
Thomas De Koninck • Faculté de philosophie •
Université Laval • Québec •
Courriel : thomas.dekoninck@ulaval.ca

À propos de « dignité »

Thomas De Koninck

Quelques semaines avant sa mort, André Gide écrivait dans son *Journal* : « “Noblesse, dignité, grandeur”...ces termes, j’ai crainte et presque honte à m’en servir, tant on abusa d’eux sans vergogne. Extorqués comme ils sont aujourd’hui, on dirait presque des mots obscènes ; comme, du reste, tous les mots nobles : à commencer par le mot vertu. Mais ce ne sont pas les mots seuls qui se sont avilis, c’est aussi ce qu’ils veulent dire : la signification de ces mots a changé et leur dévalorisation ne fait que rendre flagrante la faillite générale de ce qui nous paraissait sacré : de ce qui nous invitait à vivre, de ce qui nous sauvait du désespoir ». Plus loin dans le même *Journal*, il définit fort bien la différence essentielle entre deux acceptions opposées du mot « dignité », lorsqu’il écrit : « Il est quantité de gens qui, dès l’éveil, se mettent au “garde-à-vous” et cherchent à remplir leur personnage. Même seuls, ils se campent. Il va sans dire que ce n’est pas de cette dignité que je veux parler ; mais bien d’une sorte de respect de soi-même et d’autrui, qui n’a pas à se marquer au dehors »¹.

Il y a aujourd’hui une inflation évidente du mot « dignité », s’agissant de dignité humaine, où se retrouve cette même ambiguïté centrale. Que veut dire « mourir dans la dignité », par exemple ? S’agit-il d’une mort où l’on « remplit son personnage », qui aurait à « se marquer au dehors » ? Et sinon, de quoi au juste ?

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l’homme* de 1948 s’ouvre sur la constatation 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 ». Le cinquième « Considérant » ayant proclamé à neuf la foi des peuples des Nations Unies « dans les droits fondamentaux de l’homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l’égalité des hommes et des femmes »,

l'article premier précise que « 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 »². Ici encore, comment entendre au juste une notion de dignité à tel point fondamentale qu'elle a pu donner lieu à une si extraordinaire unanimité entre les nations, par-delà les divergences multiples ?

La dignité du pauvre

La meilleure piste initiale nous est fournie par ce qu'il convient d'appeler la *dignité du pauvre*. Paul Ricoeur résume l'essentiel en ces termes : « Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain ». La reconnaissance de cette « exigence plus vieille que toute formulation philosophique » est de toute époque. Elle se découvre chez tous les humains, dans toutes les cultures, et se précise à mesure que s'affirment les civilisations³.

La reconnaissance la plus remarquable est celle qu'on y accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect à l'égard des pauvres. En Inde, les *Lois de Manu*, d'origine ancienne, déclarent sans ambages : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère »⁴. La sagesse chinoise met au premier rang la « capacité de conforter les autres »⁵. Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est, on le sait, au cœur des traditions juive et chrétienne. Le Coran fait état des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage⁶. La compassion est un des deux idéaux principaux du bouddhisme⁷. Partout on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose pour ainsi dire sa noblesse propre – celle de son être, non de quelque avoir – à la conscience. Chez les Grecs, la parole du vieil Œdipe, aveugle et en haillons, pratiquement abandonné, l'exprime on ne peut mieux : « c'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme »⁸. Le mot « infirmier, infirmière » renvoie expressément à son origine latine, *infirmus, infirmitas*, « faible, faiblesse ». Les soins infirmiers trouvent leur sens dans la reconnaissance d'une égale dignité de tout être humain jusque dans la plus extrême faiblesse.

Plus étonnant encore, si c'est possible, est le respect des morts, illustré dès la nuit des temps par les premiers humains, qui ensevelissent leurs morts, et selon des rites. Pourquoi est-on encore aujourd'hui ému jusqu'à l'approbation devant la décision de la jeune Antigone (dans la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom) de refuser, au péril de sa propre vie, de laisser là « sans larmes ni sépulture », pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frère Polynice, pourtant dénoncé comme traître, et de défendre son droit à la sépulture, son appartenance à une commune humanité, au nom de « lois non écrites, inébranlables, des dieux » ? Le mort à l'état de cadavre n'étant plus, et entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine. Le symbole du rite de la sépulture le rend à nouveau présent.

Le jugement d'Antigone est d'ordre éthique, car il a la forme d'un engagement : je déclare que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir – puisque je suis sa sœur et que nos parents ne sont plus – d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite cet engagement éthique d'Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d'une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés. Le rite de la sépulture le restitue à la communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or, si cela est juste s'agissant des morts, si même les restes d'un homme condamné méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démuni ou vulnérable qu'il puisse être ?

Aujourd'hui Emmanuel Levinas a attiré à nouveau l'attention sur le fait que le visage humain, nu et vulnérable, essentiellement pauvre, n'impose pas moins le respect. L'accès au visage est d'emblée éthique. Un assassin ne peut regarder sa victime dans les yeux, comme s'il pressentait la présence de quelque chose de sacré⁹. Mais Antigone va d'emblée au plus profond, puisque son frère n'avait plus même de visage – comme chez Isaïe (52, 14), « son apparence n'était plus celle d'un homme »¹⁰. Ce qu'Antigone fait voir si nettement c'est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité.

Définitions classiques

On doit à la pensée moderne d'avoir su mettre en lumière cette dignité. Appliqué à l'être humain, le mot « dignité » doit s'entendre de manière non sentimentale, rigoureuse. Il signifie rien de moins que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. Emmanuel Kant a excellemment défini, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, cette distinction fondamentale entre dignité et prix : « Dans le règne des fins, tout a un **prix** ou une **dignité**. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'*équivalent* ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'*équivalent*, c'est ce qui a une dignité. Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un *prix marchand* ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un *prix de sentiment* ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité* »¹¹.

Or justement, l'être humain, écrit Kant, « existe comme fin en soi, et *non pas simplement comme moyen* dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré *en même temps comme fin*. [...] Les êtres raisonnables sont appelés des personnes, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant notre faculté d'agir comme bon nous semble (et qui est un objet de respect). Ce ne sont donc pas là des fins simplement subjectives dont l'existence, comme effet de notre action, a une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre [...] ». Autant dire, comme il l'avance du reste expressément, que les personnes ont une *valeur absolue*, non relative¹².

S'agissant du « respect », Kant a encore une fois excellemment résumé l'essentiel, dans sa *Critique de la raison pratique* cette fois : « Le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes, en aucun cas à des choses. [...] *Je m'incline devant un grand*, disait Fontenelle, *mais mon esprit ne s'incline pas*. Et moi j'ajouterai : devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je vois la droiture de caractère portée à un degré que je ne trouve pas en moi-même, *mon esprit s'incline* [...]. Le respect est un *tribut* que nous ne pouvons refuser au mérite, que nous le voulons ou non ; nous pouvons bien à la rigueur ne pas le laisser paraître au-dehors, mais nous ne saurions cependant nous empêcher de l'éprouver intérieurement »¹³.

La dignité humaine a été, de tout temps, sous des formules diverses, associée à notre nature raisonnable et à la liberté de la volonté qui s'ensuit, comme elle l'est par Kant et par toutes les Lumières, et aujourd'hui encore dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Ainsi, au Moyen âge, saint Bernard : « J'appelle dignité de l'homme le libre arbitre, qui lui vaut d'être non seulement placé au-dessus des autres créatures vivantes, mais encore d'avoir sur elles le droit de commander. J'appelle science le pouvoir qu'il a de discerner cette dignité éminente, pouvoir qui ne peut avoir son origine en lui-même ». Pour Thomas d'Aquin, la noblesse de l'être humain lui vient de ce qu'il est intelligent et au principe de ses actes, c'est-à-dire libre, en quoi il est à l'image de Dieu¹⁴. Selon Dante, « Le plus grand don que Dieu dans sa largesse fit en créant, le plus conforme à sa bonté, celui auquel il accorde le plus de prix, fut la liberté de la volonté : les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées »¹⁵. La liberté, en bref, résume tout, ses deux composantes essentielles étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, comme nous le révèle l'expérience interne de penser et de vouloir. C'est elles encore que l'on retrouve dans la formule qui « domine toute l'histoire de la notion de personne » (Paul Ladrière), celle de Boèce (environ 480 à 525 de notre ère) : « substance individuelle de nature raisonnable »¹⁶.

Cela dit, il importe au plus haut degré de ne jamais perdre de vue cette détermination capitale et d'ailleurs évidente, explicitée déjà, on vient de le voir, par Boèce : la personne est un *individu* (du latin *individuum* : « ce qui est indivisible »). Que cet être intelligent et dès lors appelé à répondre de ses actes soit un

individu, cela veut dire avant tout qu'il est un être *indivisible*, aux droits non moins *indivisibles* du reste (ce que la Déclaration de 1948 marque de façon très nette). Comme l'écrit Paul Ladrière, « Sans l'ancrage dans la concrétude de chaque individu, la dignité et le respect inconditionnel de la personne dégénèrent en moralisme et en toutes sortes d'idéologies sexistes, racistes, nationalistes, corporatistes, classistes, élitistes, etc. Moralismes et idéologies qui ont en commun de n'accorder dignité et respect qu'à ceux qui leur semblent le mériter. L'individu comme être-là singulier et comme être raisonnable exprime les dimensions ontique et ontologique de la personne. Dans l'oubli de ces dimensions, l'individu peut être réduit à sa dimension biologique, psychologique, économique-politique »¹⁷.

Pour peu que nous nous reportions à notre expérience ordinaire de vivre, malgré la difficulté à concevoir l'indivision, nous nous éprouvons, en temps normal, comme « chacun » (« chaque » « un ») un « je » « individuel ». On peut diviser le corps de Socrate, jamais on ne parviendra à diviser Socrate. Cette unicité indivisible de la personne humaine est au reste plus nettement que jamais corroborée par la science¹⁸.

L'âme de l'invalidé – qu'il suffise d'entendre au départ par le mot « âme » simplement la source première de vie, grâce à laquelle ce corps-ci, par exemple, diffère d'un cadavre – n'est ni altérée ni moins unie au corps du fait que celui-ci est, par exemple, dans un coma profond, ou déficient de quelque autre manière ; son visage, ses mains, son corps tout entier ont exactement la même dignité qu'auparavant ; car il s'agit, encore une fois, de la dignité du tout humain. Toute vision crûment dualiste (faisant de son âme et de son corps deux substances distinctes) enlève au corps sa dignité. On peut être tenté d'affirmer, certes, que la dignité humaine – l'intelligence, la volonté, la liberté – est plutôt le fait de l'*âme* humaine. Cependant, celle-ci n'existe pas comme une entité séparée ; elle est unie de manière indivisible au corps, à preuve la dissolution de celui-ci à la mort. Que le vivant qu'elle anime soit endormi ou éveillé, comateux, gravement handicapé ou en pleine forme, elle est tout aussi présente. C'est elle qui rend possible tout exercice éventuel des diverses potentialités qu'elle unifie : marcher, voir, entendre, penser, aimer et le reste, car ce n'est manifestement pas leur seul exercice qui est l'âme ; autrement,

je devrais soutenir que chaque fois que je me mets à marcher effectivement, une nouvelle âme apparaît, et que « les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également »¹⁹.

« La nature de l'homme – dit bien un texte de la sagesse chinoise – peut être comparée aux yeux. Dans le sommeil ils sont fermés et il fait noir. Ils doivent attendre l'éveil avant de voir. Avant l'éveil, on peut dire qu'ils possèdent la substance (qualité) fondamentale pour voir, mais on ne peut dire qu'ils voient. Or la nature de tous possède cette substance fondamentale, mais elle n'est pas encore éveillée ; c'est comme des gens endormis attendant d'être éveillés »²⁰.

C'est assez dire le degré d'intimité de l'âme et du corps. Peu importe l'état en lequel se trouve un corps humain vivant, lui et l'âme ne font qu'un, tout et parties, quelle que puisse être la condition apparente, parfois très diminuée, du corps. Socrate, n'importe quel individu humain, est indivisible, même si son corps est éminemment divisible. (Le sens commun le reconnaît ; prétendre un tel « schizophrène », c'est déclarer son esprit « partagé en deux », et, partant, reconnaître son unité foncière : il n'y a pas de division sans divisé : l'attribution n'a pas de sens autrement ; *qui* est « schizo » ?) Il en est ainsi du premier au dernier instant de la vie de ce corps humain ; il ne s'agirait pas de lui, autrement. Si cela est vrai, tout individu humain est donc à chaque instant, quelle que soit sa condition, une personne et en possède toute la dignité²¹.

Il découle de ce que nous venons de voir que tout corps humain, quel qu'il soit – dément profond, Einstein, comateux, trois fois champion olympique –, mérite le même respect. La dignité absolue de tout être humain est la même dans chaque phase de sa vie, depuis la conception jusqu'à l'extrême faiblesse de la vieillesse. Car il s'agit toujours du même individu humain, de la même personne. Il faudrait être singulièrement coupé du concret – ou « homme de ressentiment » – pour ne pas le voir ou, plus probablement, ne pas vouloir le voir. C'est encore plus vrai depuis la mise en évidence par la science de « l'unicité organique (et spirituelle) de chaque homme », où d'aucuns voient même « la plus importante découverte de ce siècle »²².

L'inhumain

Quoi qu'il en soit, on pressent bien, dès lors, que le modèle d'humanité invoqué par la discrimination des forts et de ceux qui se croient « sains » à l'encontre des personnes porteuses des handicaps les plus divers ou atteintes d'affections créatrices de lourds handicaps doit être mis en question comme radicalement indigne, inhumain. Cette discrimination n'est pas moins condamnable que la discrimination raciale. La personne handicapée est un *individu* au sens fort d'*indivisible* que nous venons d'évoquer, elle est l'un d'entre nous, participe à notre humanité même, elle est en réalité nous-mêmes, au moins virtuellement. La qualité de la civilisation à venir se mesurera au respect qu'elle manifestera aux plus faibles des siens, en qui chacun de ses membres doit pouvoir du reste se reconnaître sous peine de la pire des cécités, celle que seule pourrait engendrer une haine profonde de soi²³.

Ne voit-on pas, encore là, avec quelle netteté est ainsi mise en évidence la dignité humaine comme la seule réalité qui puisse continuer de faire d'autrui, sans exception, un autre soi ? Tel est du reste le sens de la Règle universelle, dite d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » (*Entretiens de Confucius*, xv, 23) ; « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » (*Matthieu* 7, 12). Il y a là une expression de la solidarité humaine la plus fondamentale, « sous la figure du respect mutuel que les personnes se doivent les unes aux autres », comme le marque bien à nouveau Paul Ricœur. Le respect met en présence de la « voix de la conscience » (Rousseau), qui est « aussi la voix de l'universel, dont est dite l'intransigeance », et à laquelle elle ajoute le trait de l'impartialité. « Impartiale, la voix de la conscience me dit que toute vie autre est aussi importante que la mienne, pour reprendre la formule récente de Thomas Nagel dans *Égalité et partialité* »²⁴.

Retenons que la dignité humaine signifie que la liberté de chacun est inaliénable, quelque chose d'absolu. Sa manifestation la plus radicale sera donc la liberté religieuse, à savoir le droit d'obéir aux options reconnues par chacune et chacun en son for intérieur comme les plus fondamentales (l'affirmation mais aussi la négation de Dieu, par exemple, ou de l'immortalité personnelle). Le détail de tel ou tel code de déontologie peut vite devenir obsolète, alors que la valeur de la personne humaine est permanente, franchit les frontières des cultures et déborde nos vies particulières.

Le désir de reconnaissance

Tout à fait capital est, d'autre part, ce que la pensée moderne appelle, depuis Hegel surtout (précédé toutefois par Fichte), le *désir de reconnaissance* (*Anerkennung*). Pourquoi attachons-nous, bon gré mal gré, tant d'importance à ce que les autres disent de nous, alors même que nous prétendons ne pas vraiment nous en faire, ou les mépriser ? D'où vient le choc de ne pas être salué, ou simplement reconnu, par une telle ou un tel ? Qu'on se l'avoue ou pas, pourquoi désire-t-on tellement être aimé ?

C'est que le respect de soi, l'amour de soi bien compris (« Aime ton prochain comme toi-même », dit un précepte célèbre) sont les sources vives de tout l'agir humain. On le voit clairement par leurs contraires. Gabriel Marcel évoquait l'emploi systématique par les nazis de « techniques d'avilissement » dont le but était de détruire chez des individus « le respect qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes », et de les « transformer peu à peu en un déchet qui s'appréhende lui-même comme tel, et ne peut en fin de compte que désespérer, non pas simplement intellectuellement, mais vitalement, de lui-même »²⁵. On souligne parfois que les médias, la presse écrite ou audiovisuelle, la publicité, le matraquage à la télévision d'images violentes ou simplement triviales mais anesthésiantes ont tendance à infirmer la faculté d'attention et le sens critique. Plus gravement encore, cependant, ils fabriquent et entretiennent une image dégradée de l'être humain – et de soi par conséquent – diminuant du même coup la qualité de la volonté d'agir et risquant d'anéantir peu à peu le désir non seulement d'imprimer un sens à sa vie, mais de vivre tout court.

Aussi, la reconnaissance par autrui peut-elle agir en revanche comme un puissant motif positif. Pascal observait avec finesse que « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime » ; il ajoutait : « quelque avantage [que l'homme] ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde, rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme »²⁶.

Il ne faut pas hésiter à qualifier de croissante de nos jours la puissance de ce désir de reconnaissance. Elle va de pair avec la croissance incommensurable du sentiment de liberté. Nous touchons là une des réalités profondes de notre temps. Isaiah Berlin a bien montré que d'aucuns – peuples comme individus – préfèrent être maltraités par des membres de leur propre race ou classe sociale, qui les tiennent pour égaux, que d'être bien traités mais avec condescendance par des individus qui ne les reconnaissent pas pour ce qu'ils veulent être. « Telle est, écrit-il, l'immense clameur que fait entendre l'humanité – les individus, les groupes et, de nos jours, les catégories professionnelles, les classes, les nations et les races »²⁷.

Il y a là un ordre de réflexions extrêmement important, que chacune et chacun doit être en mesure de transposer dans l'ordre de ses contacts professionnels et de ses décisions. Si j'ai à informer quelqu'un d'une décision pénible le concernant, la manière est capitale : il faudra déployer tout le tact possible ; non pas mentir, ou cacher la vérité, mais la lui apprendre en me laissant mesurer par la gravité de la nouvelle pour cette personne-ci, en ses circonstances à elle ; il va de soi que plus ma propre sensibilité aura su s'affiner, mieux je serai en mesure de respecter la sienne. Cela correspond à ce que l'éthique classique appelait la « bénignité », la vertu qui préside non pas au don comme tel, mais à la façon de donner ; l'expérience confirme qu'annoncer une bonne nouvelle avec arrogance, ou faire un don généreux de manière blessante, risque souvent de faire plus de mal que de bien. Entretenir une vive conscience du rôle central du désir de reconnaissance chez tout être humain incitera à se montrer inventif dans les moyens de manifester le respect d'autrui au sein des rapports humains même les plus difficiles, voire conflictuels²⁸.

Les situations limites

Nulle part toutefois cette vive conscience n'est plus nécessaire que dans les « situations limites » (Karl Jaspers), qui sont universelles quant à l'essentiel, pour toute vie humaine, même si elles se manifestent à chacun différemment : ainsi la souffrance, l'angoisse, le vieillissement et la mort. Notre « pauvreté essentielle » (Levinas) est rarement plus éclatante que chez la personne dans le besoin, spécialement chez le malade ou le mourant – comme si la vérité mais

aussi le mystère de notre condition y étaient plus patents encore. La mort est la situation limite par excellence, comme un mur au-delà duquel nous ne pouvons regarder. Le célèbre soliloque de Hamlet témoigne de « la terreur de quelque chose après la mort, ce pays inconnu dont nul voyageur n'a repassé la frontière »²⁹. C'est un fait divers qui ne ressemble à aucun autre. Si les religions aussi se préoccupent de la mort, c'est qu'elles tentent de répondre aux énigmes de la condition humaine qui troublent le plus profondément le cœur humain. La mort reste une de ces énigmes, tout comme le mystère qui entoure notre existence à chacun. « L'inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu'il est en relation avec le mystère »³⁰.

Il appartient en fait à toute l'éthique de s'occuper de la vie et de la mort humaines. Et la dimension biologique est inséparable des deux. De plus, toute la vie humaine en tant qu'humaine est éthique. La grande question, comme le voit bien Ronald Dworkin, c'est la vie et la mort³¹. Mon corps, tout corps humain – plus exactement encore, du reste, tout *être* humain – est engagé dans un devenir incessant, continu ; l'œuvre ici n'est manifestement jamais achevée ; or voici qu'à la mort émerge quelque chose de tout nouveau : un cadavre. Mais survivrai-je, « moi », à ce cadavre ? C'est la question. D'autant que l'angoisse n'est pas de mourir, mais bien plutôt, comme l'a dit avec profondeur Levinas (après Hamlet et d'autres), de ne pas mourir³².

Or, il y a dans la souffrance une « impossibilité de se détacher de l'instant de l'existence », une « absence de tout refuge », « une impossibilité de fuir et de reculer », il y a « l'impossibilité du néant ». Il y a en outre « la proximité de la mort », la douleur qui comporte « comme un paroxysme » (Emmanuel Levinas). On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Aussi bien Vladimir Jankélévitch fait-il observer que « la douleur elle-même n'est tragique que par la possibilité mortelle qu'elle enferme ; et c'est encore la mort qui est implicitement affrontée dans tout péril, qui est le dangereux en tout danger »³³. Voilà qui peut aider à prendre plus nettement conscience du devoir qu'on a – un devoir d'humanité – d'apporter aux malades et aux mourants l'aide nécessaire.

On ne dira jamais assez que « le temps d'un regard, l'échange d'une parole ou d'un geste ne se mesurent pas ; la qualité de la présence est pour le malade un bien inestimable [...]. Les exigences de la technique, les contraintes administratives ou économiques ne doivent jamais faire oublier ce devoir d'humanité envers celui qui se livre dans la confiance »³⁴.

La vie humaine est *toujours* tragique. Nos vies, si brèves, se termineront toutes très bientôt par la mort, détruisant en apparence tout notre être, annihilant d'emblée tous les possibles que nous sommes en mesure d'imaginer. À cet égard, la tragédie est la meilleure expression de notre situation fondamentale. Or, nous le constatons, peu devraient en avoir davantage le sens que celles et ceux qui vivent près des malades et surtout des mourants. En atténuant les souffrances de ces derniers, sans que leur conscience soit trop obscurcie, les soins palliatifs permettent une mort plus consciente et digne de la vie que ces mourants quittent et, s'ils y croient et l'espèrent, de celle qui les attend. Le respect des croyances profondes du patient, quelles qu'elles soient et quelque différentes qu'elles puissent être de celles des personnes soignantes, est ici capital, puisqu'il s'agit, nous l'avons noté, de la suprême dignité, à savoir la liberté devant les questions ultimes, les plus fondamentales pour toutes et tous³⁵.

Il existe une réponse *pratique* au problème du mal et de la souffrance. On peut assumer la souffrance des autres par la compassion active – qui pourrait bien être, si l'on en croit certains, l'acte éthique par excellence³⁶. Rieux, le personnage central de *La Peste*, d'Albert Camus, découvre ainsi un sens à une vie qu'il croyait absurde. La reconnaissance par autrui est le plus puissant réconfort. Respect, reconnaissance, amour sont intimement reliés et le désir de l'un entraîne celui de l'autre. Le thème de fond ici est celui du bien sous sa figure la plus évidente, celle de l'aimable (au sens étymologique du terme) ; là où le ressentiment, la haine, désirent la destruction, l'amour et l'amitié disent au contraire : « Il est bon que tu existes »³⁷. Chaque patient, quel qu'il soit, peut être vu dès lors pour ce qu'il est en vérité : unique au monde, donnant aux soins tout leur sens et leur grandeur.

Références

1. André Gide, *Ainsi soit-il ou Les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952 ; texte revu et augmenté, collection "L'imaginaire", 2001, respectivement p. 96-97 et p. 115.
2. Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Amnesty International Belgique francophone, Bruxelles, collection Folio, 1988, p. 18 et 26.
3. Cf. Paul Ricoeur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans *Les enjeux des droits de l'homme*, sous la direction de Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236.
4. Cf. notre livre *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 1-19 ; C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérium, 1986, p. 189.
5. Selon Marcel Granet, toute la doctrine confucéenne de « la vertu suprême », le ren (ou jen) se définit comme « un sentiment actif de la dignité humaine », fondé sur le respect de soi et le respect d'autrui – dont elle fait au reste dériver la règle d'or ; cf. *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968, p. 395-398. Voir Confucius, *Entretiens* (trad. Anne Cheng, coll. Points Sagesse, Paris, Seuil, 1981), XII, 22 ; cf. VI, 23 ; IV, 15.
6. Cf. I Rois 21 ; Isaïe, 58, 6-10 ; Deutéronome 15, 1-15 ; 24, 10-15 ; 26, 12 ; Proverbes 14, 21 ; 17, 5 ; 22, 22-23 ; 23, 10-11 ; Matthieu 5, 3-12 ; Luc 6, 20-26 ; 10, 29-37 ; Marc 12, 41-44 ; Luc 16, 19-25 ; Matthieu 25, 31-46 ; et Azim Nanji, *Islamic Ethics*, dans *A Companion to Ethics*, ed. Peter Singer, Oxford, Basil Blackwell, 1991, p. 108 sq.
7. Sur la sagesse et la compassion dans le bouddhisme, voir R. E. Florida, « Buddhist Approaches to Abortion », dans *Asian Philosophy*, vol. 1, n° 1, 1991, p. 39-50.
8. Sophocle, *Œdipe à Colone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1960, v. 393.
9. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971 ; *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972 ; les exposés spécialement clairs de *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132 ; et Pascal, *Pensées*, Brunschwig 434 ; Lafuma 131 : « (...) apprenez que l'homme passe infiniment l'homme (...) ».
10. Dominique Folscheid fait observer que l'embryon humain, qu'il ne craint pas d'appeler néanmoins « notre plus-que-prochain », n'a pas non plus de visage : cf. son article « L'embryon, ou notre plus-que-prochain », dans *Éthique*, n° 4, 1992, p. 20-43, spécialement 25. Voir en outre le volume *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, sous la direction de Dominique Folscheid, Brigitte Feuille-Le Mintier et Jean-François Mattei, op. cit., p. 195-208.
11. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, deuxième section, trad. Victor Delbos revue et annotée par Ferdinand Alquié, dans Kant, *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435). Dans cette citation de Kant comme dans celles qui suivent, les mots en italique le sont dans le texte.

12. Kant, *ibid.*, p. 293-294 (AK IV, 428). Cette idée de l'être humain comme fin en soi se découvre dès l'antiquité grecque, dans la conception de la liberté comme l'opposé de la servitude : « nous appelons libre celui qui est à lui-même sa fin et n'existe pas pour un autre » (Aristote, *Méaphysique*, A, 2, 982 b 25-26). Cf. Jacqueline de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Editions de Fallois, 1989. Voir, d'autre part, les *Actes du Concile Vatican II*, Gaudium et Spes, paragr. 24 : « l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même (...) ».
13. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, dans *CŒuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, p. 701-702 (AK V, 76-77).
14. Cf. saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, chapitre II, dans *CŒuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Paris, Seuil, p. 31-32. Quant à saint Thomas, voir le prologue de la seconde partie de la *Somme théologique* (*Summa theologiae*, Ia-IIæ, Prologus), et la Pars, p. 93.
15. Dante. *La divine comédie*, Le Paradis, Chant V, 19-24 (trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950).
16. *Naturæ rationabilis individua substantia* (Contra Eutychen et Nestorium, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans Simone Novæs, dir., *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991, p. 47-51.
17. Paul Ladrière, loc. cit., p. 54.
18. La science nous apprend notamment que la structure neuronale du cerveau de chaque humain, même celle d'un jumeau identique, est différente de celle de tout autre cerveau. Voir Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, trad. Anna Gerschenfeld, Paris, Odile Jacob, coll. Points, 1993, spécialement le chapitre 9 et la postface; et Jean-Pierre Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, p. 277-284.
19. Aristote, *Méaphysique*, 1, 3, 1047 a 9-10, trad. Tricot, au cours de sa célèbre réfutation des Mégariques, qui ne parvenaient pas à voir la réalité du potentiel. On doit à Aristote les déterminations les plus éclairantes quant à l'union de l'âme et du corps, en particulier dans son traité *De l'âme*, comme le remarquait Hegel et l'a réitéré Hilary Putnam de nos jours. Pour une approche préliminaire plus détaillée de cette question de l'âme et du corps, voir notre livre, *De la dignité humaine*, op. cit., chapitre III, p. 81-114.
20. Tung Chung-shu (environ 179-104 av. J.-C.), *Cg'un-ch'iu fan-lu* (Luxuriant Gems of the Spring and Autumn Annals), ch. 35 ; dans *A Source Book in Chinese Philosophy*, traduit et compilé par Wing-tsit Chan, Princeton University Press, 1963, p. 275.
21. Sur la tentative, par certains, de créer une nouvelle catégorie, celle d'humains qui ne seraient pas des personnes, offrant la liberté juridique de supprimer des vies humaines, celles de nouveau-nés, par exemple, voir notre critique dans *De la dignité humaine* (spécialement p. 6, 48-49, 54-56, 83-84, 114).
22. Philippe P. Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 24 ; cf. p. 74 et 214.
23. Henri-Jacques Stiker, *Corps infirmes et société*, Paris, Dunod, 1997. Bertrand Besse-Saige, *Le guerrier immobile*, op. cit. Philippe Caspar, *Le peuple des silencieux. Une histoire de la déficience mentale*, Paris, Editions Fleurus, 1994. Charles Gardou et collaborateurs, *Le handicap en visages* 1- Naître ou devenir handicapé ; 2- Parents d'enfants handicapés ; 3- Frères et sœurs de personnes handicapées ; 4- Professionnels auprès des personnes handicapées, Toulouse, Erès, 1996-1997.

24. Paul Ricœur, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 215-217 ; cf. 73 sq., 93 sq. et passim. Cf. Thomas Nagel, *Égalité et partialité* (1991), trad. fr., Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
25. Cf. Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, nouvelle édition avec une préface de Paul Ricœur, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 35-53, spécialement p. 37-40.
26. *Pensées*, Brunschvicg, 400 et 404 ; Lafuma 411 et 470.
27. Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, trad. Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Paris, Calmann-Lévy et Presses Pocket, coll. Agora, 1990, p. 204 ; cf. p. 202-209.
28. Voir, aujourd'hui, sur la bienveillance, le chapitre IX de Robert Spæmann, *Bonheur et bienveillance. Essai sur l'éthique*, trad. Stéphane Robillard, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 129-148. Pour la tradition judéo-chrétienne, l'étude classique de C. Spicq, « Bénignité, mansuétude, douceur, clémence », dans *Revue biblique*, 1947, tome LIV, p. 321-339, demeure inégalée.
29. Shakespeare, *Hamlet*, Acte III, scène I, v. 78-80, trad. Yves Bonnefoy.
30. Cf. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 1983, p. 56.
31. Cf. Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993.
32. Voir Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit. : « Le suicide est un concept contradictoire. [...] Spiro-spero. De cette impossibilité d'assumer la mort, Hamlet précisément est un long témoignage. Le néant est impossible. [...] « To be or not to be » est une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir (p. 61) ».
33. Respectivement, Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 55 sq. ; Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour I*, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1986, p. 134 ; l'auteur vient d'avancer que « La mort est, plus encore que la douleur, la chose du courage et sa matière spécifique ou, comme le dit Aristote, son idion <Eth.Eud. III, I, 1229 b 3 : sa spécificité> ».
34. Cf. Dr L. René dans « Parler avec le malade », *Bulletin de l'Ordre des médecins*, juillet-août 1992 ; et Dr B. Glorion, « La confiance et le devoir de l'humanité », *Bulletin de l'Ordre des médecins*, février 1993.
35. Dans une bibliographie abondante sur la mort, voir tout spécialement le livre de Pierre-Philippe Druet, *Pour vivre sa mort. Ars moriendi*, Paris, Lethielleux, 1981 ; ainsi que Jean-Louis Baudoin et Danielle Blondeau, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, PUF, 1993. Indispensable est la lecture de la nouvelle de Léon Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*, « chef d'œuvre absolu » de quelque soixante-cinq pages à peine.
36. Voir Roy Martinez, *An Ethic of Compassion in a World of Technique*, dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 1 (février 1998), p. 83-90.
37. Cf. Jean-Paul Sartre : « C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe : nous sentir justifiés d'exister » (*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 439).