la contraception par exemple sont des comportements où l'homme limite la conservation de ses gènes. Le suicide en ce sens est un comportement diamétralement opposé à la conservation des gènes, il les élimine. En ce sens, cet acte représente quelque chose d'unique dans le règne animal et il est notre point de départ dans ce chapitre.

Définir le suicide

Penser contre Durkheim

Nous avons identifié le suicide comme étant une volonté d'autodestruction. Néanmoins, il convient de mieux circonscrire le suicide avant d'utiliser cette piste de recherche.

⁹⁴ Les énoncés sur la conservation des gènes proviennent de discussions avec Cyrille Barrette, professeur au département de biologie de l'université Laval. Pour la transcription de ces discussions, voir l'annexe I.

Durkheim, dans sa recherche intitulée *le suicide, étude de sociologie*, propose une docte définition. Le fondateur de la sociologie a ainsi affirmé : «On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait produire ce résultat.»⁹⁵ Sa volonté est de regrouper sous le vocable suicide tous les cas qui ont comme conséquence la mort de celui qui pose l'acte (ou qui reste passif devant une situation, cette passivité lui causant la mort). Il se retrouve donc dans cette définition unique des actes avec les intentions les plus diverses, pour ne pas dire diamétralement opposées. Mais le sociologue justifie le refus de cette distinction en avançant : «L'intention est chose trop intime pour pouvoir être atteinte du dehors autrement que par de grossières approximations.»⁹⁶ Nous reconnaissons qu'en effet, nul ne peut savoir avec certitude ce qui se produit dans l'esprit d'un autre être humain. Il n'en découle pas qu'il faille pour autant éviter de faire une distinction entre deux types d'acte; du fait qu'il peut parfois être difficile de mettre une étiquette sur un acte donné, il n'en revient pas à dire que l'intention derrière celui-ci n'a pas d'importance. La substance du suicide prend aussi sa source dans son intention.

Paradoxalement, Durkheim, s'il ne peut connaître l'intention derrière l'acte, prétend pourtant être capable de déduire si le suicidé a la connaissance de sa mort certaine dans l'acte qu'il pose. Il professe alors que «ce n'est pas un problème insoluble que de savoir si l'individu connaissait ou non par avance les suites naturelles de son action.»⁹⁷ Il base ainsi sa définition du suicide sur ce fait qu'il est possible de savoir, à la lumière des conséquences de l'acte (de la scène du drame par exemple), si la personne au moment de mourir, savait que son acte lui apporterait la fin de sa vie. Nous n'arrivons pas à comprendre comment Durkheim affirme qu'en analysant un suicide, il est capable de déterminer si l'individu savait qu'il pouvait mourir et du même souffle affirmer être incapable de déterminer avec la même exactitude l'intention de mourir. Il nous apparaît que l'analyse de l'intention d'un acte découle du même type de raisonnement que la déduction de la connaissance de la mort certaine. À notre avis, il n'est pas plus aisé d'identifier chez

⁹⁵ Émile Durkheim. *Le suicide, étude de sociologie*. Paris, PUF, 1981. p. 5.

⁹⁶ Ibid. p. 4.

⁹⁷ Ibid. p. 5.

un défunt la connaissance de sa mort lors de ses derniers instants que de connaître son intention de mourir ou non.

Étrangement, si nous suivons la définition de Durkheim, une mère qui protège ses enfants peut être considérée comme une suicidée. Si elle défend ses enfants contre un danger mortel, cela s'appelle du suicide selon Durkheim (il le mentionne explicitement). Toujours selon le fondateur de la sociologie, «la tentative [de suicide], c'est l'acte ainsi défini, mais arrêté avant que la mort en soit résultée.»⁹⁸ Avec une telle définition, nous en arrivons à l'absurde. Nous appellerons ainsi tentative de suicide la réaction de protection d'une mère qui, certaine de sa mort face à un homme armé d'un pistolet, se place devant ses enfants pour les sauver, mais qui par des circonstances particulière s'en tire avec la vie sauve. Au contraire, selon notre vision, il s'agit plutôt d'un sacrifice de soi. L'appellation tentative de suicide face à cet acte fait sursauter quiconque s'attache à l'impression générale de ce que représente le suicide.

Le sociologue, dans l'approche de son objet d'étude, affirme que la vision commune ou «vulgaire» du suicide est problématique. Il explique que «la classification [commune] dont ils [les actes de suicides] sont le produit ne procède pas d'une analyse méthodique, mais ne fait que traduire les impressions confuses de la foule, il arrive sans cesse que des catégories très disparates sont réunies indistinctement sous une même rubrique, ou que des réalités de même nature sont appelées de noms différents.»⁹⁹ À la lecture de ce que Durkheim appelle suicide ou tentative de suicide, il nous semble que sa définition rassemble des «catégories très disparate». Nous ne reconnaissons pas le même acte dans le fait de se pendre et celui de tenter de protéger ses enfants d'un forcené. Au lieu de rejeter la vision populaire du suicide, il aurait dû, à notre avis, y chercher les fondements de la définition du suicide.

Suicide et sacrifice

Nous pouvons noter que nous distinguons naturellement qui est appelé vulgairement suicide, quelqu'un qui se pend par exemple, et une mère qui défend son enfant au péril de

⁹⁸ Durkheim. *Op. Cit.*p. 5.

sa vie, ce que nous pourrions appeler sacrifice. L'attitude de l'être humain est généralement différente face au suicide et au sacrifice. Le suicide amène généralement désapprobation chez les humains. Au Moyen-âge, il y a eu des procès de suicidés qui pouvaient aller jusqu'à pendre une seconde fois les «coupables». Ce comportement peut nous étonner et nous paraître complètement insensé; la personne est déjà morte, à quoi bon la pendre à nouveau. Pourtant, cela démontre tout l'odieux que représentait le suicide à cette époque. La vie était un don de dieu et l'homme n'avait pas le droit de s'en départir.¹⁰⁰ À notre époque, notre mouvement de désaccord face au suicide ne va pas jusqu'à les condamner pour cela. Cependant, il est assez fort pour qu'on mette sur pied des organismes de prévention du suicide.

D'un autre côté, nous n'aurons pas une réaction de désaccord face à la mère qui protège ses enfants contre un danger. Au contraire, bien que nous en déplorerions la mort, nous reconnaissons la valeur de son acte, même dans l'extrémité où ses enfants et elle ont tout de même péri sous le poids de la menace. Il serait insensé de mettre sur pied des organismes de prévention du «suicide» pour empêcher les mères de protéger leurs enfants. De même, nous regarderions avec un œil suspicieux la mère qui, pour sauver sa vie, laisserait ses enfants aux mains de malfrats. Il nous semble que certaines personnes pourraient affirmer qu'elle a même manqué à son devoir de mère. Sans aller aussi loin, nous pouvons constater qu'il existe clairement une différence de réaction face aux deux exemples que nous avons présentés.

Pour revenir à notre distinction entre humains et animaux, nous pouvons clairement percevoir qu'il existe une similitude évidente entre la mère ourse qui attaque ceux qui approchent ses petits (qu'ils soient humains ou d'autres ours par ailleurs) et l'humaine qui tente de protéger son enfant contre les dangers de la vie, au péril de sa propre existence. Durkheim rejette cette similitude par le fait que «ce que nous savons de l'intelligence animale ne nous permet pas d'attribuer aux bêtes une représentation anticipée de leur mort,

⁹⁹ Durkheim. *Op. Cit.* p. 1.

¹⁰⁰ Gilbert Larochelle. *La dignité du mourir : un défi pour le droit. La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine.* Paris, PUF, 2005 p. 52.

ni surtout des moyens capables de la produire.»¹⁰¹ Nous croyons au contraire que la réaction de l'humaine qui défend son enfant, produite en situation de stress intense (dans l'optique d'un danger de mort pour ses enfants) ne dissuadera pas sur la potentialité de sa propre mort. Elle va agir en conformité avec la conservation de ses gènes. Il en procède de la même manière avec les femelles ourses qui protègent leurs progénitures.

Au contraire, nous ne retrouvons pas d'animaux qui vont se donner la mort dans un acte qui a comme seul objectif de se tuer, comme le pendu par exemple. S'ils ne possèdent pas de moyens sophistiqués de se tuer (prendre des médicaments, se pendre, etc.), il semble que se précipiter du haut d'une falaise est à la portée des animaux. Avec ces distinctions des comportements menant à la mort, certains se retrouvant uniquement chez l'homme, nous rencontrons quelque chose qui instinctivement sépare des actes qui se retrouvent dans le même vocable chez Durkheim.

Autodestruction et dignité

S'autodétruire

La distinction que nous apportons entre suicide et sacrifice tient de la volonté d'autodestruction. Dans l'acte suicidaire, il y a un élément d'annihilation de soi non pas uniquement en terme de conséquence mais bien en terme de volonté. Rien ne subsiste au suicide. Au contraire, le sacrifice amène un élément qui transcende la mort; la mère qui défend ses enfants ne veut pas mourir, mais elle place cependant la vie de ses enfants au-dessus de la sienne. À tout de moins, elle est mue par la conservation de ses gènes. Au contraire, le comportement suicidaire veut en finir avec la vie. Il s'agit alors d'une rupture avec la vie, un refus de la vie. Le sacrifice, pour sa part, porte en lui toujours l'affirmation de la vie. Nous entendons affirmation de la vie non seulement au sens biologique mais aussi anthropologique. Sous ce vocable, nous entendons ce qui donne à la vie sa substance, sa cohérence. Ainsi, en reprenant la forme utilisée par Durkheim, nous appelons suicide

¹⁰¹ Durkheim. *Op. Cit.* p. 6.

«tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et dont la signification de l'acte est uniquement une fin de son existence».

Certains actes que nous définissons comme du suicide ne portent pas de simple volonté d'autodestruction. Il y a bien quelques cultures où le suicide ritualisé était admis et même, dans certains cas, recommandé. Le cas des samouraïs japonais se faisant sépuku en est un exemple marquant. Cependant, ce type de suicide était prescrit pour assurer au samouraï que son honneur (qu'il plaçait au delà de sa vie biologique) était préservé. Au delà de la mort, son acte ne signifiait pas une autodestruction de son être (par la survie de son honneur). Cela ne veut pas dire pour autant que le suicide dans d'autres contextes était bien vu au Japon.

Pour qu'une communauté accepte le suicide d'un individu, il faut, d'une certaine manière, qu'elle accorde une valeur, une signification à son acte (le débat autour du suicide assisté tourne autour de cette question comme nous l'aborderons en fin de chapitre). Si on est dans l'impossibilité de «s'associer» au geste, de s'imaginer dans pareilles circonstances poser l'acte, celui-ci devient absurde et répréhensible. En ce sens, le suicide ritualisé ne s'accorde pas avec notre définition du suicide. Pour la clarté de notre propos, nous appellerons suicide «isolé» cet acte de volonté d'autodestruction. Cet acte se fait seul et il est contraire aux vœux de la communauté. Au contraire, le suicide ritualisé, qui est une particularité culturelle (comme dans un sens le suicide assisté), se fait avec l'aval de la communauté; il s'inscrit dans les rites qui prescrivent une vie cohérente.¹⁰²

Plusieurs «raisons» sont invoquées lors des suicides isolés: déprime, échec, faillite, etc. Ceux-ci peuvent se rapporter ensemble à un argument contre la vie. Camus le décrit comme le «ça ne vaut pas la peine.»¹⁰³ La vie ne vaut pas le fardeau qui l'accompagne, que l'on juge disproportionné par rapport à la satisfaction que nous apporte la vie. Camus amène

¹⁰² Il serait possible d'avancer que, d'un certain angle, le suicide ritualisé est un sacrifice. Un sacrifice de soi pour quelque chose de plus grand.

¹⁰³ Albert Camus. Le mythe de Sisyphe. Paris, Folio, 2002. p. 20.

distinctement cet élément que : «mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, la caractéristique dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance.»¹⁰⁴ On choisit donc alors la mort au détriment de l'existence. Tel est le suicide que nous voulons aborder dans ce chapitre.

Indignité du suicide

Le suicide est un acte inhumain. Il signifie ni plus ni moins meurtre de soi. Comme nous avons perçu précédemment, le meurtre est un acte inhumain. Le fait que la personne que nous mettons à mort dans le suicide est notre propre personne n'enlève pas l'odieux de l'acte. Aristote en traitait comme un «déshonneur» dans *l'éthique à Nicomaque*, une «injustice contre la cité». Platon, lui aussi, s'opposait au suicide, l'identifiant comme un acte proscrit; il n'est pas permis à un homme de se faire violence.¹⁰⁵ Ainsi, bien que le suicide soit un comportement uniquement produit par les membres de l'espèce humaine, il est considéré comme inhumain, il est donc contraire à la dignité humaine.

Cette tension que contient le suicide est plus qu'une simple anecdote. Il est, au contraire, notre point de départ. Si le suicide est un comportement unique à l'homme, comment expliquer que ce comportement est inhumain ? Nous aurions pu croire que ce qui est typiquement humain est sanctionné par les membres de l'espèce et considéré comme conforme à la dignité humaine. Pourtant, c'est le contraire qui se produit, on tente de le limiter (ce qui est perçu par les nombreuses campagnes contre le suicide).¹⁰⁶ Il se dégage donc un espace d'enquête; partant d'un comportement uniquement humain (le suicide) mais inhumain, il est possible de remonter vers un point essentiel de l'homme, ce qui fait sa spécificité, sa dignité. Plus particulièrement, c'est sur la tension que le suicide génère en confrontation avec les attributs humains que nous allons porter notre regard.

¹⁰⁴ Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 20.

¹⁰⁵ Gilbert Laroche. *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁰⁶ Certains individus soutiennent que le suicide comme choix est légitime. Cependant, le fait qu'il n'y ait pas unanimité sur la question ne l'évacue pas comme comportement dérangeant et problématique pour une société et pour les individus. Certains individus acceptent le meurtre et il n'en est pas moins inhumain.

Trois caractéristiques de l'être humain sont généralement proposées comme source de la dignité de l'homme (et sa spécificité). Il s'agit de la rationalité, la liberté et la finalité de l'homme.¹⁰⁷ Nous allons confronter le suicide à chacun des trois éléments. En observant les cohérences et frictions entre le suicide et ces aspects de l'homme, nous allons tenter de trouver le nœud gordien de la dignité humaine. Nous chercherons ce qui est irréductible comme différence et opposition entre le suicide et ces caractéristiques. Cette méthode prend sa validité dans l'équation qui joint la spécificité de l'humain (qui est à la base de sa dignité) avec des comportements uniques de celui-ci. Logiquement, les comportements spécifiques à l'être humain se rapportent à sa particularité en tant qu'être, donc à sa dignité. Or, il y a une opposition entre suicide et dignité. Partant du principe que les contraires se révèlent mutuellement, nous avançons qu'à la lumière de cette confrontation entre suicide et raison, liberté et finalité, il en ressortira une image plus claire de la dignité humaine. Le suicide se révélera être en opposition avec un de ces éléments. Nous concluons alors que cet élément est la source de la dignité humaine.

La Raison (de se suicider)

Pouvoir penser

Abstraction : le pouvoir de l'esprit humain

On associe très fréquemment la dignité de l'homme avec le fait qu'il est capable de raisonner, qu'il possède une intelligence. Depuis les penseurs grecs, on ne cesse de s'étonner sur les fascinantes capacités de l'intellect humain. Platon dans la *République* y voyait une part de divin dans la connaissance et la pensée. Euripide et Aristote, à leur manière, n'ont pas affirmé autre chose que cela; l'intelligence humaine est ce qui l'élève et lui permet de toucher le divin. Pour Pascal, toute notre dignité est notre raison.¹⁰⁸ La pensée a fait sortir l'homme de sa caverne et l'a amené au soleil, à voir plus clairement le monde qui l'entoure. Il a conscience du monde et de lui-même; il sait qu'il existe.

¹⁰⁷ Thomas De Koninck. *Archéologie de la notion de dignité humaine. La dignité humaine, Philosophie, droit, politique, économie, médecine*. Paris, PUF, 2005. p. 21-31.

¹⁰⁸ Thomas De Koninck. *Archéologie de la notion de dignité humaine. Op. Cit.* p. 22

Il faut préciser ce que nous entendons par raison et ce que nous allons en retenir pour cette étude. De quelle raison parlons-nous; celle qui nous distingue des autres espèces animales. Il faut reconnaître que les animaux ont divers degrés d'intelligence, certaines espèces étant surprenantes pour les humains confiants de leur supériorité. L'utilisation d'outils, même très rudimentaires, est présente chez plusieurs espèces; on n'a qu'à penser aux chimpanzés qui prennent des branches pour y faire gravir des fourmis avant de les manger ou aux loutres qui se servent de pierres pour briser la coquille des oursins. Ainsi, malgré ce que notre époque pourrait nous faire croire, ce n'est pas la connaissance technique qui nous permet de définir une particularité à l'intelligence humaine. Tous les outils, du marteau à l'ordinateur, ont comme fonction de nous simplifier la vie. Cela ne diffère pas des chimpanzés et des loutres et sous cet aspect, nous ne sommes que des animaux perfectionnés. Ainsi, ce n'est pas dans le domaine de la technique et de l'instrumental qu'il faut voir notre spécificité.

Nous trouvons ce qui est particulier chez l'homme à travers notre faculté d'abstraction et de conceptualisation. L'homme est capable de concevoir les choses, de les transformer en concepts.¹⁰⁹ Pour ainsi dire, l'intelligence humaine est capable d'aller au delà de la simple vue de l'objet; il crée une chose immatérielle, un concept, qui n'a d'existence réelle que dans son esprit. Pourtant, le concept a un lien avec la réalité, c'est à travers notre rencontre avec l'objet concret qu'il nous est possible d'abstraire l'idée. Le concept de chaise, ce n'est pas cette chaise sur laquelle je suis assis, ni une agglomération des chaises que j'ai rencontrées dans ma vie mais bien la façon dont je me représente une chaise. En ce sens, conceptualiser, c'est définir les choses. Cela permet à l'homme de rajouter un filtre devant le monde afin de mieux le comprendre.

Pourquoi ? Éclairer l'inconnu

Nous ne pouvons saisir entièrement la faculté de raisonner sans comprendre l'impulsion première qui pousse l'homme à réfléchir. L'élément déclencheur, c'est la question, le

¹⁰⁹ De Koninck. La dignité humaine. *Op Cit.* p. 152.

«qu'est-ce que c'est ?». Le raisonnement de l'homme est une réponse face à l'inconnu. Lorsque nous nous questionnons, nous cherchons à «corriger un état d'indétermination relative», selon les mots de Gabriel Marcel.¹¹⁰ Face à l'inconnu, l'homme n'est pas capable d'établir ce qu'il doit faire. Avant de pouvoir agir de manière appropriée, il doit savoir. Il est possible de manipuler une brosse à dent sans savoir ce que c'est. Par contre, l'homme qui n'en a jamais vu ne sera fort probablement pas porté de se la mettre dans la bouche. Ainsi, raisonner, c'est rendre accessible à l'homme le monde qui l'entoure.

La raison humaine veut rendre le monde clair, distinct.¹¹¹ Rendre claire quelque chose, c'est la rendre compréhensible. Si l'on veut rendre claire quelque chose, c'est alors que nous pouvons la percevoir de manière indistincte, floue. Donc, l'objet en lui-même n'est pas clair et discernable *a priori* puisqu'il faut faire une opération de la raison pour qu'il devienne clair pour nous. Si nous regardons quelque chose que nous sommes incapable de définir, elle nous paraîtra étrangère, quelconque. Nous ne pourrons pas établir de lien avec celle-ci. Nous allons poser spontanément la question «qu'est-ce que c'est que ça ?». Nous allons tenter de la nommer, de la circonscrire. C'est lorsque nous pouvons dire «c'est une chaise» que nous comprenons ce que l'objet signifie pour nous. Nous savons alors ce que nous pouvons en faire. En ce sens, l'objet signifie quelque chose pour nous lorsqu'il est possible de le définir. Nous pouvons alors poser les gestes adéquats parce que nous connaissons la chose avec laquelle nous sommes en lien. Ainsi, ce que nous définissons comme raison humaine est cette capacité de rendre cohérent le monde dans lequel nous vivons.

La raison pousse l'homme à la compréhension du monde. Or, cette compréhension dépasse la simple description. Il ne suffit pas de dire «voici une chaise, un bureau, un ordinateur» pour que tout devienne limpide. Il faut être capable de mettre en lien les choses avec soi. La simple description répond à la question «comment c'est fait ?», ce qui n'est pas suffisant pour satisfaire la compréhension de l'homme. Comme le dirait Camus : «Je comprends que si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pour autant

¹¹⁰ Gabriel Marcel. La dignité humaine et ses assises existentielles. Paris, Aubier, 1964. p. 57.

¹¹¹ Albert Camus. Le mythe de Sisyphe. *Op. Cit.* p. 57.

appréhender le monde. Quand j'aurai suivi du doigt son relief tout entier, je n'en saurais pas plus.»¹¹² Ce que la raison veut savoir, c'est pourquoi c'est ainsi (ou, pour bien démontrer la recherche de lien, «pour qui» c'est ainsi).

Le gouffre de l'existence

Grâce à sa raison, l'homme constate qu'il y a un espace entre lui et le monde. Cette même raison crée une frontière entre l'homme et son environnement. Camus résumait ainsi cette situation : «Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité. Cette raison, si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création.»¹¹³ Cette opposition entre l'homme et le monde, c'est d'abord le regard de l'homme sur ce qui est différent de lui. Il voit quelque chose qui n'est pas lui, d'où la fracture première. Pourtant, la même raison va tenter de réconcilier l'homme et le monde. L'étonnement face au monde, la surprise devant l'inconnu, pousse à la recherche de l'être.¹¹⁴ Cette recherche désire unifier le monde et l'homme; de rendre humain le monde.¹¹⁵ L'homme, habité par la raison, veut habiter le monde de la même manière; non pas comme un étranger mais comme quelqu'un qui est chez lui.

La recherche de la compréhension du monde témoigne d'un besoin de l'homme.¹¹⁶ Le désir d'unifier ou, à proprement parler, de réconcilier l'homme et le monde prend sa source au plus profond de l'humain. C'est un désir viscéral qui le meut dans sa recherche du monde et de soi-même. Il faut en effet constater que la compréhension du monde est en même temps compréhension de soi. S'il y a désir de rapprocher deux parties, le monde et l'homme, les efforts pour y parvenir porteront autant sur le premier terme que le second. De plus, si l'esprit humain part du principe d'unification de l'homme et le monde, il inclut *a priori* l'homme dans le monde et naturellement il va chercher à le comprendre. Ainsi, ce désir de

¹¹² Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 38.

¹¹³ *Ibid.* p. 76.

¹¹⁴ Mattei. *Op. Cit.* p. 49.

¹¹⁵ Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 34.

¹¹⁶ Marcel. *Op. Cit.* p. 21.

comprendre témoigne d'une crainte de l'homme : le contact avec l'inconnu.¹¹⁷ Il y a un malaise d'être confronté à quelque chose qu'on ne comprend pas. Il y a quelque chose qui nous échappe, qu'on ne maîtrise pas.

Cette situation est instable et nous place dans l'incertitude. Or, naturellement, l'homme a besoin de certitude pour avancer. Pour faire un pas en avant, j'ai besoin de savoir que je vais trouver le sol sous mes pieds. Si, par un hasard malencontreux, nous en arrivons à douter qu'il y ait un sol pour accueillir nos pieds, nous hésiterons à faire un pas, nous tâtonnerons pour nous en assurer avant de nous élaner. Le contact de l'inconnu nous place devant cette incertitude : nous ne savons pas ce qui nous attend. Pour combler ce vide, l'homme cherche.

La plus grande inconnue à laquelle est confronté l'homme concerne sa propre existence. Plus particulièrement, l'homme sait qu'il est mortel. Il est le seul être qui est conscient de sa mortalité.¹¹⁸ Il ne faut pas voir en cet énoncé le fait que, confronté à une situation dangereuse, l'homme connaisse la potentialité de sa mort. Ça, c'est la conservation des gènes qui agit. Plutôt, nous devons comprendre que, confortablement assis dans un fauteuil à penser tranquillement, l'homme voit surgir brusquement le fait, inéluctable, de la fin de sa vie biologique.¹¹⁹

De là naît une grande incertitude, celle de sa propre existence. Non pas de son existence présente, ni de celle passée, mais celle à venir. Conscient de sa fin, l'homme saisit que ce qu'il est maintenant peut à tout moment basculer dans le néant. Le sentiment de l'angoisse existentielle surgit et lui noue l'estomac. Par angoisse existentielle, il faut entendre l'angoisse qui n'a pas d'objet précis.¹²⁰ Ce n'est pas la peur. La peur est caractérisée par un être-là, une chose ayant une substance. Nous avons peur d'échouer un examen, peur de ne pas être à la hauteur de nos espérances, etc. L'angoisse n'est pas fixée sur un objet précis.

¹¹⁷ Canetti cité dans . Reveault d'Allones. *Op. Cit.* p. 15.

¹¹⁸ Marcel. *Op. Cit.* p. 177.

¹¹⁹ Nous introduisons ici la notion de vie biologique afin de ne pas entrer dans le débat de l'immortalité de l'âme. Qu'on croit ou non à l'immortalité de l'âme, on ne croit pas à l'immortalité du corps.

¹²⁰ Heidegger. Qu'est-ce que la métaphysique ? Paris, Gallimard, 1951. p. 31.

L'objet de l'angoisse, c'est le néant de notre être. Le néant étouffe l'être, l'angoisse nous oppresse.¹²¹ Le malaise est partout, impossible de le fuir. *Le cri* de Munch exprime adéquatement l'angoisse. Le monde est bouleversé en même temps que nous. Le néant nous assaille. C'est notre être qui est assailli par l'angoisse. Or, l'angoisse est *notre* angoisse. Elle est produite par notre être lui-même. L'angoisse, c'est une relation de l'homme à soi-même.¹²² C'est notre être qui s'assaille lui-même. De plus, l'angoisse est une relation temporelle. L'angoisse est pesante. L'angoisse, c'est le poids des âges qui nous attrape. L'angoisse, c'est l'être étreint par la possibilité de son anéantissement. L'être *est* dans le présent mais il ne sait pas s'il va *être* dans le futur. D'où l'apparition du néant. Dans sa projection dans le futur, l'être angoissé produit le néant. L'angoisse, c'est l'être qui refuse de disparaître.



Le Cri d'Edvard Much

Tenter de combler le vide

Face à cette situation, l'homme va chercher une certitude quant à son existence. Sachant qu'un jour il disparaîtra de cette terre, il va la sillonner, la creuser à la recherche de la vraie

¹²¹ Heidegger. *Op. Cit.* p. 31..

connaissance sur son être. Il ne peut pas la chercher en lui-même parce qu'il sait ce qu'il ignore. Il ne pourra trouver en lui la réponse puisque c'est par l'absence de réponse en lui que se trouve son angoisse. Il se reporte donc sur le monde, sur l'extérieur, pour trouver une réponse sur lui-même. On retrouve ici plus distinctement cette idée d'unification du monde à l'homme. Instinctivement, nous considérons qu'à travers la communion entre notre être et le monde, nous pourrions trouver une paix de l'esprit.

Arrêtons-nous ici pour constater avec Jean-François Matteï l'étrangeté de l'homme «qui cherche à penser l'inconnaissable et dont toute la pensée se meut en terre inconnue.»¹²³ Inconnaissable parce que nous ne pouvons connaître la réalité de l'homme au delà de la mort. Avec Kant, nous reconnaissons que ce qui est réel pour nous, c'est l'existence (objective) qui rencontre l'expérience (subjective).¹²⁴ Au delà de l'expérience, nous ne pouvons être sûrs de rien. Ainsi, nous interrogeons le monde pour connaître ce à quoi nous n'avons pas accès ici et maintenant.¹²⁵ Nous cherchons à clarifier notre situation et en même temps le monde dans lequel nous évoluons. Cependant, cette recherche se borne à une absence de réponse entièrement satisfaisante d'un point de vue rationnel, dans la compréhension d'une connaissance parfaitement exacte et certaine. C'est ici que nous rencontrons le point de rupture de la raison et la jonction avec le suicide. Malgré sa recherche, l'homme reste une énigme pour lui-même.¹²⁶

Nous voici dans une situation absurde. Nous voilà en présence de la tension chère à Camus, «la confrontation de l'appel humain avec le silence déraisonnable du monde.»¹²⁷ D'un côté, il y a l'appétit de comprendre, le besoin de savoir vers quoi nous allons et ce qu'il nous est permis d'espérer. De l'autre, l'absence de réponse. Camus insiste, le monde n'est pas

¹²² Sartre. L'être et le néant. Paris, Gallimard, 1992. p. 62.

¹²³ Jean-François Matteï. La barbarie et le principe d'Antigone. La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine. Op. Cit. p. 166.

¹²⁴ Emmanuel Kant. Leçons de métaphysique. Paris, Librairie Générale Française, 1993. p. 159.

¹²⁵ Nous pouvons noter au passage ces gens qui font l'expérience dite de la mort imminente. Bien qu'il est possible d'affirmer qu'ils ont été cliniquement morts pendant quelques instants, leur présence parmi nous témoigne bien de leur existence actuelle. Sans invalider leur expérience, on peut prendre les témoignages de ces gens (le passage dans une sorte de corridor vers une lumière) comme étant une mort inachevée. Ils ne sont pas parvenus à la mort complètement.

¹²⁶ Matteï. *Op. Cit.* p. 158.

¹²⁷ Camus. *Op. Cit.* p. 46.

rationnel ou irrationnel, il est déraisonnable.¹²⁸ Ce qui veut dire que pour l'esprit absurde, il n'y a pas de réponse irrationnelle, ce qui constituerait encore une réponse. Il y a simplement absence de réponse. Il serait alors possible d'affirmer que devant ce constat, l'homme raisonnable accepte qu'il n'y ait pas de réponse. Pourtant, il y a quelque chose qui échappe dans cet abandon. Il y a quelque chose dans l'esprit absurde qui affirme que les choses ne sont pas comme elles devraient être; il *doit* y avoir une réponse. Il *doit* y avoir un sens à tout cela, le désir de clarté n'est pas assouvi. Il faut insister, ce n'est pas l'absence de possibilité de réponse qui choque, c'est le fait que nous considérerions qu'il doive y en avoir une nécessairement mais qu'elle ne nous est pas donnée : il n'y a que le silence. Ce silence, c'est un refus de parler et non une preuve qu'il n'y a rien. Le monde devient subitement froid et terne. Il se transforme en camp de concentration et dit à l'homme, prisonnier du monde : «Ici, il n'y a pas de pourquoi.»¹²⁹

Pensée suicidaire

Lorsqu'il n'y a pas de réponse, il n'y a pas de justification. Confronté à la souffrance, l'homme sans réponses en conclut que ça ne vaut pas la peine. L'homme qui a perdu sa fortune à la bourse affirme que ça ne vaut pas la peine de vivre. Pour lui, rien au delà de sa fortune n'a de sens; vaut mieux mourir que vivre dans la honte d'être pauvre. Il faut échapper à la souffrance qui sera créée par cette situation; difficulté de recommencer tout à zéro, de pourvoir aux besoins de sa femme et de ses enfants, honte d'avoir raté. Il ne trouve pas de justification qui viendrait éclairer son malheur, qui lui donnerait la possibilité de trouver un point d'ancrage afin de se propulser à nouveau dans la vie. Il n'y a plus de raison à son existence. Il met ainsi fin à ses jours, convaincu qu'il échappe ainsi au malheur. La souffrance serait alors liée à la connaissance de son futur. Cyrille Barette précise : «L'angoisse de la mort, aucune autre espèce connaît ça. L'angoisse de la douleur c'est la même chose, on voit des espèces sur le terrain qui ont des fractures, qui ont des blessures abominables et continuent à vivre, il lèche sa blessure et ça guérit sur le terrain. Alors que

¹²⁸ Camus. *Op. Cit.* p. 72.

¹²⁹ Levi. *Op. Cit.* p. 36.

nous la peur d'avoir mal fait en sorte que ça fait dix fois plus mal et on est paralysé par ça.»¹³⁰ Savoir qu'il souffrira pour rien le mène vers l'extinction de cette souffrance. Celle-ci étant intimement liée à son être, ne pouvant s'en départir, il préférera l'absence de tout, la mort, à la vie avec sa peine. L'absurdité de la vie conduirait au suicide. Sans réponses, sans connaissances véritables, avec la certitude que rien n'est vrai, l'homme ne trouve pas de contreponds à sa souffrance. La raison de l'homme le pousserait donc naturellement au suicide.

Selon cette vision, le suicide serait non seulement conforme à la dignité humaine, basée sur la raison, mais il serait aussi son aboutissement. Si, en effet, le suicide est le prolongement logique du raisonnement que porte l'homme sur lui-même, alors il serait possible de conclure qu'effectivement il y a de la dignité dans le suicide. Poussant même la réflexion plus loin, l'individu qui, devant ces mots, s'écrierait qu'il est absurde que le suicide soit la finalité de la dignité humaine, en viendrait de manière tautologique à déclarer le suicide «digne» de la raison. La raison mène au suicide par l'absurdité du monde dans lequel nous vivons.

Avant d'entrer immédiatement dans une réfutation de ce point de vue, il nous faut noter que l'acte suicidaire se fait par un raisonnement. Bien que le suicide par génération spontanée soit possible, les nombreux témoignages de personnes ayant tenté de s'enlever la vie démontrent qu'il y a une réflexion derrière l'acte qu'elles ont posé. Il faut noter que nous parlons de *pensées* suicidaires lorsque nous faisons référence à quelqu'un qui entretient un penchant pour la mort volontaire. Il ne s'agit pas d'instinct ou de réflexe mais bien d'un raisonnement qui pousse l'individu à se donner la mort. En ce sens, si on accorde à la raison la primauté de la dignité humaine, il faut reconnaître qu'une pensée qui mène à l'autodestruction est issue de la dignité humaine.

Quelqu'un pourrait tenter d'invalider la «dignité» du suicide en affirmant que le raisonnement qui y pousse est erroné. Cette affirmation est très hasardeuse puisqu'elle

¹³⁰ Voir Annexe I.

implique que quelqu'un est en mesure d'établir la fausseté du raisonnement suicidaire. Or, nous avons mentionné précédemment que l'homme qui questionne son futur se voit refuser une réponse claire et précise de manière intellectuelle. L'homme ne connaît rien avec certitude au delà de la mort. Il faudrait en effet qu'une personne soit morte et ressuscitée pour qu'elle puisse invalider logiquement le raisonnement suicidaire (ou le valider). Ainsi, nous devons conclure que ce n'est pas à travers la faculté de raisonner que nous allons trouver la source de la dignité par notre méthode de contradiction avec le suicide.

Dépasser la raison

Faire le saut!

Le mythe de Sisyphe de Camus pose très clairement la question; «il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide.»¹³¹ Le penseur de l'absurde se questionne effectivement si le suicide est l'aboutissement ultime de son raisonnement. Or, il répond par la négative. En effet, en reprenant le parcours à la tension issue de «l'appel humain et du silence déraisonnable du monde», nous pouvons observer où le suicide fait fausse route. Le suicide est la perte de tension, l'appel humain disparaît. «Le suicide, comme le saut, est l'acceptation à sa limite. Tout est consommé, l'homme rentre dans son histoire essentielle. Son avenir, son seul avenir, il le discerne et s'y précipite.»¹³² En ce sens, le suicide, c'est l'acceptation du sort de l'homme mais qui s'y jette à bras ouverts.

Au contraire, Camus soutient que la révolte est l'aboutissement de l'absurde. La pensée suicidaire constate que «rien n'est vrai» alors que la révolte s'écrie «tout est permis». ¹³³ Ce cri n'en est pas un de joie mais de consternation. En effet, l'esprit humain considère qu'il devrait avoir une limite, il *doit* avoir une réponse au questionnement. Malgré le silence, le révolté continue sa lutte. Celle-ci se caractérise par son manque total d'espoir; le révolté ne croit pas que finalement le monde va lui répondre, mais en même temps, il refuse continuellement de laisser aller les choses et se maintient dans son insatisfaction

¹³¹ Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 17.

¹³² *Ibid.* p. 79.

consciente.¹³⁴ Le révolté camusien est un forcené qui évite toute planche de salut; si d'un côté, il perçoit l'erreur du suicidé et ne s'y engage pas, de l'autre, il refuse de faire le «saut» vers la transcendance.

Si on se tient dans la tension entre notre désir de savoir et l'absence de réponse, il est possible de s'y maintenir et d'assumer l'absurdité de la vie humaine. Cependant, il est possible aussi de résoudre cette tension, en conservant les deux termes de l'équation, en faisant le «saut» vers la transcendance. Camus parle d'un saut pour illustrer que la pensée humaine, arrivée à l'absurde, ne peut plus pousser son raisonnement plus loin; pour rejoindre la transcendance, elle a besoin de sauter un ravin où la raison ne peut la conduire.¹³⁵ En effet, on n'arrive pas à la transcendance en écoutant le silence du monde, celui-ci ne mène nul part, mais bien en prenant ce silence comme révélateur d'une «présence» ailleurs.

Le saut de la transcendance s'appuie sur la pensée et sur une capacité toute particulière de l'homme : le pouvoir de négation. Ce pouvoir permet de dépasser la limite de la raison et d'atteindre des sommets autrement impossibles d'atteindre.¹³⁶ Lorsque nous constatons une absence de quelque chose d'attendu, une réponse, cette absence révèle alors une présence. Cette absence, ce silence, n'est pas pris comme réponse définitive mais bien comme preuve de l'existence de la réponse à la question. Du fait que tout mon être appelle à la clarté et à la connaissance et que le monde est silencieux, il est possible de se dire que la réponse existe ailleurs.

Ce raisonnement ne se démontre pas, il se vit. En effet, seul le monde nous est donné concrètement, pas ce qui doit y avoir au delà de celui-ci. C'est à travers la foi qu'on y parvient. Est-ce à dire que cela est invalide ? Camus rétorque que «pour un esprit absurde, la raison est vaine et il n'y a rien au-delà de la raison.»¹³⁷ Pourtant, il semble que ce dernier

¹³³ Camus, *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 96.

¹³⁴ *Ibid.* p. 51.

¹³⁵ *Ibid.* p. 54-55.

¹³⁶ De Koninck, *Archéologie de la notion de dignité humaine*. *Op. Cit.* p. 27.

¹³⁷ Camus, *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 57.

croit que la raison se meut par elle-même et que c'est en stricte indépendance qu'elle porte un regard sur le monde. En est-il réellement ainsi ?

Raison et sentiments

L'auteur du *mythe de Sisyphe* le reconnaît lui-même : il n'y a pas d'espoir dans la lutte absurde. La question qu'il aurait dû se poser alors est pourquoi quelqu'un qui a de l'espoir n'est pas dans une logique absurde ? Est-ce simplement un caprice ou une impossibilité réelle. En quoi le fait d'avoir l'espoir empêche-t-il de tenir dans l'extrémité absurde où semble se tenir Camus ? S'il n'y a rien au delà de la raison, pourquoi est-ce que celle-ci serait influencée par un sentiment comme l'espoir. Serait-il possible que le sentiment de l'espoir porte notre regard et notre raison sur des éléments qui confirment notre sentiment ? Au contraire, l'esprit de révolte rempli de colère permettrait-il à l'absurde de se maintenir dans la raison en tension ? En suivant ce raisonnement qui se dessine, il est possible de soutenir que la lumière ne vient pas de la raison mais bien du cœur. Ainsi, il est possible qu'une même personne, à deux moments différents et avec des sentiments différents, regarde le même objet et en arrive à des conclusions totalement différentes.

Edgar Morin affirme qu'il est possible que l'information qui arrive à notre conscience soit bloquée. Il nomme ce phénomène la pensée mutilante/mutilée.¹³⁸ Celle-ci, mue par une vision du monde, va laisser entrer une partie de l'information conforme à sa position préétablie, ne servant qu'à confirmer cette dernière, et bloquer et tronquer l'information qui pourrait la contredire. Ce phénomène de mutilation de l'esprit peut se produire notamment à travers les sentiments humains. L'être humain va poser un raisonnement différent sur le monde selon ses sentiments du moment présent. L'homme follement amoureux, le cœur rempli d'espoir que ses sentiments soient partagés par la femme que Cupidon lui a choisie, pourra se convaincre que la cour qu'il lui fait assidûment porte fruit, alors qu'en réalité, c'est une catastrophe. Au contraire, l'homme qui est en proie à la dépression interprétera l'ensemble des éléments comme étant des signes de sa déchéance et alimentera son désespoir. Le monde est alors aussi noir que sa vie. Cela ne veut pas dire pour autant que

¹³⁸ Morin. *Op. Cit.* p. 82-83.

nous ne sommes guidés que par nos émotions, mais nous pouvons reconnaître qu'il y a des éléments qui influencent notre raison et qui la poussent dans certaines directions. Confronté au ravin de la raison sans issue, l'homme contemple sa situation : entre l'absurde et le mystère, il faut choisir.

Être libre de mourir

L'homme libre

Le don à l'homme

Pic de la Mirandole dans son *Discours de la dignité de l'homme* clamait haut et fort : «Nous ne t'avons donné, ô Adam, ni domicile précis, ni physionomie propre, ni don spécial d'aucune sorte, pour que tu aies et possèdes à ton gré, selon tes vœux, le domicile, la physionomie et les dons que tu auras toi-même choisis.»¹³⁹ La capacité de choisir serait l'apanage de l'homme. Ce dernier, ayant la nature plastique selon De la Mirandole, a la capacité de devenir ce qu'il désire.¹⁴⁰ La possibilité de choisir, de prendre une décision, fait référence à la liberté. Cette capacité s'explique par le fait que confronté à deux options équivalentes, l'homme est capable d'en prendre une et de rejeter l'autre.

Cette liberté n'est pas accessible au reste du règne animal. C'est la conservation des gènes qui va pousser l'animal à agir d'une manière déterminée. La figure paradoxale surnommée «l'âne de Buridan» représente cette incapacité de choisir; placé à égale distance entre un sceau d'eau et un sceau d'avoine, un âne mourra de faim et de soif car il ne pourra pas choisir entre ces deux désirs.¹⁴¹ Nous considérons au contraire que l'homme peut choisir entre deux biens. Cette liberté serait la source de la dignité de l'homme selon plusieurs penseurs, à commencer par Pic de la Mirandole. Notre expression contemporaine de la dignité humaine par la *Déclaration des Droits de l'Homme* y fait référence explicitement en

¹³⁹ Jean Pic de la Mirandole. *Discours de la dignité de l'homme. Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole*. Québec, PUL, 1994. p. 187.

¹⁴⁰ De la Mirandole. *Op. Cit.* p. 188.

¹⁴¹ Il est évident que cette figure est fictive. Cependant, elle dénote ce que nous considérons être la propriété de l'homme : la capacité à résoudre un dilemme.

parlant des droits et *libertés* de la personne.¹⁴² Kant, en parlant de l'autonomie, en fait aussi un fondement de la dignité.¹⁴³ Il faut par ailleurs noter ce que signifie autonomie : choisir sa propre norme par la jonction de *auto* (par soi-même) et *nomos* (norme). Nous revenons ainsi au chant de De la Mirandole en affirmant que l'homme choisit ses propres dons.

Cette liberté peut s'expliquer en termes biologiques comme la capacité d'agir en non-conformité avec la conservation des gènes. Les comportements comme le suicide, le célibat volontaire et la contraception ne peuvent pas s'expliquer à la lumière de la conservation des gènes. C'est tout le contraire. Il faut donc constater qu'il y a bien quelque chose chez l'homme qui lui donne cette capacité de se soustraire à la conservation des gènes. Dans le même souffle, il faut reconnaître que nous sommes encore mus partiellement par la conservation des gènes. Les pulsions de reproduction et de conservation (s'alimenter, éviter le danger, etc.) existent chez l'homme. La liberté, c'est justement pouvoir prendre ses distances par rapport à ces comportements, les refuser.¹⁴⁴

Question de choix

Attardons-nous un peu plus longtemps sur la notion de liberté. Il y a liberté lorsqu'il y a une alternative, la possibilité d'un choix. C'est le *ou bien... ou bien* de Kierkegaard. Il représente le fait que des opposés ne soient pas réconciliables dans la réalité.¹⁴⁵ Dans l'abstraction, les opposés se confondent et peuvent être unis. La pensée dialectique, brillamment illustrée par Hegel, est l'apothéose de la fusion des contraires; la thèse et l'antithèse se résolvent dans la synthèse. Le maître dialecticien nous en fournit un exemple probant lorsqu'il affirme que l'être en tant qu'abstraction pure est le néant.¹⁴⁶ Si, d'une manière logique, il est possible de soutenir avec Hegel qu'en effet l'être abstrait se confond avec le néant, dans l'existence concrète, il est difficile de soutenir que les opposés sont la

¹⁴² De Koninck. *De la dignité humaine. Op. Cit.* p. 23.

¹⁴³ Emmanuel Kant. *Fondation de la métaphysique des mœurs. Op. Cit.* p. 117.

¹⁴⁴ Provient de la discussion avec M. Cyrille Barrette. Voir Annexe I.

¹⁴⁵ De Koninck. *De la dignité humaine. Op. Cit.* p. 140-141.

¹⁴⁶ G.W.F. Hegel. *La science de la logique. Encyclopédie des sciences philosophiques.* trad. Bernard Bourgeois. Paris, Vrin, 1978. p. 77.

même chose.¹⁴⁷ Ou bien la chaise *est*, ou bien elle *n'est pas*; il est impossible qu'elle existe et qu'elle n'existe pas en même temps et sous le même rapport. La situation dans laquelle se tient l'homme est donc celle de l'alternative. «To be or not to be, that is the question», nous récite Hamlet pour nous présenter l'existence du choix.¹⁴⁸

Confronté à l'alternative, l'homme doit faire un choix. Qu'est-ce que veut dire faire un choix ? Choisir, c'est accepter de prendre partie. Ceci se fait de manière active; il n'y a pas de passivité dans le choix.¹⁴⁹ C'est la volonté qui est à la base du choix. La liberté n'existe que si nous prenons acte de la volonté qui anime l'homme. Il faut comprendre la volonté comme étant le contraire de l'automatisme. Lorsqu'il n'y a aucune force qui pousse une relation de type causal (cause à effet) vers un des termes d'une alternative, la faculté de l'homme d'établir le terme qu'il fait sien est la volonté. Il est difficile d'établir dans une définition satisfaisante la volonté de l'homme. En prenant l'expression *libre-arbitre*, nous pouvons circonscrire davantage ce que nous voulons exprimer. L'homme est son propre juge; il revient à lui d'établir l'acte qu'il pose.

Pour pousser l'éclaircissement, entendons arbitre dans le sens péjoratif d'arbitraire. Ainsi, une décision arbitraire n'a ni fondement ni justification en elle-même; il est alors possible de faire le mal, envers soi ou envers les autres. Au contraire, on voit que la conservation des gènes pousse l'animal à agir de sorte qu'il se préservera du danger. Donc, dans un certain sens, il sera toujours poussé à faire ce qui est bénéfique pour ses gènes. Nous pouvons avancer que la liberté s'exprime par la potentialité de faire le mal. puisqu'il est possible d'ignorer la conservation. Sachant que quelque chose est mauvais pour lui, l'homme peut décider de prendre ce parti quand même pour des motifs qu'il choisit. L'histoire de la liberté commence donc par le mal.¹⁵⁰ Paradoxalement, la seule chose qui peut alors prémunir contre le mal de l'homme c'est exactement la même faculté qui lui permet de

¹⁴⁷ Nous pouvons noter au passage avec Heidegger que l'être est toujours l'être d'un étant. De ce fait, l'être ne peut pas être une abstraction puisque l'étant ne peut pas être abstrait, il *est*. Heidegger. *Être et temps*. *Op. Cit.* p. 33.

¹⁴⁸ William Shakespeare. *Hamlet*. London, Longmans, 2002. p. 97.

¹⁴⁹ Décider de ne rien faire, c'est encore agir, c'est prendre le partie de l'inertie. Ici, la passivité est le résultat du choix.

¹⁵⁰ Revault d'Allones. *Op. Cit.* p. 38.

faire le mal : le libre-arbitre ou la volonté. En effet, si l'homme a la possibilité de faire le mal, il n'en est pas contraint; il peut choisir de faire le bien. Face au Bien ou au Mal, l'homme n'a que sa volonté pour décider s'il franchit la frontière.

Choisir sans contrainte

Nous pouvons voir la liberté sous un aspect négatif; la liberté, c'est l'absence de contrainte.¹⁵¹ L'existence de la liberté est alors possible par le fait que rien n'entrave la possibilité de prendre une décision. La première idée que les Grecs ont eue de la liberté était l'état opposé à l'esclavage : «est libre celui qui n'est pas esclave».¹⁵² Les Grecs prisait grandement cette liberté et faisaient d'elle une valeur inestimable. L'esclave, au contraire de l'homme libre, était contraint de faire des tâches qu'autrement il aurait refusé de faire. Il est alors dans un état d'obligation; sa volonté est restreinte par une force qui le rabaisse au niveau de la chose, de l'outil. L'esclave est l'extension des désirs de son maître, il n'a plus sa propre volonté.

Par quoi l'esclave est-il contraint ? Quelle est la force qui pousse un homme à nier sa propre volonté et à accepter celle d'un autre à la place : la mort. Tel est le premier esclavage de l'homme. C'est la soumission à la crainte de mourir qui pousse les hommes à obéir aux tyrans.¹⁵³ Hegel dans la dialectique du maître et de l'esclave ne dit pas autre chose. Dans la confrontation pour la reconnaissance comme conscience de la part de l'autre, les deux protagonistes s'affrontent jusqu'au moment où un des deux est face à la mort. Il peut alors choisir : la mort ou la soumission à celui qui devient son maître. L'esclave choisit la vie et la soumission.¹⁵⁴ C'est par la potentialité de donner la mort que le maître domine l'esclave. En effet, qui peut contraindre un homme qui n'a pas peur de la mort ? L'homme qui accepte la possibilité de la mort et qui va jusqu'à cette extrémité volontairement ne peut pas être forcé d'agir contre sa volonté.

¹⁵¹ Jacqueline de Romilly. *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris, Éditions de Fallois, 1989. p.33.

¹⁵² *Ibid.* p. 27.

¹⁵³ Revault d'Allones. *Op. Cit.* p. 17.

¹⁵⁴ Hegel. *Phénoménologie de l'esprit. Op. Cit.* p. 188-201.

Nous précisons que nous faisons référence à la possibilité de *la* mort et non seulement à la possibilité de *sa* mort. En effet, plusieurs personnes ont été contraintes d'agir contre leur gré alors que leurs proches étaient pris en otage. Voilà pourquoi il faut affirmer que l'homme sans contrainte n'a pas peur de *la* mort, pour lui ou pour les autres.

La liberté comme absence de contrainte peut se comprendre de manière ontologique comme la capacité de manipuler le néant. Nous avons fait référence précédemment à la possibilité d'utiliser la négation pour se propulser au-delà de la raison. L'homme use aussi du néant pour s'opposer à sa conservation des gènes. «Qu'est-ce qui m'empêche de sauter dans ce précipice ?», pose le suicidaire. «Rien du tout», répond sa conscience empreinte du néant. Le néant, ce n'est à toute fin pratique *rien*, c'est le vide. En ce sens, l'absence de contrainte que contient la liberté renferme le néant. Sartre, dans *L'être et le néant*, fait une démonstration de cet état des choses. Il prend l'exemple du joueur compulsif qui angoisse devant la table de poker parce qu'il sait qu'il peut jouer à nouveau. Qu'est-ce qui l'empêche de jouer : *rien*. Même la promesse qu'il s'est faite la veille de ne plus jouer ne représente pas une force capable de le contraindre. Il n'a que sa volonté pour s'opposer au fait qu'il s'assoit à nouveau à la table de jeu.¹⁵⁵

Opposons à Sartre le fait que si d'un côté le joueur compulsif n'a *rien* pour l'aider à arrêter de parier, de l'autre, plusieurs éléments l'incitent à continuer à jouer, sinon on ne parlerait pas de compulsion. L'absence de contrainte n'est pas un état de fait. Se soustraire à la crainte de la mort et au désir de survie, c'est déjà l'exercice de la volonté; plusieurs mobiles peuvent nous inciter à accepter l'esclavage de la mort. Déjà, la conservation des gènes nous le prescrit.

S'épanouir par la liberté

Sous un aspect positif, la liberté est un épanouissement que l'homme peut obtenir au prix d'efforts personnels.¹⁵⁶ Ainsi, nous pouvons aussi concevoir la liberté comme quelque chose à conquérir, à acquérir. Face aux pressions qui sont exercées sur lui, l'homme peut

¹⁵⁵ Sartre. *Op. Cit.* p. 67-69.

nier ces contraintes et faire son choix. Ce choix ne va pas sans péril car il comporte des conséquences qui peuvent être fatales à l'homme. Il en va ainsi de l'Antigone de Sophocle. Celle-ci, en opposition à l'édit de Créon devenu roi de Thèbes, décide d'ensevelir la dépouille de son frère laissée en pâture aux corbeaux. Elle va en payer de sa vie. C'est en connaissance de cause qu'elle fait son choix. Ainsi, «seule entre les mortelles, c'est de toi-même (autonomos) et vivante, que tu descends dans les Enfers!»¹⁵⁷ Il faut noter qu'en effet l'individu qui accepte la mort est libre de ses choix mais l'acceptation de la mort ne va pas de soi. La conservation des gènes nous pousse à éviter la mort; nous ne pouvons nier que nous avons en nous une pulsion qui nous enjoint à éviter de mourir (et le danger de manière générale). Cependant, nous pouvons dépasser cet état des choses. Cet épanouissement, c'est l'acceptation de la mort; en assumant que ses actes peuvent causer sa propre mort et en choisissant de passer outre le danger que cela représente, l'homme conquiert sa liberté.

Déjà dans l'antiquité, les Grecs voyaient la liberté comme une puissance.¹⁵⁸ Ce pouvoir, c'est celui d'agir comme on le veut, non pas sans contrainte, mais bien en faisant fi des contraintes, même si la mort est à l'extrémité du choix. Cette puissance a tout de même un coût qu'il faut assumer. Pour les Grecs, la liberté de la Grèce était liée à sa pauvreté.¹⁵⁹ En ce sens, la liberté se fait dans le dénuement. Leur logique était la suivante : si on possède plusieurs choses, nous ne voulons pas perdre celles-ci; si on ne possède rien, on ne peut être poussé à agir en tenant compte de quelque chose. La Grèce, en n'ayant rien à perdre à combattre l'envahisseur perse, le fit et força un ennemi supérieur en nombre et en ressources à cesser son offensive. C'est ce qui fait dire à Jacqueline de Romilly que «pour être asservi à un homme, il faut l'être bien avant par les choses.»¹⁶⁰ L'enseignement du Bouddha revient à dire la même chose. Il constate que la souffrance de l'homme provient de son attachement aux choses et aux êtres. Il conclut alors qu'il faut que l'homme se détache des choses et de lui-même afin de faire disparaître la souffrance.¹⁶¹ Les deux

¹⁵⁶ Romilly. *Op. Cit.* p. 47.

¹⁵⁷ Sophocle. *Op. Cit.* p. 38.

¹⁵⁸ Romilly. *Op. Cit.* p. 47.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 49.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 169.

¹⁶¹ Anagarika Prajnatapa. Memento Bouddhique : données essentielles sur l'enseignement du Bouddha. Bruxelles, Thanh-Long, 1984. p. 28-29.

visions se complètent; la liberté est possible lorsque l'homme ne laisse aucun élément extérieur venir influencer sa décision et, pour y parvenir, il doit choisir d'ignorer l'influence des choses et des êtres sur lui. La première liberté de l'homme, c'est de décider d'être libre.

Pouvoir mourir

Vouloir pour pouvoir

Nous en revenons alors à la volonté qui est à la base de la liberté. La volonté est non seulement à la base du choix, mais nous avançons que la liberté est la propriété de la volonté en ce qu'elle produit son action indépendamment des causes étrangères qui la déterminent.¹⁶² En effet, agir librement ne revient pas à constater qu'il n'y a pas de causes extérieures qui interfèrent avec le choix de notre action. Au contraire, dans le choix libre, il y a reconnaissance de ces causes externes qui viennent créer des conséquences de nos actes. Sans cette connaissance des forces qui sont en jeu dans nos actions, il ne peut pas y avoir de choix libres mais bien simplement d'actions hasardeuses où on avance à l'aveuglette.¹⁶³ Face à la connaissance des conséquences de nos actes, la volonté peut se distancer de l'action posée et des conséquences prévues de celle-ci, permettant alors une prise de décision sans lien avec les forces extérieures qui tentent de contraindre l'action. Cette distance crée une rupture entre les forces extérieures et la prise de décision, éliminant dans l'esprit libre la contrainte de la relation de type causale. Ainsi, c'est par cette capacité de refuser la contrainte extérieure que la volonté produit l'action libre.

Il faut porter une attention particulière à l'importance de la raison dans l'acte libre. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, la raison est nécessaire pour que la volonté prenne une décision. Elle donne la matière au choix. Face à une décision à prendre, la raison établit les possibles conséquences de l'acte, établissant les effets de l'acte en les confrontant avec les

¹⁶² Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, *Op. Cit.* p. 131.

¹⁶³ Il faut noter que nous n'avons pas et nous n'aurons pas une connaissance parfaite des forces externes qui agissent sur nous et des conséquences qui en découlent. En effet, il y a toujours une partie d'imprévisibilité

forces externes en présence. Le choix libre ne peut se faire sans la raison. Cependant, nous ne concluons pas que la liberté est issue de la raison. Cette dernière ne peut produire la prise de décision libre, seulement l'obéissance à des relations de type causal. C'est la volonté, alimentée par la raison, qui produit la liberté de choix. Nous pouvons comparer ce phénomène au moulin qui moût le blé en utilisant la force du vent ou de l'eau. Ce n'est pas l'eau ou le vent qui peut moulin le blé, mais le moulin ne peut pas le faire sans une force suffisante pour le mettre en mouvement. De cette manière, la liberté est une faculté plus complète que la raison. En effet, non seulement elle représente un phénomène humain particulier mais en plus elle inclut la raison dans son fonctionnement. En ce sens, avec la liberté, un pas de plus est franchi vers la connaissance de la dignité humaine.

Liberté suicidaire

N'est-il pas vrai qu'à la lecture de ce que nous avons exposé, nous sommes forcés de reconnaître que le suicide représente l'acte de plus pure liberté ? Nous devons à tout le moins reconnaître que le suicide possède de nombreuses caractéristiques qui sont conformes à l'acte libre. En premier lieu, le suicide est un choix, une décision que l'on prend. Nous ne pouvons être contraints au suicide, même si une force extérieure nous menace et nous pousse à appuyer nous-mêmes sur la détente de l'arme qui nous tuera. Ce type d'acte n'est pas un suicide mais un meurtre déguisé. Socrate condamné à boire la ciguë ne se suicide pas, il agit sous l'ordre de sa cité; il n'aurait pas bu le poison si Athènes ne l'avait pas condamné de le faire. Bien qu'il ait fait le geste de porter le poison à ses lèvres, ce n'est pas son choix de se suicider. Il est possible alors de rappeler l'épisode rapporté par Platon dans le *Criton* où Socrate refuse la proposition de ses amis de le faire évader. Le refus de Socrate pourrait être vu comme un suicide parce qu'il avait le choix de partir. Socrate décide de rester pour respecter les lois de la Cité. Son choix ne porte pas sur le fait de se donner la mort mais bien de respecter les lois d'Athènes ou non. En ce sens, Socrate n'est pas contraint de se tuer mais bien de mourir pour le respect des lois. Nous pourrions parler non d'un suicide mais d'un sacrifice pour une cause qui le dépasse. Ce n'est pas le

dans les conséquences de l'action. Cependant, l'action libre se porte sur les conséquences que nous anticipons grâce à la connaissance des causes externes qui sont en jeu dans notre action.

désir d'autodestruction qui pousse Socrate à boire la ciguë. Ainsi, nous décidons de nous suicider, nous n'en sommes pas contraints.

En second lieu, le suicide ne subit pas l'esclavage de la mort. Bien au contraire, le suicide c'est justement le fait de se donner la mort, allant de ce fait contre la conservation des gènes. Un homme qui n'a pas l'intention de se suicider comprend assez facilement que son sentiment naturel le pousse à ne pas tenter de mettre fin à ses jours. Notre inclination naturelle dans la vie nous «contraint» à ne pas nous suicider. Donc, en ce sens, le suicide peut représenter un affranchissement de l'esclavage de la mort puisque l'individu qui se suicide n'assujettit pas ses actes à la conservation des gènes.

Découlant de cela, le suicide est conforme à cette idée d'une puissance que représente la liberté. La mort volontaire serait alors la représentation suprême de la conquête de l'homme sur les contraintes de sa vie; plus encore, ce serait une victoire de l'homme sur l'esclavage qu'est la conservation des gènes. Face à une vie malheureuse et remplie de souffrance, l'homme peut mettre fin à ses jours; le suicidé brise les chaînes de la vie et rétorque qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue. Poussant à l'extrême, on pourrait même y voir du courage. Le suicidé fait un acte qu'un individu agissant selon la conservation des gènes n'oserait pas faire de lui-même. Les Stoïciens voyaient justement du courage dans le suicide puisqu'il représentait une victoire sur l'adversité.¹⁶⁴

En troisième lieu, le suicide représente un acte de volonté. Nous avons précédemment différencié le suicide du sacrifice par la volonté d'autodestruction. En ce sens, il s'agit bien de l'exercice de cette faculté qui est en cause dans l'acte suicidaire.

Il serait possible d'avancer que cette volonté n'a pas été nourrie d'informations saines de la part de la raison et que cela expliquerait que la volonté n'a pas pu anticiper réellement les conséquences de son acte. Selon cette idée, l'acte suicidaire serait le produit d'un esprit fou qui n'est pas capable d'établir des raisonnements cohérents. En ce sens, cet argument

¹⁶⁴ Tony Anatrella. Non à la société dépressive. Paris, Flammarion, 1993. p. 270.

avance que la raison vient court-circuiter la volonté dans sa capacité de choisir puisque, comme nous l'avons présenté précédemment, la volonté ne peut s'exercer que sur la base de la matière fournie par la raison; la matière étant fausse, le choix est fictif. Ce type de raisonnement revient simplement à exprimer que le suicide serait une contrainte. En effet, ce serait affirmer que la volonté a été «forcée» de se donner la mort sous la pression d'une raison dérégulée. Bien que la raison peut être très puissante et très convainquante, elle n'élimine pas les autres facteurs qui entrent en ligne de compte dans l'acte suicidaire, à commencer par la pulsion de vie de la conservation des gènes. Bien que la volonté peut être en présence d'arguments erronés de la part de la raison, il n'en reste néanmoins que ces arguments ne sont pas tout puissants, ils ne peuvent contraindre la volonté à se tuer, il en va toujours en définitive de son choix.

Il faut alors conclure que le suicide est conforme à l'idée que nous nous faisons d'un acte libre. Si nous basons notre idée de la dignité sur la liberté tout comme sur la raison, nous devons reconnaître que le suicide est digne d'un être humain. Celui-ci se fait dans le plein exercice de la faculté qui établit la dignité de l'homme : la volonté. Cependant, à l'instar des penseurs que nous allons aborder prochainement, nous devons nous poser la question à savoir si l'exercice de la volonté dans l'acte libre suffit à justifier la dignité de l'acte en question ? En répondant par la négative, nous devons nous efforcer de découvrir ce qui permet de discriminer la dignité dans la liberté de l'homme.

Dominer sa liberté

Entre licence et liberté

Gabriel Marcel affirmait, il y a près de cinquante ans, que le suicide peut être vu comme «une liberté qui abdique devant l'inéluctable.»¹⁶⁵ Il faut ici porter attention sur le terme abdiquer. Lorsqu'on abdique, on renonce à se battre, on abandonne. Comme nous l'avons analysé précédemment, le suicidé considère qu'il n'y a pas d'issues meilleures que la mort, que rien ne peut s'améliorer. Le terme abdiquer renferme un jugement de valeur. On ne

parle pas simplement de quelqu'un qui accepte l'inéluctable, mais plutôt de quelqu'un qui, croyant que des forces de l'univers sont plus puissantes que lui, se laisse emporter par les conséquences funestes de ces forces qui le brutalisent. L'abandon à quelque chose de malheureux, de pitoyable. Sans condamner le suicidé, Marcel pense tout de même qu'il ne s'agit pas d'un acte courageux mais bien au contraire, un peu lâche et facile.

Le suicide peut alors être vu comme la liberté qui se retourne contre elle-même. En effet, le suicide, c'est la fin de la liberté, c'est la mort. Devant l'ultime fin de l'homme, le suicidé choisit son parti librement et prend la décision que celle-ci sera la dernière qu'il prendra. Ce constat suscite la question à savoir si la liberté peut tout se permettre, si elle peut tout faire? Barni répond à cette question en affirmant que la liberté, lorsque pervertie en licence, devient la négation de la liberté.¹⁶⁶ Pour bien comprendre cet énoncé, il faut savoir ce qui différencie la liberté de la licence. En effet, dans l'affirmation de Barni, la liberté semble posséder une propriété qui, une fois dégradée et disparue, devient licence. La définition que l'on donne à licence dans le Larousse est : «liberté excessive qui tend au dérèglement moral; caractère de ce qui est licencieux, contraire à la décence.»

Comment la liberté peut-elle être excessive si elle est l'exercice de la volonté qui se dégage des contraintes extérieures ? Peut-on trop se libérer des contraintes extérieures ? Nous avançons qu'il y a dans la licence une rupture entre les contraintes extérieures et la prise de décision. La licence ne tient pas compte dans la prise de décision qu'il y aura des conséquences à l'acte. En ce sens, nous pourrions affirmer que la différence entrevue par Barni entre la liberté et la licence provient de la reconnaissance des conséquences de l'acte posé. La liberté, tout en prenant ses distances avec les contraintes extérieures qui tentent de la contraindre, n'en reconnaît pas moins les conséquences. Au contraire, la licence est incapable de prendre acte des conséquences anticipées de sa décision. Selon nous, le suicide est alors une licence puisque le suicidé est incapable de concevoir que son acte lui apportera la fin de son existence. Il veut la mort, pour la fin de ses problèmes, mais il ne

¹⁶⁵ Marcel. *Op. Cit.*, p. 188.

¹⁶⁶ Barni. *Op. Cit.*, p. 134.

voit pas que ce ne sont pas seulement ses problèmes qui seront terminés, mais que le suicide l'emporte lui aussi dans la mort. Le suicide est inconséquent.

Être responsable de sa liberté

Selon nous, la liberté, pour être saine, doit être responsable de ses actes. Sans quoi, elle n'est plus que l'ombre d'elle-même. Soljenistine décrivait justement le caractère illusoire de la liberté qui ne s'appuie pas sur la responsabilité.¹⁶⁷ De ce fait, il faut que la liberté soit conséquente avec elle-même si elle ne veut pas se retourner contre elle-même. Le suicide, en ce sens, n'est pas conséquent; il fait croire qu'il fait disparaître les problèmes de la personne mais, en réalité, il s'agit de la disparition de l'individu en lui-même. La responsabilité présuppose la reconnaissance des forces qui sont en jeu dans la prise de décision.

Edgar Morin exprime l'idée que l'autonomie se construit dans et par la dépendance écologique de l'individu. Il entend écologique en faisant référence non seulement à l'environnement biologique mais aussi social et culturel.¹⁶⁸ La prise de décision s'étend dans un spectre défini de choix dont l'étendue s'acquiert par l'écologie de l'individu; les choix possibles sont ceux qui s'inscrivent dans le caractère physique de l'individu mais aussi dans son éducation, le milieu culturel dans lequel il évolue, etc. Bref, la formation de l'individu, tant sur le plan physique qu'intellectuel, est la base à travers laquelle la raison tire les choix possibles qui s'offrent à la volonté. C'est à la fois la base et la condition de possibilité de la liberté. Sans cette dépendance écologique, il n'y a pas de matière possible de la liberté. La responsabilité s'inscrit alors dans le fait d'assumer cette dépendance écologique lors de la prise de décision. Le suicidé ne prend pas en considération sa propre dépendance écologique. Il est comme un paraplégique qui déciderait de considérer qu'il peut faire l'usage de ses jambes avant de se lever et de tenter de marcher; cette décision est tout à fait inconséquente de la situation dans laquelle il se tient.

¹⁶⁷ Vaclav Havel. *Essais politiques*. Paris, Calmann-Levy, 1987. p. 152.

¹⁶⁸ Morin. *Op. Cit.* p. 162.

Il ne suffit pas de pouvoir être responsable pour l'être. En effet, il ne découle pas de la connaissance de quelque chose qu'on agisse en conséquence de celle-ci. Il serait en effet merveilleux que simplement en apprenant les principes moraux qui doivent régir le comportement humain, les individus les appliquent dans l'ensemble de leurs activités et durant toute leur vie. Adam Smith nous rappelle que «la connaissance la plus parfaite des règles morales ne rend pas l'homme capable à elle seule de se comporter conformément à ces règles.»¹⁶⁹ Un homme possédant cette connaissance et qui n'agit pas conformément à celle-ci est irresponsable; il n'agit pas en conséquence de ce qu'il sait. Il semble en effet qu'il faille quelque chose au delà de la connaissance rationnelle pour permettre à l'individu d'être responsable.

Maîtrise de soi

Les Grecs de l'antiquité avaient reconnu que la maîtrise de soi est nécessaire à l'accession de la liberté pleine et entière.¹⁷⁰ Cette idée pourrait sembler paradoxale à première vue. Tout naturellement, nous pourrions penser que la maîtrise de soi, une forme de contrôle, viendrait limiter la liberté et, par conséquent, rendre nulle celle-ci. Cependant, Smith nous indique comment dénouer l'impasse en poursuivant sur la connaissance des règles morales; il affirme que «les passions peuvent l'amener [l'homme] à briser ces règles qu'en moments calmes et posés il respecte.»¹⁷¹ Donc, les passions, les émotions, dont nous avons reconnu précédemment l'influence sur la raison, peuvent par leur influence fausser l'exercice de la volonté.

Nous retrouvons alors les trois termes que nous avons précédemment identifiés : la volonté, la raison et les sentiments. Un lien se tisse entre les trois éléments de la conscience humaine. Les sentiments orientent la raison sur la matière à présenter à la volonté afin qu'elle exerce un choix. Si les sentiments déraillent, c'est tout le processus qui s'en trouve entaché. La maîtrise de soi peut alors maintenir les passions en bride et éviter les

¹⁶⁹ Smith. *Op. Cit.* p. 331.

¹⁷⁰ Romilly. *Op. Cit.* p. 162-163.

¹⁷¹ Smith. *Op. Cit.* p. 331.

débordements, permettant à la volonté de s'exercer sainement.¹⁷² Or, la maîtrise de soi provient de la volonté elle-même. En effet, cette vertu représente la capacité de l'homme de contenir ses passions. En cela, il s'agit d'une prise de décision, d'un acte délibéré, et donc, le fruit de la volonté. Ainsi, la maîtrise de soi est l'expression de la volonté qui s'assure des conditions de possibilités de la liberté pleine et entière. La boucle est bouclée et les trois termes s'équilibrent permettant l'usage responsable de la liberté.¹⁷³ En ce sens, le suicide ne représente pas un usage responsable de la liberté puisque le suicidé n'arrive pas à contrôler ses passions qui le conduisent à concevoir que la vie qui est devant lui n'est que souffrance.

Pourquoi être libre ?

Bien que le suicide est un acte délibéré, issu de la volonté, nous ne le reconnaissons pas comme le fruit d'une saine liberté. Cependant, pour le discriminer, nous devons ajouter un qualificatif au terme de liberté. Sans quoi, nous devons tout de même reconnaître que le suicide se fait librement. Il s'agit d'une liberté inconséquente et irresponsable. Nous avons noté qu'une saine liberté s'exerce avec responsabilité. Pour parvenir à celle-ci, l'homme doit faire preuve de maîtrise de soi. C'est à travers cette responsabilité envers soi que la liberté dépasse la licence. Cette affirmation mérite cependant qu'on l'approfondisse pour qu'elle soit entièrement valide. Pourquoi l'homme devrait-il être responsable ? En quoi la liberté est meilleure que la licence ?

Vaclav Havel, dans une lettre adressée en 1974 au secrétaire général du parti communiste tchécoslovaque, s'insurgeait contre une liberté qui n'était pas substantielle : «au lieu d'une libre participation aux décisions économiques et politiques, à la place d'un épanouissement spirituel, on lui offre la possibilité de décider librement quel modèle de réfrigérateur ou de

¹⁷² Smith. *Op. Cit.* p. 332.

¹⁷³ Il serait possible de nous faire constater que la même faculté de l'être humain, la volonté, tient à la fois ses possibilités de libre choix des sentiments, par le biais de la raison et qu'elle doive les contrôler pour s'assurer d'une matière saine pour le raisonnement. Comment est-il possible de contrôler quelque chose qui nous influence *a priori* ? En regardant la séquence du fonctionnement des facultés humaines de manière théorique, il est possible d'en conclure qu'il est impossible d'avoir une maîtrise de nos sentiments puisque ces derniers nous influencent avant qu'on puisse les maîtriser. Or, pour sortir de cette difficulté, nous affirmons qu'il s'agit d'un apprentissage progressif. Le jeune enfant est assujéti à ses pulsions et c'est grâce à l'éducation de ses parents et de la société en général qu'il parviendra (nous l'espérons) à maîtriser ses passions.

machine à laver il s'achètera.»¹⁷⁴ La responsabilité de l'homme prend toute sa signification par le fait qu'il est un sujet en soi. Il n'est pas simplement un fétu de paille, balancé au gré des marées du temps, sans contrôle sur sa destinée. L'homme s'accroche au contraire à quelque chose de plus que simplement *être* dans le monde; l'homme agit sur son existence, il la modèle. Ce que Havel revendiquait, ce à quoi la responsabilité de l'homme répond, révèle ce qu'il y a de plus en l'homme qu'en l'animal : un but, la recherche d'une finalité à ses gestes.

Finalité : le suicide a-t-il un sens ?

Finalité humaine

Fins et moyens

Kant, le premier, a établi un lien entre la dignité de l'homme et sa finalité. Il établissait une distinction entre valeur et dignité, plaçant les êtres possédant une dignité au-dessus de toute valeur. La valeur ou le prix impliquent que l'être auquel on fait référence peut trouver son équivalent, il est monnayable ou échangeable. Nous ne pouvons pas opérer de la même manière avec les êtres qui possèdent une dignité.¹⁷⁵ La dignité est inéchangeable, non-monnayable. La valeur de l'être considéré comme moyen est relative; elle s'établit en fonction des fins qu'on lui fixe. Celles-ci sont fixées par nous (le sujet) à propos de l'objet. Au contraire, la finalité de l'homme est intrinsèque. Sa finalité se trouve en lui-même. Elle lui confère alors une valeur qui n'est pas relative mais bien absolue. Il est possible alors de parler de dignité comme d'une valeur absolue. En ce sens, sa dignité n'a aucun équivalent.¹⁷⁶

Ainsi, les choses, dans le sens de non-conscience, n'ont qu'une valeur. Elles ne représentent qu'un moyen pour la conscience. Nous pouvons évaluer la valeur d'un marteau, en observant sa qualité, les utilisations qu'on peut en faire, son esthétisme, etc. De

¹⁷⁴ Havel. *Op. Cit.* p. 20.

¹⁷⁵ Kant. Fondation de la métaphysique des mœurs. *Op. Cit.* p. 116.

¹⁷⁶ Ibid.

la même manière, il est possible de comparer entre eux des marteaux et d'évaluer la valeur de chacun à travers les critères que nous avons mentionnés. Les marteaux, comme l'ensemble des choses, sont des outils. C'est-à-dire qu'ils peuvent être considérés comme des moyens de parvenir à une fin. L'homme qui veut clouer une planche sait qu'il peut utiliser un outil, une roche ou un marteau. L'outil permet alors à l'homme d'atteindre l'objectif qu'il s'est fixé, mais n'a pas d'objectif en soi. Ce n'est pas le marteau qui veut clouer la planche. L'animal peut aussi être considéré comme un moyen. Le bœuf qui servait autrefois à labourer les champs et qui aujourd'hui se retrouve dans notre assiette est un moyen pour nous, soit d'accomplir des tâches manuelles, soit de nous nourrir. Il est possible d'établir un prix relatif d'un bœuf par rapport à un autre, selon la force qu'il possède pour les travaux ou la qualité de la nourriture qu'il représente.

Les êtres humains sont des sujets et non des objets. Dès qu'il y a un sujet, un «je», nous ne pouvons pas le réduire à être qu'un objet; le «je» implique une conscience et, par conséquent, une finalité.¹⁷⁷ La conscience possède une finalité parce qu'elle n'est pas simplement «dans le monde». Elle est extérieure au monde. Elle évolue dans le monde mais sa particularité est qu'elle ne fait pas simplement qu'exister, elle se meut par elle-même. Les choses et les êtres sans conscience réagissent au monde qui l'entoure. Ils ne peuvent pas agir d'eux-mêmes sans stimulus provenant de l'extérieur. Seul le sujet peut de lui-même agir sans stimulus. Il peut le faire parce qu'il a une finalité en soi. Sans cette finalité, il fait partie du monde, il ne fait que réagir. Agir présuppose que nous avons un but à atteindre. Nous agissons pour atteindre ce but, cette finalité.

Il est alors contraire à la nature de l'homme d'établir une finalité qui ne provient pas de lui. Ce faisant, une valeur relative serait attribuée en comparant la réussite de cette finalité extérieure. Les individus entre eux serait alors évalués de l'extérieur, selon leurs talents, l'apparence physique ou tout autre critère subjectif. Cela revient à dire qu'il ne faut pas réduire l'humain à un objet. Nous n'avons pas à faire grand chose pour démontrer que l'esclavage est contraire à la reconnaissance de la finalité de l'être humain. L'esclave est ni

¹⁷⁷ De Koninck. De la dignité humaine. *Op. Cit.* p. 50.

plus ni moins considéré comme un objet. Il doit obéir à la volonté du maître et non à sa propre finalité. L'esclavage, en rabaisant l'humain au rang d'objet et de non-conscience, nie complètement l'existence du sujet humain. C'est à proprement parler un comportement inhumain. Suivant le même principe, nous pouvons condamner l'ensemble des actes qui jugent de la «valeur» des individus. Les pratiques judiciaires qui fixent une compensation suivant la gravité du crime commis, notamment le meurtre, font partie de ceux-ci. Le *Werguild*, pratique judiciaire germanique du haut moyen-âge, fixait ainsi un montant à verser à la famille du défunt qui représentait ce qu'il aurait apporté à celle-ci s'il avait vécu. Opérer une telle pratique, c'est transformer l'individu en billets de banque.

Se donner une finalité

La distinction entre valeur et dignité ne peut se comprendre complètement sans saisir la nature de la finalité. Le terme finalité doit se comprendre comme fin en soi. Au contraire de l'objet, qui a une fin pour un sujet qui la lui confère, l'homme possède une fin en lui-même. Cette fin «objective», il la possède par le fait qu'il est un être doté de raison.¹⁷⁸ Par cette faculté, l'homme est capable d'actions qui sont posées autrement que par la simple nécessité (l'autoconservation); agir en anticipant l'avenir ou se divertir par exemple.¹⁷⁹ L'humain ne fait pas simplement qu'exister, il évolue, il se dirige vers un but, une fin.

De plus, il est capable d'évaluer ses actions à l'aide de critères qu'il possède. À travers cette évaluation, il mesure et qualifie ces actions par rapport à sa finalité. L'homme, par cette faculté d'évaluer ses actes, s'établit comme fin en soi.¹⁸⁰ Il n'évalue pas seulement les moyens pour parvenir à son but mais le but lui-même. La finalité de la vie ne lui est pas donnée par le monde, ce qui supposerait alors qu'il est simplement «dans le monde». Par sa conscience, l'homme n'a pas seulement une finalité en soi, il se la définit par lui-même. L'humain s'approprie sa finalité.

¹⁷⁸ Kant. *Fondation de la métaphysique des mœurs*. *Op. Cit.* p. 107.

¹⁷⁹ Tiré de la discussion avec M. Cyrille Barrette. Voir Annexe I.

¹⁸⁰ Mattei. *Op. Cit.* p. 13.

Se doter d'une finalité à son existence s'exprime plus couramment par l'expression avoir un sens à la vie. L'homme peut trouver et définir une signification à sa vie et à ses actions. Nous avons besoin pour agir de trouver un sens à nos actes. À travers ce sens, les humains posent des actes qui ne sont pas nécessaires à leur survie. Ces actes n'ont de cohérence qu'à travers un esprit humain qui en donne le sens. Ainsi, un observateur extérieur à l'humanité pourrait trouver complètement incohérent que nous ensevelissions nos morts. Pourtant, la sépulture que nous donnons aux morts a une signification pour nous. Nous ne ferions pas une telle chose si nous n'accordions aucune importance, aucune valeur aux cadavres de ceux qui sont décédés.¹⁸¹ Dans l'œuvre dramatique de Sophocle, Polinice, fils d'Œdipe, est tué alors qu'il tente de prendre la ville de Thèbes par la force. Le nouveau roi de la ville, Créon, interdit qu'on donne sépulture à celui qui est alors considéré comme traître à la cité, son corps est livré aux corbeaux. Antigone, la sœur du défunt, décide d'aller contre la volonté du roi. Ce faisant, elle veut «relever le mort».¹⁸² Elle redonne au cadavre de son frère une certaine dignité; elle le réintroduit parmi la communauté humaine, parmi ceux qui se font ensevelir après la mort. Ainsi, le fait d'ensevelir les morts, un acte qui n'a pas de lien avec la conservation des gènes, représente pour les hommes quelque chose; ce geste a une signification.

En fait, donner un sens à la vie définit en quoi les actions humaines sont appropriées ici et maintenant, dans la situation dans laquelle se trouve l'individu.¹⁸³ Primo Levi dans son récit des camps nous le témoigne avec éclat. L'acte de se laver dans les camps de concentration représente un rite par lequel l'homme retient son humanité.¹⁸⁴ Sans la signification de cet acte pour l'humain, il est impossible d'en saisir toute l'importance pour la survie dans un camp de concentration, au delà d'une préoccupation hygiénique. Retenir son humanité revient à dire qu'il faut donner un sens à ses actes, à sa vie. Sans quoi, tel le «crétin» du camp de concentration, nous n'avons plus de raison de vivre et nous nous dirigeons

¹⁸¹ De Koninck. De la dignité humaine. *Op. Cit.* p. 8.

¹⁸² Sophocle. *Op. Cit.* p. 2-3.

¹⁸³ Charles Taylor. Les sources du moi, la formation de l'identité moderne. *Op. Cit.* p. 22.

¹⁸⁴ Levi. *Op. Cit.* p. 51.

volontairement vers la mort.¹⁸⁵ Ainsi, par sa finalité, les actes de l'homme ont un sens, une cohérence.

Lier l'existence en un tout cohérent

Cette cohérence se gagne par l'évaluation de notre vie par rapport au sens que nous lui accordons. Le sens que nous donnons à notre vie ne nous contraint pas à obéir, à s'assujettir à celui-ci. Nous pouvons poser des actes contraires au sens que nous conférons à notre vie. Par exemple, un chrétien peut commettre l'adultère même si cela est proscrit par la Bible. Cependant, la signification pour lui de ce geste est liée au sens de la vie qui s'inscrit dans le christianisme : l'adultère est un péché. Charles Taylor résume bien cette évaluation en expliquant : «tandis qu'on n'estimera peut-être pas comme une faute morale le fait que je mène une vie qui n'est pas vraiment digne d'être vécue ou qui n'est pas satisfaisante, le fait de la décrire en ces termes revient néanmoins à me condamner au nom d'une norme, indépendante de mes propres goûts et désirs, que je dois reconnaître.»¹⁸⁶ Le sens de la vie représente donc un Idéal; c'est la grille de lecture à travers laquelle nous reconnaissons la vie qui pourrait être la meilleure, la plus riche. En ce sens, la fonction première de l'Idéal est d'instaurer un débat intérieur : si nous reprenons l'exemple précédent, est-il mieux de commettre l'adultère ou de ne pas le commettre ?¹⁸⁷

Non seulement, l'acte en lui-même est cohérent par rapport au sens que nous accordons à notre vie, mais il se rattache avec l'ensemble de notre existence grâce à cette possibilité d'en établir une signification. Sans quoi, les éléments de la vie ne composent qu'une agrégation d'événements ponctuels qu'il est impossible d'unir.¹⁸⁸ L'adultère ne représente rien si on ne le lie pas au fait d'être marié et que le mariage soit un sacrement. Dans cet exemple, sans le christianisme qui le sous-tend, il est impossible d'établir un lien cohérent entre le fait de vivre avec un partenaire de vie et qu'avoir une relation sexuelle avec quelqu'un d'autre que lui constitue un péché, une faute. Ainsi, la liaison entre les événements de la vie se fait à partir du sens attribué à l'existence, dans l'exemple donné ici,

¹⁸⁵ Clair. *Op. Cit.* p. 75.

¹⁸⁶ Taylor. *Les sources du moi.* *Op. Cit.* p. 17.

¹⁸⁷ Anatrella. *Op. Cit.* p. 36.

le sens représenterait l'ensemble du dogme chrétien. Celui-ci a alors une double fonction : une évaluation de l'acte en soi et la constitution de la vie en un tout cohérent à partir des événements signifiés.

Critères d'évaluation

Si la cohérence de la vie se trouve par l'évaluation des événements qui la composent, nous devons reconnaître l'existence de critères permettant de faire une telle évaluation. Ces critères permettent de faire ce que Taylor appelle une «évaluation forte», c'est-à-dire une évaluation qui se base sur des distinctions entre le bien et le mal, le meilleur et le pire et le supérieur et l'inférieur.¹⁸⁹ Ces distinctions sont indépendantes de nos désirs ou choix et, au contraire, viennent évaluer ceux-ci. Une évaluation faible reviendrait au contraire à juger nos actions en fonction de nos désirs et de nos pulsions; pour le formuler simplement : est-ce que ça me *plaît* de faire ça ? Par opposition, l'évaluation forte pose la question : est-ce que c'est *bon* de faire ça ? Le sens de la vie fixe alors les conditions de la vie bonne. Il distingue alors ce qui est bon et ce qui est mauvais dans une vie. Ce qui est bon ne s'établit pas par ce que nous désirons (ce qui nous plaît), mais à travers des critères pris hors de notre simple subjectivité et que nous avons décidé de nous approprier en soi. Dans l'exemple de la vie chrétienne, il est bon de fonder une famille, grâce à un mariage solide et il est mauvais de s'adonner à la luxure et de tomber dans l'adultère.

Nous pourrions croire que nous pouvons nous passer des notions de bien et de mal pour évaluer nos actes. L'homme pourrait la mesurer uniquement en terme de réussite et d'échec. Il s'agit d'une analyse mécaniste de l'action : un sujet A doit produire une conséquence C par l'action B ou pour simplifier $A+B=C$. L'évaluation serait alors de transformer l'équation algébrique anticipée en y remplaçant les termes par les résultats obtenus; en regardant l'adéquation entre l'anticipation et la réalité de l'action, nous serions alors capables d'évaluer la réussite ou l'échec de notre initiative. Cependant, ce type d'évaluation, réel et possible, n'exprime pas la signification de l'acte. Il ne nous permet pas

¹⁸⁸ Taylor, *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 66.

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 16.

de parler de cohérence de l'acte. Il ne permet pas non plus de le raccrocher à l'ensemble des actions posées.

La cohérence de l'acte se fonde sur le croisement de celui-ci avec des «propriétés indépendantes» de sa réalisation.¹⁹⁰ En ce sens, la cohérence ne se mesure pas sur la mesure de la réussite de l'acte par rapport à ce que nous avons visé. Nous ne disons pas je devais faire cela parce que je l'ai réussi mais bien parce que c'était la bonne chose à faire. Nous pouvons cependant conjuguer une analyse mécaniste avec une évaluation morale. C'est notamment le cas d'une morale utilitariste qui se base sur le calcul des plaisirs et des déplaisirs dans le but de donner un résultat positif en plaisir. Ici, c'est la notion de bien qui est associée à un calcul des plaisirs. Malgré cela, l'évaluation de l'atteinte de la finalité reste tout de même l'évaluation le bien de l'acte, peu importe comme est défini le bien.

Non seulement les critères de «l'évaluation forte» distinguent le bien et le mal, mais ils mettent l'homme en relation avec ceux-ci. En effet, il est essentiel pour l'homme d'évaluer sa situation par rapport au bien.¹⁹¹ Est-ce que je suis en état de grâce ou dans le péché, questionnerait le chrétien. Cette relation avec le bien n'est pas sans importance. La simple distinction entre le bien et le mal de nos actes pourrait nous laisser dans l'indifférence si nous ne voulions pas nous rattacher au bien. À travers notre finalité, nous ne faisons pas seulement évaluer objectivement si nos actions sont bonnes ou mauvaises, nous voulons qu'elles soient bonnes. Notre finalité est ce qui représente ce qui est bon pour nous.

Nous trouvons ici un point de distinction significatif entre l'humain et l'animal. À la lumière de ce que nous avons mentionné, l'homme est capable de moralité. Il peut juger si son acte est bon ou mauvais. L'animal ne peut pas le faire, il ne fait qu'obéir à la conservation des gènes. L'animal qui en tue un autre ne se pose pas la question à savoir si c'est bon ou mauvais ; il le fait pour survivre, soit pour manger ou ne pas être mangé. L'homme qui fait la même action de tuer, que ce soit un animal ou un homme, va se poser la question si c'est bon ou mauvais de faire cet acte. En cela, l'homme quitte le règne

¹⁹⁰ Taylor. Les sources du moi. *Op. Cit.* p. 20.

animal pour faire son entrée dans le règne moral.¹⁹² Le sens de la vie établit la possibilité de la vie morale puisque c'est à travers lui que s'inscrit le jugement du bien et du mal. Sans le sens de la vie, nous ne sommes qu'animaux, livrés à la conservation des gènes et sans moralité.

Cadre de référence : par là le Bien et le Mal

Si le sens de la vie est nécessaire pour rendre la vie cohérente et établir la moralité de celle-ci, comment est-il possible alors que certaines personnes ne sont pas capables d'énoncer le sens de leur vie ? Nous pourrions même affirmer que des individus ne comprennent pas ce qu'est «le sens de la vie» et que cet énoncé soit parfaitement incompréhensible à leurs yeux. Est-ce que ça veut dire que des hommes peuvent vivre toute leur vie sans sens de la vie ? Nous avançons que tous les individus, hormis dans des cas de troubles pathologiques, possède un sens à la vie. Il est possible que le sens de la vie d'un individu soit pour l'essentiel implicite à ses propres yeux.¹⁹³ Ainsi, plusieurs individus de la société québécoise étant nés après la Révolution tranquille des années 60 seront incapables de reconnaître que plusieurs de leurs valeurs sont issues de la tradition judéo-chrétienne. Certains ne se poseront même pas la question. Ce qui n'empêche pas que malgré leur manque de (re)connaissances théologiques pour définir que l'adultère est un péché, ils en reconnaîtront le caractère immoral.

De plus, la reconnaissance de l'expression «sens de la vie» est tout à fait moderne. Ce qui n'en exclut pas l'existence aux autres époques. Taylor illustre ce fait par l'exemple de Martin Luther. Bien qu'il soit possible d'expliquer la crise de la foi de Luther dans les termes d'anxiété face au sens de la vie, «Luther lui-même, de toute évidence, aurait trouvé cette description répréhensible, pour ne pas dire tout à fait incompréhensible.»¹⁹⁴ Chez les Grecs de l'antiquité, on reconnaissait l'existence de principes moraux, sans pour autant être capable d'en définir la source ou le contenu explicite. Ils parlaient ainsi de lois non-écrites : «un ensemble de règles reconnues par tous qui ne figure pas dans les règlements ou

¹⁹¹ Taylor. *Les sources du moi*. Op. Cit. p. 64.

¹⁹² Barni. Op. Cit. p. 48.

¹⁹³ Taylor. *Les sources du moi*. Op. Cit. p. 23.

constitutions des cités.»¹⁹⁵ C'est au nom de ces lois non-écrites qu'Antigone décidera d'offrir une sépulture au cadavre de son frère, en les opposant à l'autorité de Créon. Elle n'aurait pas invoqué un sens de la vie pour le faire.

En utilisant le vocabulaire de Taylor, nous pouvons comprendre que le sens de la vie s'inscrit dans un «cadre de référence.» Celui-ci représente l'ensemble des considérations spirituelles, les valeurs et les représentations du bien et du mal, qu'il est possible d'appeler «distinctions qualitatives déterminantes.»¹⁹⁶ Ces distinctions sont considérées comme incomparablement supérieures à d'autres. Ainsi, dans un cadre de référence de christianisme catholique, il est incomparablement supérieur de vivre une vie exempte de péché que d'avoir une vie professionnelle remplie de succès financiers. C'est à travers ce cadre de référence qu'il est possible de faire des «évaluations fortes». En effet, ce que nous considérons comme bien et mal, supérieur et inférieur, provient du cadre de référence. Il existe un bon nombre de cadres de référence différents et chacun renferme des distinctions qualitatives déterminantes différentes, qui peuvent même entrer en compétition entre elles. Ainsi, ce qu'appelle Taylor l'éthique du guerrier ou du citoyen va considérer qu'une vie bonne s'inscrit dans la réalisation d'actions publiques d'éclat ou la participation active à la vie publique. Au contraire, le cadre de référence platonicien va considérer qu'une vie consacrée à la philosophie, donc à l'activité de l'esprit, est incomparablement supérieure à celle de la vie publique que préconise l'éthique du guerrier-citoyen.¹⁹⁷

Toujours selon Taylor, une même personne peut posséder plusieurs cadres de référence simultanément. Ainsi, quelqu'un peut considérer qu'une vie sans péché est bonne parce que le cadre de référence chrétien occupe une place dans sa vie. En même temps, ce même individu peut prendre pour acquis qu'une vie professionnelle réussie est bonne parce qu'il possède le cadre de référence que Taylor a nommé «l'affirmation de la vie ordinaire», qui soutient qu'une vie professionnelle et familiale accomplie représente une bonne vie. Cependant, ces cadres de référence ne sont pas sur le même pied d'égalité. L'individu

¹⁹⁴ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 47.

¹⁹⁵ Romilly. *Op. Cit.* p. 91.

¹⁹⁶ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 36.

ordonne et hiérarchise les cadres de référence, accordant une prépondérance à certains d'entre eux (ou un seul).¹⁹⁸

Le sens de la vie permettant d'unifier les événements de l'existence en un tout cohérent, le cadre de référence représente la trame de fond sur laquelle va s'inscrire le récit de sa vie. Vaclav Havel, parlant de l'écriture collective de la Charte 77, acte dissident en Tchécoslovaquie communiste, fait référence au fait de tisser sa vie : «Beaucoup, dégoûtés de jouer toujours le rôle d'objets passifs, ont éprouvé le besoin de redevenir dans la mesure du possible, les sujets actifs de l'histoire.»¹⁹⁹ On retrouve ici l'idée qu'il ne faut pas traiter l'homme en objet ou moyen mais plutôt en fin en soi ou acteur de sa vie. Le système soviétique a instrumentalisé les hommes au profit de l'idéologie marxiste. Ce faisant, il a sacrifié leur finalité individuelle sur l'autel de la finalité collective : la marche de l'humanité vers le socialisme. En se portant en faux avec ce système aliénant, les dissidents se sont réappropriés leur vie en étant à nouveau sujets de l'histoire et plus encore, sujets de *leur* histoire personnelle.

L'unification de la vie prend la forme de la narration d'un récit. Notre vie peut alors s'illustrer comme une pièce de théâtre où les actes se succèdent, illustrant la progression dans notre existence. C'est ainsi comme le fait remarquer Taylor que «nous fournissons un sens à nos vies par la narration qui les rattache au bien.»²⁰⁰ Notre vie devient une histoire que nous pouvons raconter et le cadre de référence représente le squelette de l'œuvre qu'est notre vie.

Vérité comme nécessité à la finalité

Que l'on représente nos vies sous forme de narration n'implique pas qu'on puisse mettre n'importe quoi dans le récit. Il est essentiel d'établir un récit vrai, au sens où l'individu qui le construit considère que l'analyse qu'il fait de son existence repose sur un cadre de

¹⁹⁷ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 36-37.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 91.

¹⁹⁹ Havel. *Op. Cit.* p. 46.

²⁰⁰ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 134.

référence qu'il considère comme véridique.²⁰¹ La reconnaissance d'un cadre de référence que l'on considère comme faux en vient à l'éliminer de fait. On ne peut pas évaluer sa vie en référence à quelque chose qu'on ne considère pas comme un bien véritable.

L'expérience de l'ère soviétique est là pour nous le démontrer. La propagande et l'ensemble du système se sont efforcés de présenter un cadre de référence qu'ils voulaient imposer aux gens sous peine de conséquences pénibles : perte d'emploi, emprisonnement, déportation, exécution. Or, cette tentative s'est soldée par un échec. Au lieu de parvenir à créer un mode de vie cohérent et un cadre à travers lequel les citoyens pouvaient s'évaluer, le système les a forcés à vivre deux vies parallèles. Ainsi, il y avait une vie officielle, que Havel appelle «la vie dans le mensonge», où l'individu en apparence obéit à la doctrine du parti et une vie officieuse, une «vie privée», loin des regards inquisiteurs du système, où l'individu établissait son mode de vie conformément à son cadre de vie qu'il tenait pour vrai.²⁰² Havel fait d'ailleurs remarquer que cette vie parallèle n'était pas l'apanage du citoyen ordinaire, mais que les dirigeants eux-mêmes vivaient dans le mensonge.²⁰³ Le sens de la vie est indissociable de la vérité, sans elle, il n'y a pas de sens.

Lorsque nous n'arrivons plus à trouver un cadre de référence considéré comme vrai, il peut alors arriver que nous nous questionnions à savoir si la vie a un sens. L'individu qui est dans cette situation remet anxieusement en question l'existence même d'un sens à la vie.²⁰⁴ Nous avons précédemment établi qu'il existe plusieurs cadres de référence. Confrontés à cette multitude, il est possible d'avancer qu'aucun de ceux-là n'est valide et que, donc, la vie n'a pas de sens (et vivre dans l'absurde). La disparition d'un cadre de référence «étalon» à notre époque pose le problème de manière très sérieuse. En effet, il n'y a pas dans la société occidentale contemporaine de cadre de référence qui fait l'unanimité. Des

²⁰¹ Il est évident que l'individu peut se mentir à soi-même et se dépeindre meilleur qu'il est en réalité. Son analyse de sa propre personne peut être problématique, lui attirant des conséquences graves si l'illusion qu'il a construit autour de lui en vient à tomber. Cependant, les distinctions qualitatives déterminantes qu'il utilisera pour se mentir à lui-même, il les tiendra pour vrai. C'est justement afin d'être en adéquation avec celles-ci qu'il se mentira.

²⁰² Havel. *Op. Cit.* p. 88.

²⁰³ La présence des anciens dirigeants communistes dans l'ensemble du spectre politique, de gauche à droite, dans les anciennes républiques du bloc de l'Est démontre *a posteriori* cette affirmation.

²⁰⁴ Taylor. Les sources du moi. *Op. Cit.* p. 31.

individus peuvent alors se perdre dans la recherche d'un sens à la vie. C'est alors qu'il arrive un moment critique où «pour nous, le monde perd tout contour spirituel, il n'y a rien qui vaille la peine d'être entrepris, nous appréhendons un vide terrifiant, une sorte de vertige, voire une rupture de notre univers et de notre espace vital.»²⁰⁵ Nous n'arrivons plus à trouver notre sens de la vie.

La crise du sens

Absence de sens dans l'époque contemporaine

Paradoxalement, la société qui a poussé le plus loin l'identification des cadres de référence, défini le terme «sens de la vie», est contrainte actuellement de se poser la question si cela existe finalement. Pour certains penseurs, le constat est brutal. Tony Anatrella, dans *Non à la société dépressive* décrit ainsi : «une ambiance de mort et l'idée d'un univers privé de perspective semblent être le fait de nos sociétés qui se délient de l'intérieur et imposent au fur et à mesure que les causes politiques et morales se révèlent, à l'épreuve du temps et de la réalité, n'être que des illusions.»²⁰⁶ Le XX^e siècle a été l'époque des grandes promesses inaccomplies. Le fascisme et le communisme ont promis un monde meilleur. Ils ont séduit les masses mais aussi les intellectuels (Heidegger pour le nazisme, Sartre pour le communisme par exemple). Malheureusement, ils n'ont pas accompli ce qu'on espérait d'eux et l'espoir est tombé. Le capitalisme, qui a pourtant vaincu son adversaire soviétique, est lui aussi en butte aux critiques. Ainsi, les idéaux du XX^e siècle se sont révélés être des pétards mouillés. La conséquence de ce désenchantement est lourde; «faute d'une véritable pensée de l'alternative, la faillite messianique révolutionnaire condamnait l'individu démocratique à vivre dans le monde où il vivait.»²⁰⁷ La crise du sens démontre l'incapacité de se projeter dans un monde meilleur; l'homme contemporain est contraint de vivre dans un monde qu'il sait imparfait.

²⁰⁵ Taylor. *Les sources du moi*. Op. Cit. p. 34.

²⁰⁶ Anatrella. Op. Cit. p. 9.

²⁰⁷ François Furet, tire de Revault d'Allones. Op. Cit. p. 207.

La société contemporaine aurait pu retourner auprès d'un cadre de référence qui avait fait ses preuves pendant de nombreux siècles : la religion. Pourtant, force est de constater que ce n'est pas le cas en Occident. Au contraire, la société industrielle a rejeté la religion et est devenue la première civilisation athée.²⁰⁸ La séparation de l'Église et de l'État a relégué la religion comme une affaire privée. Comme effet secondaire, la société a perdu tout étalon. «L'Idéal dans notre société, c'est de ne pas en avoir», affirme Anatrella.²⁰⁹ Bien que cette formule soit trop radicale pour être soutenue devant un examen approfondi, elle révèle tout de même le malaise contemporain face à la religion.

La civilisation occidentale contemporaine regarde avec méfiance les affaires spirituelles. D'un côté, les églises officielles ont perdu grandement de leur prestige et de leur contrôle sur la société. Contrôle qu'on leur reproche et dont on cherche à se protéger. Le cas du Québec moderne, où, en quelques années, les églises se sont vidées subitement après des siècles de catholicisme triomphant (et étouffant diront certains) est particulièrement éclairant à ce sujet. De l'autre côté, le foisonnement de sectes, identifiées à tort ou à raison comme dangereuses, supporte l'idée que la quête spirituelle est parsemée de gourous qui ne cherchent qu'à vous tromper. Les comportements bizarres des Raëliens (et le contenu doctrinal farfelu) ainsi que la tragédie de l'Ordre du Temple solaire (dont les suicides collectifs en 1994-95 continuent de consterner), pour ne citer que ces exemples, sont des représentations qui alimentent la crainte de la recherche spirituelle. La mentalité moderne est «allergique» au sens religieux.²¹⁰ Même le mot spirituel est devenu synonyme d'illusion ou de magie pour plusieurs de nos concitoyens, vidant le terme d'un contenu non-péjoratif. Dans la situation actuelle, la religion ne représente pas le salut du sens de la vie en crise. À tout le moins, il n'est pas reconnu comme tel par la collectivité.²¹¹

²⁰⁸ Anatrella. Op. Cit. p. 278.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 27.

²¹⁰ *Ibid.* p. 45.

²¹¹ Bien évidemment, il existe des individus qui adoptent le cadre de référence religieux ou idéologique. Cependant, celui-ci ne représente pas l'étalon de la société. Si c'était le cas, les individus, tant ceux qui s'y conformeraient que ceux qui cherchent à s'y opposer le prendraient comme base. Mis à part les individus qui l'adoptent comme mode de vie individuel, personne ne s'y réfère en tant que source première du sens de la vie.

Il faut cependant constater que l'aplanissement des cadres de référence, tant idéologiques que religieux, n'a pas simplement de causes intrinsèques à leur évolution historique. Une vision particulière de notre époque pousse l'idée que les cadres de référence sont des illusions. Apparu à quelque part entre la théorie évolutionniste darwinienne et la sociologie durkheimienne, le courant sociobiologiste, tend à faire des cadres de référence des productions subjectives dont l'humain peut se passer. Le fait que les cadres de référence, autrefois tenus pour des vérités coulées dans le béton, s'effritent et n'arrivent pas à soutenir les attaques parfois virulentes (on n'a qu'à penser à la critique nietchéenne du judéo-christianisme qui considère ce dernier comme une morale d'esclave), démontre aux yeux de la vision sociobiologiste qu'ils ne sont que des interprétations humaines variables, bref sans aucune validité.²¹² Les distinctions qualitatives déterminantes sont ramenées au fait de simples valeurs que l'individu projette vers un monde neutre. Les actes ne sont plus bons ou mauvais en soi mais ils le deviennent uniquement à travers le regard de l'individu qui porte un jugement.²¹³

Ce fait s'inscrit dans les analyses des sciences sociales qui prennent alors pour acquis que tous les cadres de référence, notamment philosophiques et religieux, se valent. Ils ne sont plus que des conséquences des systèmes psychiques et sociaux de l'être humain.²¹⁴ Ainsi, nous sommes à l'ère du relativisme. En associant nos impulsions morales à des réactions viscérales telles que le dégoût, les analyses sociobiologistes réduisent celles-ci à n'être que des pulsions animales.²¹⁵ L'indignation face au crime inhumain représenterait dès lors la même chose que notre répulsion face à un mets culinaire que nous trouvons dégoûtant. Tout est subjectif dans cette vision. L'éthique utilitariste peut alors se développer sous cet angle. La morale revient alors à faire un simple calcul entre tout ce qui fait plaisir à l'être humain et à le soustraire à ce qui lui cause du déplaisir, l'objectif étant de trouver la formule mathématique qui permet la réalisation d'un maximum de plaisir. En présentant la morale de cette manière, le courant sociobiologiste et ses émules, que nous pourrions résumer sous le vocable de vision scientifique, ont établi que les cadres de référence sont des

²¹² Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 138.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Anatrella. *Op. Cit.* p. 57.

²¹⁵ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 19.

contrefaçons; non seulement nous ne pouvons nous y fier mais nous pouvons nous en passer.

Perdus et désorientés

Avant de réfuter cette vision, il est important d'en présenter les conséquences sur la société moderne. Avec la destruction du sens de la vie, la société devient «dépressive» au sens où Anatrella l'entend : «C'est donc qu'elles ont perdu confiance en elles-mêmes : elles ne savent plus, au-delà du quotidien de l'individu pourquoi ce dernier doit vivre, aimer, travailler, procréer et mourir.»²¹⁶ Il n'y a plus de pourquoi dans la société moderne.

En conséquence, la société se tourne vers ce dont elle connaît avec certitude l'existence : la matière. La vision scientifique axe sa pensée uniquement sur ce qui est mesurable, quantifiable, perceptible avec les sens (les instruments de précision comme le microscope et le télescope n'étant que des extensions de notre perception). Que faire avec cette matière ? La compter, l'accumuler, l'éprouver avec les sens, bref la consommer. La société de consommation est le résultat direct d'une société qui a perdu le sens de la vie.²¹⁷ Une erreur majeure s'est glissée dans l'analyse des critiques, notamment de gauche, face à la société capitaliste; elle a cru voir dans celle-ci la cause de la société de consommation. En fait, c'est dans le matérialisme que se trouve l'explication. Vaclav Havel, dans sa critique de la société communiste tchécoslovaque, démontre très clairement que la société de consommation existait dans le régime soviétique.²¹⁸ Privé d'autres choix, le citoyen-consommateur choisit le type de réfrigérateur qui lui convient.

Les conséquences de la perte de sens pour l'individu peuvent devenir critiques. Nous avons dit précédemment que le sens de la vie permettait l'évaluation de notre existence à travers des distinctions qualitatives déterminantes, et que, ce faisant, il permet l'unification des événements ponctuels en un tout cohérent, un récit de vie. En perdant ces distinctions

²¹⁶ Anatrella. *Op. Cit.* p. 19.

²¹⁷ *Ibid.* p. 34.

²¹⁸ Havel. *Op. Cit.* p. 18-20 et 94.

qualitatives déterminantes, l'individu s'aliène.²¹⁹ C'est-à-dire qu'il est impossible pour lui de se situer dans le fil de son existence ainsi que de changer ses conditions définissant une bonne vie. En proie à des crises d'anxiété, l'individu n'exprime pas par là une perte d'intérêt pour la réalité, il est tout simplement incapable de la rejoindre.²²⁰ Les psychiatres font état depuis les dernières décennies d'un changement dans les consultations. Alors qu'avant, à l'époque de Freud, le gros de la clientèle des psychanalystes était formé de cas d'hystérie, de phobies et de fixations, on note désormais que c'est sur une «perte de l'ego» que les individus consultent. Sentiment de vide, de platitude, de futilité, représentent les symptômes des troubles psychiques de la signification à donner à la vie, il s'agit de «névroses de choix de vie».²²¹ L'individu sans sens à sa vie ne sait tout simplement pas où il en est.

La désorientation dont souffre l'individu qui perd le sens de sa vie s'exprime à la fois dans le temps et dans l'espace. Si nous pouvons exprimer la perte de sens comme la disparition de l'horizon,²²² cette idée n'est pas simplement figurative. En effet, il semble que les patients aux prises avec des formes extrêmes de «désordres de personnalité narcissique», une incertitude radicale de soi, lors de crises aiguës ont de la difficulté à s'orienter dans l'espace.²²³ La désorientation de l'esprit se répercute sur le corps et ses déplacements. De plus, la disparition du sens réduit aussi le temps à n'être que l'instant présent.²²⁴ L'avenir en tant que dépassement du présent n'est plus accessible. La disparition du récit de notre vie reviendrait à une sorte de page blanche temporelle; il n'y a plus de possibilité d'anticipation puisque nous ne savons pas ce que nous voulons. Havel remarque que dans la société tchécoslovaque, après l'imposition du communisme, «les gens se comport[ai]ent comme s'ils avaient perdu la foi dans l'avenir, dans la possibilité d'améliorer les affaires de tous, dans le sens d'une lutte pour la vérité et le droit.»²²⁵ Le sens de la vie en revient à être

²¹⁹ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 45

²²⁰ Anarella. *Op. Cit.* p. 19.

²²¹ Voir Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 35 et Anarella. *Op. Cit.* p. 17.

²²² Anarella. *Op. Cit.* p. 276.

²²³ Taylor. *Op. Cit.* p. 47.

²²⁴ Anarella. *Op. Cit.* p. 61.

²²⁵ Havel. *Op. Cit.* p. 16.

l'élément permettant à l'individu de se situer dans le temps et l'espace. Il devient une boussole sans laquelle nous nous perdons dans le fil de notre propre existence.

Nécessité du sens de la vie

La simple présentation des conséquences de la perte du sens de la vie pourrait être considérée comme une réfutation des thèses scientistes. La perte de la capacité de l'orientation dans l'espace et dans le temps, de se projeter dans le futur, nous démontre qu'il est nécessaire d'avoir un sens à la vie pour mener une existence saine. Cependant, il est pertinent de démontrer que le sens de la vie est indissociable de la vie de l'être humain en tant que conscience. Contre la société de consommation et ce qui la soutient, Havel écrivait : «L'erreur consiste à croire que l'on peut remplacer un dialogue implanifiable, interminable et déchirant avec sa conscience et avec Dieu par la vision panoramique d'une brochure.»²²⁶ L'identification de tous les processus cognitifs de l'homme qui le mènent à se questionner sur le sens de la vie n'épuise pas la quête du sens. Celui-ci nous pousse vers le futur, il motive notre vie.

Camus s'exprimait ainsi : «Dans l'attachement de l'homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde.»²²⁷ Le penseur de l'absurde nous reprocherait peut-être de le citer dans ce contexte, mais il semble que peut-être malgré lui, il ait mis le doigt sur l'élément central. En effet, si l'absurde naît du conflit entre la recherche de l'homme et le silence du monde, si l'homme n'arrive pas à une réponse définitive et satisfaisante et que concluant à l'absurde de la vie se révolte contre sa condition, il doit reconnaître la nécessité de la question. La quête du sens, ce sont les questions éternelles que l'homme se pose, c'est le pourquoi de son existence. L'homme raisonne et il constate qu'il vit mais il ne sait pas pourquoi. Il veut savoir. L'absence de réponse finale n'épuise pas la question, elle ne fait que l'exacerber.

Nous n'avons cependant pas terminé avec l'opposition sociobiologiste. À cette quête existentielle elle oppose la filiation animale de l'homme. Elle nous rappelle qu'en des

²²⁶ *Ibid.* p. 201.

temps immémoriaux, l'homme n'était qu'un primate et qu'un jour, il est sorti de sa caverne. Pourtant, dirait-elle, malgré son développement techno-scientifique, les lettres et les arts, la politique et l'éthique, il reste un singe. N'est-il pas encore motivé par la conservation des gènes; ne pouvons-nous pas le remarquer lorsqu'il est face à des catastrophes où sa vie est en jeu, le chacun pour soi revient en force et la belle solidarité humaine vole en éclat ? Ne pouvons-nous pas remarquer que ses pulsions sexuelles, motivées par l'instinct de reproduction, se cachent derrière la majorité de ses actions, n'est-ce pas cela que Freud a si judicieusement découvert ? Alors il nous resterait qu'à balancer ces chinoiseries de cadre de référence aux ordures et d'assumer ce que nous sommes. Ainsi, il ne nous reste qu'à utiliser notre capacité à calculer pour maximiser l'assouvissement de nos pulsions. Pourtant, avec ses propres affirmations, nous en venons à coincer la vision sociobiologiste et à démontrer qu'elle est elle-même un cadre de référence.²²⁸ N'institue-t-elle pas un récit de notre vie qui doit être un assujettissement à notre nature animale ? Ne prescrit-elle pas des actes qui sont meilleurs que d'autres ? N'affirme-t-elle pas présenter une explication véridique du monde et les conséquences à en tirer ? Toutes ces choses, nous les retrouvons dans un cadre de référence. L'homme, en tant qu'être animal, est lié à la conservation de ses gènes. L'homme, en tant que conscience, a besoin d'un sens à son existence. La vision sociobiologiste, qu'elle le veuille ou non, est une réponse au sens de la vie.

Qui plus est, le scientisme est une mauvaise réponse au sens de la vie. En effet, avant de formuler sa réponse, elle aurait mieux fait de remarquer le sens de la question. Lorsqu'on pose la question «Pourquoi existons-nous ?», il ne faut pas répondre : «de quelle manière nous sommes apparus dans l'existence». Que l'homme soit apparu à travers un processus évolutif étalé sur des millions d'années, à la lumière de la science actuelle cela est vrai et indéniable. Il nous paraît impossible de formuler une thèse créationniste sérieuse pour s'y opposer (qui, au contraire de la vision scientiste, prend un pourquoi de l'existence pour répondre à l'apparition de l'homme sur terre). Pourtant, il nous semble que prendre cette évolution biologique et réduire l'homme qu'à celle-ci, c'est passer à côté des différences

²²⁷ Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 22.

²²⁸ Pour une démonstration plus étoffée des différentes visions sociobiologistes voir la très pénétrante analyse de Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 23 et 87-91.

marquantes entre l'homme et le reste du règne animal. L'homme se pose la question : «Est-ce que ma vie est bonne ? L'animal ne la formule même pas.

Suicide et finalité de l'homme

Sens de la vie, sens de la mort

Nous ne pouvons comprendre la question de la signification de la vie sans faire intervenir ce qui inévitablement la termine : la mort. La question du pourquoi de l'existence n'aurait pas la même portée si l'homme (en tant qu'être vivant biologiquement parlant) était immortel. Au contraire, l'homme se sait mortel. Cette connaissance est à la base de l'expérience humaine.²²⁹ Savoir à vingt ans que sa vie a une fin force inévitablement à se poser la question de ce que nous allons faire avec le temps qui nous est donné. C'est ainsi que le sens de la vie est la réponse essentielle de l'homme face à la mort. C'est ainsi que Vaclav Havel résume avec merveille l'expérience humaine : «Si la dégradation de l'énergie – l'entropie – constitue la loi fondamentale de l'univers, la loi fondamentale de la vie est au contraire la lutte contre cette entropie et pour le développement de sa propre structuration.»²³⁰ Nous sommes en présence de deux sens, le sens de la mort, vers lequel nous glissons inévitablement et le sens de la vie qui est une force contraire; la vie a un sens lorsqu'elle s'oppose à la disparition de l'homme. La dignité de l'homme joue la finalité (le sens de la vie) contre la fin (la mort).

La mort étant l'aboutissement temporel de la vie, il est nécessaire pour comprendre le sens de la vie d'y inscrire une dynamique du temps. En prenant le sens non seulement comme but à notre vie mais aussi la manière dont nous nous dirigeons vers notre futur, nous en arrivons à voir le sens comme une direction. Ainsi, en se plaçant sur la ligne du temps, nous sommes inévitablement dans la direction de notre disparition sur la terre. Si le sens de la vie est contraire à la mort, notre première intuition serait de le placer à contresens de la ligne du

²²⁹ Revault d'allones. *Op. Cit.* p. 13-14.

²³⁰ Havel. *Op. Cit.* p. 31.

temps. Le sens de la vie serait alors, un rebours, une régression vers notre origine. Nous reconnaissons par ailleurs que le sens de la vie nous pose la question de nos origines.

Un retour en arrière ne permet pas de dépasser la mort qui, à un moment donné, nous rattrape (ainsi, le mythe de l'éternelle jeunesse frappe un mur). Le véritable dépassement de la mort est l'arrêt de notre présence sur la ligne du temps. Nous ne pouvons pas arrêter le temps de s'écouler, il nous faut alors le transcender. La vie doit alors dépasser la mort. Le sens de la vie est alors littéralement l'immortalité puisqu'elle est non-mort. Au contraire de Sisyphe dont l'immortalité est absurde, condamné à monter sur le haut d'une montagne un roc pour l'éternité, l'immortalité conférée par le sens de la vie s'oppose à la vie absurde. Camus a vu clairement que la vie sans la foi en l'immortalité n'a pas de sens, elle est absurde.²³¹ Le lien entre immortalité et sens de la vie ne va pas nécessairement de soi. Pourtant, à en croire Revault d'Allones, c'est la possibilité de l'immortalité qui appelle à la liberté d'être moral.²³² En croisant cette affirmation avec l'explication de Taylor du sens de la vie, elle devient limpide. Comme nous l'avons mentionné précédemment, le sens de la vie contient des distinctions qualitatives déterminantes. Celles-ci, permettant des «évaluations fortes», force l'homme à se positionner par rapport au bien. Si nous entendons le sens de la vie comme transcendance de la mort, l'immortalité, alors il est vrai que cette possibilité est à la base de notre liberté d'être moral.

Pour être valide, il faut entendre immortalité autrement que dans la définition stricte de l'âme immortelle telle qu'entrevue dans les traditions religieuses du Livre (Judaïsme, Christianisme et Islam). L'immortalité représente ici toutes les formes possibles employées par l'homme pour dépasser la mort, pour affirmer un sens contraire à la mort. Quelques exemples, sans en donner une liste exhaustive, permettent de comprendre notre affirmation. Il est possible qu'un individu veuille s'inscrire dans l'histoire humaine, être dans le dictionnaire si on peut dire. En se faisant, celui-ci dépasse sa mort puisque son souvenir lui survit. Il faut comprendre la mort comme l'oubli dans cette vision. Les actes héroïques, la gloire de la découverte scientifique (avoir son nom associé à une plante ou à une molécule

²³¹ Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 142 -143.

²³² Revault d'Allones. *Op. Cit.* p. 37.

par exemple) ou simplement avoir été à la tête d'un état permettent de dépasser l'oubli en entrant dans la mémoire collective. La réussite de la vie familiale, en instaurant une nouvelle génération, permet aussi de dépasser la mort. En cela, le parent ne tombe pas dans l'oubli puisque ses enfants conservent sa mémoire (la généalogie prend aussi un sens particulier dans cette lecture des choses). De plus, l'individu établit une filiation par laquelle il transmet quelque chose qu'il a lui-même reçue de ses parents. Il fait partie dès lors d'une chaîne humaine qui lui survit à sa mort.²³³ Dans un sens général, l'im-mortalité représente la plénitude de l'être, une affirmation de la vie et un refus de la mort vue comme néant (néant de l'âme, de la mémoire – oubli, extinction de l'espèce, etc.). Le sens de la vie va au-delà de la mort, et ce faisant, il lui échappe.

Suicide : contre indication au sens de la vie

Le suicide représente l'acceptation du sens entropique. Le suicidé est l'homme qui rejoint la mort. Lorsque «ça ne vaut plus la peine», le sens de la vie devient alors le sens de la mort et l'homme s'anéantit. Le suicide est alors vu comme délivrance; lorsque les saines conditions de vie semblent être disparues à jamais, la mort devient séduisante.²³⁴ Les raisons sont diverses pour justifier de se suicider. Cela peut être une fuite (refuser les conséquences d'une faillite), le deuil (perte intolérable d'un être cher), le châtement (expier une faute grave, se faire seppuku), le crime (les fusillades dans les écoles où l'individu entraîne l'autre dans sa chute), la vengeance (vouloir créer une situation douloureuse chez ses proches notamment en leur reprochant sa situation présente) et l'appel et le chantage (attirer l'attention sur sa situation personnelle qui lui est douloureuse).²³⁵ Ainsi, le suicide arrive lorsque la souffrance ou la contrainte sont insupportables et que l'individu ne trouve pas de solution dans l'existence.²³⁶ La mort est perçue comme libération parce que la vie ne représente plus rien de positif, elle a déjà une odeur de mort.

²³³ Pour des présentations plus détaillées de différentes plénitudes de l'être, voir Taylor. Les sources du moi. *Op. Cit.* p. 66-67.

²³⁴ Gilbert Larochelle. *Op. Cit.* p. 52.

²³⁵ Anatrella. *Op. Cit.* p. 256-260. Nous avons refusé deux types de suicides présentés par Anatrella : le sacrifice-passage et l'ordalie. La différence que nous soutenons entre le sacrifice et le suicide sera détaillée plus loin dans le texte. Quant à l'ordalie (le jeu), il nous semble que la quête de sensations fortes, bien qu'irresponsable, n'est pas à proprement parler un suicide puisqu'il n'y a pas la volonté de mourir mais bien d'éprouver le réel.

²³⁶ Anatrella. *Op. Cit.* p. 276.

Le suicide, en tant que sens entropique, est contraire au sens de la vie. Rien ne transcende le suicide, rien n'est projeté au-delà de la mort. Il brise ainsi la cohérence de la vie de l'individu. Le suicide est incohérent. Nous avons susmentionné des «raisons» invoquées pour se suicider. Est-ce à dire pour autant qu'il y ait cohérence dans le suicide ? Or, dans l'énumération que nous avons présentée, il revient à dire qu'il y a une incapacité pour l'individu de tirer les conclusions de l'acte qu'il va poser. La réflexion sur soi-même qui est le propre au questionnement sur le sens de la vie est détraquée.²³⁷ La souffrance ressentie est associée à l'existence elle-même. Le cadre de référence permet d'établir une distance entre l'individu et sa vie, alors que le «je» suicidaire est incapable de prendre cette distance. De ce fait, il retourne sa frustration et son agressivité contre lui-même.²³⁸ Il prend son existence comme la source de sa souffrance et s'élimine.

Cette explication de l'opposition entre suicide et sens de la vie pourrait être réfutée par le fait que pour le suicidé son acte a un sens. Cet argument relativiste vient placer dans le jugement de chaque individu sa propre norme et nier le fait qu'on puisse juger le suicide comme acte incohérent. Lors du chapitre 1, nous avons opposé une vision universaliste à ce type d'argument. Nous avons relevé que des valeurs, notamment l'idée de justice, transcendent les cultures. Nous avons aussi noté que la communauté est la cristallisation des sentiments convergents des êtres humains. Le suicide qui ne fait sens que pour son auteur ne représente pas l'intégration de cet acte dans un cadre de référence cohérent avec la vie.

L'inhumain est incommunicable, incompréhensible, comme nous l'avons déjà mentionné. Est-il possible de comprendre le suicide ? Prenant la conscience comme objet d'étude, le psychiatre et le psychologue peuvent en arriver à une connaissance objective du suicide et même à une catégorisation que nous avons nous-mêmes reprise précédemment. Cependant, cela ne revient pas à une compréhension intersubjective entre êtres humains. Nous

²³⁷ Anatrella. *Op. Cit.* p. 255.

²³⁸ *Ibid.* p. 23.

avançons qu'il y a une incapacité subjective de considérer le suicide comme cohérent.²³⁹ Malgré les nombreuses lettres de suicide laissées près du cadavre, exprimant ainsi une volonté d'être compris, l'autodestruction ne peut être communiquée à un autre sujet. Face au suicide, il faut se demander : «Est-ce que «je» ferais la même chose ?» Le sujet rationnel ayant un sens à sa vie, sans crise existentielle et non-aliéné, ne peut pas répondre oui à cette question.²⁴⁰ Répondre oui en viendrait à affirmer la fausseté de son sens à la vie. Nous avons précédemment affirmé le lien étroit qu'il existe entre vérité et sens de la vie. Par conséquent, nous ne pouvons reconnaître que le suicide peut-être communicable (bien que le suicide d'un être cher puisse créer suffisamment de troubles pour que nous nous questionnions sur le sens de notre propre existence). Au contraire, nous affirmons que le suicide génère l'indignation. Cependant, dans cet acte, nous y retrouvons en même temps l'agresseur et la victime dans le même individu. Ainsi, nos sentiments envers lui seront tantôt une compassion (accompagnée d'une tristesse) et tantôt une frustration, une colère.

Notre dignité dans notre finalité

Nous revenons rapidement sur la distinction alors intuitive que nous avons faite entre suicide et sacrifice. Nous pouvons expliquer maintenant que le sacrifice est encore un sens de la vie. En effet, bien qu'elle choisisse volontairement la mort, la mère qui se sacrifie en protégeant ses enfants le fait au nom de la vie (ou de la conservation de ses gènes). Il y a quelque chose qui dépasse la mort. «Je me sacrifie pour que quelque chose survive», pourrait affirmer celui qui donne sa vie. D'ailleurs, nous notons qu'il y a une différence dans la description du sacrifice et du suicide; le sacrifié *donne* sa vie pour quelque chose, le suicidé se *l'enlève*. Cependant, cela ne revient pas à justifier tous les sacrifices qui sont faits. «Toutes les idées ne méritent pas qu'on meure pour elles». Nous partageons ce point de vue malgré le fait qu'il faut reconnaître qu'il y a dans le sacrifice l'affirmation d'un sens de la vie.

²³⁹ Anatrella. *Op. Cit.*, p. 262.

²⁴⁰ On pourrait nous opposer le phénomène troublant que l'annonce dans les médias du suicide d'une personnalité connue entraîne généralement une vague de suicide. L'exemple de chanteurs populaires est probant. Cependant, cela semble être le fait d'individus aux prises avec leur propre crise existentielle et qui y voit une réponse. Si, ce phénomène peut être compris comme une accélération du raisonnement suicidaire chez des individus, il n'en est pas la génération spontanée. L'individu qui n'est pas en crise existentielle n'accordera pas suffisamment d'importance à son idole pour obéir aveuglément à son comportement.

Nous pouvons conclure que nous avons trouvé ce que nous cherchions : une source de la dignité humaine qui soit contraire à l'idée de suicide. Alors que la raison prise isolément ne pouvait contredire l'idée de suicide, que nous devions voir dans cet acte une volonté exerçant sa liberté, nous constatons qu'il y a une opposition entre suicide et sens de la vie. La finalité de l'homme est la source de sa dignité. Plus encore, c'est le sens qu'il donne à sa vie qui confère à l'homme sa dignité. Sa finalité n'est pas inscrite en lui, mais bien par lui. Il est le réalisateur de sens. Nous retrouvons ainsi la liberté et la raison incluses dans cette vision. L'homme choisit de se conformer ou non aux prescriptions du cadre de référence de sa vie, il peut ou non être moral. La compréhension de son cadre de référence et des conséquences qu'il implique ne s'obtient pas sans la raison qui lui présente ces choix de vie. De plus, les sentiments de l'homme participent à donner un sens à la vie. Nous avons noté précédemment qu'ils sont l'éclairage de la raison. Sans ce mouvement initial que représentent les sentiments moraux, nous ne pourrions même pas parler de dignité humaine. Le sens de la vie inclut ainsi les aspects qui nous semblent les plus profonds et les plus distinctifs de l'être humain. Pour cette raison, nous affirmons que la dignité de l'homme prend sa source dans la réalisation de sa finalité.

Assistance et isolement : se tuer dignement ?

Avant de conclure cette partie où le suicide et la dignité humaine sont confrontés, nous allons nous questionner sur la possibilité d'un suicide digne. Notre attention se portera sur le débat très actuel sur le suicide assisté. Posons ainsi la question : «Y a-t-il des éléments distinctifs suffisants entre le suicide isolé et le suicide assisté pour que nous puissions reconnaître le respect de la dignité dans le suicide assisté ?»

Tout d'abord, nous pouvons reconnaître qu'il y a essentiellement la même appréhension face au futur dans les deux types de suicides. Les deux se basent sur le même argument que «la vie ne vaut plus la peine d'être vécue» pour se diriger volontairement vers la mort. Les deux regardent ainsi les difficultés éprouvées dans l'existence pour conclure que la charge de misère ne justifie pas de vivre dans leur situation actuelle. Les deux ne voient pas dans

leur futur de possibilités d'amélioration de leur sort et, par conséquent, la mort est le moindre mal pour suivre l'affirmation épicurienne.

D'un autre côté, il faut reconnaître les différences suivantes. Premièrement, il y a dans le suicide assisté une perte d'autonomie réelle et tangible. Le simple fait qu'il faille qu'un autre individu donne la mort à la demande du suicidé implique qu'il y a incapacité de le faire lui-même. Le suicide isolé, quant à lui, ne nécessite personne pour être réalisé. Qui plus est, il y a peu de suicide isolé où l'aide d'une personne est sollicitée. Ainsi, bien que dans les deux cas l'individu soit capable de déterminer par lui-même son projet, seule l'exécution du suicide assisté nécessite un autre individu.

Cela accentue la gravité de la question puisque, si dans le cas du suicide isolé, l'individu entraîne uniquement sa personne dans sa culpabilité (puisque'il atteint à une personne humaine), dans le suicide assisté, le suicidé fait partager la responsabilité de son acte à celui qui l'assiste (puisque nous ne pouvons pas le considérer simplement comme un moyen, un outil mais bien un individu qui est libre de ses actes). Tuer un individu, même s'il le demande, reste un meurtre. Il faut savoir si ce meurtre peut être justifié d'une quelconque façon conforme à la dignité humaine.

Deuxièmement, la source de souffrance ou la contrainte est extérieure à la conscience du suicidaire assisté. La souffrance ou la contrainte est d'ordre *physiologique*. Dans le cas du suicide isolé, la souffrance ou la contrainte insupportable est *mentale*.²⁴¹ C'est au sein de la conscience de l'individu que se développent cette souffrance et cette contrainte. La souffrance du suicidaire isolé est liée à sa volonté et à son raisonnement. Il y a donc là une grande distinction entre les deux types de suicide. La fin de la souffrance, autrement que par la mort, est possible par la volonté du suicidaire isolé (bien qu'il faille parfois l'éclairer). Dans le cas du suicidaire assisté, il aurait beau désirer de tout son âme la fin de sa souffrance (ce qui est très généralement le cas), celle-ci ne viendra pas simplement du fruit de sa volonté.

Troisièmement, l'état du suicidaire assisté est irrévocable et ne peut que se dégrader. Nous faisons référence à des maladies dégénératives n'ayant pratiquement aucune chance de rémission.²⁴² Ainsi, la souffrance et la contrainte peuvent être perçues par certains comme étant inutiles, puisqu'elles ne se transforment pas en guérison ou autre chose que la mort. Les sociétés avancées prennent soin d'éviter la souffrance, c'est une des caractéristiques qui les distinguent des sociétés plus anciennes.²⁴³ Le suicide isolé ne présente pas une situation similaire, la souffrance et la contrainte ne sont pas irrévocables. Bien qu'elles le soient dans l'esprit du suicidaire isolé, un examen «objectif» de la part d'une autre personne ne conduira pas à la même conclusion. C'est notamment ce que font les individus dans les lignes d'aide aux personnes aux prises avec des idées suicidaires. La souffrance et la contrainte mentale du suicide isolé peuvent déboucher sur autre chose que la mort.

Quatrièmement, alors qu'il y a incommunicabilité des motivations du suicide isolé, nous devons constater qu'il y a au contraire une compréhension des motivations du suicide assisté.²⁴⁴ Dans le cas du suicide isolé, faire disparaître la souffrance peut passer par autre chose que la mort. En ce sens, il est impossible pour le suicidaire de faire comprendre à un individu non-aliéné qu'il serait essentiel de se donner la mort pour faire disparaître la souffrance (dans le cas d'une peine d'amour par exemple). Au contraire, il est possible de nous imaginer souffrant d'une maladie incurable et souhaiter que la souffrance disparaisse. La disparition de cette souffrance peut signifier simplement mourir. Il est donc possible de communiquer les motivations derrière le suicide assisté. En effet, si ce n'était pas le cas, les individus devraient employer des tueurs à gages pour les aider à mourir. Au contraire, dans

²⁴¹ Anatrella. *Op. Cit.* p. 276. Le suicide y est présenté comme la seule issue lorsque que la souffrance ou la contrainte est insupportable. La distinction entre physique et mentale est de l'auteur du mémoire.

²⁴² Quelqu'un pourrait m'opposer ici l'argument qu'il y a toujours une possibilité de guérison. Sans tomber dans les extravagances, deux types de possibilités viendraient éliminer l'irrévocabilité de la situation : un médicament ou un traitement révolutionnaire et un miracle (interprété comme divin ou auto guérison). Dans le cas du médicament, cette possibilité n'est pas réelle parce qu'elle ne tient pas compte du fonctionnement de la médecine. En effet, les recherches étant publiées, il est peu probable qu'un médicament sorte de nulle part et de plus, les protocoles pour s'assurer de la qualité des traitements ne prennent pas deux jours. Pour ce qui est du miracle, bien qu'il puisse se produire, la très basse fréquence de celui-ci nous incite à laisser le soin à la personne souffrante de croire ou non au miracle. Entre 100% et 99,9% d'irrévocabilité, la marge est mince.

²⁴³ Taylor. Les sources du moi. *Op. Cit.* p. 27-28.

les cas de suicides assistés, les individus demandent à leurs proches de les aider. Ceux-ci sont capables de comprendre les motivations qui sont derrière l'acte de se donner la mort (ce qui ne conduit pas automatiquement à l'acceptation d'assister un suicidaire). Nous ne croyons pas que les suicides isolés attirent le même type de sympathie de la part des proches. Bien au contraire, ils leur déconseilleront et les empêcheront de le faire.

Ainsi, à la lumière des différences entre suicide isolé et suicide assisté, nous pouvons établir une distinction entre les deux cas. Nous considérons qu'il n'est pas incohérent de reconnaître la dignité du suicide assisté. Cette possibilité repose sur les quatre distinctions que nous avons remarquées. Pour être conforme à la dignité humaine, il faut que le suicidaire assisté :

- a) Connaisse une perte d'autonomie signifiant qu'il est incapable de procéder lui-même à l'acte;
- b) Que la souffrance et la contrainte qu'il subit ne proviennent pas de sa volonté et qu'elles s'exercent contre elle;
- c) Que la souffrance et la contrainte qu'il subit soient irrévocables et ne puissent que se dégrader;
- d) Que cette demande de mettre fin à ses jours soit communicable à autrui et compréhensible (qu'on puisse se mettre à sa place).

Le sens du suicide assisté

Il est possible de se demander en quoi le fait de mettre fin à cette souffrance donne un sens à la vie. Nous répondons en présentant la question contraire : «Qu'est-ce qui justifie le refus de mettre fin aux jours d'un individu dont nous faisons le constat d'une souffrance insupportable, irréversible et hors de son contrôle, que nous comprenons les motivations de sa requête et dont il y a une demande autonome pour qu'elle cesse ?». Dans le langage moral moderne, la notion de droits universels implique le respect de l'autonomie du sujet. Ainsi, Taylor nous explique que «parler de droits universels, naturels ou humains, c'est rattacher le respect de la vie et de l'intégrité humaines à la notion d'autonomie. C'est

²⁴⁴ Il y a incommunicabilité lorsque la personne qui reçoit la communication est dans l'incapacité de comprendre l'information communiquée.

concevoir les individus comme des agents actifs dans l'établissement et l'observation du respect qui leur est dû.»²⁴⁵

Refuser le principe du suicide assisté, en le rattachant encore une fois aux notions de souffrance insupportable, irréversible, incontrôlable, compréhensible et d'autonomie, est contraire au fait de reconnaître à l'individu la capacité de réaliser la finalité qu'il a déterminée : c'est-à-dire éviter une souffrance inutile à ses yeux. Refuser un tel acte revient à nier la dignité de l'individu. En effet, même si notre propre cadre de référence refuse toute forme de suicide et valorise la souffrance, nous n'avons pas le droit de l'imposer aux autres. Cela reviendrait en effet à nier sa finalité au profit de la nôtre. Il devient alors le moyen pour nous de réaliser notre finalité sans prendre en considération la sienne. Ce faisant, nous le rabaissons au niveau de moyen, nous brimons son autonomie et, par conséquent, sa dignité.²⁴⁶ À cet égard, nous reconnaissons le respect de la dignité humaine dans le suicide assisté.

En prenant le principe moral d'assistance à autrui en position de faiblesse, nous constatons qu'une attitude différente peut être autorisée dans les deux cas de suicide. La compassion envers le suicide isolé ne nous pousse pas à l'aider à se tuer mais bien à tenter de le «guérir». Son état provient de son esprit malade qui peut alors être guéri. Au contraire, en constatant que l'état d'un individu est inguérissable, la compassion nous pousse à agir autrement. Le désir est le même, faire disparaître la souffrance, le moyen employé doit différer puisque la situation est très différente.

L'acte de donner la mort à un individu n'en revient pas pour autant à n'être qu'une simple exécution d'une demande. La demande n'a rien de banal et l'exécution non plus. L'individu

²⁴⁵ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 26.

²⁴⁶ Encore une fois, le suicide isolé n'a pas le droit aux mêmes égards parce que la souffrance qu'il exprime n'a pas la même portée, elle est subjective à une lecture de la réalité et elle peut avoir une fin. De plus, il y a

qui accepte de tuer quelqu'un qui le demande dans le cadre d'un suicide assisté doit très attentivement analyser la situation. La conséquence irrévocable de son geste en illustre l'enjeu. Bien qu'il soit conforme dans le principe de respect de la dignité humaine, l'acte peut en lui-même être répréhensible. Il s'agit donc, lorsqu'on est confronté à cette question, d'identifier les critères qui permettront une décision éclairée. Il est de notre avis que le fait de donner la mort à un être proche sans se questionner sur la portée du geste est aussi moralement douteux que rejeter le suicide assisté *de facto* et regarder souffrir une personne que l'on aime.

Afin d'analyser la demande, il faut identifier des critères qui nous permettront enfin de voir si elle est conforme au respect de la dignité humaine. Il faut noter si a) il y a une souffrance ou une contrainte physique insupportable dont la cause est extérieure à la volonté de l'individu (les connaissances médicales actuelles peuvent nous permettre de le définir assez justement), b) l'état dans lequel est l'individu est irrévocable et selon toutes probabilités dégénère vers la mort (la médecine peut encore une fois apporter un éclairage à ce critère) et c) la décision du sujet est libre et éclairée. Sur ce dernier critère, il faut prendre le temps de s'assurer que l'individu est conscient des conséquences de son acte. Il faut s'assurer que sa volonté de mourir n'est pas motivée par autre chose que la fin d'une souffrance inexpiable (par exemple, se sentir comme un fardeau pour sa famille ou inutile, etc.). Ce dernier critère de décision libre et éclairée est le plus difficile à valider. Il revient à dire qu'il ne faut pas précipiter l'assistance demandée et s'assurer qu'il ne provient pas d'un état passager. En fin de compte, peu importe la décision choisie, il faut alors assumer les conséquences de ses actes. Dans un de ceux-là, on regarde une personne souffrir, dans l'autre, on commet un meurtre.

Finalité : dignité pour tous ?

Il est possible de nous faire une dernière opposition. Si nous prenons la réalisation de la finalité comme source de la dignité, n'en venons-nous pas à nier la dignité de certains individus ? Ne reprenons-nous pas à notre compte sans le vouloir la distinction

dans le suicide isolé une incompréhension des conséquences de l'acte tel que nous l'avons mentionné

d'Enguehart entre *human person* et *human nonperson* ? N'existe-t-il pas en effet des êtres humains qui en ce moment ne peuvent pas réaliser leur finalité ? Que faisons-nous de a) des comateux, b) des nouveaux-nés et des fœtus et c) des déficients intellectuels et des séniles ? Tous ces êtres humains semblent être exclus de notre vision de la dignité humaine. Pour réfuter cette opposition, nous allons prendre les trois groupes présentés et exprimer en quoi ils possèdent une dignité humaine.

La dignité de Cendrillon

Dans le cas des comateux, ils sont à proprement parler normalement constitués et possèdent l'ensemble des capacités cognitives pour réaliser une finalité; ils seraient capables de raison, de faire un choix et de s'évaluer par rapport à un cadre de référence dans un état autre que comateux. En outre, hors de leur état comateux, ils sont des individus ordinaires envers qui la question de la reconnaissance de leur dignité ne se poserait pas. Il revient donc que le problème est que l'état comateux ne permet pas l'exercice de ces facultés et que la finalité est non réalisée. Ne pouvons-nous pas remarquer alors que son état le *prive* de l'utilisation de ses facultés cognitives. Pour ceux qui nient la dignité du comateux, c'est justement sur cette incapacité de réalisation qu'ils basent leur jugement.

Être privé d'une faculté, c'est être incomplet en acte, complet en puissance.²⁴⁷ La reconnaissance de la faculté de réaliser sa finalité en puissance doit primer sur l'incapacité d'agir. Cette incapacité est somme toute temporaire (même si cet état reste durant toute la vie de l'individu, il reste temporaire) puisque l'état dont elle résulte est accidentel, elle n'est pas inscrite dans la nature même de l'être.²⁴⁸ Partant de ce fait, comment ne pas reconnaître la dignité du comateux si nous la reconnaissons à celui qui dort ? Dans les deux cas, la réalisation de la finalité n'est pas actuelle bien que potentielle. Qui pourrait soutenir la thèse que l'individu qui dort perd sa dignité ? Il serait absurde d'affirmer qu'il est possible de s'autoriser des actes sur l'individu qui dort alors qu'on se l'interdit pendant qu'il est

précédemment.

²⁴⁷ De Koninck. *De la dignité humaine*. *Op. Cit.* p. 131.

²⁴⁸ *Ibid.*

éveillé.« Tuons-le pendant qu'il dort, nous n'en serons pas criminels!» L'incongruité de cette position démontre que la dignité des comateux n'est pas éliminée par leur état.

L'humain à venir

Nous ne pouvons pas utiliser le même argument envers les fœtus et les nouveaux-nés. Il faut reconnaître que contrairement aux comateux, les fœtus et les nouveaux-nés ne possèdent pas les facultés nécessaires à la réalisation de leur finalité. Leur incapacité de réalisation n'est donc pas accidentelle mais bien reliée à leur état actuel. Cependant, il faut noter que l'état dans lequel ils sont est celui du développement. Dans le cas du fœtus, il s'agit d'un développement biologique, dans celui du nouveau-né, il s'agit d'un développement psychologique (en plus du développement physiologique). Il faut alors se questionner sur ce que représente ce développement et s'il peut justifier la reconnaissance de la dignité des êtres humains en «émergence».

La notion de développement comprend en elle-même l'idée d'un devenir complet alors que l'état actuel, temporaire, est incomplet. Il faut reconnaître dans l'état temporaire et incomplet du nouveau-né et du fœtus la totalité du potentiel de l'être humain futur. Il n'est pas accidentel que le nouveau-né devienne un être humain capable de réaliser sa finalité. C'est l'aboutissement naturel du développement du fœtus et du nouveau-né.

Les détracteurs de la potentialité vont affirmer qu'il est possible que le nouveau-né devienne un être humain capable de réaliser sa finalité mais aussi qu'il n'y parvienne pas. Ce serait un peu comme jouer à pile ou face. Son aboutissement relève un peu du hasard selon cette vision. Il est en effet possible qu'il meure avant terme ou qu'il soit déficient intellectuellement (dont nous démontrons la dignité au prochain point). Nous ne serions donc pas en mesure d'affirmer que la potentialité représente une effectivité suffisante pour fonder la dignité de l'être humain en «émergence».

La nature accidentelle de ces possibles vient contredire cette position. Prenons l'exemple d'un pommier pour illustrer notre propos. Si nous plantons un pépin de pomme dans la

terre d'un verger, si nous l'arrosions, si le soleil réchauffe la terre et si nous faisons fuir les oiseaux qui peuvent manger la graine, alors nous verrons pousser un pommier qui donnera des fruits comme les autres pommiers.²⁴⁹ Ainsi, la potentialité n'est pas représentée sous la formule du choix : il est faux de dire *ou bien*, il va y avoir un pommier, *ou bien*, il n'y en aura pas. Il ne tient ni de la volonté de la graine, ni du hasard qu'elle devienne un pommier. Il faut plutôt formuler ainsi : les conditions de réalisation étant remplies, la graine deviendra un pommier. «L'imparfait, l'incomplet, l'inachevé, en acte *est* le parfait, le complet, l'achevé en puissance.»²⁵⁰ Il en revient à dire que l'humain en «*émergence*» *est* humain en lui-même.

En plus, ne pas reconnaître la dignité du fœtus ou du nouveau-né revient à nier notre propre dignité. En effet, l'humain en «*émergence*» est un passage obligé de tout être humain, y compris nous-même. Si nous ne reconnaissons pas la dignité intrinsèque de l'humain en «*émergence*» par son développement futur, c'est que nous considérons que l'être humain devient adulte de manière accidentelle. Cela impliquerait que la dignité humaine serait elle aussi accidentelle. Par conséquent, il n'y aurait pas de fondement à la dignité humaine, puisque nous ne pouvons pas le baser sur un phénomène accidentel. Ainsi, c'est une nécessité de reconnaître la dignité de l'enfant en «*émergence*» si nous voulons considérer réellement notre propre dignité.

Le sens de la vie en puissance

Il serait possible d'utiliser l'image du pommier pour nous faire une difficulté avec la dignité de la personne déficiente intellectuellement et du sénile. Dans le cas d'un pommier qui ne produit pas de pommes, est-ce à proprement parler un pommier ? Nous comprendrons assez aisément que l'image du pommier sans pommes est comparée à la personne déficiente intellectuellement et au sénile qui sont dans l'impossibilité de réaliser

²⁴⁹ Afin d'éviter les possibles détracteurs, il est évident qu'à cette illustration, il faudrait, pour être précis, que nous mentionnions l'ensemble des éléments qui peuvent venir limiter le développement de la graine, non seulement les oiseaux mais aussi les taupes et autres rongeurs, éviter la possibilité qu'un enfant vienne déverser des produits toxiques à l'endroit exact où nous avons planté la graine et l'ensemble des *accidents* qui peuvent se produire.

²⁵⁰ De Koninck. *De la dignité humaine*. *Op. Cit.* p. 131.

leur finalité. Est-ce qu'il faut pour être cohérent avec notre analogie du pommier conclure que la personne déficiente intellectuellement et le sénile n'ont pas de dignité ?

Il nous faudra pour réfuter cette affirmation nous questionner sur le fait qu'un pommier sans pommes reste un pommier. Est-ce qu'un sénile ou une personne déficiente intellectuellement reste des êtres humains à part entière malgré le fait qu'ils ne peuvent pas réaliser un sens à leur vie? Nous constatons qu'à la différence du nouveau-né, la personne déficiente intellectuellement et le sénile ne sont pas dans un stade de développement. Leur raison souffre d'une insuffisance alors qu'ils sont dans un stade adulte de leur existence. Leur capacité réflexive est atteinte dans leur intégrité. De ce fait, ils n'ont pas un fonctionnement autonome. Ils ont besoin de l'assistance d'un autre individu pour assurer leur existence, même pour les besoins les plus banals. Ils n'ont plus la capacité de réaliser concrètement leur sens de la vie. Cependant, rien n'indique qu'ils ont perdu la faculté de réaliser un sens à leur vie.

Nous distinguons ici la faculté qui permet de réaliser un sens à la vie (passif) et la réalisation concrète d'un sens à la vie (actif). La personne déficiente intellectuellement et le sénile ont-ils la faculté de réaliser un sens à leur vie malgré qu'ils ne puissent y parvenir dans les faits ? Nous utiliserions alors la maxime précédente qu'être imparfait en acte, c'est être parfait en puissance pour démontrer la dignité de la personne déficiente intellectuellement et du sénile. Cependant, dans leur cas, il faut poser la maxime de la manière suivante : être inexistant en acte, c'est être existant en puissance. Est-ce que cette maxime se tient ?

L'insuffisance qu'ils ont ne découle pas de leur nature en soi. Il n'y a pas des êtres humains qui sont par nature déficients intellectuellement ou séniles. Cela reviendrait alors à reconnaître, du point de vue biologique, qu'ils ne sont pas humains. Au contraire, ils sont en tous points conformes physiologiquement à l'être humain. Donc, leur état est dû à un accident à un moment de leur existence, soit durant «l'émergence» pour la personne déficiente intellectuellement, soit durant l'âge adulte pour le sénile. Cette perte de

réalisation d'un sens à sa vie suite à un accident irréparable ne fait pas disparaître en puissance la faculté de réaliser un sens à la vie.²⁵¹ Nous constatons que cette faculté est conservée en puissance chez la personne déficiente intellectuellement et le sénile. En effet, l'accident irréparable reste un accident. Si le mécanisme d'une horloge se brise, qu'on le répare ou non, il reste tout de même le mécanisme d'une horloge. Bien que la capacité de réaliser une finalité reste uniquement au niveau passif, en puissance, l'absence d'acte ne vient pas éliminer la faculté en puissance. Bien que la personne déficiente intellectuellement et le sénile n'aient pas les moyens d'actualiser leur faculté de se doter d'un sens à la vie, ils possèdent tout de même cette faculté.

Cette dernière difficulté nous force à préciser nos propos sur la source de la dignité humaine. Il faut conclure que la source de la dignité dont nous avons parlé s'établit au niveau de la puissance et non de l'acte. En effet, s'il fallait qu'elle s'établisse au niveau de l'acte, il nous faudrait reconnaître la perte de dignité de tous ceux qui n'actualisent pas leur faculté de réaliser un sens à leur vie. Ceci inclut plusieurs individus qui ne sont par ailleurs nullement incommodés dans leur capacité de passer à l'acte. L'individu qui commet un acte inhumain, nie sa dignité en acte, mais il ne perd pas sa dignité en puissance. Nous avons illustré au premier chapitre qu'une conception de la perte de la dignité de l'inhumain apporte comme conséquence désastreuse la désintégration des liens existants entre les membres de la communauté humaine.

Nous pouvons ainsi conclure que tous les êtres humains possèdent une dignité humaine. Celle-ci prend sa source dans la faculté de réalisation de sa finalité. Que cette faculté reste simplement en puissance n'élimine pas la dignité humaine de l'individu. Le passage à l'acte n'est pas une condition pour que l'individu possède celle-ci. L'humain, en soi, possède une dignité.

²⁵¹ Il faut se rappeler que nous utilisons le mot accident dans un sens englobant où la sénilité et la déficience intellectuelle sont de nature contingente à l'évolution de l'être humain.

Reconnaissance : la dignité en action

Et maintenant, que faire ?

Les recherches que nous avons effectuées dans les deux précédents chapitres nous ont permis de constater deux choses. Premièrement, que le concept de dignité humaine n'est pas un concept vide. Il se base sur a) le principe de justice et b) la reconnaissance de l'autre comme un individu appartenant à l'humanité. Deuxièmement, nous savons que la dignité humaine découle de la faculté de l'homme de se donner une finalité, un sens à la vie. En ce sens, le respect de la dignité porte non seulement sur l'aspect physique de l'individu mais aussi sur son intégrité mentale; il faut respecter son autonomie. C'est à travers sa liberté qu'il trace le sens de sa vie, qu'il décide d'adopter un comportement conforme à ce sens. Par conséquent, le respect de la dignité humaine implique qu'on le laisse évoluer à sa manière (lorsque celle-ci ne vient pas s'opposer à celle des autres). Ce respect doit être présent en tout temps et pour tous les êtres humains.

Cette obligation de respect de la dignité humaine est cependant théorique et conceptuelle. La dignité humaine est inaliénable dans son principe mais il en est tout autre dans les faits.²⁵² Le constat est assez simple à faire pour ne pas avoir à s'étendre sur le sujet. De cet état de fait, de l'inexactitude entre le principe et les faits, naissent la révolte et l'indignation. En reprenant les mots de Camus, nous reconnaissons que «la révolte naît du spectacle de la déraison devant une condition injuste et incompréhensible.»²⁵³ Présentés ainsi, les deux chapitres précédents se trouvent ainsi unis dans les propos de Camus : la réaction face à l'inhumain provient de notre connaissance (bien que souvent implicite) qu'un principe rationnel et inaliénable a été dans les faits bafoué. Mais le mouvement amorcé par cette réflexion sur la dignité humaine ne peut pas s'arrêter ainsi sans perdre de sa cohérence. Il faut maintenant tirer les conclusions qui s'imposent de ce constat.

²⁵² De Koninck. *De la dignité humaine*. *Op. Cit.* p. 1.

²⁵³ Camus. *L'homme révolté*. *Op. Cit.* p. 23.

L'objectif est de faire coïncider dans la mesure du possible le principe de la dignité humaine avec la réalité du monde. Pour y parvenir, nous devons quitter le monde théorique (pur selon les termes kantien) pour s'arrimer sur le concret (pratique). En effet, tous les discours qu'il est possible de produire sur la dignité humaine resteront lettres mortes si nous n'y joignons pas l'agir. C'est dans l'acte et non dans les idées qu'il nous est possible de reconnaître la dignité humaine.²⁵⁴ Ce qu'il faut, ce n'est pas reconnaître le principe de la dignité humaine mais bien la dignité de chaque homme concret. La recherche à effectuer est alors de trouver les moyens d'inciter à la reconnaissance de la dignité humaine pour que celle-ci devienne effective, que son concept soit appliqué par les hommes.

Droits et devoirs de l'homme

Cristallisation de la dignité humaine

Les droits de l'homme contre l'horreur

L'humanité n'a pas attendu cette recherche pour tenter d'inciter à la reconnaissance de la dignité humaine. Saisie d'horreur devant les camps de concentration nazis, elle a eu comme réaction de condamner ces actes. Le constat de l'inhumanité qui avait eu lieu a poussé les nations, unies depuis peu, à reconnaître la dignité inhérente à tout être humain. Cette reconnaissance s'est concrétisée par l'adoption de la Déclaration universelle des Droits de l'homme en 1948. Elle-même ayant comme prédécesseurs notamment les déclarations des droits de l'homme qui furent adoptées en Occident, en commençant par les États-Unis, lors de la guerre d'Indépendance de 1774 et la France lors de sa révolution de 1789. Ainsi, nous pouvons lire dans les deux premiers considérants du préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme, une référence directe à la dignité humaine.

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde.

²⁵⁴ Éric Weil. *Philosophie morale*. Paris, Vrin, 1969. p. 72.

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme.

Les droits de l'homme sont ainsi une mise en pratique de la dignité humaine, une manière de rendre concret son principe. Chaque droit représente ainsi un aspect de la dignité et inscrit dans le réel la manière dont elle s'exprime dans la vie des humains. Nous retrouvons ainsi des droits à la vie, à la liberté, à ne pas être discriminé par son sexe, sa foi, à ne pas être torturé ou mis en esclavage, etc.²⁵⁵ Les droits de l'homme sont cohérents avec la dignité humaine parce qu'ils respectent la faculté de se définir un sens à la vie. Tel que nous l'avons mentionné au chapitre II, Taylor explique que le vocabulaire des droits universaux implique la notion d'autonomie des individus dans le respect de la dignité humaine.²⁵⁶ De ce fait, les droits de l'homme traduisent effectivement le principe de la dignité humaine en acte.

Droits et État

Les droits de l'homme sont des prescriptions à observer pour qu'ils soient garantis à chaque individu. Chaque individu doit voir ses droits respectés. C'est à chaque État que revient la fonction de garantir le respect des droits des êtres humains qui vivent sur leur territoire. Dans la conception moderne de l'État, il s'agit même d'un devoir du gouvernement, si ce n'est pas le premier.²⁵⁷ L'État doit ainsi mettre en œuvre tous les moyens de faire respecter ces droits, par l'ensemble des citoyens et aussi de lui-même. En effet, un des effets majeurs des droits de l'homme étant de restreindre l'arbitraire de l'État envers les citoyens. Par cet effet contraignant, il se détache une sphère privée de la sphère publique où l'individu est libre de ses choix.²⁵⁸

²⁵⁵ Voir Annexe II pour la déclaration complète des droits de l'homme.

²⁵⁶ Taylor. *Les sources du moi*. *Op. Cit.* p. 26.

²⁵⁷ Barni. *Op. Cit.* p. 159.

²⁵⁸ Guy Haarscher. *Philosophie des droits de l'homme*. Bruxelles, Ed. Université de Bruxelles, 1987. p. 9.

L'État utilise en effet les ressources à sa disposition ainsi que la force coercitive pour faire respecter les droits des individus. De ce fait, les droits de l'homme sont en réalité les droits du citoyen. Il faut en effet que l'individu trouve une instance pour faire respecter ses droits, sans quoi, il ne peut faire respecter ceux-ci.²⁵⁹ Cette situation est la même qu'on soit dans l'État dont nous sommes citoyens ou ailleurs. Il doit toujours y avoir une structure politique qui reconnaît les droits de l'homme pour que ceux-ci soient respectés. Les droits de l'homme sont alors essentiellement un outil politique du respect de la dignité humaine : là où il n'y a pas d'organisation politique (l'État), il ne peut y avoir de droits de l'homme.

Malgré ce glissement lexical de l'humain vers le citoyen qui réduit la portée des droits de l'homme, ces derniers sont un moyen qui, à première vue, semble remplir les conditions pour rendre effective la dignité humaine. En premier lieu, ils sont cohérents avec le principe même de la dignité : le respect de l'autonomie de tous les individus dans leur faculté de se définir un sens de la vie. En second lieu, ils sont une application concrète de la dignité avec un effet palpable sur la vie des êtres humains. De ce fait, nous pourrions considérer que les droits de l'homme sont le moyen par excellence pour faire respecter la dignité humaine. Afin qu'elle soit universelle dans les faits, il s'agirait simplement qu'il y ait une instance, transnationale, pour faire respecter les droits de tous les individus. Les efforts à déployer seraient donc de renforcer l'autorité de l'ONU afin que celle-ci puisse réaliser le mandat de respecter la dignité de tous et chacun.

Insuffisance des droits de l'homme

Les droits de l'homme, malgré les bénéfices qu'ils apportent concrètement au respect de la dignité humaine, ne sont pas la réponse unique au défi de sa réalisation effective. Soixante ans après la déclaration universelle des droits de l'homme, force est de constater que la dignité humaine n'est pas entièrement effective, même là où l'État s'emploie réellement à faire respecter les droits de ses citoyens. Il y a à l'intérieur même des droits des

²⁵⁹ Marie-Andrée Ricard. *Le défi du politique. La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine*. p. 110.

insuffisances qui démontrent la difficulté d'en garantir l'application universelle. Nous pouvons remarquer ainsi une difficile intégration culturelle des droits de l'homme ainsi qu'une difficulté à la reconnaissance de l'universalité des droits qui sont dues à la multiplication des droits. Pire encore, ils peuvent nuire à la dignité humaine lorsque les droits en viennent à être pervertis. La première perversion peut être identifiée comme une utilisation juridique abusive de son droit aux détriments de celui des autres. La seconde est la position individualiste qui donne préséance à ses droits au lieu de ceux des autres.

Des droits occidentaux ?

Bien que la déclaration universelle des droits de l'homme ait été adoptée par les nations participantes aux Nations Unies, plusieurs États non-occidentaux ne reconnaissent pas l'universalité des droits de l'homme et critiquent l'aspect strictement occidental de ceux-ci. En effet, l'adoption des chartes des droits de l'homme découle de processus historiques qui ont mené les communautés humaines occidentales à reconnaître ces droits comme inhérents à chaque individu. Pour ces communautés, les droits de l'homme ont un sens; par l'enchâssement de ceux-ci dans l'histoire de ces communautés, ils acquièrent une substance. Au contraire, les communautés humaines qui reçoivent ces droits comme un élément extérieur à leur culture ne se les approprient pas comme faisant partie de leur vécu.

Certaines cultures asiatiques ont notamment exprimé ce fait par la déclaration du gouvernement de Singapour sur les «valeurs partagées» en 1991 ainsi que la déclaration commune faite à Bangkok par Singapour, la Malaisie, Taiwan et la Chine en 1993. Ils y critiquaient principalement l'individualisme des droits de l'homme. De plus, ils affirmaient que les cultures asiatiques (ainsi qu'africaines) privilégient une approche plus communautaire qu'individuelle.²⁶⁰

Dans ce contexte, une imposition pure et simple des droits de l'homme à d'autres cultures est inutile. Elles voient alors l'imposition de ces droits comme une intrusion dans leur culture et une agression contre leur communauté par autrui (principalement l'Occident).

²⁶⁰ Jurgen Habermas. *L'intégration républicaine*. Paris, Fayard, 1998. p. 249.

L'exemple du président américain Jimmy Carter, fier défenseur des droits de l'homme, et de la conséquence de sa politique en Iran (renversement du Shah d'Iran et la prise du pouvoir par un mouvement islamiste hostile aux droits de l'homme) démontre qu'une telle entreprise est couronnée de peu de succès. Un phénomène de rejet pur et simple des droits de l'homme s'opère alors, rendant caducs les efforts entrepris pour les faire reconnaître.²⁶¹

Multiplication des droits

Il faut constater que la remise en question de l'universalité des droits ne se base pas seulement sur la question de leur origine occidentale mais aussi sur leur validité intrinsèque. Depuis les déclarations des droits de l'homme des révolutions américaine et française, le nombre de droits reconnus comme universaux a augmenté. De plus, deux types de droits sont apparus; une première génération de droits surnommés droits-libertés et une seconde identifiée comme droits-créances. Or, l'augmentation des droits pose la question à savoir : «Est-ce que ces droits sont universaux ou représentent-ils des revendications corporatistes qui ne bénéficient qu'à un groupe donné ?»²⁶²

C'est ainsi que Marx a attaqué en premier lieu les droits-libertés. Ceux-ci sont les droits qui définissent des possibilités pour l'individu, soit intellectuelles (droits de culte, d'expression, etc.), soit physiques (liberté de travail, de commerce, de réunion, etc.). En ce sens, l'État n'a qu'à s'opposer à ce qui est nuisible pour les citoyens dans l'exercice de leurs droits. Marx a reproché aux droits-libertés d'être au service de la société bourgeoise et n'être qu'un bénéfice pour les riches. Le droit à la propriété et le droit de commerce représentent notamment pour lui une légitimation de l'exploitation du prolétariat par les bourgeois possédant le capital.

Face à ces droits, d'autres ont été réclamés : les droits-créances. Ceux-ci ne définissent pas les pouvoirs d'agir opposables à l'État tel que l'ont fait les droits-libertés mais bien des

²⁶¹ Paul Valadier. *Agir en politique, décision morale et pluralisme politique*. Paris, Ed. du Cerfs, 1980. p.113-114.

²⁶² *Ibid.* p. 111.

obligations que l'État a face à ses citoyens.²⁶³ On retrouve ainsi le droit à l'éducation (que l'État doit fournir), droit à l'habitation, etc. Or, les droits-créances sont vus comme des revendications sociales des classes prolétariennes. Leurs détracteurs leur reprochent notamment d'être impossibles à réaliser par l'État (à cause de leur coût exorbitant notamment).²⁶⁴

La multiplication des droits ne s'est pas arrêtée là et une troisième génération de droits a été proposée. Ces droits sont des droits collectifs : droits des communautés culturelles, droit de l'environnement, etc. Ceux-ci amènent une difficulté supplémentaire puisque ce n'est pas l'homme en tant qu'individu mais bien une collectivité qui est le sujet de droits. Est-ce que les communautés humaines et les cultures possèdent une dignité ou seuls les hommes qui les composent la possèdent ?

L'augmentation des droits de l'homme ainsi que les critiques formulées à leurs égards posent sérieusement la question de leur reconnaissance en tant qu'universaux. Il est légitime de se poser la question si le droit au loisir est un droit universel ? N'est-il pas au contraire une revendication des classes ouvrières qui avaient une charge de travail trop importante ? Bien que cette revendication puisse être légitime dans un contexte d'exploitation, il faut se questionner sérieusement quant à savoir si c'est un droit de l'homme ou simplement un bénéfice à faire profiter à tous dans une situation de prospérité (dans un souci d'équité) ? Le rajout constant de droits amène à se poser sérieusement la question de la filiation des droits de l'homme avec la dignité humaine. Dans ces circonstances, il est difficile d'établir la reconnaissance de la dignité par l'application des droits de l'homme.

Inégalité des possibilités de revendications

Par la suite, on constate que le respect des droits n'est pas quelque chose d'automatique. Lors d'atteinte aux droits de l'homme, l'individu lésé doit pouvoir les revendiquer, exiger d'une instance qu'elle les fasse respecter. Or, les moyens à la disposition de l'individu pour

²⁶³ Luc Ferry et Alain Renaut. *Philosophie politique*. Paris, PUF, 1989. p. 26-30.

faire une telle démarche risque de faire pencher la balance de la justice. Il peut même s'opérer une contradiction entre le respect des droits et l'esprit dans lequel ils ont été créés.

Dans l'esprit des droits, les faibles doivent être protégés contre les forts. Or, il apparaît que dans certains cas, c'est le contraire qui se réalise. Les droits de l'homme deviennent une arme pour les forts (notamment l'Occident ou la société bourgeoise) contre les faibles (les non-occidentaux, les pauvres). Les droits de l'homme ont ainsi contribué à l'injustice envers les peuples non-occidentaux et les minorités dans les pays occidentaux.²⁶⁵ Par exemple, les droits de l'homme peuvent accentuer le problème d'une minorité lorsqu'un contingent massif d'immigrants vient s'établir sur leur territoire traditionnel. Les immigrants possèdent un droit fondamental de s'installer en ce lieu mais, ce faisant, ils nuisent à la minorité qui perd le contrôle sur les ressources nécessaires à leur développement et leur survie.²⁶⁶

Ce qu'il faut constater dans ce type de problème, c'est que l'application d'un droit brouille la réalité d'un autre droit. Il ne s'agit pas d'une contradiction entre les principes des droits mais bien que la réalisation d'un droit vienne mettre en péril la réalisation d'un autre droit. Ainsi, quelqu'un peut se baser sur son droit à la propriété pour acquérir les ressources nécessaires à une communauté pour sa subsistance, mettant ainsi en péril le droit à la vie. Bien entendu, le droit à la vie n'est pas atteint directement mais les conditions de possibilité nécessaires à sa réalisation le sont cependant. Ainsi, une application formelle des droits de l'homme peut amener une contradiction dans les droits. Il est possible de parler en ce sens d'un fondamentalisme des droits de l'homme où leurs applications priment sur leur principe et finalement se retournent contre eux-mêmes.²⁶⁷

²⁶⁴ Ricard. *Op. Cit.* p. 106.

²⁶⁵ Will Kymlicka. *Droits de l'homme et justice ethnoculturelle. Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté.* Paris, l'Harmattan, 2002. p. 387-388.

²⁶⁶ *Ibid.* p. 392.

²⁶⁷ Revault d'Allonnes. *Op. Cit.* p. 136.

Les droits égoïstes

L'effet le plus pervers des droits de l'homme est l'individualisme qu'ils véhiculent malgré eux. Les individus pensent d'abord à revendiquer leurs droits avant de penser à ceux des autres. Les droits sont nombrilistes; les individus se reconnaissent eux-mêmes possesseurs de droits mais oublient qu'autrui possède les mêmes droits. Nous avons tous entendu quelqu'un réclamer à tort «j'ai le droit de faire ceci ou cela», alors que cette revendication même vient à nuire à autrui. En ce sens, la critique asiatique des droits de l'homme portant sur le caractère individualiste des droits de l'homme pointe un problème réel.²⁶⁸ L'individu en arrive à exiger davantage de respect de ses droits de la part de l'État au lieu de chercher un équilibre entre ses droits et ceux des autres.²⁶⁹

Il y a eu dans la ville de Québec un exemple très significatif de la revendication égoïste de ses droits. Des auditeurs d'une radio commerciale en sont venus à réclamer la liberté d'expression pour les animateurs de cette radio qui tenaient des propos orduriers. À ce que nous savons, le droit au respect de son honneur et de sa réputation est un droit tout aussi légitime que la liberté d'expression (Article 12 de la déclaration universelle des droits de l'homme : Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, *ni atteintes à son honneur et à sa réputation*). Cependant, les auditeurs de cette radio poubelle ont préféré revendiquer leur droit d'écouter des cochonneries et le droit d'exprimer des propos désobligeants de la part de leurs animateurs préférés au lieu de reconnaître le droit au respect des personnes visées par ces propos.²⁷⁰ Or, le principe même du respect de la dignité humaine exige une reconnaissance de l'équivalence des prérogatives d'autrui et de soi.

Limite des droits

Ainsi, les droits de l'homme pris isolément ne représentent pas un moyen sûr de faire respecter la dignité humaine. Bien que la reconnaissance des droits de l'homme représente

²⁶⁸ Habermas. *Op. Cit.* p. 249.

²⁶⁹ Romilly. *Op. Cit.* p. 100.

²⁷⁰ Pour une analyse du phénomène de la mobilisation autour de CHOI-FM, voir Jean-Michel Marcoux et Jean-François Tremblay. *Le néopopulisme de la mobilisation pour CHOI-FM : de l'expansion de la logique consumériste*. Département de Sociologie, Université Laval, 2005 41 p.

à notre avis un progrès pour une société donnée (par la disparition théorique de l'arbitraire), il y a dans leur fonctionnement même des tares qui limitent la portée de leur action sur la reconnaissance de la dignité humaine. Le double mouvement de la croissance de l'importance de nos propres droits et la myopie sur les droits d'autrui ne contribue pas à la reconnaissance de l'universalité de la dignité humaine, il ne fait que l'attribuer à l'individu en propre. Sans oublier que les moyens à la disposition des individus font que le respect des droits des plus forts prévaut sur ceux des plus faibles dans plusieurs cas.

De plus, les droits de l'homme ne peuvent pas imposer la reconnaissance de l'autre comme un être humain. La force coercitive exercée par l'État pour la stricte obéissance des droits de l'homme contraint les individus non pas à reconnaître autrui comme un être humain mais bien à se comporter d'une certaine manière pour ne pas être punis. Adopter un comportement qu'on impose par une force coercitive ne permet pas de comprendre les principes qui sont à la base de ce comportement. Ainsi, on n'observe pas les droits d'autrui parce que nous considérons ce dernier comme un sujet légitime de droits mais parce que nous sommes contraints à le faire.

Théodor Adorno affirme qu'on «sent très vite ce qu'ont de faux des engagements exigés uniquement pour produire quelque chose – même le bien - s'ils ne sont pas ressentis profondément par les hommes eux-mêmes.»²⁷¹ Il n'y a pas de reconnaissance de l'homme mais bien de la loi. En ce sens, il est possible que la dignité humaine ne soit pas respectée si un individu considère qu'il n'y a pas de sanction possible à l'acte inhumain à poser. L'État n'étant pas omniscient, il existe de nombreuses situations où les droits de l'homme sont bafoués parce que les individus se sentent, à tort ou à raison, à l'abri des conséquences légales de leurs actes.

Nous constatons donc que nos efforts pour faire reconnaître la dignité humaine ne doivent pas porter essentiellement sur les droits de l'homme. Ceux-ci ont une portée effective sur la réduction des comportements inhumains mais ils ne peuvent pas changer l'inhumain en

humain. La reconnaissance de la dignité humaine n'est pas accrue par l'application des droits de l'homme puisqu'il s'agit essentiellement d'utiliser une force coercitive pour les faire appliquer. L'utilisation de cette force elle-même est en contradiction avec la dignité humaine si on considère que l'individu doit être autonome pour reconnaître la dignité d'autrui. Ainsi, il faut renverser les tâches : il ne faut pas faire respecter ses droits contre les autres mais bien respecter ceux des autres. Un véritable respect ne s'acquiert pas par la peur d'une punition mais par la compréhension du devoir qui nous lie à ce respect.

Devoir : le droit de l'autre

Du politique à la morale

Une logique toute simple permet de comprendre que si mes droits sont respectés, ça signifie qu'autrui a respecté mes droits. Il faut alors poursuivre le raisonnement et faire basculer l'observation dans l'opposé; si les droits d'autrui sont respectés, c'est que c'est moi qui ai agi en conséquence. D'où surgit la notion de devoir. Si autrui a l'obligation de respecter ma dignité, j'ai tout autant le devoir de respecter la sienne. Droits et devoirs découlent de la même source, ils sont les deux facettes du même enjeu.²⁷² Il ne peut pas y avoir de droit effectif sans le devoir qui va de pair avec lui. Ainsi, il faut inciter à l'observation du devoir envers autrui. C'est par la reconnaissance du devoir envers autrui que passe la reconnaissance de la dignité humaine.

Ce n'est pas dans le domaine politique que le devoir prend un sens véritable. Le politique peut contraindre à certains comportements mais il ne peut pas développer le respect volontaire de la dignité humaine d'autrui. C'est donc vers la morale que notre action va se porter. En effet, toute morale repose sur le devoir. Il en est l'unique catégorie fondamentale.²⁷³ Tout précepte moral repose sur une ordonnance en vue de faire le bien. Il pourrait se résumer sous la formule : si tu veux faire un acte bon, fais X dans telle

²⁷¹ Adorno. *Éduquer après Auschwitz. Modèles critiques*. Paris, PUF, 2003. p. 239.

²⁷² Barni. *Op. Cit.* p. 37-38.

²⁷³ Éric Weil. *Op Cit.* p. 85.

circonstance. En ce sens, il n'y a pas d'alternative dans la volonté morale. Si nous voulons être moraux, nous devons nous soumettre à la prescription. Il n'est pas possible d'être moraux si nous refusons de poser l'acte que nous considérons bon. Dans ce cas, la morale serait : si tu veux faire un acte bon, fais X ou ne le fais pas dans telle circonstance donnée. Nous voyons immédiatement que cette affirmation est incohérente puisqu'elle évacue toute substance à l'idée d'agir moralement en affirmant qu'une chose et son contraire peuvent être moraux.

Le libre devoir d'être humain

L'acte politique est négatif, il restreint l'individu dans sa liberté d'agir : ne tue pas ton voisin parce que tu vas aller en prison. Au contraire, le devoir est avant tout positif. Bien qu'il existe des maximes morales qui restreignent les actions des individus, celles-ci découlent d'un devoir positif.²⁷⁴ La morale est une indication de l'action à faire et non une interdiction. Par exemple, la maxime morale qui prescrit de ne pas tuer un homme est restrictive mais elle découle du fait que je dois respecter la vie. Bien qu'il existe des maximes négatives et d'autres positives, le devoir moral duquel elles découlent est positif. Par la reconnaissance de l'autre comme être humain, par la conscience que j'ai de sa dignité, je dois adopter un comportement particulier. La reconnaissance d'autrui oppose alors l'exigence de l'universalité (la dignité humaine) aux désirs et besoins naturels de l'individu.²⁷⁵ L'exigence d'universalité n'est pas négative mais bien positive. Elle affirme que l'individu a une dignité en partage avec tous et qu'il faut agir en conséquence. C'est ce devoir d'humanité qu'il faut faire reconnaître aux hommes afin d'inciter au respect de la dignité humaine.

Nous ne pouvons pas imposer ce devoir. Il n'est pas possible, nous dit Adam Smith, d'arracher la bienfaisance de force.²⁷⁶ Il est en effet incohérent de vouloir contraindre quelqu'un à être moral. Ce faisant, nous serions nous-mêmes immoraux et tomberions dans une contradiction qui n'échapperait pas à ceux que nous nous efforçons de rendre moraux.

²⁷⁴ Weil. *Op. Cit.* p. 87.

²⁷⁵ *Ibid.* p. 86.

²⁷⁶ Smith. *Op. Cit.* p. 129.

Pour être moral véritablement, il ne faut pas uniquement adopter un comportement donné, il faut ressentir l'existence de l'autre et comprendre la responsabilité que sa présence incombe pour soi.

Nous cherchons alors le moyen d'inciter autrui à adopter un comportement moral; la reconnaissance de la dignité humaine en découle. Nous ne pouvons qu'inciter et non contraindre parce qu'il est impossible de forcer la reconnaissance d'autrui. L'obligation morale ne peut qu'être librement consentie.²⁷⁷ Il faut dès lors comprendre qu'il n'existe pas de recette miracle pour rendre universelle la reconnaissance de la dignité humaine. Il n'y a pas d'équation mathématique qui, une fois appliquée, transforme les individus inhumains en êtres moraux. Il faut donc entreprendre d'aller vers l'inhumain pour tenter de faire éclore le devoir de respect de la dignité humaine.

Changer l'inhumain : un défi éducatif

Transformer l'inhumain

Pourquoi l'éducation ?

S'il nous est impossible de forcer la reconnaissance de la dignité humaine, il faut entreprendre d'inciter l'inhumain à changer par lui-même, à reconnaître son humanité et celle des autres. Cet objectif est donc éducatif. Nous n'entendons pas éducation sous un sens strict, enchâssé dans des institutions, avec comme objectif de transmettre des connaissances et des valeurs précises. Il faut concevoir l'éducation dans un sens large. Nous partageons la définition que donne Federico Mayor, ancien directeur général de l'Unesco : «L'éducation est le processus qui, tout au long de la vie, confère la capacité de la diriger en accord avec notre réflexion, notre pensée, nos choix.»²⁷⁸ Ce que nous désirons, c'est que l'inhumain, à travers ce processus, arrive à accorder ses actes avec la

²⁷⁷ Weil. *Op. Cit.* p. 107.

²⁷⁸ Federico Mayor, dans Thomas De Koninck, Philosophie de l'éducation, essai sur le devenir humain. Paris, PUF, 2003. p. 1.

reconnaissance de son appartenance à la collectivité humaine et le respect de la dignité humaine qui en découle. Il pourra y parvenir grâce à l'utilisation de sa réflexion.

En prenant cette tangente, nous axons nos efforts sur le sujet qui commet des actes inhumains plutôt que sur les situations objectives qui conduisent à ces actes. Cela ne va pas de soi. Il serait possible d'avancer qu'il faut faire disparaître les conditions de possibilité des comportements inhumains. Ainsi, si nous observons qu'en situation de famine, des individus se livrent aux pires exactions sur les plus faibles dans le but de s'approprier les ressources alimentaires, nous pourrions être tentés de chercher à éliminer la précarité alimentaire dans le but que certains comportements inhumains cessent. Les possibilités de changer les conditions objectives qui engendrent les événements inhumains sont très limitées.²⁷⁹ Nous pourrions tenter de contrôler tous les facteurs que nous connaissons qui engendrent ces phénomènes, d'autres vont apparaître. Bien que Descartes affirme que grâce à la science nous allons devenir «maîtres et possesseurs de la nature», il reste que nous ne contrôlons pas notre environnement (tant physique que social).²⁸⁰ Nos tentatives de contrôle de la nature donnent de piètres résultats comme nous l'indique des phénomènes tels que les changements climatiques. La complexité des lois de la physique nous pousse à être humbles et à reconnaître que nous ne pouvons pas contrôler l'ensemble des facteurs «objectifs» qui conduisent à des situations inhumaines. Bien qu'il soit fort louable (et nécessaire pour d'autres raisons) d'entreprendre l'élimination des situations propices à «l'éclosion» de comportements inhumains, ce n'est pas à voie à suivre pour inciter au respect de la dignité humaine.

C'est donc vers le sujet que nous plaçons nos espoirs. En quelque sorte, c'est la manière de réagir aux conditions objectives engendrant des actes inhumains qu'il faut changer chez l'inhumain. L'objectif étant que la réaction à ces conditions objectives devienne humaine, respectueuse de la dignité. Pour reprendre les termes d'Adorno, «la seule véritable force contre le principe d'Auschwitz serait l'autonomie, si je puis utiliser l'expression kantienne,

²⁷⁹ Adorno. *Éduquer après Auschwitz. Op. Cit.* p. 236-237.

²⁸⁰ René Descartes. *Discours de la méthode*. Paris, GF-Flammarion, 2000. p.99.

la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu.»²⁸¹ C'est cette force d'autonomie, présente à l'intérieur de chaque homme, qu'il faut faire surgir afin que devant les difficultés objectives l'homme «ne joue pas le jeu.» De plus, les conditions objectives sont bien réelles et les crimes inhumains qui en découlent le sont tout autant. Ainsi, c'est au sujet réel, à l'homme concret qu'il faut s'adresser pour changer l'état des choses.²⁸² Il n'est pas question d'établir un système théorique mais bien de trouver la manière pratique de changer les choses.

Expérimenter le sens de l'altérité

Selon les termes de Riccardo Petrella, l'objectif prioritaire d'une éducation qui n'est pas simplement à vocation utilitaire est «d'apprendre à dire bonjour.» Nous disons bonjour à l'autre, nous disons bonjour à celui que nous reconnaissons comme humain. C'est le sens de l'altérité qui se dégage dans cette affirmation du bonjour.²⁸³ Cette vision peut paraître simpliste mais elle renferme l'essentiel. En effet, la reconnaissance de l'autre ne doit pas être uniquement théorique, ce n'est pas le principe de la reconnaissance qui doit être transmis, mais bien la reconnaissance de l'homme concret. Dire bonjour signifie que non seulement nous avons une reconnaissance conceptuelle de l'autre (nous pourrions reprendre la figure du Docteur Pannwitz face à Primo Levi pour illustrer la limite de la reconnaissance conceptuelle), mais qu'elle se traduit par un comportement cohérent avec cette reconnaissance. Nous appellerons cette reconnaissance, substantielle. Ce que nous devons reconnaître, ce n'est pas l'homme-idée mais bien cet homme là devant nous.

Apprendre à dire bonjour, reconnaître son prochain comme un humain, passe par une expérience éducative. C'est en effet dans l'expérimentation de la dignité humaine que nous pouvons la saisir afin de pouvoir l'identifier et la reconnaître.²⁸⁴ Le phénomène de l'expérience permet de consolider et/ou de réorganiser les concepts que nous avons déjà en notre possession. Des concepts qui ne sont pas associés *a priori* peuvent former alors un

²⁸¹ Adorno. *Éduquer après Auschwitz. Op. Cit.* p. 240.

²⁸² Alain Finkielkraut. *La sagesse de l'amour.* Paris, Gallimard, 1984. p. 112.

²⁸³ Riccardo Petrella. *L'éducation, victime de cinq pièges.* Montréal, Fidès, 2000. p. 52.

²⁸⁴ De Koninck. *De la dignité humaine. Op. Cit.* p. 76.

tout cohérent.²⁸⁵ Nous pouvons concevoir l'expérience comme une explosion, une fission. L'organisation précédant l'expérience est alors chamboulée par celle-ci. L'acte de connaissance est d'abord une séparation, une distinction claire entre des concepts qui peuvent être préalablement gommés.²⁸⁶ L'expérience a alors un double mouvement. Un mouvement de distinction, de séparation et un second mouvement d'unification, de réorganisation. En appliquant ce phénomène à notre recherche, nous comprenons qu'il faut tout d'abord séparer les concepts de l'inhumain : la reconnaissance de ce qu'est un humain, le comportement à adopter face à un être humain, etc. pour ensuite permettre que l'individu inhumain les réorganise afin qu'il conçoive que la dignité humaine dût être respectée. Il faut alors trouver une expérience qui permette ce réajustement.

En nous rappelant ce que nous avons mentionné sur l'esprit de vengeance dans le premier chapitre, nous pouvons alors trouver l'expérience pertinente pour inciter à la dignité humaine. Une des motivations derrière l'esprit de vengeance est de faire comprendre à l'individu inhumain ce qu'il fait vivre à ses victimes. La vengeance voit donc dans le fait de faire violence à l'inhumain un moyen de le lier à la souffrance qu'il a infligée à ses victimes. Nous suggérons qu'en vivant l'inhumain lui-même, l'individu en arrive à changer son comportement. Cependant, l'objectif est que l'inhumain tire une conclusion de cette souffrance qui lui est imposée. En ce sens, il ne sert à rien de vouloir lui faire subir ce qu'il a lui-même infligé; torturer le bourreau ne l'amènera qu'à vouloir se venger à son tour. Le réel défi éducatif est d'amener une expérience de l'inhumain dont il est capable d'en comprendre la portée. Il faut alors «faire vivre» une expérience inhumaine dans l'imaginaire de l'individu afin qu'il puisse se représenter ce que c'est d'être à la place de ses victimes.²⁸⁷ À travers l'imagination, il pourra se représenter être victime de l'inhumain sans pour autant subir un acte inhumain, ce qui le pousserait à chercher réparation au lieu de chercher à comprendre. Ainsi, ce n'est pas par la reproduction de l'acte inhumain mais bien par sa représentation que nous pouvons susciter la reconnaissance de la dignité.

²⁸⁵ Morin. *Op. Cit.* p. 73.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 119.

²⁸⁷ Revault d'Allonnes. *Op. Cit.* p. 185.

L'illustration de l'inhumain, la présentation de l'incompréhensible à lui-même peut alors permettre de le dépasser pour en arriver à la dignité humaine.²⁸⁸

Appréhender l'autre : sympathie et imagination

La sympathie ou connaître par les sentiments

L'efficacité d'une telle entreprise repose sur la faculté de sympathie telle que décrite par Adam Smith. Nous avons abordé ce thème de la sympathie au chapitre I. C'est grâce à notre faculté de sympathie que nous allons nous-mêmes avoir de la peine lorsque nous verrons un homme avoir de la peine à cause de la mort de son frère. Quelqu'un a de la joie, elle sera contagieuse et nous la vivrons. Nous pouvons ainsi partager par sympathie toute la gamme des émotions.²⁸⁹ Partant de cette faculté, nous concevons qu'il soit possible de faire vivre une émotion à l'inhumain qui l'amènera à comprendre l'inhumanité de ses actes. En «vivant» par sympathie l'inhumain, il pourra être amené à devenir humain.

Cette connaissance de ce que l'autre vit n'est pas alors purement logique et intellectuelle, elle est émotionnelle avant tout. Ce faisant, elle implique directement l'individu. Cette connaissance est concrète, elle se base sur les relations entre les êtres humains réels et non théoriques. C'est justement l'homme concret envers qui se porte notre entreprise. Ce n'est pas à sa tête que nous allons nous adresser mais bien à son cœur. C'est par le principe de sympathie que nous pouvons apprendre à connaître l'autre. Taylor le soutient ainsi en affirmant : «Je parviens à comprendre quelqu'un lorsque je comprends ses émotions, ses aspirations, ce qu'il trouve admirable ou condamnable chez lui et chez les autres.»²⁹⁰

Le principe de sympathie n'implique pas que nous ressentons les sentiments d'autrui mais bien ce que nous ressentirions si nous étions à sa place. Ce ne sont pas les sentiments des autres qui excitent les nôtres mais bien la situation vécue par l'autre. Lorsque nous voyons

²⁸⁸ Clair. *Op. Cit.* p. 13.

²⁸⁹ Smith. *Op. Cit.* p. 24.

²⁹⁰ Charles Taylor. *Compréhension et ethnocentrisme. La liberté des modernes*. Paris, PUF, 1996. p. 199.

une personne endeuillée, nous allons ressentir de la peine parce qu'à sa place nous en aurions. Que cette personne ait ou non de la peine ne changera pas la peine que nous pouvons ressentir. Cependant, nous jugerons la personne sur son comportement. Pour entrer en accord avec ses sentiments, il faut que nous les considérions comme appropriés à l'événement qui les stimule.²⁹¹ Nous ne serons pas d'accord avec un individu qui se morfond et pleure une semaine sur la mort d'une plante. De la même manière, une personne qui ne semble pas ressentir de peine à la mort de son père nous paraîtra insensible ou suspecte. Cet élément est essentiel pour notre recherche, la sympathie s'inscrit dans les événements qui génèrent des émotions d'autrui et non dans les émotions d'autrui elles-mêmes. C'est par là que nous allons pouvoir faire vivre une expérience inhumaine à l'individu sans agir nous-mêmes de manière inhumaine.

Pour permettre la reconnaissance de la dignité humaine dans son fondement même, il faut que la sympathie puisse s'étendre à l'ensemble du genre humain. Kant l'avait compris lorsqu'il a avancé que «humanité veut dire; d'une part, le sentiment universel de sympathie; d'autre part, la faculté de pouvoir communiquer de façon intime et universelle : ces propriétés réunies constituent la sociabilité conforme à l'humanité, par laquelle elle se distingue de la restriction animale.»²⁹² La dignité humaine étant universelle dans son principe, il faut développer chez l'inhumain une sympathie envers tous les êtres humains afin qu'elle soit réelle. Nous avons mentionné dans le premier chapitre que l'inhumain catégorise les individus. Il y a «nous», ceux qu'il reconnaît comme être humain et «eux» en qui il nie l'humanité. Nous concevons que naturellement il éprouve sa sympathie avec «nous» et que le problème se pose lorsqu'il ne sympathise pas avec «eux». Le respect de la dignité humaine ne passe donc pas par la mise en place de la faculté de sympathie chez l'inhumain mais bien par l'extension de la sympathie envers «eux».

L'imagination au secours de l'universalité

Nous pouvons concevoir ce qu'autrui ressent grâce à notre imagination. En effet, c'est à travers une représentation issue de l'imagination que nous pouvons nous placer dans la

²⁹¹ Smith. *Op. Cit.* p. 27-28.

²⁹² Kant. Critique de la faculté de juger. *Op. Cit.* p. 318.

situation vécue par autrui.²⁹³ Si nous ressentons de la peine pour quelqu'un en deuil, c'est parce que nous réussissons à nous imaginer dans sa situation et que nous constatons que dans ces circonstances, nous aurions de la peine. La sympathie est alors possible lorsque l'imagination fait pour nous une mise en scène de la situation que l'autre vit. Nous n'avons pas de contact direct avec le cœur de l'autre. La seule chose que nous pouvons vivre, ce sont nos propres sentiments. Il est impossible de vivre à la place d'un autre. Nous ne pouvons qu'anticiper ce que l'autre vit par ce que nous vivrions à sa place. Ainsi, notre accès à l'humanité d'autrui se trouve en nous, dans notre faculté d'imaginer.

Hannah Arendt a défini cette faculté de sympathie par l'imagination par le terme de *cœur intelligent*.²⁹⁴ Cette vision résume bien les éléments qui sont en jeu dans cette faculté. Ce n'est pas par la seule émotion, ni la seule réflexion que nous pouvons amener les choses à changer mais bien par une combinaison des deux. Par notre faculté d'imagination, il est possible de rendre présent ce qui est absent, de donner une réalité à un concept en l'intériorisant, en le «vivant». La conceptualisation de l'événement provient de notre réflexion et l'actualisation de celle-ci, le fait de la vivre, est possible grâce à nos émotions. Si on élimine soit l'émotion, soit la réflexion, nous n'arrivons pas à intérioriser l'objet. Ainsi, bien qu'il faille faire appel à une expérience émotionnelle pour inciter à la reconnaissance de la dignité humaine, il ne faut pas rejeter du revers de la main la réflexion nécessaire pour que l'émotion ne reste pas lettre morte.

Notre imagination doit nous permettre de nous visualiser à la place de chaque être humain. Pour contrer l'inhumain, Arendt prescrit la manière de penser élargie. Il faut penser en se mettant à la place de tout autre.²⁹⁵ Non seulement les gens que nous connaissons, nos familiers, mais aussi l'étranger, l'inconnu. C'est la seule manière de penser de façon universelle et donc, conséquente avec la dignité humaine. Kant prescrit la même chose lorsqu'il recherche une maxime morale dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*. En effet, il affirme qu'une maxime morale ne peut être bonne que si elle peut devenir une

²⁹³ Smith. *Op. Cit.* p. 24.

²⁹⁴ Revault d'Allonnes. *Op. Cit.* p. 55-56.

²⁹⁵ *Ibid.* p. 109.

loi universelle.²⁹⁶ Si elle ne le peut pas, c'est que notre maxime ne s'en tient qu'à nos penchants personnels. Au contraire, si nous pouvons considérer que c'est bon aussi pour les autres, alors il est possible de rendre universelle notre maxime.²⁹⁷

Ressemblance et différence

Reconnaître substantiellement l'être humain

Imaginer ce que peut ressentir n'importe quel être humain ne va pas de soi. Afin de pouvoir imaginer ce que l'autre ressent, ne devons-nous pas préalablement le reconnaître comme notre prochain ? Découlant de ça, ne devons-nous pas le reconnaître d'abord comme un être humain pour sentir ce que ressent un être humain ? Ne serions-nous pas alors dans une contradiction : afin d'inciter à la reconnaissance de la dignité humaine, il faut pouvoir s'imaginer à la place de tout homme, ce qui implique la reconnaissance de l'humanité de chacun. La reconnaissance s'impliquerait elle-même *a priori*. Il en reviendrait à dire que cette recherche serait vouée à l'échec ou inutile parce qu'il faut que l'inhumain soit déjà humain pour pouvoir respecter la dignité humaine. Soit elle est vouée à l'échec parce que l'inhumain n'est pas déjà humain, soit elle est inutile parce qu'étant déjà humain, il n'y a rien de plus à faire.

Il faut introduire une distinction dans le terme de reconnaissance afin de pouvoir poursuivre notre recherche. Il s'agit de définir ce que l'inhumain reconnaît comme humain face à autrui et ce qu'il rejette. Nous allons y parvenir en tablant sur une distinction entre une reconnaissance conceptuelle et une reconnaissance substantielle de l'être humain, telles que nous les avons mentionnées précédemment. La reconnaissance conceptuelle ne fait que reconnaître l'homme abstrait sans pour autant tirer les conclusions qui s'imposent quant à cette reconnaissance. L'inhumain voit un être humain; il a des bras, des jambes, une tête, un

²⁹⁶ Kant. *Fondation de la métaphysique des mœurs*. *Op. Cit.* p. 73.

²⁹⁷ Il faut cependant prendre cette affirmation avec nuance. Il ne faut pas exclure le contexte dans lequel s'inscrit l'action. La découverte d'une maxime morale pour tous n'exclut pas que son application de manière concrète doit se faire en prenant compte de la situation particulière dans laquelle elle s'inscrit. Il ne s'agit pas de trouver une morale et de l'appliquer mur à mur, ce qui est alors erroné.

corps. Il rattache alors l'individu qu'il perçoit au concept d'être humain biologique. Mais la reconnaissance ne va pas plus loin. Elle ne permet pas à l'inhumain de s'identifier à l'autre. La reconnaissance substantielle quant à elle fait un pas supplémentaire en créant en l'autre le semblable. Non seulement l'autre est un être humain mais il est comme «soi». Il est inclus dans le «nous».

Cette reconnaissance implique la reconnaissance conceptuelle mais la dépasse. Elle établit un lien entre le concept d'humain et le concept de soi. Ce faisant, elle permet de faire le lien qu'autrui est un autre soi. La reconnaissance devient alors substantielle parce qu'elle n'implique pas seulement la reconnaissance de l'humain selon la définition théorique mais de ce qui fait le caractère spécifique de l'être humain, il est un soi. C'est parce qu'il est un soi que l'être humain possède une dignité, si nous ne reconnaissons pas ce soi, c'est l'être humain uniquement conceptuel et non substantiel que nous reconnaissons; nous devenons le docteur Pannwitz. Ainsi, il faut posséder une reconnaissance conceptuelle de l'être humain afin de pouvoir reconnaître de manière substantielle l'être humain. Celle-ci est préalable à une reconnaissance complète. De ce fait, il nous est possible de poursuivre notre recherche; l'inhumain possède la reconnaissance conceptuelle nécessaire à la reconnaissance substantielle de l'être humain.

Entre universalité et uniformisation

Il faut justement faire des efforts pour étendre la reconnaissance substantielle à l'ensemble de la communauté humaine. Il faut alors se poser la question à savoir s'il est possible de reconnaître tout un chacun comme soi. En principe, pour reconnaître un autre comme soi, ne faut-il pas que celui-là soit semblable à soi ? Cette notion de semblable est floue et n'a pas de contours définis. S'il s'agit de quelque chose d'identique, alors il ne peut y avoir de reconnaissance sauf chez les jumeaux (et encore). Il faut établir la différence entre universalité et uniformisation pour pouvoir comprendre comment reconnaître l'ensemble de l'humanité.²⁹⁸ Il y a en effet une différence marquée. On pourrait avoir tendance à croire qu'il est nécessaire que tous soient pareils afin d'être reconnus comme des êtres humains et

²⁹⁸ Maalouf. *Op. Cit.* p. 139.

appartenir à l'humanité. En prenant alors cette option, nous aurions tendance à éliminer les différences qui viendraient empêcher la reconnaissance de la dignité humaine. Ceci aurait une conséquence fâcheuse puisque la tentative d'oblitération des différences amène son contraire, l'exacerbation des différences.²⁹⁹

L'histoire humaine est remplie de ces tentatives; l'impérialisme de l'Occident à l'égard des cultures africaines en est un exemple probant. On a tenté ainsi d'éliminer les différences, ici, les cultures non occidentales, pour étendre une culture unique qui serait dans l'esprit impérialiste la meilleure pour tous. Cette entreprise non seulement se solde par un échec mais elle est néfaste pour la reconnaissance de la dignité humaine. Selon la belle formule d'Amin Maalouf, «on ne peut avoir les bras ouverts que la tête haute.»³⁰⁰ Si nous ne reconnaissons pas autrui comme un être humain à cause de ses différences, il risque de se braquer et de ne pas être porté à adopter un comportement humain à son tour. Respecter l'être humain concret, c'est notamment respecter qu'il peut être humain tout en étant différent de soi. L'universalité ne prend pas racine dans l'uniformisation des êtres humains.

L'humanité dans la différence : la fraternité

Si d'un côté, il est impossible de baser la reconnaissance de la dignité humaine sur l'uniformisation des êtres humains, de l'autre, il faut trouver le moyen de le faire en tenant compte des différences. Pour revenir avec le terme de semblable, il faut noter que dans le semblable, il y a à la fois une notion d'identité et aussi une notion de différence. Le semblable, c'est ce qui n'est pas identique à nous (donc différent) mais que nous reconnaissons comme ayant des caractéristiques communes (donc identiques).

Nous avançons que non seulement la reconnaissance d'autrui est possible malgré les différences qui nous séparent, mais qu'elle est possible par là même. C'est par la différence que je sais qu'autrui est autrui. Si quelque chose est identique, nous l'assimilons à nous-mêmes, nous l'uniformisons. La différence ne s'assimile pas, autrui reste autre que nous. Pour Emmanuel Lévinas, cette différence irréductible de l'autre se trouve dans le visage.

²⁹⁹ Michael Walzer. Traité sur la tolérance. Paris, Gallimard, 1998. p. 122-123.

Lorsqu'on voit le visage de l'autre, on voit la différence, nous ne pouvons pas le réduire à nous-mêmes. Le visage de l'autre a un sens en lui-même.³⁰¹ Cette différence force l'homme à la reconnaissance; sans la différence, autrui serait assimilé à nous-mêmes. «C'est parce que l'autre ne se laisse pas assimiler, qu'il ne devient pas mien, que mes expériences ne sont pas toutes les péripéties d'un retour obligé à mon île natale.»³⁰² C'est justement par la différence que nous pouvons accéder à la reconnaissance, sans elle, tout n'est que soi.

En poursuivant sur le fait que la différence entre les humains permet la reconnaissance d'autrui comme un autre soi, il faut comprendre sur quoi s'appuie cette reconnaissance. Ce n'est pas uniquement parce qu'il est différent qu'autrui peut être un autre soi. La reconnaissance d'autrui part d'un principe qui permet de l'associer à moi pour en faire un autre soi. En partant du principe que la dignité humaine est universelle, il est naturel de penser que la reconnaissance d'autrui se base sur l'égalité entre les êtres humains. Or, comment est-il possible d'être égaux si nous sommes différents ? Que l'on prenne n'importe lequel critère pour comparer les individus qui peuplent la terre, il n'y en aura aucun qui permettra d'établir une parfaite égalité entre les individus. De plus, nous remarquons que les inégalités viennent nuire à la reconnaissance de la dignité humaine; il y a constamment des comparaisons et une hiérarchisation des humains à partir de critères arbitraires. En basant la dignité humaine sur l'égalité, on en revient simplement à accorder une dignité différente entre les êtres humains parce que ceux-ci ne sont égaux qu'en théorie et en principe.

En reconnaissant que la dignité humaine est universelle et qu'elle implique une reconnaissance identique entre tous les membres de l'espèce humaine, celle-ci ne peut pas se baser sur l'égalité entre les êtres humains. Une reconnaissance identique envers tous les êtres humains nécessite que nous ne considérons pas les différences entre les êtres humains comme un facteur délimitant leur dignité. Il faut alors prendre comme principe un élément qui permet de transcender les différences, d'aller au-delà de celles-ci. Ce principe est la

³⁰⁰ Maalouf. *Op. Cit.* p. 60.

³⁰¹ Lévinas. *Éthique et infini*. Paris, Fayard, 1982. p. 91.

³⁰² Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 30-31.

fraternité. Dans la fraternité, il y a hétérogénéité.³⁰³ L'égalité se base sur l'homogénéité. Les êtres humains ne sont homogènes qu'en théorie, en réalité ils sont complètement différents. Au contraire, la fraternité reconnaît les différences mais les dépasse. Mon frère est différent de moi, pourtant, je reconnais une filiation commune entre nous. La fraternité, c'est la solidarité qui se tisse entre les êtres humains, le plus fort aide le plus faible au lieu de lui nuire. C'est sur ce principe que doit s'articuler la dignité humaine, s'appuyant sur nos différences qui nous poussent à nous distinguer les uns des autres, nous devons reconnaître que nous provenons tous du même lieu, nous appartenons tous à l'humanité.

En partant du principe de fraternité, aucune différence, aussi grande soit-elle, ne peut abolir la reconnaissance de la dignité humaine. Ce n'est qu'à partir de ce principe que la dignité humaine peut transcender les cultures, les langues, les sexes, la couleur de la peau, les handicaps physiques et mentaux et l'ensemble de ces traits qui nous distinguent les uns des autres. Lorsque tous les hommes seront frères, la dignité humaine sera effective entièrement.

La reconnaissance de son devoir

De la reconnaissance à l'obligation

Avant d'aller plus loin dans notre recherche, nous allons préciser pourquoi nous jugeons la reconnaissance d'autrui efficace pour inciter au respect de la dignité humaine. Au contraire, n'est-il pas possible que, malgré la reconnaissance substantielle d'autrui, nous en arrivions à ignorer le respect dû à sa personne ? Est-ce que la reconnaissance substantielle d'autrui implique nécessairement le respect de sa dignité ? Nous répondons par l'affirmative à cette question. Dans la reconnaissance substantielle, nous considérons qu'il y a le devoir de respecter autrui.

³⁰³ Marcel. *Op. Cit.* p. 173.

Reconnaître autrui, c'est dans sa plus simple expression ne pas rester indifférent à lui.³⁰⁴ La reconnaissance, par sa définition même, est le contraire de l'indifférence. L'autre surgit face à nous et nous force à le considérer. Il n'y a pas de moyens de l'éviter. Nous reconnaissons l'autre ou nous ne le reconnaissons pas mais il n'y a pas d'entre deux. Si nous reconnaissons autrui comme un être humain, nous devons alors nous comporter avec lui de manière conséquente. « C'est lorsque je le reconnais pour mon semblable que je deviens son débiteur » nous rappelle Finkielkraut.³⁰⁵ Nous sommes dans le devoir de respecter la dignité humaine si on reconnaît l'humanité de l'autre. Il ne s'agit pas d'une option dont nous pouvons faire fi sans conséquence. L'autre, par sa présence, nous intime de le respecter.³⁰⁶

Reconnaître sans être reconnu

La reconnaissance d'autrui provient du devoir et elle ne repose pas sur la réciprocité. Dans le respect de la dignité humaine, la réciprocité n'est pas la solution mais bien l'illusion.³⁰⁷ La réciprocité attend quelque chose de l'autre pour que nous lui soyons garants à notre tour de la même chose. Nous avons montré dans le chapitre I que cette vision des choses n'amène que la désagrégation de la communauté. Dès lors que nous reconnaissons l'autre, nous ne pouvons légitimement nous soustraire à notre devoir envers lui. Même l'absence de reconnaissance de sa part ne justifie en rien le renoncement au devoir envers l'autre.

Il en revient à dire que nous avons un devoir envers celui qui ne reconnaît pas le sien envers nous. Cette relation asymétrique a été explorée en profondeur par Levinas. Il pousse la responsabilité envers autrui dans une position radicale. Il affirme : « La responsabilité comme responsabilité pour autrui; donc être responsable pour ce qui n'est pas mon fait, ou même ne me regarde pas ... dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans

³⁰⁴ Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 33.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 157.

³⁰⁶ La reconnaissance substantielle d'un individu peut se perdre. Il ne suffit pas qu'on reconnaisse un individu comme un autre soi pour un instant pour que ce soit le cas pour le reste de la vie. En ce sens, nous considérons que les crimes commis envers des individus ayant reçu une reconnaissance substantielle de leur dignité surviennent lorsqu'on supprime momentanément cette reconnaissance. Que ce soit par un excès de colère, un changement de vision de l'individu ou autre, un crime ne peut être commis que lorsque la reconnaissance substantielle de l'individu est mise au rancart.

³⁰⁷ Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 50.

même avoir à prendre de responsabilité à son égard; sa responsabilité m'incombe.»³⁰⁸ Cette responsabilité envers autrui ne revient pas simplement à regarder nos actes envers lui mais de porter un regard sur lui. Pour que le respect de la dignité humaine soit conséquente avec elle-même, nous ne pouvons pas laisser autrui être maltraité sous prétexte que nos actions sont respectueuses. Ce type de comportement est hypocrite et inconséquent. En fait, pour être conforme au devoir que nous avons envers autrui, il faut cesser de «s'occuper de ses affaires.» Le regard étroit de ce qui ne concerne que notre petite personne n'est pas conforme au respect de la dignité humaine. Au contraire, notre responsabilité envers autrui n'est pas simplement dans notre relation avec lui mais dans son existence même dès lors que nous le reconnaissons comme un être humain.

Ainsi, notre défi est de trouver le processus éducatif qui mène l'inhumain à reconnaître son devoir envers autrui. Pour cela, nous devons garder en esprit les éléments suivants :

- a) il faut faire vivre une expérience «inhumaine» à l'inhumain afin qu'il comprenne par lui-même la teneur de ses actes;
- b) cette expérience doit être émotive puisque c'est par le principe de sympathie qu'il sera possible d'appréhender cette expérience;
- c) cette expérience doit faire reconnaître l'humain malgré sa différence et donc, développer la fraternité humaine.

En plus de quoi, il faut se rappeler que pour être conforme à la dignité humaine, il faut que cette expérience soit respectueuse de son principe même et que, par conséquent, elle respecte l'autonomie de l'individu inhumain. En ce sens, cela implique d'assumer que notre entreprise, lorsque mise en application dans le réel, peut se solder par un échec cuisant.

Le mur de l'inhumanité

Est-il réellement possible de changer l'inhumain ? Il est essentiel de répondre à cette question et d'affronter les difficultés qu'il est possible de nous faire quant à la possibilité de

³⁰⁸ Lévinas. *Op. Cit.* p. 101-102.

changer l'inhumain. Est-ce qu'il aurait été possible d'inciter les gardiens d'Auschwitz de reconnaître la dignité de leurs prisonniers ? Nous soutenons que oui.

Il faut connaître pour comprendre

L'inhumain ne connaît pas l'humain

Nous avons dit précédemment que pour reconnaître en substance la dignité d'un homme nous devons pouvoir conceptuellement reconnaître un homme. Sans cette connaissance préalable, il est impossible de pouvoir inciter au respect de la dignité humaine. De manière générale, pour acquérir une connaissance, nous devons pouvoir préalablement la recevoir. Devant une nouvelle expérience, devant l'inconnu, nous nous référons à ce que nous connaissons déjà pour intégrer les nouvelles connaissances. Sans ces connaissances préalables, sans les structures intellectuelles préalables, l'information que nous tentons de transmettre ne devient que du «bruit» pour l'individu.³⁰⁹ Le bruit ambiant est formé de ces sons que nous ne parvenons pas à percevoir clairement parce que notre attention n'y est pas dirigée. Il en est de même pour l'information, si notre attention n'est pas dirigée vers elle parce qu'on n'a pas les outils nécessaires pour la capter, alors elle fait partie de l'ambiance, nous devenons simplement indifférents à elle.

Ce qui s'applique aux connaissances intellectuelles, s'applique aussi aux questions de moralité. Kant avance avec raison que : «Pour trouver quelque chose de bon, il faut ... que je sache quel genre de chose doit être l'objet, c'est-à-dire qu'il faut que j'aie un concept de cet objet.»³¹⁰ Ainsi, pour que l'expérience que nous voulons faire vivre à l'inhumain soit effective, il faut qu'il ait en lui un concept lui permettant de rattacher cette expérience à quelque chose. Or, il n'est pas garanti que l'inhumain possède ces connaissances morales préalables. Que l'on tente de communiquer la fraternité, la pitié ou toutes sortes de «valeurs éternelles», l'inhumain risque de se contenter de «hausser les épaules.»³¹¹ Comment

³⁰⁹ Morin. *Op. Cit.* p. 59.

³¹⁰ Kant. *Critique de la faculté de juger.* *Op. Cit.* p. 134.

³¹¹ Adorno. *Éduquer après Auschwitz.* *Op. Cit.* p. 237.

quelqu'un qui n'a connu que la violence peut comprendre la valeur de la pitié ? L'inhumain, dans ce contexte, ne posséderait pas les connaissances morales préalables pour vivre l'expérience avec succès.

Ces connaissances morales que nous tentons d'identifier sont à proprement parler des sentiments moraux. La pitié, la bonté, la fraternité, ne sont pas des connaissances intellectuelles mais des sentiments qu'il est possible de ressentir. La difficulté que l'on tente de nous faire est qu'il est possible que l'inhumain ne possède pas ces sentiments. Le psychopathe, le meurtrier en série qui prend plaisir à voir souffrir ses victimes, un individu inhumain par excellence, possède-il ces sentiments moraux ? Pendant ses crimes horribles, n'y a-t-il pas eu au moins une de ses victimes qui lui a demandé pitié, tenté de faire appel à ses sentiments moraux ? Le SS ne s'est-il pas fait implorer une fois d'épargner la vie d'un Juif ? Pourtant, nous savons qu'il y a de nombreux cas où ces demandes sont restées lettres mortes. N'est-ce pas justement parce que ces demandes n'étaient que du «bruit» aux oreilles de l'inhumain ?

L'universalité des sentiments moraux

Nul être humain n'est dénué de sentiments moraux. Telle est la défense que nous soutenons contre cette objection. Même la brute la plus sanguinaire, le meurtrier le plus froid ont un cœur. Il est impossible d'être dénué de sentiments moraux.³¹² Bien entendu, chez ces individus, ces sentiments sont atténués. Les sentiments ne sont pas aussi vifs lorsqu'ils sont relégués aux oubliettes que si on s'exerce à être moral quotidiennement. Aussi, il peut sembler que ces sentiments soient complètement absents chez l'inhumain. Pourtant, même s'il n'en reste que des «vestiges», les sentiments moraux sont toujours présents chez les êtres inhumains.³¹³ Ainsi, lorsque les premières tentatives d'extermination des Juifs ont été mises en place, celles-ci étant moins aseptisantes que la solution finale, elles ont généré des effets imprévus sur les SS. Certains d'entre eux ont commencé à boire

³¹² Smith. *Op. Cit.* p. 24.

³¹³ Adorno. Éduquer après Auschwitz *Op. Cit.* p. 246.

pour oublier ce qu'ils faisaient, d'autres, ne pouvant pas oublier ont préféré se donner la mort.³¹⁴ Même le pire meurtrier a la possibilité d'être repentant.

Cette capacité de moralité, Adam Smith l'a identifiée comme le spectateur impartial au-dedans du cœur.³¹⁵ Il signifie qu'en chacun de nous, lorsque nous commettons quelque chose de mal, nous le savons. Nous avons tous une conscience. Celle-ci est essentielle pour la moralité. Dans notre expérience, c'est à ce spectateur au-dedans du cœur que nous nous adressons. Car, comme le dit Smith : «C'est seulement en consultant ce juge intérieur que nous pouvons voir ce qui nous concerne sous une forme et dans des dimensions convenables, ou que nous pouvons convenablement comparer nos intérêts et ceux des autres.»³¹⁶ Ce juge intérieur, ce spectateur impartial, est cette faculté à travers laquelle tout être humain fait son examen de conscience. Que ce soit *a priori* ou *a posteriori*, l'humain a la possibilité de revenir en soi afin de déterminer la moralité de sa conduite. En ce sens, l'inhumain possède les sentiments moraux préalables pour pouvoir devenir humain.

Dans l'inhumain, construit sur les vestiges de la moralité, s'est bâti l'édifice immoral. C'est de cette manière qu'il faut voir la situation de l'inhumain. Dans la vision morale, deux opposés s'affrontent, le spectateur impartial au-dedans du cœur et la suffisance licencieuse.³¹⁷ Alors qu'un est refoulé, l'autre est exacerbé.³¹⁸ L'inhumain n'a pas perdu la moralité mais il a donné la part du lion à sa suffisance licencieuse. Ce qu'il importe alors de faire pour faire respecter la dignité humaine, c'est de renverser cette situation afin que le refoulé devienne exacerbé et vice versa. L'objectif n'est donc pas de faire disparaître la suffisance licencieuse car ce serait alors mission impossible. Il faut alors faire prendre le pas au spectateur impartial au-dedans du cœur. Bien que celui-ci existe en tout être humain, Smith nous rappelle en effet—qu'il doit parfois être réveillé par l'action d'un spectateur

³¹⁴ Levi. *Op. Cit.* p. 274.

³¹⁵ Smith. *Op. Cit.* p. 197.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Nous utilisons le terme de suffisance licencieuse pour exprimer l'aspect immoral de l'individu parce que nous percevons l'immoralité comme une hypertrophie de l'individu (suffisance) qui s'octroie tout ce qu'elle veut (licencieuse).

³¹⁸ De Koninck. De la dignité humaine. *Op. Cit.* p. 116.

réel.³¹⁹ C'est au contact des autres que nos inclinaisons licencieuses se révèlent sous leur véritable jour. L'expérience a donc comme objectif de rattacher l'inhumain à ses sentiments moraux.

Percer la forteresse idéologique

Le dogme dressé contre l'éducation

Si d'un côté, l'absence de concepts préalables empêche d'acquérir de nouvelles connaissances, de l'autre, certains concepts bloquent l'accès à l'apprentissage. Pour apprendre, il faut être ouvert d'esprit; afin d'acquérir une connaissance, il faut vouloir «laisser entrer» l'information en nous. Une fermeture d'esprit a l'effet opposé et refuse toute nouvelle connaissance. Cette fermeture d'esprit provient d'une conviction prise pour une vérité inébranlable. Edgar Morin présente ce principe sous le vocable de pensée mutilante/mutilée. Face à celle-ci, l'information qui la contredit est simplement défaussée, détruite.³²⁰ Ainsi, même la possession de concepts préalables pouvant assimiler l'information n'en assure pas la réception.

La conviction inébranlable peut être nommée de diverses manières : idéologie, fanatisme ou simplement dogme. Son procédé est simple. En terme kantien, le procédé dogmatique prend un concept A et le considère comme contenu sous un autre concept B de l'objet et que le détermine conformément à celui-ci.³²¹ Ainsi, le problème est que le concept A n'est pas pris pour lui-même mais subordonné au concept B. La substance du concept A est évacuée pour devenir une coquille vide. De cette manière, l'information que représente le concept A ne s'intègre pas à la connaissance de l'individu, elle est vidée pour correspondre au concept B. Sans la possibilité de dissocier le concept A de B, il n'est pas possible d'en tirer la véritable substance.

³¹⁹ Smith. *Op. Cit.* p. 218.

³²⁰ Morin. *Op. Cit.* p. 40.

³²¹ Kant. Critique de la faculté de juger. *Op. Cit.* p. 363.

Suivant ce phénomène, il est possible de conclure que l'inhumain est « incurable » parce qu'il s'appuie sur une vision idéologique. L'exemple des Nazis va de soi; le National-Socialisme en tant qu'idéologie a tenté d'anéantir tout ce qui s'opposait à lui. Nous nous demandons en effet ce qu'auraient pu dire ou faire les prisonniers d'Auschwitz pour inciter leurs bourreaux à reconnaître leur dignité. Cette question semble impossible à résoudre positivement. Or, il n'est pas nécessaire de tomber dans cet extrême pour illustrer le dogmatisme de l'inhumain. Combien d'individus sont convaincus de la vérité immuable de la loi du plus fort ? Ceux qui sont forts triomphent et ceux qui perdent sont inévitablement des faibles et donc d'une valeur moins grande. Combien de crimes ont été commis au nom de cette idéologie, partant du phénomène de taxation dans les cours d'école à l'acquisition à outrance des biens des populations des pays en voie de développement de la part de riches et crapuleux industriels. L'inhumain, sans être irrémédiablement coulé dans l'idéologie, a une grande proximité avec l'idéologie.

Toute tentative semble être vaine dans ce cas. Comme le mentionne Éric Weil : « On ne peut moralement obliger personne à se poser le problème moral puisqu'il y a aucun moyen de réfuter celui qui refuse les principes de la discussion. »³²² Le dogmatique refuse de discuter. Ainsi, l'entreprise morale serait vouée à l'échec par ce refus systématique. Bien que l'inhumain connaisse les principes moraux, son idéologie lui cache ceux-ci. La mauvaise foi que caractérise l'idéologie voile ce qu'elle sait être vrai.³²³ De ce fait, la dignité humaine aurait déjà perdu. L'idéologie la condamne avant même l'expérience.³²⁴ Le Juif est éliminé avant même d'arriver à Auschwitz.

Le doute contre l'idéologie

Cette difficulté représente le véritable défi de la dignité humaine. Il faut réussir, tout en restant cohérent avec le principe de la dignité, à convaincre celui qui refuse même d'examiner notre proposition. À travers le dépassement de cette objection, nous allons

³²² Weil. *Op. Cit.* p. 132.

³²³ Sartre. *Op. Cit.* p. 64.

³²⁴ Valadier. *Op. Cit.* p. 36.

parvenir à trouver l'ensemble des éléments que nécessite l'expérience permettant d'inciter l'inhumain à devenir humain.

Pour vaincre l'idéologie, il faut amener l'inhumain à la briser lui-même. Il faut alors ébranler l'inébranlable : il faut le faire douter. Le doute est l'ennemi de la certitude absolue. Le doute force l'individu à faire le nécessaire retour sur lui-même, sur son idéologie. Ce retour est essentiel pour vaincre l'idéologie; rien ne peut pénétrer dans l'inhumain tant qu'il maintient son dogme. Il faut donc que de l'intérieur vienne la destruction de celui-ci; c'est l'inhumain lui-même qui peut mettre un terme à l'idéologie.³²⁵

Il n'y a que le doute qui peut inciter l'inhumain à changer son idéologie. Le dogme, par définition, se suffit à lui-même. Il n'a donc aucun besoin de connaissances additionnelles. Il faut que l'inhumain entreprenne la recherche de nouvelles connaissances pour qu'elles viennent infirmer son idéologie. Or, toute recherche commence par un besoin à satisfaire.³²⁶ C'est le doute qui fournit ce besoin; le besoin de se baser sur des connaissances vraies pour vivre. Une personne n'accepte pas volontairement de vivre sur des faussetés. Pour avancer, pour agir, il est nécessaire de tenir des choses pour vraies. En doutant de son idéologie, l'inhumain en arrive à perdre ses certitudes. Il perd l'absolue confiance en son dogme.

L'imprévisible abat les défenses

Pour ébranler l'édifice dogmatique et amener l'inhumain à douter de sa position, il faut créer un choc. En effet, il faut quelque chose de puissant pour réussir à percer la carapace de l'idéologie. Si l'inhumain anticipe notre expérience, il va se braquer, se protéger. Il faut donc l'atteindre lorsqu'il est à contre-pied. Notre comportement doit être imprévisible afin de le surprendre. Si l'inhumain est face à une situation qu'il ne comprend pas, cela le force à réfléchir afin d'intégrer cette nouvelle connaissance. Il faut donc susciter l'étonnement chez lui. Selon Kant, l'étonnement est un choc particulier; il «résulte de l'incompatibilité d'une représentation et de la règle qu'elle donne avec les principes qui se trouvent déjà dans l'esprit comme fondement et qui nous pousse à douter de la valeur de notre vision ou

³²⁵ Adorno. *Éduquer après Auschwitz*. Op. Cit. p. 237.

de notre jugement.»³²⁷ C'est donc la distance entre notre «expérience» et les principes de l'inhumain qui amènera celui-ci à douter de son idéologie.

Il ne faut pas oublier ce que nous avons mentionné précédemment. Pour que l'inhumain puisse saisir l'expérience que nous lui faisons vivre, il faut qu'il ait les connaissances préalables pour le faire. Donc, lorsque nous avançons qu'il faut se comporter de manière imprévisible, il ne faut pas entendre incompréhensible. Ainsi, l'acte posé dans l'expérience doit pouvoir être reçu par l'inhumain mais représenter un comportement inapproprié, inattendu, dans son schème de pensée. Il faut que l'expérience soit donc à la fois compréhensible et imprévisible.

Nous sommes arrivés à terme de notre recherche. Nous avons pris l'ensemble des éléments nécessaires pour permettre que notre expérience puisse être une réussite. Ainsi :

- a) il faut faire vivre une expérience «inhumaine» à l'inhumain afin qu'il comprenne par lui-même la teneur de ses actes;
- b) cette expérience doit être émotive puisque c'est par le principe de sympathie qu'il sera possible d'appréhender cette expérience;
- c) cette expérience doit faire reconnaître l'humain malgré sa différence et donc, développer la fraternité humaine;
- d) l'individu inhumain doit avoir les notions préalables pour saisir l'expérience;
- e) cette expérience doit être surprenante et imprévisible afin d'amener l'inhumain à douter de ses certitudes.

Ces éléments représentent l'ensemble des prescriptions que la maxime morale que nous allons formuler doit contenir. Il ne reste que le dernier pas à faire : la découverte de la solution.

³²⁶ Marcel. *Op. Cit.* p. 21.

³²⁷ Kant. Critique de la faculté de juger. *Op. Cit.* p. 327.

Aimer

Au terme de notre recherche, nous en sommes arrivés à la conclusion que l'expérience permettant à l'inhumain de reconnaître la dignité humaine est celle de l'amour. Il faut que l'inhumain soit confronté à un amour, simple et désintéressé, afin qu'il puisse être amené à changer. C'est à travers ce sentiment accessible à tous qu'il est possible d'en arriver à faire reconnaître l'universalité de la dignité humaine.

Pourquoi l'amour ?

Qu'est-ce que l'amour ?

L'amour peut vouloir dire beaucoup de choses. Nous y faisons référence dans le cas des sentiments partagés dans les relations conjugales. Il en est question aussi dans l'amitié ou dans les relations fraternelles. Lorsque nous apprécions une chose, nous affirmons que nous l'aimons. Ainsi, avant d'aller plus loin, il est essentiel de définir ce qu'est l'amour dans le cadre de cette recherche. Ainsi, nous nous basons sur la vision de Hegel pour établir ce qu'est l'amour dans ce contexte particulier. « Aimer, c'est attribuer une valeur positive à l'être même de celui qu'on aime indépendamment de ses actes ou de ses propriétés singulières et périssables. »³²⁸ L'amour se porte ainsi vers cet être et ne se ramène pas à soi. Il y a ainsi une différence notable entre l'amour et le désir. Il nous arrive régulièrement de ne pas dissocier les deux. Cependant, leur mouvement est opposé. Alors que l'amour est un sentiment qui nous pousse vers autrui, le désir tente d'amener à soi autrui pour le faire sien. De ce fait, l'amour tel que nous le concevons pour notre recherche est ce mouvement inconditionnel qui nous pousse à aller vers autrui quel qu'il soit.

Il ne faut pas voir l'amour comme un simple sentiment. Il doit se traduire en faits et gestes. Aimer autrui se traduit d'abord en un respect indéfectible. Plus encore, c'est honorer

³²⁸ Finkielkraut. *Op. Cit.* p.64.

l'autre.³²⁹ Attribuer une valeur positive à autrui, c'est se comporter moralement avec lui. Il ne faut pas concevoir l'amour porté envers autrui comme de la passion amoureuse qui peut se manifester lorsque nous sommes attirés par quelqu'un afin de partager une vie conjugale. Le comportement à adopter se rapproche davantage à la conception ordinaire que nous avons de l'amitié. En ce sens, nous pouvons utiliser les termes d'amour ou d'amitié sans distinction dans cette recherche. Ainsi, aimer dans le cadre de cette recherche revient à être ami avec tous les êtres humains qui peuplent cette terre.

Il ne faut pas tirer comme conclusion que pour aimer tout le monde il faille pour autant se soumettre à la volonté d'autrui. Aimer n'exclut pas s'opposer à l'individu inhumain. Il faut par contre, sans compromis, que cette opposition se manifeste avec tout le respect de la dignité de l'individu.³³⁰ Nous affirmons même que l'amour oblige à s'opposer à l'inhumain. Pour être cohérent, l'amour ordonne qu'on tente de montrer l'erreur dans laquelle se trouve l'être aimé. En omettant de révéler l'erreur d'autrui, en le laissant dans l'illusion ou le mensonge de ses conceptions, on lui manque de respect. Ainsi, l'amour ne représente pas une naïveté idyllique qui croit qu'en étant «gentil» ou bonasse avec tous, l'ensemble des problèmes va disparaître et que tous les êtres humains vont bivouaquer ensemble spontanément. L'amour enjoint à agir dans l'intérêt de tous, en agissant avec respect et amitié envers l'ensemble des individus.

L'amour est concret

L'amour n'est pas qu'une théorie mais bien quelque chose de vécu. L'amour est dirigé vers l'individu concret. La relation affective que représente l'amour nécessite un individu fait de chair et d'os. En ce sens, l'amour répond à notre volonté d'intervenir directement envers les individus réels. Il ne s'agit pas de communiquer une idée de l'amour mais bien de le vivre. Ce n'est donc pas un discours s'efforçant de convaincre son auditoire que nous nous employons de construire mais bien une relation qui s'installe entre deux individus.

³²⁹ Thomas De Koninck. *Archéologie de la notion de dignité humaine. Op. Cit.* p.41.

³³⁰ Gandhi. Tous les hommes sont frères. Paris, Gallimard, 1969. p. 154-159.

Par la suite, l'amour rend concret l'individu, avec toutes ses particularités, ses qualités et ses défauts. Bien que nous ayons mentionné précédemment que l'amour attribue une valeur positive à l'individu indépendamment de ses actes, nous concevons le sujet de cet amour comme un être entier. Au contraire, l'esprit d'abstraction se limite à une idée de l'individu. L'homme a commis un meurtre, il n'est qu'un assassin, tel que nous l'avons mentionné au chapitre I. On ne voit plus l'individu au-delà des gestes qu'il a commis. Son être est alors lié de manière définitive à son acte, son acte devient son être aux yeux de l'abstraction. En ce sens, nous sommes d'accord avec Gabriel Marcel qui tire la juste conclusion : «L'esprit d'abstraction n'est pas séparable d'un manque d'amour qui consiste dans l'incapacité de traiter un être comme un être, et dans le fait de substituer à cet être une certaine idée, une certaine désignation abstraite.»³³¹ C'est ainsi que face à l'inhumain, il ne faut pas se limiter à ne voir qu'un inhumain. Afin de pouvoir réussir à aimer, il ne faut pas voir celui qui est contraire à nous comme un ennemi à abattre mais bien un frère à convaincre. Il faut inconditionnellement refuser la «criminalisation» de notre opposé.³³²

L'amour prescrit alors de ne pas réduire l'individu concret à une idée. Il s'agit bien là d'une réduction car une idée, aussi complexe soit-elle, ne peut résumer un individu à elle seule. L'homme a plusieurs facettes, il est multidimensionnel. L'idée se limite à un aspect, un angle, une seule dimension. Que cette idée qualifie l'individu en bien ou en mal, cela revient à la même chose, il s'agit d'une réduction.³³³ Cette utilisation de la qualification, bonne et mauvaise, est à l'origine de la division de l'humanité en «nous» et en «eux». «Nous» sommes bons alors «qu'eux» sont mauvais. Il faut entreprendre alors de faire cesser cet esprit d'abstraction afin d'inciter à la reconnaissance universelle de la dignité humaine.

L'amour amène le questionnement

L'amour est le vecteur de changement que nous recherchons. L'individu inhumain qui reçoit cet amour est forcé de se questionner. L'amour n'est donc pas statique et peut avoir

³³¹ Marcel. *Op. Cit.* p. 161.

³³² Valadier. *Op. Cit.* p. 100.

³³³ Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 37.

une efficacité pour l'expérience que nous voulons faire vivre à l'inhumain. Selon la vision d'Adam Smith, non seulement nous voulons être aimés mais nous voulons être dignes de cet amour.³³⁴ Il nous est en effet difficile de recevoir quelque chose que nous considérons non mérité. En ce sens, être dignes d'être aimés signifie que nous nous sommes comportés d'une manière à ce que naturellement nous nous attendrions à être aimés.

C'est par cette volonté d'être digne d'être aimé que nous pouvons prendre l'inhumain de court. En effet, pour savoir si nous sommes dignes d'être aimés, il faut devenir le spectateur impartial de notre propre comportement. De cette manière, nous pouvons voir si l'amour que nous recevons coïncide avec les comportements que nous avons eus. En poursuivant avec les explications de Smith, nous comprenons que pour y parvenir, l'individu «s'observe lui-même, non pas tant du point de vue d'où ils (les autres) l'observent réellement que du point de vue d'où ils devraient l'observer s'ils étaient mieux informés.»³³⁵ L'individu connaît ses motivations, sait la portée de ses actions (ou le constate après coup) et peut alors affirmer s'il mérite ou non les bons sentiments d'autrui.

L'inhumain ne peut que constater la distorsion entre son comportement et l'amour qu'on lui porte. D'où en premier lieu l'amour peut générer l'étonnement que nous cherchons à provoquer chez l'inhumain. Un comportement inhumain n'attire naturellement que deux réactions possibles, une de défense et une de soumission. Le comportement inhumain a nécessairement de la violence en lui, que ce soit physique ou psychologique. La violence est l'expression d'une volonté de domination. Chez l'animal (et dans la partie animale de l'homme), une tentative de domination va provoquer soit une tentative équivalente de domination si l'autre se considère en position de dominer le premier, soit une soumission si l'autre se considère incapable de s'opposer à cette domination.

Or, l'amour ne correspond ni à l'un, ni à l'autre des comportements qu'anticipe l'inhumain. D'où l'étonnement et l'interrogation qui s'en suit. Comme nous l'avons mentionné au sujet du principe de sympathie, lorsque nous sympathisons avec quelqu'un, c'est par la situation

³³⁴ Smith. *Op. Cit.* p. 176.

et non par les sentiments qu'il génère que nous pouvons concevoir les sentiments cohérents à avoir. Lorsque l'inhumain conceptualise l'événement qu'il crée chez sa victime, il ne conçoit pas que celle-ci puisse lui exprimer de l'amour. L'étonnement va venir du fait que notre amour ne cadre pas avec ce qu'il juge «normal» comme réaction dans ce cas. C'est en se questionnant sur cet amour que l'inhumain en conclura qu'il n'est pas digne de celui-ci.

Devant le constat qu'il n'est pas digne d'éloge, l'inhumain sera traversé par le doute. Il comprend que son comportement a causé du tort à quelqu'un qui ne lui est pas hostile, bien au contraire, qui l'aime. Face à cette inadéquation entre la bonté qu'on lui manifeste et la cruauté de ses gestes, l'inhumain comprend l'horreur de la situation. Il sera pris de remords. Nous avons mentionné dans le premier chapitre que le remords était le plus terrible des sentiments humains. En ce sens, en constatant que les gestes qu'il a posés sont inhumains, l'individu «vivra» une situation inhumaine.

L'amour crée l'humanité

Tisser la communauté dans l'amour

La fraternité humaine se crée par l'amour. Par l'affection que nous portons à autrui, nous le reconnaissons comme humain, indépendamment de sa situation particulière. L'ami est un autre soi.³³⁵ Nous le considérons comme notre égal, sans considération pour aucun critère permettant de le discriminer. En ce sens, l'amour est véritablement fraternel. L'autre soi, c'est quelqu'un à qui nous attribuons la même dignité qu'à nous-mêmes. En voyant tous les êtres humains comme des amis, nous reconnaissons ainsi la dignité de tous. La dignité peut être universelle.

Nous avons parlé au chapitre I des liens qui unissent les membres d'une communauté afin que celle-ci soit plus qu'une agrégation d'individus. L'amour tisse ces liens. Dès qu'un

³³⁵ Smith. *Op. Cit.* p. 178.

³³⁶ De Koninck. De la dignité humaine. *Op. Cit.* p. 219.

homme en aime un autre, une solidarité s'établit entre les deux.³³⁷ Nous ne voulons pas que du tort soit fait envers ceux qu'on aime. En aimant tout le monde, notre seul désir est qu'aucun tort ne soit fait envers personne. C'est par cette manière de voir que nous pouvons faire cesser les conflits. C'est parce qu'on aime les humains que l'on veut qu'ils cessent de s'entre-tuer.³³⁸

Un simple geste d'amitié permet d'entrevoir que l'amour est plus fort, plus solide que l'inhumain. Lorsque Primo Levi raconte son histoire dans les camps de concentration, il mentionne un ouvrier libre qui lui donnait quelques fois de la nourriture. Ce pain donné était le signe de la mort du Lager (le camp de concentration) et la résurrection de l'humain.³³⁹ Malgré toute l'ignominie possible, la cruauté et la folie de l'inhumain, une poignée de main, un sourire, donnés véritablement, sans arrière-pensées et simplement par sympathie, réaffirment une fois encore que tous les hommes sont frères et qu'il est possible qu'ils se reconnaissent comme tels.

La fin de notre recherche

L'amour est donc ce que nous recherchons. Il est le remède contre l'inhumain, l'expérience ultime de la dignité humaine. Pour que l'inhumain se reconnaisse enfin un devoir envers l'autre, il faut l'amener à l'aimer. De plus, l'amour contient l'ensemble des éléments que nous avons identifiés pour que l'expérience à faire vivre à l'inhumain puisse être une réussite. Ainsi, l'amour est un sentiment que tous les êtres humains peuvent ressentir, y compris l'inhumain. En ce sens, l'inhumain a la possibilité de saisir l'amour. Par la suite, exprimer de l'affection face à un comportement inhumain suscite de l'étonnement. Il ne s'agit pas du comportement anticipé par l'inhumain.

Face à cet amour, l'inhumain qui retourne en lui comprend l'horreur de ses gestes. Il est ainsi confronté au terrible de l'inhumain. En ce sens, nous faisons vivre à l'inhumain une

³³⁷ Marcel. *Op. Cit.* p. 53.

³³⁸ Il faut entendre une différence entre la fin du conflit et une reddition. La reddition ne signifie pas que le conflit s'est terminé, seulement que la lutte armée cesse temporairement par épuisement ou faiblesse. Pour qu'un conflit cesse véritablement, il faut qu'il cesse dans le cœur des hommes.

³³⁹ Levi. *Op. Cit.* p. 214.

expérience inhumaine, celle qu'il cause lui-même. Par son imagination, il peut en effet se mettre à la place de sa victime. L'amour que lui porte celle-ci amène donc l'inhumain à pouvoir imaginer ce qu'il lui inflige. C'est en effet par le principe de sympathie que l'inhumain va comprendre ce que sa victime ressent et l'amour qu'elle lui transmet. D'où la possibilité même de l'expérience. Finalement, l'amour permet de reconnaître l'autre comme un humain malgré sa différence. Le lien que la victime tisse avec son bourreau force la reconnaissance de celle-ci. Ainsi, à travers l'amour que l'on porte à tous les êtres humains, il est possible de les inciter à être dignes d'être humains.

Première objection : inefficacité de l'amour

L'amour incapable

S'il suffisait d'aimer!

«S'il suffisait d'aimer, les choses seraient trop simples!»³⁴⁰ L'affirmation d'Albert Camus s'oppose à notre requête. À notre maxime d'aimer tous les êtres humains, il nous oppose que cela ne règle rien. Quand bien même nous arriverions à aimer tous les humains, à respecter la dignité de chacun, cela n'implique pas que ça va être réciproque, que l'inhumain va changer. Nos objecteurs pourront affirmer qu'il ne s'agit là que d'un vœu pieux, que l'amour ne peut pas changer véritablement le monde.

Manifester de l'amour à l'inhumain ne garantit pas un changement dans son comportement. Il est même possible que l'effet contraire se produise et qu'il y ait une réaction d'hostilité à l'égard de l'amour. Alain Finkielkraut l'illustre en affirmant : «La haine est une des réponses possibles à cette interpellation. La haine, c'est-à-dire bien davantage que l'instinct égoïste ou le rejet des dissemblances. L'aversion pour l'autre homme est à la mesure de la dette contractée envers lui : infinie, inexpiable.»³⁴¹ Dans cette optique, l'amour exprimé devient insoutenable pour l'inhumain. Refusant de regarder vers lui-même et de se

³⁴⁰ Camus. *Le mythe de Sisyphe*. *Op. Cit.* p. 99.

³⁴¹ Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 173-174.

questionner, il va tenter d'éliminer la source de ce malaise qu'il ressent. La destruction de l'amour deviendra son objectif. En ce sens, l'amour ne semble pas être porteur d'un changement pour le mieux, bien au contraire. De plus, il est possible que l'amour ne fonctionne tout simplement pas, que l'étonnement que nous tentons de provoquer ne survient pas pour toutes sortes de raisons liées au contexte. L'amour n'est donc pas une baguette magique qui change le crapaud inhumain en un prince de dignité.

Le manque universel d'amour

Le dernier clou dans le cercueil semble être porté par Adorno. Cherchant lui-même la prescription pour éviter qu'Auschwitz se reproduise, il en arrive au constat que l'amour n'est pas la solution. « Je ne voudrais pas prêcher l'amour. J'estime qu'il est vain de le prêcher : nul, au demeurant, n'aurait le droit de le prêcher, car le manque d'amour – je l'ai déjà dit – est un manque chez tous les hommes, sans exception, tels qu'on les rencontre aujourd'hui. »³⁴² L'amour ne serait donc non seulement inefficace dans l'expérimentation face à l'inhumain, mais en plus, son universalité, le point central de notre entreprise, semble inexistante.

Chercher l'individu unique qui réfuterait l'affirmation d'Adorno semble vain puisqu'un simple examen de la vie contemporaine semble lui donner raison. Notre propre personne en est la démonstration. Qui, en effet, n'a jamais détesté un individu ? Qui n'a jamais considéré autrui comme un ennemi ? En ce sens, l'homme qui affirme qu'il faut aimer tout le monde et fait son examen de conscience constate qu'il se contredit. Or, nous avons mentionné précédemment qu'il est essentiel que nos actes ne contredisent pas la dignité humaine. Si nous tentons d'inciter à la dignité humaine en prêchant l'amour universel, nous risquons d'être dans une contradiction. Il est donc visiblement impossible de l'inciter sans se contredire soi-même. L'amour serait donc un cul-de-sac pour la dignité humaine. Ainsi, l'objection revient à dire que l'amour est inefficace contre l'inhumain.

³⁴² Adorno. *Éduquer après Auschwitz*. Op. Cit. p. 248.

Première réponse : soi avant l'autre

L'amour peut nous changer

Nous allons prendre au mot le propos d'Adorno et en assumer les conséquences afin de le contrer. Nous affirmons alors que nous sommes tous inhumains. À un moment ou à un autre dans notre existence, nous avons nié la dignité d'un être humain. Un simple examen de notre conscience nous permet de constater que cela est vrai. En poursuivant dans cette direction, nous comprenons que nous sommes la première personne à changer, le premier inhumain à inciter à respecter la dignité humaine. En effet, comme nous l'avons dit précédemment, toute la connaissance sur la dignité humaine n'implique pas son respect. Ainsi donc, nous devons nous efforcer à nous montrer digne d'être humain. L'amour peut nous permettre de le devenir.

Nonobstant tout ce que nous avons démontré sur l'impact de l'amour sur la reconnaissance d'autrui – ce qui constitue un argument en soi pour montrer la pertinence de l'amour pour nous inciter à reconnaître la dignité humaine – celui-ci représente le moyen d'évaluer notre respect de la dignité d'autrui. L'amour crée une relation entre deux individus, que l'un refuse l'amour de l'autre cela n'importe pas. De cette relation, nous pouvons évaluer notre comportement. En effet, sans le contact avec autrui, il nous est difficile de nous juger nous-mêmes.³⁴³ Tous nos actes sont faits dans l'optique de nous apporter un bien. Ce n'est qu'au contact de l'autre que nous pouvons discerner si ce bien arrive en contradiction avec les prescriptions morales que nous devons observer. Dans la solitude, tout acte sera donc considéré comme bénéfique pour son auteur.³⁴⁴

L'amour nous permettra d'évaluer notre comportement envers autrui. En effet, nous avons défini que la fraternité est à la base du respect universel de la dignité humaine. Nous jugeons si les autres sont inhumains par rapport à ce principe. Si leur comportement est

³⁴³ Smith. *Op. Cit.* p. 172

³⁴⁴ Il faut considérer cette affirmation en regard des intentions et de l'anticipation des conséquences de l'acte et non des conséquences réelles. Cependant, dans le cas où les conséquences seraient nuisibles pour l'auteur,

fraternel, alors nous en concluons qu'ils respectent la dignité humaine. Or, le principe à travers lequel nous jugeons nos actions est le même que celui à travers lequel nous jugeons les actions d'autrui.³⁴⁵ En analysant notre comportement, nous pourrions arriver à nous améliorer. En établissant comme maxime morale que nous devons aimer tous nos semblables, nous pouvons évaluer notre comportement réel avec autrui. Si nous en arrivons effectivement à atteindre cet objectif, nous pourrions juger que nous respectons la dignité humaine. Dans le cas contraire, nous pourrions voir ce qui nous a manqué. En constatant nos échecs, nous sommes appelés à trouver ce qui nous a fait défaut et à changer. En désirant changer l'autre par l'amour, la première personne à qui nous permettons de changer est nous-mêmes.

Pardon

Rappelons-nous que l'indignation est le premier sentiment que nous avons identifié pour reconnaître la dignité humaine. Nous avons nous-mêmes reconnu que la colère envers l'inhumain fait partie intégrante de l'indignation. Or, on pourrait se demander en quoi l'amour que l'on porte à l'inhumain nous pousserait à changer puisque le respect de la dignité humaine nous pousse naturellement à être en colère envers l'inhumain.

En reprenant les propos de Jean-François Mattei, nous constatons que l'indignation doit se transformer en pardon.³⁴⁶ La transformation n'implique pas ici une contradiction mais bien une évolution. En effet, notre colère envers l'inhumain se base sur le fait qu'en tant qu'être humain, il n'a pas respecté la prescription morale de se comporter en conformité avec la dignité de l'autre. Or, le fait est que l'inhumain est en réalité un être humain. Par notre expérience de l'amour universel et de la fraternité, nous en arrivons à conclure qu'il existe de nombreuses situations où nous-mêmes, nous ne respectons pas la dignité humaine. Par là, pour être cohérents avec nous-mêmes, nous devons pardonner les actes posés par l'inhumain (pardonner ne signifie pas oublier). Le pardon représente une forme concrète de l'amour envers l'inhumain. Par le pardon, nous sommes donc en parfaite cohérence avec le

il en tira comme conclusion que c'est une erreur technique qui est à l'origine de ce problème et non une faute morale.

³⁴⁵ Smith. *Op. Cit.* p. 171.

principe d'indignation qui est le premier mouvement de la dignité humaine et celui de la fraternité qui en est le second. Ainsi, l'expérience de l'amour peut amener à changer au moins un individu inhumain : soi-même.

Devoir envers l'humanité, devoir envers soi

L'acte moral que représente l'amour universel doit alors devenir une obligation. C'est en effet par devoir que nous devons être fraternels avec tous. Comme nous l'avons précisé auparavant, le devoir est l'unique catégorie de la morale. Ainsi, si nous avons une prescription morale d'aimer l'ensemble de l'humanité, il s'agit d'un devoir.

Le devoir d'aimer autrui est un devoir envers soi. Il serait possible de percevoir que ce devoir est uniquement tourné vers autrui. Aimer l'inhumain passe nécessairement par des sacrifices de soi. Par là, nous pourrions croire que ce devoir s'oppose à notre bien-être personnel. Or, le premier devoir moral que nous avons est devant notre propre personne. Ce devoir ne représente pas une obligation comme on peut le concevoir pour le devoir envers autrui. Il s'agit plutôt d'un devoir que nous avons par rapport au sens donné à notre vie. Lorsqu'on évalue sa vie en relation avec les hyperbiens tayloriens, tel que nous l'avons mentionné au chapitre II, nous comprenons que pour être heureux, il s'agit d'observer ce qu'ils nous prescrivent. Nous pouvons aisément affirmer que l'amour universel représente un hyperbien pour celui qui y adhère. Éric Weil explique ce lien entre devoir envers soi et devoir d'être heureux ainsi :

Le concept de devoir envers soi-même exprime le fait que, pour lui-même, l'individu n'est pas pure raison et ne se déduit pas à ce que la tradition appelle sa partie raisonnable. Il se veut raisonnable : lui, raisonnable, veut agir selon le principe de l'universalité, sur lui-même, être fini, passionnel, être de besoins et de désirs et exposé à la tentation. En ce sens, l'individu devient véritablement objet et matériau pour lui-même, l'être fini pour l'être raisonnable, et veut le devenir, puisqu'il s'agit du devoir : ce n'est pas parce que son intérêt bien compris, ni parce qu'un devoir envers autrui l'exigerait,

³⁴⁶ Mattei. *Op. Cit.* p. 189.

qu'il veut observer la règle morale; c'est qu'il se doit à lui-même d'être raisonnable, puisqu'il a choisi d'être heureux par et en sa raison, quand bien même il s'interdirait ainsi toute satisfaction de son être empirique. Le devoir envers soi-même se détermine comme le devoir d'être heureux en tant qu'être raisonnable.³⁴⁷

Ainsi, le devoir d'amour universel représente un devoir envers soi-même. Ainsi, aimer tout autrui représente une manière d'inciter au moins une personne au devoir moral qui lui est prescrit.

Le devoir envers soi est alors indissociable du devoir envers autrui. Puisque le devoir envers soi prescrit l'amour envers tous les êtres humains, cet amour n'est pas un choix que l'on peut observer mais bien une obligation. Cet amour pour l'inhumain ne peut d'ailleurs provenir que du devoir. L'inhumain n'incite pas à l'amour. Par ses actes, il attire l'antipathie plutôt que la sympathie. Nous n'avons donc pas d'inclination à aimer l'inhumain. C'est alors seulement le devoir qui peut nous engager à aimer l'inhumain.³⁴⁸ Le devoir envers soi ne se réalise que par le devoir envers autrui. Il est impossible de rendre concret ce devoir sans s'adresser aux hommes concrets. Un amour porté aux hommes théoriques (ou une certaine idée de l'humanité à laquelle on pourrait opposer des hommes concrets incapables de rejoindre cette idée d'humanité) ne permet pas la réalisation de la dignité humaine. C'est donc un amour inconditionnel, quoi qu'il arrive, il doit être concret, réel, qui prend place.³⁴⁹

Adorno peut nous rappeler son objection : tout le monde manque d'amour. Nous lui concédons qu'il ne s'agit pas d'une mince affaire que d'aimer tout le monde. En fait, il peut s'agir d'une des tâches les plus difficiles à accomplir. Il n'est pas dans nos inclinations d'aimer ceux qui nous font du mal. En ce sens, nous réfutons Camus qui affirme que s'il suffit d'aimer, c'est trop simple. En fait, il n'y a rien de simple dans le fait d'aimer l'inhumain. Malgré la simplicité de la thèse, la mise en pratique est ardue. Ce qui ne rend

³⁴⁷ Weil. *Op. Cit.* p. 101.

³⁴⁸ Kant. *Fondation de la métaphysique des mœurs. Op. Cit.* p. 68.

³⁴⁹ Marcel. *Op. Cit.* p. 103.

pas l'expérience de l'amour universel caduque. Elle a un réel potentiel de changement de l'inhumain. Cependant, cette expérience est difficile à faire vivre à l'inhumain qui est devant soi : il faut pour cela changer l'inhumain en soi.

Ce qui ne veut pas dire qu'elle est impossible à accomplir. Ce devoir est le plus difficile à atteindre. Cela n'en atténue pas sa valeur, bien au contraire. Les choses qui sont bonnes et grandes sont justement difficiles à atteindre.³⁵⁰ Cette difficulté, c'est celle d'arriver à être humain, de faire son bonheur d'homme pour le malheur de notre animalité comme le mentionnait Éric Weil.³⁵¹ Notre être empirique, mû par la conservation des gènes, est opposé dans ses pulsions par notre être rationnel qui doit alors le contrôler. Il s'agit de faire appel à la notion de maîtrise de soi, telle que nous l'avons mentionnée au chapitre II; c'est en refusant d'être assujettis à nos pulsions animales que nous devenons réellement libres. Sans la maîtrise de soi, la dignité humaine est balancée aux calendes grecques, soumise aux seuls désirs de l'animal humain.³⁵² Il en revient donc que l'amour n'est pas inefficace pour lutter contre l'inhumain. Au minimum, il peut changer l'individu qui aime. Qui plus est, il peut changer plus d'une personne.

Deuxième objection : la mort des êtres moraux

La résurrection de la violence et du mal

Éric Weil oppose à l'amour universel une vision apocalyptique. Puisant dans une analyse critique et solide, il affirme qu'une morale impraticable, appliquée dans le réel, pourrait amener la mort de tous les gens moraux. Sa critique pose alors l'objection que l'amour universel n'est pas praticable. Non pas qu'il soit difficile à atteindre mais qu'il peut causer à terme la fin des êtres moraux. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la haine peut survenir face à une manifestation d'amour. Ainsi, prenant l'hypothèse qu'une morale complètement non-violente contre laquelle se dressent des individus sans scrupules ne peut

³⁵⁰ Gandhi. *Op. Cit.* p. 154.

³⁵¹ Weil. *Op. Cit.* p. 80.

pas se défendre contre leurs attaques, mènerait, une fois universalisée, «à la mort de tous les individus moraux, détruirait la possibilité du progrès moral et réintroduirait la violence.»³⁵³ Ainsi, il est possible de voir l'amour universel comme étant la fin des êtres moraux.

Weil poursuit en affirmant qu'une morale pour être réelle doit prendre en compte les besoins des êtres humains qui veulent vivre.³⁵⁴ Sachant que l'amour universel peut les mener vers la mort, le commun des mortels s'en détournerait. La peur de la mort étant ancrée dans l'esprit humain, s'en départir consiste en un effort considérable. Selon la vision de Weil, il semble qu'on ne peut pas demander aux êtres humains de faire abstraction de cette peur de la mort. Ainsi, l'amour universel, puisqu'il peut conduire à la mort de l'individu, deviendrait nul et non avvenu. Notre tentative représenterait ainsi un prêche dans le désert. Malgré la démonstration la plus convaincante, étant donné que l'amour universel peut mener à la mort suivant le principe de Weil, ce devoir de fraternité universel tombe dans l'oreille des sourds. Il reviendrait donc alors de trouver autre chose puisque notre expérience condamne les individus de bonne volonté désirant faire reconnaître la dignité humaine.

Deuxième réponse : le philosophe sur la place publique

La prudence : agir dans le contexte

Si on voit la pratique de l'amour universel comme un élan naïf vers l'inhumain nous pouvons nous attendre en effet à connaître des résultats pitoyables. Il faut alors noter que l'application du principe de l'amour universel ne se fait pas sans prendre en compte le contexte. Face à une situation concrète, non seulement nous devons penser aux principes qui nous animent mais nous devons penser au contexte dans lequel se produit l'acte. L'environnement dans lequel l'acte se produit influence les résultats de celui-ci. Les êtres et les choses sur lesquels nous voulons agir sont en relation avec leur environnement. Cette

³⁵² De Koninck. *De la dignité humaine. Op. Cit.* p. 147.

³⁵³ Weil. *Op. Cit.* p. 92.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 138.

relation entre les êtres et les choses, entre eux et leur environnement, est indissociable. En faisant abstraction de celle-ci, on se condamne à une vision partielle de l'événement.³⁵⁵ Ne pas penser à cette relation risque de faire dérailler l'acte que nous entreprenons avec la meilleure intention du monde. Combien de conflits sont nés de mésestimes et de mauvaises interprétations.

Il ne faut pas non plus considérer uniquement le contexte sans tenir à nos principes. Dans ce cas, nous serions simplement dans une morale éphémère qui n'est que de passage, liée uniquement à l'événement, elle s'y résumerait. Il faut donc trouver le juste milieu entre une morale éphémère et une morale dogmatique, l'une et l'autre ne portant pas les fruits mûrs d'une morale efficace. Ainsi, nous devons partir tout de même de nos principes mais les ajuster au contexte dans lequel se produit l'acte.³⁵⁶

Prendre en compte le contexte provient de la vertu de prudence selon les termes d'Éric Weil. Il s'agit de mesurer les risques avant d'agir. La prudence rend praticable la morale. Ainsi, un individu devant l'inhumain cherchera à anticiper la portée de son geste avant de le poser. Dans l'optique où notre objectif est d'amener l'inhumain à s'étonner devant l'amour que nous lui manifestons, nous chercherons à vérifier si l'expression de l'affection que nous lui portons peut être reçue. Ainsi, un individu prudent «ne cherche pas le martyr sans se demander si son témoignage convertira quelqu'un.»³⁵⁷ Cette attitude ne contredit pas notre principe mais en mesure la portée. Un exemple apporté par Gandhi permet en effet de comprendre que mêmes les plus ardents défenseurs de l'amour universel et de la fraternité entre les hommes tiennent compte du contexte. Malgré la prescription de non-violence qui le guide, et qu'il a su mettre en pratique, Gandhi affirme : «Il peut se faire que ce soit un devoir de supprimer une vie ... Parfois enfin on est bien obligé d'abattre un homme. Prenez le cas d'un fou furieux qui, armé d'une épée, supprimerait toute âme qui vive sur son chemin; force nous serait de le capturer mort ou vif.»³⁵⁸ On ne cherchera pas directement la mort du fou furieux si on veut vivre avec le principe de l'amour universel mais on ne fera

³⁵⁵ Morin. *Op. Cit.* p. 77.

³⁵⁶ *Ibid.* p. 301.

³⁵⁷ Weil. *Op. Cit.* p. 122.

pas simplement obstruction entre lui et ses victimes, les bras ouverts en signe de fraternité, parce que nous risquons d'être la prochaine victime qu'il fera. Le principe de l'amour universel nous incite à empêcher que des hommes meurent par la main du fou furieux et à tenter de trouver un moyen d'éveiller en lui son humanité. Il est possible dans ce cas hypothétique, que ce n'est qu'une fois maîtrisé, lorsqu'il aura repris ses esprits, que le fou furieux pourra être perméable à notre expérience. Il faut alors choisir son moment.

La prudence doit ainsi prendre en compte deux types d'éléments. Les principes moraux qui nous animent sont les premiers éléments à prendre en compte. Les seconds sont représentés par ce que nous pourrions appeler les détails techniques; ils constituent l'ensemble des facteurs qui agissent sur les êtres et les choses concrètes. Paul Valadier nous prévient en effet qu'une «vue traditionnelle de la morale donne à croire qu'il suffirait de bien juger pour bien faire; mais la présence de la technique dans une société moderne impose que toute décision passe au creuset de la rationalité opératoire.»³⁵⁹ Prenons que le point de vue moral et nous devenons dogmatiques, basons-nous uniquement sur l'efficacité de la technique et nous devenons technocrates. Notre action, si elle veut être efficace, doit donc tenir compte à la fois des principes moraux et des éléments concrets qui sont présents dans l'acte. Nous devons être prudents.

Morales jusqu'au bout!

La prudence ne doit pas être une excuse pour se détourner de nos objectifs. En effet, la prudence, si elle n'est pas nourrie d'une autre vertu peut se pervertir en lâcheté. Il s'agirait alors de se couvrir du manteau de la sagacité pour se prémunir contre nos obligations morales. Il est facile de se défilier de ses obligations morales en invoquant les contraintes *hic et nunc* que nous avons.³⁶⁰ Ainsi, pour que la prudence ne devienne pas fuyante, il nous faut assumer un courage moral.

³⁵⁸ Gandhi. *Op. Cit.* p. 164.

³⁵⁹ Valadier. *Op. Cit.* p. 47.

³⁶⁰ *Ibid.* p. 14.

La morale s'éprouve lorsqu'elle nécessite un coût pour l'individu. Lorsque nous sommes confrontés à l'inhumain, c'est là que va se résoudre la question de notre moralité. Être moral sans contrainte, ce n'est pas être moral; aimer notre ami n'est pas un acte moral. Lorsque nous sommes devant l'inhumain et que notre vie est potentiellement en danger, l'appel de la morale se fait entendre. Pour réussir à entendre sa voix face aux cris poussés par notre désir de survivre, il nous faut du courage. Sans lui, la morale se trouve démunie.

Le courage représente deux facettes au sens moral. En premier lieu, il représente l'acceptation du risque que représente l'acte moral pour l'individu; risque de perdre sa vie dans certains cas, risque de se perdre soi-même ou ses convictions parfois.³⁶¹ Le courage n'est pas la témérité aveugle qui s'élanche devant la mort. Il arrive que l'acte moral pousse l'individu à risquer sa vie. Il arrive des situations où le véritable acte moral ne réside pas dans la recherche du martyr mais bien dans le fait d'assumer une position en possible contradiction avec nos principes. Le cas du fou furieux fait partie de ces situations. Dans ce cas, le courage est de se tenir dans cette tension sans tomber, sans abandonner.

Le second sens du courage moral est d'accepter d'agir tout en sachant que toute morale concrète est imparfaite. Le principe d'amour universel s'inscrit dans un système théorique harmonieux où il est possible de changer tout être inhumain en humain. Lorsqu'il se traduit en pratique, ce principe perd nécessairement de sa perfection; l'application dans le réel amène toujours une distorsion du principe. Il faut alors du courage pour agir tout en acceptant que nos principes, une fois transformés en acte, n'aient pas le résultat idéal que nous anticipons.³⁶² En ce sens, le courage moral qu'implique l'amour universel est de nous résigner à ne pas être aimés en retour.³⁶³ Notre entreprise peut être couronnée de succès comme cela peut ne pas être le cas.

Ainsi, nous ne devons pas chercher à joindre la morale avec la survie des individus à tout prix. La morale ne doit pas être la quête de la mort, elle n'est pas suicidaire. Elle doit

³⁶¹ Weil. *Op. Cit.* p. 118.

³⁶² *Ibid.* p. 120.

³⁶³ Finkielkraut. *Op. Cit.* p. 51.

accepter que la mort puisse être le prix à payer. Pour reprendre les mots d'Éric Weil, la morale est réelle si elle prend en compte les besoins des individus qui veulent vivre. Elle ne l'est plus si cette volonté de vivre est plus forte que tout. L'esclavage de la mort tue la morale. Vouloir vivre ne doit pas vouloir dire vivre à tout prix. C'est pourquoi il faut réussir à mettre en jeu les vertus de prudence et de courage qui permettent de transposer en acte les principes moraux.

Socrate et Gandhi contre Éric Weil

S'opposer à l'inhumain par l'amour universel ne conduit pas à la mort de tous les gens moraux. Même si cela devait conduire à la mort effective des acteurs moraux, les résultats de leurs actions peuvent transcender la mortalité de leurs auteurs. Nous dirons même pour répondre aux deux objections en même temps que c'est dans la mort de certains individus moraux que l'amour universel a pu avoir un impact majeur sur la vie des êtres humains. La mort d'individus moraux ne signifie pas la fin de la morale mais bien l'actualisation de la morale et l'avancement de la cause de la dignité humaine. Pour preuve, nous revendiquons les exemples de Socrate et de Gandhi.

Est-ce que quelqu'un pourrait remettre en question que Socrate a pourfendu le mensonge et l'ignorance dans la société athénienne par amour de ses concitoyens ? Il a sacrifié renom, richesse et sécurité au nom de l'amour de la sagesse. Cette quête de la vérité et de la sagesse l'a mené à s'opposer à certains de ses concitoyens. Non pas par des actes violents mais bien par la parole, par la confrontation du discours. Certains pourraient alors affirmer que Socrate ne faisait pas cela par amour pour ses concitoyens mais bien pour une recherche égoïste de la vérité. Nous réfutons cette affirmation en avançant que la recherche de la vérité peut se faire par la contemplation, loin de la place publique, sans créer de controverse. Aristote est là pour nous en donner l'exemple. Socrate a consacré son existence à l'amélioration de la vie de ses concitoyens; en confrontant les menteurs et les ignorants, il a cherché à faire rayonner la vérité dans la cité.

Cette obstination à aimer ses concitoyens l'a amené vers la mort. Son affection va jusqu'au bout; alors qu'il est condamné à mort par ses concitoyens, il refuse de quitter sa ville. Il refuse de ne pas obéir aux lois de la cité. Son principe, il le pousse jusqu'à la limite suprême. Or, dans cette mort sans compromis, à travers les principes moraux qui l'ont poussé vers là, l'impact de Socrate a dépassé sa personne. Nous n'avons pas besoin de nous étendre très longtemps sur le sujet pour justifier que la mort de Socrate, dans la situation dans laquelle est s'est produite, en conformité avec la vie qu'il a vécue, fut un legs gigantesque. L'amour qu'il a professé s'est répandu au-delà des murs de sa ville, au-delà de la durée de son existence. Nous affirmons que le fait que Socrate soit mort en restant fidèle à ses principes a contribué à un rayonnement de ses principes moraux. L'œuvre a dépassé la personne.

À une époque plus récente, Gandhi a lui aussi illustré brillamment la force de l'amour universel. Dans des termes explicites, il se fait l'apôtre de l'amour. Ainsi, il soutient que :

Ce n'est pas être non-violent que se contenter d'aimer ceux qui nous aiment.

La non-violence commence à partir de l'instant où l'on aime ceux qui nous haïssent. ... J'ai remarqué que les pires destructions ne font jamais complètement disparaître la vie. Il doit donc exister une loi supérieure à celle de la destruction. Seule cette loi suprême peut donner un sens à notre vie et établir l'harmonie indispensable au fonctionnement des rouages sociaux. ...

Chaque fois qu'il y a discorde, que vous vous heurtez à des oppositions, efforcez-vous de vaincre l'adversaire par l'amour.³⁶⁴

Nous ne défendons rien de plus dans nos conclusions que ce que propose Gandhi; une vie de non-violence motivée par l'amour universel.

Gandhi n'a pas simplement professé l'amour universel, il s'y est appliqué. Il est parvenu à des résultats incroyables. Il a réussi à unir la population de l'Inde derrière cette idée de résistance non-violente pour réclamer l'indépendance de leur pays. Ainsi, au lieu de professer la haine des anglais qui dominaient l'Inde, il les a aimés. Avec ses principes et

³⁶⁴ Gandhi. *Op. Cit.* p. 154.

l'application rigoureuse qu'il en a fait, il est parvenu à un exploit hors du commun. Sans commettre aucun crime, sans avoir tué aucun anglais, les Indiens ont acquis leur indépendance et leur souveraineté. Personne ne peut contester qu'il s'agit là d'un des plus magnifiques mouvements d'indépendance du XX^e siècle.

La mort de Gandhi n'a pas éliminé la grandeur de sa vie et de ses réalisations. Au contraire, cette mort de martyr en a fait une icône. L'assassin voulait éliminer Gandhi et ce qu'il représentait. Il n'a réussi qu'à le grandir. La mort des gens moraux n'implique pas la fin de la moralité et la réapparition de la violence. Elle donne des exemples à suivre. Elle convainc les humains de s'améliorer; nous sommes touchés par le sacrifice des hommes de bien et nous comprenons qu'ils tracent le chemin à suivre.

Se sacrifier pour ses frères

Ainsi, l'amour universel est la réponse que nous cherchions; pour changer l'inhumain, nous devons aimer inconditionnellement les êtres humains. L'amour de tout prochain est la pierre d'assise de la communauté humaine. Il lie les humains et ceux-ci se reconnaissent comme frères. De cette fraternité jaillit la reconnaissance de la dignité humaine, universelle et inconditionnelle.

L'inhumain sera toujours présent dans la communauté humaine. Les passions de l'homme appellent constamment ses bas instincts à se réaliser. Cela, nous ne pourrons le changer. Le devoir de l'homme de bien est d'inciter ses frères à ne pas se laisser aller à leur violence. Pour y parvenir, il doit agir en s'opposant au crime. Cette opposition fraternelle court le risque d'être la cible de l'inhumain. Cependant, il faut accepter ce risque, il faut accepter que l'on nous fasse du mal. Gandhi nous met ainsi en garde : «De même qu'il faut apprendre à tuer pour pratiquer la violence, de même on doit savoir se préparer à mourir pour s'entraîner à la non-violence.»³⁶⁵ Socrate complète alors l'énoncé en affirmant que faire de la philosophie, c'est accepter la mort.³⁶⁶

³⁶⁵ Gandhi. *Op. Cit.* p. 153.

³⁶⁶ Platon, *Phédon*, Paris, Flammarion, 1965. p. 116.

Conclusion : un éternel recommencement

Réponses à nos questions

Au terme de notre recherche, il nous est maintenant possible de revenir sur nos questions d'origine et d'en présenter les réponses.

La première interrogation posait : est-ce que la dignité humaine existe? Nous avons découvert qu'il existe quelque chose que nous nommons la dignité humaine. Sa présence s'est révélée à nous lorsque nous avons été confronté à son absence. Sans le respect de la dignité humaine, il y a un manque, un vide que seulement elle peut combler. Cette dignité est universelle; quelque soit le nom que nous lui attribuons, elle existe dans chaque culture. Le respect de la personne est fondamental pour les relations entre les êtres humains. Sans ce respect, il ne peut pas y avoir de communauté au sens fort du terme. La dignité humaine est le ciment qui transforme une agrégation d'êtres humains en communauté.

La seconde interrogation soulevait : Qu'est-ce que signifie la dignité humaine ? Nous avons trouvé que la faculté de réaliser un sens à la vie est la source de la dignité humaine. Sa substance provenant de quelque chose d'unique à l'être humain sur la terre, nous l'avons découvert grâce au suicide. Cet acte, bien qu'unique à l'être humain, est totalement contraire à la réalisation d'un sens à la vie. En s'attachant à la mort, la personne suicidaire nous a démontré le chemin inverse, la finalité de l'homme. En comprenant le lien qui unit finalité et dignité, nous avons conclu que l'autonomie du sujet est la base de la dignité. Le respect de la dignité de l'individu, c'est la reconnaissance qu'il est l'agent de sa propre destinée.

La troisième interrogation, cruciale, soulevait la question de l'agir : que faisons-nous pour faire respecter la dignité humaine ? Nous avons compris que cette dignité peut être encouragée, développée, universalisée. Le chemin qui mène à sa réalisation pleine et entière est semé d'embûches. Cependant, l'homme peut encourager la reconnaissance de la

dignité humaine. En théorie, cela paraît tout simple : il faut aimer autrui, tout autrui. En pratique, cela revient à aimer son ennemi. C'est ainsi que se révèle le véritable défi de la dignité humaine : en arriver à maîtriser son cœur afin que celui-ci aime celui qui nous fait du mal. Ainsi nous pourrions arriver à changer les choses, car pour faire apparaître la dignité humaine, il faut d'abord la faire jaillir en nous-mêmes.

La cathédrale inachevable

Nous sortons de notre recherche avec plus de préoccupations que lors du début de notre réflexion. Nous avons saisi que la dignité humaine était un concept substantiel mais que son existence n'est pas garantie. Il faut que les hommes moraux se lèvent pour réaliser la dignité humaine.

Pourtant, le véritable défi de l'humanité n'est pas de se lever mais de rester debout. Comment ne pas perdre espoir face à la réalisation de la dignité humaine? Tout concourt pourtant au désespoir. Chaque humain représente un individu qui, bien qu'il puisse exprimer la dignité, a le potentiel inhumain. Il faut donc convaincre tous les individus non seulement du bien fondé de la dignité humaine mais aussi qu'il faut s'exercer à l'amour universel pour que celle-ci soit effective entièrement. Quand nous entreprenons de convaincre la terre entière et que nous pouvons communiquer avec tous les humains, nous n'aurions pas assez d'une vie pour réussir. Si ce n'était pas assez, il ne faut pas oublier que chaque humain qui naît sur la terre représente une nouvelle personne à convaincre. La tâche est éternelle.

Le drame ne s'arrête pas là. En effet, il ne suffit pas de convaincre une personne pour que celle-ci subitement devienne humaine à jamais. À tout instant, l'inhumain guette notre conscience. À chaque moment, nous pouvons poser des actes inhumains. Les camps de concentration peuvent apparaître dans notre cour et nous pouvons devenir le prochain SS. Ainsi, il n'y a pas de fins définitives à cette entreprise. La reconnaissance de la dignité humaine est un éternel recommencement.³⁶⁷

³⁶⁷ Morin. *Op. Cit.* p. 284.

La mort ou l'espoir

Le sort de l'homme moral est celui de Sisyphe. Contraint de pousser le rocher de la dignité humaine jusqu'au sommet de la montagne, nous n'y parvenons que pour le voir dévaler sur l'autre flan. Cette épuisante besogne ne nous laisse que deux choix : la mort ou l'espoir.

L'abandon de la dignité humaine mène à notre suicide. Face à l'absurdité de l'entreprise sans repos, nous pouvons être tentés d'y mettre un terme définitif. Cela peut se traduire par notre mort physique. Fatigués de voir le monde souffrir, épuisés par notre faculté de sympathie qui attise notre indignation, nous glissons alors vers le repos éternel. Dans un dernier geste de défiance face à l'horreur inhumaine, nous refusons de la voir triompher. Pourtant, au moment où notre vie nous quitte par notre geste, elle crie victoire.

Notre désespoir peut nous mener aussi vers un autre suicide, celui de l'esprit. Nous tuons alors notre sensibilité. Nous assassinons le spectateur impartial au-dedans de notre cœur pour que cesse la souffrance. Par la mort de notre conscience, nous devenons inhumains. Ce suicide de l'esprit est encore plus maléfique que la mort physique. Il ne s'agit pas d'une capitulation mais d'une trahison. En ce cas, Éric Weil a raison : «La mort de l'être moral signifie le règne de la violence.»

Pour ne pas se donner la mort, il faut conserver le dernier des maux de la boîte de Pandore. L'espoir d'un monde meilleur, que l'humain triomphe à la fin des temps. Cet espoir n'est pas vain. L'histoire de l'humanité nous témoigne que les efforts ne sont pas inutiles. Sortis de notre grotte, nous avons franchi les limites de notre animalité. Nous sommes entrés dans le règne moral. D'ignares, nous sommes devenus savants. Notre connaissance sur nous-mêmes s'est accrue : nous avons découvert que nous avons une dignité. Des précurseurs l'ont mis en pratique, nous ont montré la voie à suivre. Lorsque nous regardons le chemin qui reste à faire, pensons à celui que nous avons déjà fait. Refusons d'abandonner ceux qui nous ont mené jusqu'ici. Continuons la marche.

*Quand les hommes vivront d'amour,
Il n'y aura plus de misère
Et commenceront les beaux jours
Mais nous nous serons morts, mon frère*

Raymond Lévesque

Bibliographie

1. Ouvrages généraux

Le Droit d'être un homme : Anthologie mondiale de la liberté : recueil de textes. dirigée par Jeanne HERSCH. Paris, J.C Lattès, c1984. 588 p.

2. Ouvrages spécialisés

ADORNO, Théodor. Minima moralia, réflexions sur la vie mutilée. Paris, Payot, c2001. 285 p.

ANATRELLA, Tony. Non à la société dépressive. Paris, Flammarion, 1993. 307 p.

BARNI, Jules. La morale dans la démocratie. Paris, Éd. Kimi, c1992. 357 p.

CAMUS, Albert. Le mythe de Sysiphe. Paris, Folio, 2002. 187 p.

CAMUS, Albert. L'homme révolté. Paris, Gallimard, c2000. 382 p.

CLAIR, Jean. La barbarie ordinaire. Music à Dachau. Paris, Gallimard, 2001. 164 p.

DE KONINCK, Thomas. De la dignité humaine. Paris, PUF, 1996. 244 p.

DE KONINCK, Thomas. Philosophie de l'éducation, essai sur le devenir humain. Paris, PUF, 2003. 296 p.

DE LA MIRANDOLE, Jean-Pic. Discours sur la dignité de l'homme. dans Le périple intellectuel de Jean-Pic de la Mirandole. Québec, PUL, 1994. 353 p.

DE ROMILLY, Jacqueline. La Grèce antique à la découverte de la liberté. Paris, Éd. De Fallois, 1989. 206 p.

DESCARTES, René. Discours de la méthode. Paris, GF-Flammarion, c2000. 189 p.

DURKHEIM, Émile. Le suicide, étude de sociologie. Paris, PUF, c1981. 463 p.

FERRY, Luc et Alain RENAUT. Philosophie politique, vol.3 Des droits de l'homme à l'idée républicaine. Paris, PUF, 1989.

FEYERANBEND, Paul K. Contre la méthode, esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance. Paris, Seuil, 1979. 349 p.

FINKIELKRAUT, Alain. La sagesse de l'amour. Paris, Gallimard, 1984. 200 p.

GANDHI. Tous les hommes sont frères. Paris, Gallimard, 1969. 313 p.

HAARSCHER, Guy. Philosophie des droits de l'homme. Bruxelles, Éd. de l'université de Bruxelles, 1987. 150 p.

HABERMAS, Jurgen. L'intégration républicaine, essais de théorie politique. Paris, Fayard, 1998. 386 p.

HAVEL, Vaclav. Essais politiques. Paris, Calmann-Levi, 1987. 255 p.

HEGEL, G.W.F. Encyclopédie des sciences philosophiques. Paris, Vrin, 1978. 320 p.

HEGEL, G.W.F. Phénoménologie de l'esprit I. Paris, Gallimard, 1993. 799 p.

HEIDEGGER' Martin. Être et temps. Paris, Gallimard, 1986. 590 p.

HEIDEGGER, Martin. Qu'est-ce que la métaphysique? Paris, Gallimard, 1951. 254 p.

KANT, Emmanuel. Critique de la faculté de juger. Paris, Gallimard, c1985. 561 p.

KANT, Emmanuel. Leçons de métaphysique. Paris, Librairie générale française, c1993. 474p.

KANT, Emmanuel. Métaphysique des mœurs I. Paris, GF-Flammarion, c1994. 203 p.

LEVI, Primo. Si c'est un homme. Paris, Robert Laffont, c1996. 301 p.

LÉVINAS, Emmanuel. Éthique et infini. Paris, Fayard, 1982. 140 p.

MAALOUF, Amid. Les identités meurtrières. Paris, Grasset, 1998. 211 p.

MARCEL, Gabriel. La dignité humaine et ses assises existentielles. Paris, Aubier, 1964. 219 p.

MATTEI, Jean-François. De l'indignation. Paris, Table ronde, 2005. 287 p.

PETRELLA, Ricardo. L'éducation, victime de cinq pièges. Montréal, FIDES, 2000. 53 p.

PLATON. Apologie de Socrate – Criton – Phédon. Paris, GF-Flammarion, c1965. 187 p.

PRAJNATAPA, Anagarika. Memento Bouddhique : données essentielles sur l'enseignement du Bouddha. Bruxelles, Thanh-Long, 1984. 127 p.

REVAULT D'ALLONNES, Myriam. Fragile humanité. Paris, Aubier, 2002. 228 p.

SARTRE, Jean-Paul. La nausée. Paris, Gallimard, c1983. 247 p.

SARTRE, Jean-Paul. L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard, c1986. 691 p.

SHAKESPEARE, William. Hamlet. London, Longmans, c2002. 239 p.

SHAKESPEARE, William. Le marchand de Venise. Paris, Éditions théâtrales, 2001. 131p.

SMITH, Adam. Théorie des sentiments moraux. Paris, PUF, c1999. 469 p.

SOPHOCLE. Antigone. Paris, Librairie générale française, c1991. 154 p.

TACITE. Annales, Livre 3 : XIII-XVI. Paris, Les belles lettres, 1938.

TAYLOR, Charles. La liberté des modernes. Paris, PUF, 1996. 308 p.

TAYLOR, Charles. Les sources du moi, la formation de l'identité moderne. Québec, Boréal, 1998. 712 p.

TAYLOR, Charles. Multiculturalisme, différence et démocratie. Paris, Aubier, c1994. 142p.

VALADIER, Paul. Agir en politique, décision morale et pluralisme politique. Paris, Éd. du Cerf, 1988. 186 p.

WALZER, Michael. Traité sur la tolérance. Paris, Gallimard, c1998. 184 p.

WEIL, Éric. Philosophie morale. Paris, Vrin, 1969. 222 p.

3. Articles

ADORNO, Théodor. «Éduquer après Auschwitz». Modèles critiques. Paris, PUF, 2003. p. 235-251.

DE KONINCK, Thomas. «Archéologie de la notion de dignité humaine». La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine. Paris, PUF, 2005. p. 13-50.

GUTMANN, Amy. «Le multiculturalisme en éthique politique». Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté. Québec, PUL, 2002. p. 31-62.

HEGEL, G.W.F. «Wer denkt abstract?», in Studienausgabe I, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, Frankfurt, Fischer, 1968, p. 77-81.

KYMLICKA, Will. «Droits de l'homme et justice ethnoculturelle». Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté. Québec, PUL, 2002. p. 387-406.

LAROCHELLE, Gilbert. «La dignité du mourir : un défi pour le droit.» La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine. Paris, PUF, 2005. p. 52-86.

MARCOUX, Jean-Michel et Jean-François TREMBLAY. *Le néopopulisme de la mobilisation pour CHOI-FM : de l'expansion de la logique consumériste*. Département de Sociologie, Université Laval, 2005 41 p.

MATTEI, Jean-François. «La barbarie et le principe d'Antigone». La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine. Paris, PUF, 2005. p. 155-176.

RENAUT, Alain. «Le multiculturalisme est-il un humanisme?» Diversité humaine, démocratie, multiculturalisme et citoyenneté. Québec, PUL, 2002. p. 107-121.

RICARD, Marie-Andrée. «Le défi du politique». La dignité humaine, philosophie, droit, politique, économie, médecine. Paris, PUF, 2005. p. 87-112.

Annexe I : Entretien avec M. Cyrille Barette

Entretien avec M. Cyrille Barette, professeur au département de biologie de l'université Laval, réalisée par Antoine Goutier, en mars 2007

Q1 : Bonjour M. Barrette, je suis venu ici pour vous poser quelques questions sur le suicide chez les animaux, pour connaître la perspective de la biologie à ce sujet. Justement, pour rentrer dans le vif du sujet, est-ce qu'on a pu constater des cas de suicide chez les animaux jusqu'à ce jour?

R1 : En effet, on n'a jamais observé quoique ce soit qui pourrait ressembler à ce qu'on appelle le suicide chez l'humain. Alors là évidemment il y a peut être une question de définition du suicide. Je pense qu'il est très important de bien définir ce que c'est le suicide chez l'humain d'abord.

Q2 : Si on avance justement l'idée du suicide comme volonté d'autodestruction. Que la personne concernée se met à mort, si on entend le suicide sous cet angle là, est ce que ce comportement peut se retrouver chez les animaux?

R2 : Volonté d'abord, volonté de se suicider. D'abord, pour pouvoir répondre à la question il faudrait pouvoir savoir si les animaux sont capables de ce genre de décision là et ça on a aucune indication que l'animal est capable de décider librement. L'autre élément, je pense, important dans la définition c'est que pour se suicider il faut être conscient qu'on est vivant et il faut être conscient qu'après le geste on ne sera plus vivant. Et déjà ça, ça paraît évident pour nous, mais je pense que c'est évident pour aucune autre espèce. Donc c'est pour ça je pense qu'on peut pas parler vraiment de suicide dans le sens d'une décision de mettre volontairement fin à ses jours chez les autres espèces que chez l'humain. Je pense qu'on ne voit rien qui ressemble à ça. On peut observer des comportements où l'animal, sans faire un geste disons volontaire pour se suicider, peut faire des choses qui semblent indiquer que l'animal veut se laisser mourir, comme on dit. Il refuse de s'alimenter ou il est à bout de forces ou on voit par exemple dans des conditions écologiques extrêmes, dans la sécheresse extrême dans la savane africaine, les éléphants qui arrivent au bout de leurs forces. Là ils se couchent à un endroit, à l'abri. Les lions font ça aussi, dans d'autres circonstances, un lion qui serait blessé s'installe à l'abri à quelque part et là il meurt à cet endroit là. Mais là c'est pas vraiment un suicide c'est que l'animal est au bout de ses forces, au bout de ses ressources pis là dans le fond ça ne ressemble pas un suicide. On peut dire qu'il se laisse mourir, dans le sens qu'il a l'air d'avoir une période à la fin de sa vie où il ne fait pas les efforts nécessaires pour continuer à vivre. Il ne fait plus les efforts nécessaires pour continuer à chercher un point d'eau ou chercher de la nourriture ou à fuir les dangers donc c'est comme une sorte de capitulation, qui je pense est provoquée par l'incapacité plutôt qu'une décision. Donc je ne pense pas qu'on appellerait ça du suicide. C'est simplement que l'animal n'est plus capable de continuer, il s'arrête. Si c'est un animal comme un mammifère, comme un éléphant ou un lion qui a un cerveau relativement développé, il va s'installer dans un endroit confortable. Un éléphant va s'installer proche d'un point d'eau, pis là, dans les derniers jours, plusieurs auteurs ont observé ça, il va s'arranger pour être à un endroit où il peut brouter un petit peu pis s'abreuver sans se déplacer beaucoup, fait que

là il fait quelques pas et il va boire et ensuite il se retire un peu et va manger un petit peu. Éventuellement il ne mange plus du tout et il continue à s'abreuver jusqu'à temps qu'il tombe tout simplement. C'est comme si l'animal avait la capacité de s'assurer un minimum de confort quand il est rendu au bout du rouleau. Donc je ne pense pas que ce soit du suicide ça, du tout. Il va tout simplement mourir de toute façon, il est rendu en bout de corde et il se trouve tout simplement un endroit confortable pour mourir. Ça c'est les exemples auxquels je peux penser qui s'apparenteraient le plus proche à des comportements où l'animal semble savoir [qu'il va mourir]. Je ne pense pas qu'il le sait, mais c'est comme s'il semble savoir qu'il ne pourra plus aller plus loin, qu'il ne peut plus continuer donc il s'arrange pour se placer dans un endroit confortable. Mais là ce sont des interprétations que je fais, des observations qu'on fait de l'animal, mais on ne peut pas aller plus loin. Donc il n'y a rien qui ressemble au suicide absolument pas chez les autres espèces. Tous les autres cas classiques comme les lemmings qui se précipitent des hauts des falaises, sont des mythes.

Q3 : Mais justement au niveau des lemmings, on sait justement qu'ils ont une sorte de migration où tous se précipitent en bas des falaises et se mettent à nager dans la mer. Dans le fond, ils se noient tous à bout de souffle sûrement, par épuisement, est ce qu'on est capable d'expliquer ce comportement?

Q3 : Mais même ce comportement là je pense il n'a jamais été observé tel quel, tel que tu viens de le décrire. Non. Ce qu'on observe c'est que les lemmings, comme tous les rongeurs, sont capables de se reproduire très rapidement. Si les conditions écologiques sont très favorables les populations de lemmings augmentent très très très rapidement. Une même femelle peut se reproduire peut être à l'âge de 2 ou 3 mois et à chacune de ses reproductions elle peut avoir une portée de 5-6 jeunes, ces 5-6 jeunes à leur tour peuvent se reproduire un couple de mois plus tard. Dans les conditions où l'été est suffisamment long pour permettre deux générations, on voit toute de suite que la population va exploser. Si une bonne proportion de ces lemmings là survivent à l'hiver, on arrive au printemps suivant encore dans des bonnes conditions, on imagine ce qui va se passer : c'est le terrain va être saturé de lemmings et dans très peu de temps les lemmings vont sur brouter leur environnement, vont sur utiliser leur environnement et là ils se retrouvent dans une position où il n'y a plus rien à manger. Alors il y a beaucoup de lemmings en place et on peut imaginer qu'un observateur arrive là, et alors qu'on en voit [d'ordinaire] relativement peu, il voit plusieurs lemmings qui se déplacent pour chercher de nourriture. Comme c'est déjà brouté partout, ils n'en trouvent pas et continuent à se déplacer. Ça donne l'impression d'une migration. Ensuite, comme ils se déplacent partout et que tout a été brouté, inévitablement ils se retrouvent devant un plan d'eau et on a l'impression qu'ils s'y précipitent. Je pense que c'est de là que ça vient. Le lemming n'est pas une espèce qui migre, c'est une espèce qui vit toujours dans un domaine vital relativement restreint et ils ont aucune raison de migrer. Chaque individu fait toute leur vie dans quelques centaines de mètres carrés. Puis s'ils se déplacent c'est parce qu'il n'y a plus rien à manger. Et s'il n'y a plus rien à manger c'est parce qu'il y a beaucoup de lemmings. Donc là on voit beaucoup de lemmings qui se déplacent en même temps et là on a l'impression qu'il y a une sorte de volonté collective de se précipiter [d'une falaise]. Je ne connais pas les observations exactes qui seraient à l'origine du mythe mais c'est clair que c'est un mythe. Quand on lit la littérature scientifique sur l'écologie et le comportement des lemmings on voit bien que

c'est un mythe. Il y a eu une observation une fois qui a été interprétée incorrectement et là le mythe est parti.

Q4 : D'où vient cette incapacité là des animaux de se suicider?

R4 : Il faut penser dans la logique de la sélection naturelle, dans la logique des gènes. Dans le passé on aurait dit si l'animal ne se suicide pas c'est qu'il en est empêché par son instinct de survie. Donc, l'animal va tout faire pour survivre, chercher de la nourriture, fuir les dangers, élever ses jeunes, etc. Il va faire tout ce qu'il faut pour assurer sa survie à lui et on disait donc par instinct de survie. Mais, on a réalisé par la suite que ça ne répondait en effet à rien du tout et que c'est une étiquette qu'on a fait pour cacher notre ignorance. Maintenant, on pense en termes de survie des gènes. L'individu est porteur de gènes qu'il a hérité de ses parents. Ces gènes là constituent, de manière métaphorique, un programme qui contient toutes les instructions pour construire le corps de l'individu. C'est donc toutes les informations génétiques pour construire l'anatomie, la physiologie, les hormones, les enzymes digestives, etc et le comportement. Il y a plusieurs éléments de comportement qui sont comme ça encodés dans les gènes. Dans le cas des comportements c'est jamais encodés directement comme dans la production d'une protéine ou le fait d'avoir des yeux bleus, mais il y a quand même un lien plus ou moins fort entre les gènes et le comportement. Les gènes qui sont hérités d'un individu, qui sont hérités de ses parents, tout son génome, tout l'ensemble de ces gènes à lui c'est l'ensemble des instructions génétiques qui ont bien fonctionné dans le passé. Donc, les instructions génétiques qui ont été favorables, qui ont été efficaces pour construire un corps qui est performant, qui est vigoureux, qui a une longue survie et encore un corps qui fait les bons gestes pour se reproduire. Donc ça, il y a comme une sorte d'argumentation inévitable : les gènes qu'on trouve aujourd'hui c'est les gènes qui ont eu du succès dans le passé.

Q5 : Parce que sinon les mauvais gènes ont simplement disparus?

R5 : Ils ont été éliminés. S'il y avait eu des gènes dans le passé qui faisaient en sorte qu'un individu était relativement désinvolte face au danger ou était relativement négligent dans sa recherche de nourriture, dans sa recherche d'habitat favorable, on comprend toute de suite que par rapport à ses congénères il aurait été éliminé et ces gènes là auraient été éliminés. Donc on se retrouve aujourd'hui avec une population constituée uniquement, dans chaque espèce, d'individus qui sont performants. C'est pour ça qu'on est impressionné par les adaptations des animaux ou des plantes dans la nature. C'est très performant, les animaux courent très vite, ils ont une vue perçante, sont très efficaces pour résister au froid, aux dangers, etc, bon pourquoi? Parce que les autres ont été éliminés. Et ces caractères physiques ou physiologiques ou comportementaux qu'on observe sont encodés dans les gènes. Ce n'est pas une question de volonté, l'animal n'a pas besoin de réfléchir à ça, il n'a pas besoin de savoir ou de vouloir ou de prendre une décision ou d'avoir une intention. On n'a pas besoin d'invoquer la capacité de prendre une décision, de formuler une intention ou de vouloir ou de pouvoir, c'est les gènes qui décident si on veut. Donc si on imagine, avec cette conception là, une mutation dans le passé qui incite un individu à se suicider, on imagine toute de suite que ça s'arrête, qu'il ne laisse pas de descendants. Il y a peut être une seule circonstance où il laisserait des descendants; c'est s'il s'assure de se suicider après s'être reproduit, ce qui pourrait arriver. On peut imaginer facilement des individus dans une

population qui se reproduisent et qui, pour faire de la place pour leurs jeunes, ils se suicident après la reproduction. Mais ça, on observe jamais ça activement comme ça.

Q6 : Est-ce que l'exemple de la mante religieuse où le mâle très souvent se fait dévorer par la femelle pourrait ressembler à ce cas? Par contre pouvons-nous vraiment parler de suicide puisque le mâle quelques fois, dans certaines espèces, essaie de trouver des moyens de survivre?

R6 : Oui, le mâle peut essayer de trouver des moyens de s'en sortir alors il y a des insectes comme la mante religieuse. Il y a des espèces d'araignées qui font ça aussi mais si, encore là, si on y pense uniquement en termes de l'individu, en termes du mâle c'est évident que c'est très mauvais pour sa santé de se faire dévorer mais si on regarde en terme de succès de ses gènes c'est très avantageux pour lui. D'abord il y a plusieurs espèces où on voit ça ou ce que la femelle fait aussitôt que le mâle s'est approché, s'est fixé sur elle, c'est de le décapiter. Dans ces cas, décapiter le mâle c'est indispensable pour la reproduction parce qu'il y a des ganglions nerveux au niveau de la tête qui inhibent les mouvements de la copulation. Donc si la femelle ne décapite pas le mâle, le mâle ne fait pas les gestes pour transférer les spermatozoïdes et il ne peut pas avoir de reproduction. Donc, une fois que la femelle a accepté ou choisi le mâle, elle le décapite pour permettre les gestes de copulation. Là le mâle n'a pas le choix d'une certaine façon, s'il réussissait à ne pas être décapité il ne pourrait pas se reproduire. L'autre avantage aussi c'est que si la femelle dévore le mâle ça lui donne une source de protéines, une source de nutriments qui vont être très favorables pour sa production d'œufs. Donc, elle va produire plus d'œufs ou elle va produire des gènes qui vont être plus viables parce qu'elle va avoir une meilleure nourriture. Ça c'est au bénéfice du mâle. Pas à son bénéfice individuel, mais au bénéfice de ses gènes puisque ce sont ses gènes qui vont inséminer ces ovules là que la femelle va produire. Donc, on voit que si on pense avec les yeux des gènes comme on dit, on comprend très bien ce genre de comportement là qui semble suicidaire, mais qui n'est pas du tout suicidaire. L'animal est construit comme ça, est programmé comme ça. De la même façon que les gènes d'une araignée sont encodés pour produire le corps, pour produire les glandes qui produisent la soie et ensuite produire une toile qui a une certaine forme. Donc, la forme de la toile d'une espèce d'araignée c'est caractéristique de l'espèce et ça fait partie, comme on dit, du phénotype. Donc, ça fait partie de ce qui est produit par les gènes, comme l'anatomie, comme la physiologie. Ça inclut aussi les comportements. Donc, dans une logique comme celle-là, on ne peut absolument pas imaginer des gènes qui induiraient les individus à se suicider sauf encore une fois si ça se fait après la reproduction. Même dans ces cas là, on voit que ça se fait immédiatement après la reproduction. Donc on ne peut pas vraiment appeler ça un suicide parce que l'animal n'a pas le choix; c'est la condition incontournable pour se reproduire, pour s'assurer que ses gènes passent dans la génération suivante. Dans le monde vivant il n'y a rien d'autre qui est important, tout ce qui compte c'est que les gènes passent dans la génération suivante. Donc, l'animal va faire tout ce qu'il faut pour ça.

À la limite, on pourrait imaginer, encore là on n'a jamais observé ça, qu'un animal se suicide volontairement après s'être reproduit. Ça pourrait faire partie du répertoire normal d'une espèce pour favoriser la survie de ses jeunes, de se suicider. Et là, l'image qui nous vient là, je ne sais pas si c'est vérifié véritablement ou ça aussi c'est en partie un mythe mais on raconte que dans le passé chez les Inuits, dans le cas où les hivers étaient très très

très défavorables, où la survie du clan familial était menacée, les vieillards quittaient l'igloo volontairement et s'en allaient. Alors pourquoi ils faisaient ça? Ils assuraient la survie de leur famille, donc la survie de leurs gènes portés par leurs enfants, leurs petits enfants, etc. Donc là, ça on peut appeler ça du suicide, mais c'est seulement l'humain qui est capable de faire cette réflexion là et de prendre cette décision là.

Q7 : Au niveau des gestes entrepris pour la survie des gènes, peut-on voir ça aussi au niveau des femelles et de certains mâles de certaines espèces qui risquent leur vie lorsqu'ils doivent défendre les petits? Dans le fond, on ne verrait pas une femelle fuir les dangers en laissant ses petits en arrière puisqu'elle doit protéger ses gènes en eux.

R7 : Exactement, les comportements qu'on voit, les oiseaux qui font comme s'ils étaient blessés, comme s'ils avaient une aile cassée pour attirer un prédateur loin du nid, ça c'est risqué puisque lui il peut se faire attraper à l'occasion. Dans une troupe de babouins, lorsqu'il arrive un léopard, c'est le mâle dominant qui va se présenter devant le léopard. Le mâle dominant est féroce, il a des canines très longues, il pourrait à la limite se défendre ou même blesser un léopard mais il y a de très grands risques à faire cela. On ne peut pas appeler cela un suicide. C'est le fait, encore une fois, puisqu'il est le père de la majorité des jeunes qui sont dans cette troupe de babouins, c'est sa progéniture qu'il protège, ce sont ses gènes qu'il protège. On ne peut donc pas appeler ça un suicide dans le même sens que nous on se suicide volontairement là en mettant fin à nos jours. Donc, on a beau à faire le tour de tous les cas d'animaux qui semblent de se sacrifier pour une raison ou pour une autre, on constate que ce n'est pas destructeur comme dans le cas de l'humain, il y a toujours une raison positive quand on regarde les bénéfices au niveau des gènes.

Q8 : Donc, il y a toujours une conservation des gènes que ce soit les gènes à travers la nouvelle génération ou ses propres gènes qui sont essentiellement les mêmes puisqu'ils se transmettent.

R8 : C'est ça. Et cette interprétation là, à partir des yeux des gènes, est beaucoup plus robuste scientifiquement que celle qu'on avait anciennement qu'on disait que l'animal se sacrifie pour assurer la survie de son espèce. Parce que, en effet, on constate, au niveau de la théorie darwinienne, qu'un individu ne fait jamais rien pour la survie de son espèce, jamais, absolument jamais. Évidemment l'espèce survit si les individus font ce qu'il faut pour assurer leur propre succès. La conséquence secondaire de ça, c'est que l'espèce va survivre seulement parce qu'elle est constituée d'individus qui survivent et qui se reproduisent et non puisqu'il y a un mécanisme particulier pour assurer la survie de l'espèce.

Q9 : Il n'y a donc pas une conscience collective. Des gens essaient d'interpréter ça de cette manière, notamment comme dans le cas des lemmings où en cas de sur population une partie irait s'éliminer.

R9 : Ça, ça n'existe vraiment pas. On pense à un autre cas, par exemple, les éléphants de mer qui ressemblent à des phoques, qui sont très très gros, les éléphants de mer ont un dimorphisme sexuel énorme. Le mâle peut être 7-8 fois plus lourd que la femelle, la même espèce et ce sont des espèces qu'on appelle très fortement polygynes, une nuance de la

polygamie. Polygyne ça veut dire que dans une saison de reproduction un mâle peut s'accoupler avec un très grand nombre de femelles. À la naissance, le rapport des sexes est à peu près 50-50. Or, dans une population d'éléphants de mer, pendant une saison normale de reproduction, 95 % des populations sont assurées par 4% des mâles. Et s'il y a rapport des sexes égal, si 4% des mâles monopolisent 95% des femelles ça veut dire que 96% des mâles n'ont pas accès à des femelles. Très longtemps on a interprété ce comportement en disant justement cette année les ressources ont été défavorables, les conditions sont très difficiles en termes d'écologie de l'espèce et là il y a des mâles qui volontairement acceptent de ne pas se reproduire pour faire en sorte que l'année suivante il y aura suffisamment de ressources pour tout le monde. Ça ne tient absolument pas. Alors que l'interprétation qu'on fait au niveau de la survie des gènes est tout à fait plausible, la femelle a intérêt à s'accoupler avec le mâle dominant, avec le mâle le plus vigoureux, le mâle qui a réussi à éliminer tous les rivaux, elle a intérêt à se coupler avec ce 4% des mâles qui ont du succès puisque ses fils vont hériter des mêmes caractères. Ainsi, ils vont prendre cette place là [de mâle dominant] dans le futur. Donc la mère voit, elle ne voit pas volontairement, mais ses gènes sont programmés pour qu'elle fasse les comportement qui vont faire en sorte que, dans le futur, elle aura une grande progéniture parce qu'elle se serait accouplée avec des mâles qui vont donner des fils qui vont leur ressembler, etc. Donc, encore une fois, dans ce contexte des gènes destructeurs ou les gènes pour le suicide c'est très difficile d'imaginer que ça puisse persister dans une population. On peut imaginer que ça émerge par mutation, mais, on ne voit pas comment ça pourrait persister. Littéralement, c'est des gènes suicidaires. Par définition, ils ne laisseront pas de descendants.

Q10 : Effectivement. Dans la logique où l'apparition d'un gène suicidaire n'entraînerait pas la *possibilité* de se suicider mais un comportement *nécessairement* suicidaire. Donc, l'animal irait s'éliminer.

R10 : Il ne faudrait pas, suite à ce que je viens de dire, arriver à la conclusion que le suicide chez l'humain est causé par les gènes et encore, à plus forte raison, que le suicide soit causé par un gène. Donc que ça vaudrait la peine de chercher dans le génome humain LE gène du suicide. Non, ça ne marche pas comme ça, c'est beaucoup plus complexe que ça.

Q11 : J'allais vous amener justement chez l'homme où on voit apparaître une capacité, au-delà du simple suicide, de se détacher de cette conservation des gènes. On pense au suicide mais on peut penser aussi dans le fond au célibat volontaire, la contraception, donc tout ce qui dans le fond n'entraîne pas justement la transmission des gènes et donc, sa conservation. On constate aussi que l'homme a des comportements qui, sans être directement suicidaires, sont une complète autodestruction. Ça peut être une destruction à petit feu comme le tabagisme quand on sait très bien que c'est nocif mais qu'on fait quand même. On peut penser aussi à des comportement risqués comme les sports extrêmes. Comment est-ce que la biologie regarde ce phénomène là, comment est-ce qu'on l'interprète?

R11 : La seule interprétation qu'on peut en faire et là, c'est en partie spéculatif évidemment, c'est qu'une des tendances qu'on trouve dans les fonctions produites ou les adaptations produites par la sélection naturelle c'est la capacité d'avoir un cerveau qui est très développé, un cerveau qui est capable de prendre des décisions. Alors si on pense à un

animal comme un lion par exemple, un lion aussi est porteur de programme génétique qui ont eu du succès dans le passé; mais en plus il est porteur de l'intelligence des gènes qu'il a hérités de ses ancêtres et il est aussi, grâce à son cerveau, doté d'une intelligence individuelle qui lui permet de s'ajuster en fonction des circonstances. Alors quand le lion chasse, il utilise des comportements, comme on l'a appelé dans le passé, instinctifs, des comportements donc qui ne nécessitent pas l'apprentissage. Alors les postures d'approche d'une proie, les postures nécessaires pour tuer la proie, pour la déchiqueter, pour la manger, tout ça, il n'a pas besoin d'apprendre ça, il le fait automatiquement. S'il le fait automatiquement sans apprentissage ça veut dire que c'est encodé dans ses gènes. Une antilope n'a pas les mêmes gènes, elle est incapable de faire ça, le lion est capable de faire ça. Ça paraît évidemment de le dire comme ça mais ça montre alors que des comportements de chasse doivent être ajustés en fonction des circonstances : selon que le lion chasse tout seul ou en groupe, une proie plus petite ou plus grosse que lui, le jour ou la nuit, en forêt ou à découvert, toutes circonstances là les gènes ne peuvent pas avoir prédit ou avoir préparé l'animal. Donc, c'est comme si les gènes déléguaient une partie de leur capacité à adapter l'animal au cerveau, une capacité de s'adapter de seconde en seconde selon les circonstances. Le cerveau est un organe extrêmement important pour s'adapter qui permet d'apprendre, qui permet d'éviter les erreurs passées, qui permet de s'ajuster rapidement selon les circonstances mêmes inattendues, qu'on voit même pour la première fois, on peut improviser, quand je dis on peut improviser j'inclus les singes, j'inclus les carnivores qui sont les plus intelligents entre guillemets donc qui ont une plus grande capacité d'adaptabilité grâce à leur cerveau.

Et ce qu'on pense, si on suit cette ligne d'argument, c'est qu'un gros cerveau c'est très avantageux. Et là l'argument qu'on avance dans le cas de l'être humain c'est que dans l'ensemble des primates on voit une progression dans la taille du cerveau. Le cerveau devient de plus en plus grand, les singes, les grands singes parmi les grands singes, les chimpanzés ont un cerveau plus grand, toutes proportions gardées que d'autres comme les siamangs ou les gibbons de Malaisie et dans cette progression là, on arrive à l'humain. Et si on regarde l'histoire de l'humain lors des 7 derniers millions d'années, on voit la même chose : les formes d'australopithèques les plus anciennes comme par exemple la fameuse Lucie, cette australopithèque afarensis, avait un cerveau qui avait un volume d'à peu près 400 CC, c'est à peu près comme celui d'un chimpanzé mais elle était bipède. Nous sommes devenus bipèdes avant de développer un grand cerveau, mais elle avait quand même un cerveau qui, à l'époque, était le champion de la taille du cerveau, aussi gros que celui d'un chimpanzé aujourd'hui. Et là, la tendance se continue et ce cerveau continue toujours à être très utile pour pouvoir développer des adaptabilités, des adaptations sociales, des adaptations à l'environnement, pour la chasse, pour la fuite des prédateurs, la recherche d'un abri. On pense qu'avec l'humain cette progression nous fait passer un seuil critique. Le cerveau aurait été construit pour des utilités de ce genre là. Mais au-delà de ce seuil critique, avec le même cerveau on peut faire des choses totalement inattendues, entre autres, avoir conscience de la mort, de notre propre mort, penser au futur, se préparer pour un besoin dans le futur, donc être proactif et prendre des décisions donc avoir une certaine liberté et développer des liens sociaux très élaborés, développer un langage très élaboré. Le code du langage est peut être un peu une exception. Moi je penche un du côté des auteurs qui pensent qu'on a un instinct du langage. C'est-à-dire qu'on possède un programme génétique qui nous prédispose à apprendre une langue, il suffit de nous mettre dans une

situation où on entend des congénères parler une langue et on va l'apprendre. Il y a un instinct d'apprentissage, on a les deux. Donc il y a un instinct d'apprentissage du langage, mais la langue qu'on apprend va être fonction en entier de la langue qu'on va entendre.

Q12 : Les gènes nous prédisposent à la capacité de parler et d'apprendre le langage?

R12 : Dans le cas du langage, il y aurait eu une sélection spécifique pour des régions du cerveau qui nous prédisposent à apprendre une langue. Mais pour toutes les autres capacités, y compris celles de prendre des décisions, de faire les choses culturelles, disons relativement inutiles à court terme pour la survie et tout ça, ça on pense que ce sont des produits secondaires, accidentels, pour lesquels la sélection ne nous a pas sélectionné mais qui découle comme bénéfique supplémentaire du fait d'avoir un gros cerveau. Je ne sais pas si tu vois l'argument : dans le cas du langage, la sélection naturelle a fait une sélection active pour qu'on soit capable de parler, mais dans le cas des autres capacités, ce n'est pas pour ça qu'on a été sélectionné. Avec le cerveau que la sélection nous a produit, elle nous l'a donné pour faire autre chose, mais ces autres capacités sont des accidents, des effets secondaires. Un des meilleurs exemples peut être c'est l'écriture et la lecture. De toute évidence, la sélection ne nous a pas programmé pour la lecture et l'écriture. L'écriture a été inventée il y a 5000 ans. En 5000 ans on n'a pas pu acquérir par sélection naturelle, c'est beaucoup trop court, une programmation génétique élaborée pour pouvoir lire et écrire. Ce qu'on a acquis c'est une capacité de parler. Grâce à ce cerveau qui a été conçu pour autre chose, on ne sait pas exactement pourquoi, on a inventé l'écriture et on a inventé la lecture et on est très habiles. Donc on est très habiles avec ce cerveau qui est très adaptable, très malléable, à faire des choses pour lesquelles on n'a pas été préparés. Simplement parce que c'est la nature de cet organe-là, le cerveau, qui est capable d'innover, de faire les choses qui sont inattendues, créatrices.

Q13 : Donc, nous avons une capacité d'adaptation accrue.

R13 : ...y compris des effets pervers comme la conscience de la mort...

Q14 : Et les comportement suicidaires qui dans le fond, qui vont en découler. Puisque dans le fond le suicide est vraiment en contradiction avec la conservation des gènes.

R14 : Mais c'est l'exemple extrême d'un grand répertoire qu'on possède comme on disait tantôt : le célibat volontaire, l'homosexualité exclusive, la contraception, les sports extrêmes, toutes sortes de choses qu'on fait sont inutiles si on les évalue en termes de coûts et bénéfiques pour la survie et la reproduction. Ce sont des choses qui sont parfaitement inutiles mais, sont indispensables pour faire une vie humaine, comme la musique. Mais, en termes d'évaluation purement organique, animale, darwinienne, ce sont des choses qui sont inutiles mais ça fait partie de notre nature maintenant. Alors ça, la sélection ne peut pas nous avoir, disons entre guillemets, volontairement programmé pour ça, comme elle le fait pour avoir une vue perçante ou avoir une capacité de locomotion, etc, mais ce sont des effets pervers parfois avantageux mais inattendus, inventés de toute pièce à partir du cerveau.

Q15 : C'est intéressant, la question de l'homosexualité que vous avez mentionnée, est ce que ça veut dire que chez les animaux, quand on voit des comportements homosexuels ils ne sont pas exclusifs?

R15 : C'est-à-dire, on voit chez d'autres espèces des comportements qui ressemblent à l'homosexualité et là il y a toute une gradation, je pense à un certain nombre d'exemples. Si on pense à des exemples, si on pense à des animaux comme les mouflons par exemple ou certaines espèces de chèvre sauvage et de mouton sauvage, dans le répertoire de ces espèces, il y a évidemment des comportements où le mâle monte la femelle pour la copulation, mais comme le répertoire de comportement est relativement restreint, ces espèces sont capables d'utiliser un comportement qui a une fonction dans un certain contexte puis l'utiliser hors contexte avec une toute autre signification. Alors par exemple, comme c'est les mâles qui font des comportements de copulation, des comportements qui consistent par exemple chez le mouflon à approcher la femelle, le mâle se place à côté de la femelle et lui donne avec sa patte avant des coups de pied sur le ventre, placer son menton sur la croupe de la femelle, lécher la croupe de la femelle, alors ça ce sont tous des comportements pré copulatoires que le mâle fait. Le mâle prend ces comportements et les met dans un contexte d'agression contre d'autres mâles. Alors par exemple, comme le mâle est toujours plus gros que la femelle chez ces espèces, le mâle est dominant sur la femelle. Un mâle qui traite un autre mâle comme il traite une femelle fait un comportement de dominance. C'est une façon d'affirmer sa dominance et l'autre mâle, le subordonné, soit résiste et ça mène au combat soit il se laisse traiter comme une femelle donc il accepte son statut de subordonné. Et ça peut aller chez les mouflons jusqu'à la monte, le mâle peut monter l'autre mâle, sans intromission. Ça si on regarde ça de loin, on pense que ce sont des comportements homosexuels, mais ce sont des comportements agressifs. C'est ambigu là, puisque c'est des gestes du répertoire sexuel mais qui sont hors contexte mais, la signification est très bien compris par l'autre mâle aussi. C'est évident que c'est un comportement de dominance et de subordonné. Puis chez les singes on voit la même chose, on voit le même genre de comportement chez les singes. Mais là souvent chez les singes il peut même avoir intromission et si on va chez des animaux comme le bonobo. Et si on compare au chimpanzé, il y a deux espèces de chimpanzé, le chimpanzé régulier et le bonobo. Chez le chimpanzé régulier, comme chez la grande majorité des primates, les situations de conflits sont réglées par l'agression s'il y a un conflit pour l'accès à la nourriture ou l'accès à un sentier ou un nid ou peu importe, une ressource qui est recherchée ça va se régler par l'agression et là c'est le dominant qui va faire fuir le subordonné. Chez le bonobo, dans la grande majorité des cas, les conflits sont réglés par la sexualité. Donc là on trouve des relations sexuelles mâle-mâle, mâle-femelle, les jeunes entre eux, les adultes entre eux, les jeunes avec les adultes, dans toutes les combinaisons qu'on peut imaginer. Mais est ce que c'est vraiment de la sexualité? J'aurais tendance à dire oui, c'est la seule espèce à part l'humain où la sexualité est découplée, déconnectée de la reproduction où le sexe sert à autre chose que la reproduction. Mais dans tous ces cas là c'est jamais l'homosexualité exclusive évidemment puisque si on revient à l'argumentation de tantôt avec les yeux des gènes, si cette homosexualité exclusive était en partie programmée par les gènes on voit toute de suite que [ce sera pratiquement un suicide pour les gènes]. D'une part pour les gènes, ces gènes là ne peuvent pas se retrouver dans les générations suivantes par définition puisqu'ils ne se reproduisent pas et par définition ces gènes là devraient être apparus instantanément par mutation chez cet individu là, il ne peut

pas l'avoir acquis de ses parents puisque ça prend des parents qui se sont reproduits normalement. Donc, il faut être prudent dans cette analogie là parce que ce qu'on appelle nous des comportements homosexuels c'est-à-dire une préférence marquée et durable et parfois pendant toute la vie, ça on ne peut pas imaginer ça chez une autre espèce. Et encore là c'est grâce à notre cerveau qu'on est capable de faire ça et qu'on est capable dans le fond de s'émanciper des impératifs biologiques qui gèrent toute la vie de toutes les autres espèces.

Q16 : On regarde le comportement de grands singes pour essayer de comprendre les nôtres, essayer d'établir des parallèles. On peut voir justement par exemple les chimpanzés développer certains outils, faire des références à certaines choses, avoir des comportements sociaux assez développés entre eux... j'ai même entendu parler qu'il y avait une recherche qui a eu lieu il y a de cela quelques mois où un singe barbouillé était capable de se reconnaître dans un miroir.

R16 : Il y a des recherches [là-dessus] qui datent de plusieurs années. Ça c'est une grosse question : est ce que le singe peut se reconnaître dans le miroir? On prend un singe, on l'anesthésie, sans qu'il soit conscient de quoique ce soit, on lui dessine un point coloré sur le visage dans le front, à un endroit qu'il ne peut pas voir lui-même et là on le met devant un miroir. Si on fait ça avec toutes les espèces de singes, les singes vont toucher le miroir. Si on fait ça avec les chimpanzés, certains individus, si on fait ça avec 10 chimpanzés, ce ne sont pas 10 chimpanzés qui vont avoir la réaction que je vais décrire maintenant, mais, certains individus parmi ces 10 chimpanzés vont toucher leur front. Ils voient la tâche dans le miroir, ils n'ont jamais rien eu de tel et ils touchent leur front, ils comprennent que l'image c'est moi. Et donc il y a comme une conscience de soi. Dans la grande majorité des cas, les études qui ont montré qu'un individu était capable de le faire, dans l'étude suivante on l'essaie et il y a personne qui le fait, tous les autres singes se comportent comme des singes, même les chimpanzés.

Q17 : Est ce qu'on peut présupposer que si on était capable d'accélérer le temps, 3 milliards d'années plus tard, il y a peut être des singes, si leur cerveau se développe d'une manière comme le nôtre, qui feraient des comportements similaires à l'être humain?

R17 : Je dirais que non, que c'est très peu probable. Non pas parce que l'humain est spécial parmi toutes les autres espèces, probablement que l'humain est spécial parmi toutes les autres espèces, mais c'est pas pour cette raison là qu'on a très peu de chances de trouver ce que tu viens de décrire. C'est que l'évolution est tout à fait imprévisible et l'existence d'une espèce comme nous, intelligente disons, avec le cerveau qu'on a c'est pas inévitable du tout. Donc, même si l'humain disparaissait, ou même si dans 10 millions d'années il y aurait encore des grands singes, il n'y a aucune raison qui ferait qu'une espèce de grands singes comme les chimpanzés deviendrait une espèce qui ressemblerait à l'humain avec un cerveau plus grand.

Q18 : On n'est pas l'aboutissement de l'évolution entre guillemets?

R18 : On n'est l'aboutissement de rien. On est une des branches d'un buisson très ramifié. La meilleure indication de ça est que les chimpanzés existent depuis des millions d'années

et que c'est encore des chimpanzés et vont rester des chimpanzés. S'ils donnent quelque chose d'autre dans le futur, on n'a aucune idée de ce que ça va donner. Ça va peut être donner une autre espèce de chimpanzés ou une espèce qui va ressembler davantage aux gorilles, mais il n'y a aucune raison pour que ça donne une espèce qui va ressembler à l'humain. Mais ça pourrait arriver aussi, parce que bon aujourd'hui il y a une seule espèce de hominidés mais si on remonte il y a 2 millions d'années il y en avait plusieurs et il y a 3 millions d'années il y en avait encore plusieurs. Donc c'est un peu les aléas de l'histoire qui expliquent le fait qu'il existe maintenant seulement une branche vivante parmi les hominidés. On connaît une vingtaine d'espèces entre moins 7 millions d'années et aujourd'hui. Donc il aurait très bien pu arriver que une ou deux autres de ces espèces là survivent jusqu'à aujourd'hui, dont le néandertal ou l'homo erectus par exemples. Et aujourd'hui il pourrait très bien avoir 3 espèces intelligentes sur la planète : nous, homo erectus et néandertal.

Q19 : On a découvert en Polynésie une nouvelle espèce d'homme, l'homme de Flores. Est-ce une nouvelle espèce d'hominidé?

R19 : Ce qu'on a trouvé et, c'est très surprenant, c'est probablement une forme même d'homo erectus. C'est que homo erectus qui est originaire en Afrique se serait retrouvé sur des îles, en Indonésie, et ça c'est un phénomène général qu'on observe chez un grand nombre d'espèces, les grandes espèces de mammifères qui se retrouvent sur des îles ont tendance à devenir de plus en plus petites. On retrouve par exemple dans les îles grecques, des fossiles d'éléphant d'à peu près un mètre de hauteur. Donc, ces éléphants ont la forme d'un éléphant mais ils sont minuscules. Donc ce serait l'homo erectus qui serait devenu de plus en plus petit et ce qui est surprenant c'est que cet animal aurait vécu ou cette espèce aurait vécu jusqu'il y a 18 mille ans, ou 20 mille ans. Il y a 20 mille ans il y avait des homo sapiens comme toi et moi qui étaient là. Donc, il y a 20 mille ans encore il y avait 3 espèces d'hominidés : il y avait ces homo erectus, l'homo sapiens, l'homme de Cro-Magnon, et le néandertal donc il pourrait bien y en avoir encore plusieurs aujourd'hui. Mais une fois que l'espèce est disparue il n'y a pas de force irrésistible qui pourrait permettre l'émergence de quelque chose d'autre de semblable. Ce qui va émerger dans le futur ça va être différent mais ça pourrait être le même genre de modèle, il n'y a rien qui empêcherait l'émergence d'une autre espèce disons qui ressemble à la nôtre mais c'est imprévisible ça peut arriver comme ça peut ne pas arriver pis la probabilité que ça n'arrive pas est beaucoup plus grande que la probabilité que ça arrive. Donc c'est pas impossible mais il n'y a pas de raison cosmique globale, il n'y a pas de force irrésistible, il n'y a pas de courants irrésistibles qui vont toujours inévitablement toujours aller vers la production d'une espèce qui va ressembler à nous. Alors on a longtemps pensé ça, si les dinosaures n'étaient pas disparus il y a 65 millions d'années, il aurait pu peut être émerger parmi les dinosaures une race intelligente qui aurait ressemblé à l'humain avec un gros cerveau. Peut être, mais la probabilité que ça arrive est minuscule par rapport à la probabilité que ça n'arrive pas.

Q20 : Je pense ça fait le tour, je ne sais pas s'il y a quelque chose au niveau justement du comportement suicidaire chez l'homme ou chez les animaux qu'on n'a pas abordé.

R20 : La conclusion à laquelle j'arrive dans une question comme celle-là est que d'avoir un immense cerveau comme on a c'est, ça procure un très grand nombre d'effets bénéfiques.

Ça c'est indiscutable, mais il y a des effets pervers associés aussi et ça c'en est un, le suicide en est un. Pis l'autre genre d'exemple que je donne aussi c'est la surpopulation humaine ou l'obésité. Qu'est ce qui fait qu'on a des problèmes d'obésité? C'est qu'on se retrouve devant une surabondance de nourriture, qu'est ce qui a produit cette surabondance de nourriture? C'est notre cerveau intelligent. On a inventé l'agriculture, on a inventé la technologie agricole, on a inventé la planification. Alors on se retrouve avec une surabondance de nourriture très riche, 365 jours par année, peu importe les saisons, peu importe les conditions écologiques, mais on gère cette surabondance de nourriture avec des gènes, avec des programmations génétiques produites dans la savane africaine dans une situation où on n'avait jamais cette surabondance de nourriture. Donc, on se comporte avec les instincts de singes dans une situation actuelle, hors contexte et ça c'est un effet pervers de ces programmations génétiques anciennes. L'image qu'on donne pour illustrer ça c'est l'équivalent de mettre dans les mains d'un chimpanzé un revolver armé, un revolver chargé. C'est sûr que ça va être épouvantablement dangereux pour lui, c'est exactement ce qu'on a fait là. Donc, notre cerveau a la capacité d'aller au-delà de ça et de contrer les programmations génétiques anciennes. Ça pourrait être un effet très bénéfique mais ce n'est pas facile parce que ça va à l'encontre de la nature si on veut. Dans le cas du suicide et dans le cas d'autres comportements délétères comme ceux-là, je pense que ça découle simplement d'un effet pervers d'avoir acquis un gros cerveau. On est gagnant globalement dans le fait d'avoir acquis un gros cerveau mais il y a des effets pervers qui sont difficiles à gérer. La conscience de la mort c'en est un. L'angoisse de la mort, aucune autre espèce connaît ça. L'angoisse de la douleur c'est la même chose, on voit des espèces sur le terrain qui ont des fractures, qui ont des blessures abominables et continuent à vivre, il lèche sa blessure et ça guérit sur le terrain. Alors que nous la peur d'avoir mal fait en sorte que ça fait dix fois plus mal et on est paralysé par ça. Ça c'est encore un autre effet pervers de notre gros cerveau, on a mal avant que le dentiste démarre la drill. Je connais des gens qui ont le mal de mer sur le quai avant d'embarquer sur le bateau. L'anticipation les rend malades. Et si on fait l'analyse des terminaisons nerveuses de l'oreille interne, l'oreille interne enregistre déjà le tangue et le roulis du bateau alors que la personne est sur le quai. Ça c'est un effet du gros cerveau, encore mais, je pense que globalement le bilan est très positif. On est très avantage avec ce gros cerveau mais il y a des effets pervers difficiles à gérer et ça c'en est un.

Q21 : Pour conclure, l'homme a encore cette conservation des gènes qui nous pousse à tous les comportements sexuels, ou même d'autoconservation de soi-même. On les a, mais grâce à notre capacité de réfléchir, on est capable de se distancer de ces comportements qu'on possède tout de même.

R21. Oui, c'est ça, mais on est capable de faire un choix et le choix ultime, c'est décider de se suicider. Ce n'est pas Albert Camus qui a écrit ça que le seul problème philosophique important c'est le suicide? Ça c'est tout à fait parlant. Édouard Wilson, qui a écrit un livre de sociobiologie, la sociobiologie c'est justement l'interprétation des comportements sociaux à partir des yeux des gènes. La première phrase de son livre c'est ça, en 1975, il cite Albert Camus pour indiquer que c'est un problème humain, chez les autres espèces on ne peut pas voir ça. On voit des comportements qu'on interprète comme du suicide mais c'est une fausse interprétation, il y a toujours une autre interprétation en termes de bénéfices pour les gènes si on fouille un peu chaque cas particulier.

Q22 : Merci beaucoup M Barette pour cet entretien.

R22 : Ça me fait plaisir, c'est un sujet très riche.

Annexe II : Déclaration universelle des droits de l'homme

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme,

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression,

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations,

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur 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, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande,

Considérant que les Etats Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales,

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement,

L'Assemblée générale

Proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des Etats Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Article 3

Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

Article 4

Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

Article 5

Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

Article 6

Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

Article 7

Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

Article 8

Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

Article 9

Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ni exilé.

Article 10

Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

Article 11

Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.

Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

Article 12

Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

Article 13

Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un Etat. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

Article 14

Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays. Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 15

Tout individu a droit à une nationalité. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.

Article 16

A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'Etat.

Article 17

Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété

Article 18

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Article 19

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas

être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

Article 20

Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.
Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Article 21

Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis.
Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.
La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

Article 22

Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Article 23

Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.
Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal.
Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.
Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

Article 24

Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

Article 25

Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.
La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales.
Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même

protection sociale.

Article 26

Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.

Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

Article 27

Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

Article 28

Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.

Article 29

L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible.

Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.

Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 30

Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant, pour un Etat, un groupement ou un individu, un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.