

[Conférence d'ouverture au 24^e congrès du Réseau de soins palliatifs du Québec, le 12 mai 2014]

LA DIGNITÉ POINT DE REPÈRE

À la mémoire de Danielle Blondeau

Le sophisme «le plus naturel et le plus répandu est celui qui tire parti des mots», constatait déjà Aristote au début de ses *Réfutations sophistiques*. De là découle, ajoutait-il, que «ceux qui n'ont aucune expérience de la puissance des mots sont victimes de paralogismes lorsqu'eux-mêmes prennent part à un échange dialectique ou encore lorsqu'ils en écoutent d'autres»¹. Les fréquents débats de toute sorte où intervient, au centre, le mot «dignité», offrent de nos jours un bon exemple de semblables échanges. Il est aisé de constater que le mot «dignité» trahit alors trop souvent ce que Gabriel Marcel qualifiait à juste titre de «conception décorative de la dignité», celle qui consiste à «se marquer au dehors», selon le mot de Gide, et qui constitue bien plutôt une moquerie de la dignité humaine².

Mais il y a pire. Il y a ce que le poète québécois Paul Chamberland, sur un autre sujet parallèle, a su résumer en une phrase incisive: «L'altération totale du sens des mots permettra de fabriquer la version officielle de ce qui devra passer pour la réalité elle-même»³. On ne saurait mieux énoncer la loi en vertu de laquelle, faute de pouvoir transformer la réalité, l'idéologie altère le sens des mots désignant cette réalité. Désormais, pour le dire d'un mot avec George Orwell, «le noir est blanc», «la guerre est la paix» et ainsi de suite. Le principe est admirablement formulé, en effet, par Orwell dans *1984*: il s'agit de «disloquer le sens de la réalité». Cela s'appelle «contrôle de la réalité», en langue ordinaire

(«Oldspeak»), et dans la nouvelle langue («Newspeak», «novlangue») destinée à rétrécir les esprits, cela s'appelle «la double pensée», à savoir «le pouvoir de tenir deux opinions contradictoires simultanément à l'esprit et de les accepter toutes deux»⁴.

C'est ce que vient d'illustrer au Québec la *Commission spéciale sur la question de mourir dans la dignité*, en transformant la belle expression *Aide médicale à mourir* en un oxymore, pour lui faire désigner, non plus une véritable aide médicale comme les soins palliatifs, mais au contraire une pratique euthanasique⁵. La confusion constante qui lui a permis cela est celle qu'elle n'a cessé d'entretenir autour du mot *dignité*, notamment dans l'expression «mourir dans la dignité», qui a même servi à dénommer la Commission elle-même et son Rapport.

Je cite cet exemple à présent dans le seul dessein d'illustrer jusqu'où peut mener le manque d'une vision précise et critique de la dignité humaine, ce point de repère qu'on m'a demandé de résumer en quelques minutes ce matin. Il est hors de mon propos de m'attarder davantage aujourd'hui au cas particulier que je viens de mentionner. D'autres le feront sans doute -- il faut le souhaiter -- dans la suite de ce congrès.

La dignité point de repère, justement, doit s'entendre en trois sens forts, dont la pertinence saute aux yeux : **1/ dignité ontologique, 2/ dignité-décence, 3/ dignité-liberté**⁶. Mon exposé se découpera donc en trois parties consacrées à ces trois sens principaux, suivies d'une brève conclusion.

1/ La dignité ontologique

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre par 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». C'est ce qu'il convient d'appeler dignité ontologique, puisqu'il s'agit du constat que tout être humain quel qu'il soit possède une égale dignité, de par son *être* même.

Aussi, 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». L'article 3 affirme que «tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne»; l'article 5: «Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants»; l'article 7: «Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi»⁷. Et ainsi de suite. La liste des droits et libertés énumérés jusqu'à l'article 30 comme découlant de la simple «reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine» est, à la vérité, impressionnante.

L'accent que met l'article 3 sur le droit à la vie, comme étant le plus fondamental — que présupposent, par la force des choses, et le droit à la liberté et le droit à la sûreté de sa personne — s'avère particulièrement significatif. On l'aura remarqué, il anticipe, dans les termes mêmes et dans leur ordre, l'article 7 de la *Charte canadienne des droits et libertés*, qui se lit : «*Chacun a droit à la vie, à la liberté et à la sécurité de sa personne*». Ce droit à la vie est la condition *sine qua non* de tous les autres droits fondamentaux, à commencer par la liberté elle-même, pour la raison évidente qu'enlever la vie à quelqu'un c'est supprimer sa liberté, alors que l'inverse n'est pas vrai.

«Comme il est singulier que nous ayons à parler aujourd'hui d'un droit de mourir, remarquait avec à-propos Hans Jonas, alors que tout discours sur les droits a été depuis toujours référé au plus fondamental d'entre eux, le droit de vivre. En effet, chaque autre droit qu'on ait jamais évalué, demandé, accordé ou refusé peut être considéré comme une extension de ce droit premier, puisque tout droit particulier concerne l'exercice de quelque faculté vitale, l'accès à quelque besoin vital, la satisfaction de quelque aspiration vitale [...]. Là réside le germe de tout ordre juridique. Tout autre droit, réparti de manière égale ou non, relevant du droit naturel ou positif, se déduit de ce droit originaire et de sa reconnaissance mutuelle par les sujets qu'il concerne»⁸. Cela étant dit, il reste que la nouveauté de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, et dès lors un acquis du vingtième siècle dont on ne saurait exagérer la portée, c'est **l'affirmation que le droit à la vie, et tous les autres droits fondamentaux qui s'ensuivent, découlent nécessairement de l'égalité de dignité de tous les humains sans exception.**

L'origine et le principe de tous ces droits fondamentaux n'est autre, en un mot, a-t-on alors affirmé unanimement, que la *dignité humaine*. Il s'agit très évidemment de la dignité liée à l'humanité même de chacune et de chacun d'entre nous, au fait d'*être* humain. De là, répétons-le, le terme «dignité ontologique», puisque le mot «ontologique» renvoie à l'«être en tant que tel», comme l'attestent les dictionnaires.

Comment expliquer, cependant, un accord aussi fondamental et unanime entre les nations autour du caractère absolument prioritaire de la reconnaissance de la dignité humaine ? Il devrait être évident que cela s'explique d'abord par l'indignation universelle devant les abominations nazies. — La seconde guerre mondiale s'est terminée en 1945; le procès de Nuremberg s'est tenu du 30 novembre 1945 au 1^{er} octobre 1946 ; nous sommes en 1948. — L'éthique ne naît pas de débats académiques. Le sentiment de révolte devant l'injustice est, en effet, le principe moral par excellence. Albert Camus a pressenti l'essentiel en parlant d'*étonnement angoissé* et en prédisant : *L'indignation sera de tous les temps. Nous le savons maintenant*⁹. Le sentiment d'indignation précède le concept de dignité et marque ainsi l'éclosion de la conscience morale¹⁰.

Bref, on reconnaît d'abord la dignité humaine à partir du profond *sentiment* d'indignation, justement. C'était déjà manifeste dans les mots grecs. Est indigne, *anaxios*, ce qui détruit ce qui est digne, *axios*. Comme le faisait remarquer Aristote, «les personnes serviles, les personnes viles et sans ambition ne sont pas portées à l'indignation»¹¹. Dans les excellents termes aujourd'hui d'Éric Fiat, «un homme qui se conduit mal est indigne de sa dignité, voilà tout. [...] Mais précisément, si nous jugeons sa conduite indigne, c'est à l'aune de cette dignité ontologique que nous lui conférons»¹². L'ardeur du sentiment devant l'injustice faite à la dignité humaine précipite la formation de la conscience. «On ne trouve ces raisons que parce que cela choque», remarquait Pascal avec justesse. Le sentiment «agit en un instant et est toujours prêt à agir», ajoutait-il, retrouvant l'intuition de Platon sur l'éclair de l'instantané, *to exaiphnes* (cf. Platon, *Parménide*, 156 d-e), l'instant où tout se retourne et où tout se renoue, auquel je reviendrai au terme de mon exposé¹³.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'une affirmation aussi ferme et clairement formulée du caractère absolument premier de la dignité humaine ait pu susciter pareille unanimité entre des nations et des cultures pourtant si diverses à tant de points de vue. Il faut bien

plutôt se réjouir du fait que l'universelle reconnaissance de l'égale dignité de tous les humains quels qu'ils soient ait pu enfin s'imposer désormais comme le fondement de tous les droits et l'indispensable rempart, au niveau des principes, contre la barbarie sous ses multiples formes. «*En quoi consiste la barbarie, demandait Goethe, sinon précisément en ce qu'elle méconnaît ce qui excelle ?*» Barbare est avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Car c'est de la même humanité qu'il s'agit¹⁴.

Voici maintenant deux autres traits capitaux qui mettent davantage encore en relief le plein sens de la dignité ontologique:

A/ : On doit à la pensée moderne d'avoir su proposer une «*formulation philosophique*» particulièrement éclairante de la dignité humaine. Appliqué à l'être humain, le mot de 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. Comme en un écho du propos justement célèbre de Pascal, «*[...] apprenez que l'homme passe infiniment l'homme [...]*», Emmanuel Kant a excellemment défini, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la 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*». Puis il ajoute plus loin : «*[...] 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*»¹⁵.

Or justement, l'être humain, écrit encore 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)».

Et Kant précise à juste titre : «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, nous l'avons vu, que les personnes ont une **valeur absolue**, non relative¹⁶.

On ne saurait être plus clair. Reconnaître, en pratique, la dignité humaine, c'est par conséquent reconnaître qu'on ne peut jamais réduire un être humain au statut de moyen, que tout être humain possède la dignité d'une fin, qu'elle ou lui est un être *en vue de qui* on doit agir. Voilà qui est très éclairant s'agissant des soins, en particulier des soins palliatifs. On y entrevoit en effet déjà que, si l'être humain a droit à des soins jusque dans l'état de déréliction le plus extrême, c'est précisément que la dignité humaine l'exige : il demeurera toujours un être en vue de qui on doit agir.

B/ L'autre trait capital à relever est ce que Paul Ricoeur a décrit avec bonheur comme «une exigence plus vieille que toute formulation philosophique». Cette exigence a toujours été que «quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain»¹⁷. Dans toutes les cultures, à toute époque, un fragment de tragédie, une épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art, une œuvre de sagesse, en auront témoigné.

Bien plus, la reconnaissance de cette exigence se précise à mesure que s'affirment les civilisations, la plus remarquable étant 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 humains en état de dépendance et de faiblesse. En Inde, les *Lois de Manu*, d'origine ancienne, déclarent : «Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère»¹⁸. Je pourrais donner une liste de propos semblables de toutes origines, comme je l'ai fait ailleurs, mais ce serait trop allonger mon propos. C'est la fragilité, mieux encore, la **vulnérabilité** de l'être humain qui est alors mise de l'avant pour signifier sa grandeur. Mais d'où vient donc, faut-il se demander, cette reconnaissance d'une noblesse spéciale du déshérité, de l'opprimé, de la victime, de celles et ceux qui sont en situation de faiblesse, de «tous ceux qu'on oublie avec soin» ? Quel pourrait bien être le sens

d'une dignité du pauvre, de celle ou de celui qui n'a rien du tout, à peine parfois même la vie biologique?

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, selon des rites. Pourquoi est-on universellement ému jusqu'à l'approbation, aujourd'hui comme hier, 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 humaine¹⁹.

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 d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite de tout temps, y inclus le nôtre, cet engagement 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? Ainsi convient-il de se demander, avant toute autre forme d'argumentation, si, dans le cas des soins de santé, l'exemple d'Antigone (ou d'autres qui lui ressemblent) doit être considéré comme dépassé. Ce n'est pas ce que suggère l'expérience ordinaire. Ce vieillard dément, par exemple, est la plupart du temps reconnu comme une personne par ses enfants ; même s'il n'y a pas communication effective, il y a relation à autrui du simple fait qu'eux le reconnaissent. Pour d'autres aussi, que la maladie ou la cruauté ont rendus méconnaissables, comme en *Isaïe*, 52, 14 : «tant son aspect était défiguré, — il n'avait plus d'apparence humaine»²⁰. Or, Ronald Dworkin l'a bien marqué, cela n'empêche pas «la valeur intrinsèque, sacrée» de la vie humaine d'être reconnue par la plupart d'entre nous la plupart du temps²¹.

L'exemple d'Antigone met ainsi magnifiquement en lumière, *a fortiori*, la grandeur et la nécessité des soins prodigués au patient jusqu'au dernier instant de sa vie, puisque, même au-delà de la mort, ses restes ont droit encore à tant de respect. Mais son exemple a une autre dimension capitale, celle du droit non écrit. Car elle fait appel à des lois non écrites, inscrites dans le cœur humain, laissant pressentir ce que Claude Bruaire a fort bien résumé, à propos de la médecine : «*La législation positive n'est pas tout et suppose des lois non écrites. Elle règle un métier mais ne peut prescrire toutes ses normes éthiques. Un médecin ne suit pas seulement un code officiel déontologique, même s'il doit le faire avec intelligence et rigueur. Car il est au contact de questions qui ne relèvent pas seulement du droit écrit*»²².

2/ La dignité-décence

Le mot «digne» est dérivé du latin *dignus*, lequel renvoie à *decet*, «il convient», auquel se rattachent deux substantifs : *decus*, *decor*. *Decus* signifie «bienséance, décence, dignité» ; d'où «honneur» et «beauté», la beauté physique s'accompagnant de la dignité morale. Mais ce dernier sens est plutôt réservé à *decor*. Isidore de Séville précise que «*decus* fait référence à l'âme [ou l'esprit], *decor* à la forme du corps»²³. On pourrait être tenté dès lors de réduire le sens du mot de dignité à «*cette sorte d'élégance qui épargne à autrui le spectacle de nos propres maux*», comme le résume excellemment Jacques Ricot²⁴. Or la décence et la beauté authentiques se vérifient bien plutôt dans la beauté des relations humaines à leur meilleur, celle de l'amitié -- *ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre*, constataient déjà les anciens Grecs, notamment Aristote²⁵, et dont un exemple insigne est précisément le soin bien compris.

Or Emmanuel Levinas a fort bien marqué, de nos jours, ce qu'il appelle «la responsabilité pour autrui». Ce thème va dans le même sens que les propos que je viens de citer de Kant, et revêt une pertinence particulière s'agissant du soin. Comment comprendre cela? C'est que Levinas a su mettre admirablement en relief cette même dimension éthique des rapports proprement humains, en soulignant que la vulnérabilité de l'humain en tant que tel oblige. Ceci apparaît avant tout dans la saisie du visage. Le visage est donné à la vision d'autrui. Je ne verrai jamais mon propre visage, sinon en des reflets. Le corps humain est tourné d'emblée vers l'autre. Dans la vie concrète, ce «face à face» démontre, aussi bien,

qu'autrui est celui ou celle que je ne peux pas inventer. Il résiste de toute son altérité à sa réduction au même que moi. À proprement parler, envisager n'est pas fixer du regard le front, le nez, la bouche, le menton, etc., mais c'est viser avant tout le regard de l'autre. Or il y a dans tout visage une «pauvreté essentielle».

Le visage humain est en effet nu, exposé, voire menacé — dépendance qu'on essaie parfois de masquer par des poses ou en tentant de se donner une contenance. Il n'empêche que le visage donne sens à lui seul. Dans les yeux sans défense de l'autre se lit le commandement «tu ne tueras point», interdiction qui ne rend pas le meurtre impossible, certes, car il s'agit d'une exigence éthique, mais elle explique pourquoi le meurtrier est incapable de regarder sa victime dans les yeux. S'en moquer serait révéler que, à l'instar du meurtrier, on fuirait soi-même les visages²⁶. Dès lors qu'autrui me regarde au sens que je viens de décrire à la suite de Levinas, j'en suis responsable ; bien plus, «la responsabilité est initialement un *pour autrui*»²⁷. La relation entre nous est même asymétrique : «au départ peu m'importe ce qu'autrui est à mon égard, c'est son affaire à lui; pour moi, il est avant tout celui dont je suis responsable»²⁸. C'est à partir du visage, de ma responsabilité pour autrui, qu'apparaît la justice, ou mieux l'équité -- chaque autrui étant unique -- et que se révèle, plus profondément encore, «la sagesse de l'amour». Être responsable, le mot l'indique, c'est répondre *de*, mais c'est d'abord répondre *à*. Noblesse oblige : je *dois* répondre à l'appel du visage de l'autre, à son autorité, à sa commande, tout particulièrement à travers la souffrance. Seul un barbare s'en dispenserait.

Il ne sera pas inutile de rappeler ici que «soigner» possède en outre le sens qu'on retrouve dans l'expression «un travail très soigné», par exemple, où l'accent est mis sur «jusque dans les moindres détails». Le soin du malade s'inspire aussi de cet autre sens, qui se traduira dans le respect, justement, dans les moindres détails, de sa dignité de personne et des exigences qu'elle entraîne, concernant son corps, son esprit, sa culture, et avant tout les relations interpersonnelles, au sommet desquelles se découvre l'amitié, si essentielle à la **véritable qualité de vie**. Les professionnels de soins ont ainsi de bonnes chances d'être appelés à devenir des experts en humanité. La *pauvreté essentielle* de l'être humain est rarement plus manifeste que chez la personne dans le besoin, tout particulièrement le malade ou le mourant, C'est comme si la vérité mais aussi l'énigme de notre condition y étaient plus

patents encore. Il s'agit en effet de *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.

Reste qu'on ressent 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 en outre «la proximité de la mort» ; la douleur comporte, ajoute Levinas, «comme un paroxysme». On y fait l'expérience d'une extrême passivité, une sorte de subir pur. Aussi bien Vladimir Jankélévitch faisait-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»²⁹. Voilà qui peut inciter à prendre plus nettement conscience du devoir qu'on a — un devoir d'humanité — d'apporter aux malades et aux mourants toute l'aide nécessaire afin d'atténuer le mieux possible leur douleur³⁰. **On peut ainsi entrevoir à quel point les soins demeurent le pivot central pour assurer de manière concrète, en dernière instance, la reconnaissance effective de la dignité de la personne, c'est-à-dire de sa dignité absolue de fin -- ce qui donne son sens ultime à toute la profession de la santé.**

Qu'on veuille bien me permettre ici une dernière remarque sous ce chapitre, pour ainsi dire. La reconnaissance par autrui est le plus puissant des réconforts. Respect, reconnaissance, amour sont du reste intimement liés. 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 et la haine désirent la destruction, l'amour et l'amitié disent au contraire : «il est bon que tu existes». «*C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister*», écrivait Sartre en une de ses meilleures pages³¹. Chaque patient, quel qu'il soit, est ainsi reconnu de manière concrète, dans le soin, pour ce qu'il est en vérité : unique au monde. Tout acte de soin authentique est ainsi mesuré par la personne du patient en son intégrité et sa dignité, toujours présentes quelles que soient les apparences, mettant à l'épreuve à la fois la compétence et l'humanité des soignants. Immense défi, certes, mais raison d'être ultime des soins comme tels, et de leur grandeur.

3/ La dignité-liberté

En outre, 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. Elle ne l'a pas été seulement par Kant et par toutes les Lumières, mais déjà par les Anciens, et de façon particulièrement explicite au Moyen Âge. Ainsi saint Bernard écrit-il : «*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*»³². 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 Dieu³³. 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*»³⁴.

La liberté, en bref, pour eux tous, résume l'essentiel de la condition humaine, ses deux composantes essentielles étant l'intelligence et la volonté, toutes deux immenses, témoin l'expérience que nous avons de penser et de vouloir. C'est elles encore que l'on retrouve en germe dans la formule qui «*domine toute l'histoire de la notion de personne*», celle de Boèce : «*substance individuelle de nature raisonnable*»³⁵.

La manière à la fois la plus simple et la plus accessible de voir ce lien entre la notion de personne et celle de liberté, est la notion de causalité telle que reflétée dans le langage ordinaire d'abord. Le mot grec *aitia*, cause, a pour premier sens celui de «responsabilité», d'«imputation» comme dans une accusation; le mot latin *causa* connaît une évolution analogue, et désigne d'emblée un procès: les mots *accuser*, *excuser*, *récuser* en portent encore les traces.

Si je vous traîne en justice pour vous faire un procès, c'est que je vous juge responsable de (ayant à «répondre de») quelque chose; je vous reconnais *ipso facto* comme personne : on ne saurait faire un procès à un être qui ne peut d'aucune façon répondre de ses actes. «[...] *Traiter un individu comme une personne, c'est le considérer comme responsable de ses actes devant les tribunaux, au sens littéral ou figuré, de la loi ou de la morale -- ou*

même, pour certains, devant les tribunaux du jugement divin» (Alan Montefiore). John Locke n'aura donc pas tort, à cet égard, de voir dans le terme «personne» un «terme de tribunal» (*forensic*)³⁶.

L'autonomie et la liberté, entendues au sens le plus profond de ces termes, ne font ainsi qu'un, on le voit. Le mot «autonomie» renvoie en effet à *autos*, «soi-même», et à *nomos*, «loi». Mais une loi que je me donne de la sorte est forcément universalisable, fondée en raison, visant le bien; elle est donc le contraire de la soumission à une impulsions égoïste. Or ceci vaut jusqu'à l'instant de la mort. Il n'empêche que cet instant soit auparavant indéterminé, ainsi que l'a admirablement résumé Vladimir Jankélévitch, y voyant non sans raison rien de moins que «*le fondement de la déontologie médicale*» : «*Mais si la prolongation de la vie [écrit-il] ne peut être indéfinie, la date de la mort, on l'a vu, reste indéterminée, et cette indétermination, qui autorise toutes les espérances, est le fondement de la déontologie médicale. Si tard que la mort intervienne, elle arrive toujours trop tôt [...]. En d'autres termes, pour faire mourir un mourant plus qu'aux trois quarts mort, pour faire mourir un mourant à peine vivant, et cependant bien vivant et même irrécupérable [...], une distance infinie reste à franchir*»³⁷.

Afin d'y voir plus clair, force est de faire intervenir l'expérience ultime de la liberté dont nous jouissons en notre for intérieur. Nul ne peut me forcer à aimer ou à ne pas aimer qui ou quoi que ce soit en mon for intérieur, même sous la torture ou en quelque circonstance contraignante que ce soit. Qui plus est, l'expérience interne de penser et d'aimer révèle que l'éclair d'un instant suffit pour faire tout basculer en un nouveau sens. Je puis en un seul instant changer du tout au tout, intérieurement. Nous n'aurons, vous et moi, l'expérience de la mort que lorsque ce sera notre tour, comme tout le monde. Mais comme l'ont marqué lumineusement de grands philosophes contemporains, tel Gadamer, nous avons cependant tous l'expérience vivante de sa trace, à savoir l'expérience de l'instantané — tout à coup nous comprenons, tout à coup nous décidons, en un instant³⁸.

4/ Conclusion

Il suit de ce parcours des trois différents sens principaux de l'expression «dignité humaine» que jamais celle-ci ne peut se perdre. C'est patent dans le cas de la dignité

ontologique, puisqu'elle concerne l'être lui-même de chaque être humain, et ce ne l'est pas moins s'agissant de la dignité-décence, puisque cette dernière impose, on l'a vu, qu'on la respecte jusqu'au bout, dans la perspective des soins, sans jamais attenter à la vie. Quant à la dignité-liberté, elle interdit elle aussi la pratique euthanasique ou le suicide, puisqu'ils la suppriment en imposant la «contrainte absolue» de la mort, tout en prétendant respecter la liberté³⁹. Qui plus est, elle met en relief le vrai sens de l'autonomie individuelle, celui de la liberté inaliénable du for intérieur.

Il faut dès lors tout faire pour soulager la douleur afin de préserver, dans la mesure du possible, l'exercice de cette liberté jusqu'au bout. Si, en revanche, le geste de donner la mort s'avère *la plus extrême violence* faite à un être humain, c'est qu'il supprime prématurément *tous* ses possibles. Une certaine culture ambiante, la télévision, l'envahissement du «virtuel», ont à ce point banalisé la mort qu'ils contribuent à occulter cette extrême violence. Elle est d'autant mieux masquée lorsque l'administration de la dose mortelle, par exemple, apparaît anodine, pour ne pas dire tendre.

C'est en outre imposer une vision fausse de la vie humaine, chaque fois unique, sans prix et ineffable. Il n'est pas d'exception à ce caractère unique. Car on fait alors fi de la vie entière de la victime, comme si la mort d'un humain pouvait se comparer à celle d'un insecte dénué de mémoire, ou à la mise au rancart d'un robot obsolète. C'est commettre la «localisation fallacieuse du concret» brillamment dénoncée par Whitehead, le concret étant ici chaque fois, en vérité, *toute une vie humaine*. La fin de course n'est plus permise, la finale de la symphonie est censurée, la quête de sens est piétinée et réduite à néant. Rien n'est plus contraire à la dignité humaine, au triple sens fort du terme.

Thomas De Koninck

Chaire «La philosophie dans le monde actuel»

¹ Aristote, *Les réfutations sophistiques*, chapitre I, respectivement 165 a 5, a 15-17 et a 10-12, traduction Louis-André Dorion légèrement modifiée, Paris, Vrin, et Québec, Presses de l'Université Laval, 1995.

² Gabriel Marcel, *La dignité humaine*, Paris, Aubier, 1964, p. 168 ; André Gide, *Ainsi soit-il ou Les jeux sont faits*, Paris, Gallimard, 1952 ; édition revue et augmentée, 2001, p. 115.

³ Paul Chamberland, *Le Devoir*, 8 mai 2013, p. A 8.

⁴ Cf. George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, London, Secker and Warburg, 1949; Penguin Books, 1954, p. 171, 44, 46, 61.

- ⁵ Cf. *Mourir dans la dignité. Rapport de la Commission spéciale*, Assemblée nationale, Québec, mars 2012, p. 78 et *passim*.
- ⁶ Le meilleur exposé que je connaisse de cette triple distinction se trouve dans un essai de Jacques Ricot intitulé «La dignité du mourant», in *Le mourant*, Paris, Éditions M-editer, 2006, p. 43-81.
- ⁷ Cf. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles, Amnesty International, 1988.
- ⁸ Hans Jonas, *Le Droit de mourir*, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1996, p.13-15. Les mots *mourir* et *vivre* sont soulignés par l'auteur.
- ⁹ Albert Camus, *Préface à «l'Espagne libre»*, *Actuelles I, Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, respectivement p. 1605 et 1607.
- ¹⁰ Voir Jean-François Mattéi, *De l'indignation*, Paris, Éditions de la Table Ronde, 2005.
- ¹¹ Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1387 b 13-15, trad. Pierre Chiron, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- ¹² Éric Fiat, *Grandeurs et misères des hommes. Petit traité de la dignité*, Paris, Larousse, 2010, p. 23. C'est l'auteur qui souligne.
- ¹³ Pascal, *Pensées*, respectivement Brunschvicg 276; Lafuma 983; Le Guern 759, et Brunschvicg 683; Lafuma 565; Le Guern 671.
- ¹⁴ *Goethes Gespräche mit Eckermann*, 22 März 1831, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1955, p. 455; trad. Jean Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949, p. 345 ; voir mon livre, *De la dignité humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 4-6, 223-224.
- ¹⁵ Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 434; Lafuma 131: 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).
- ¹⁶ Kant, *ibid.*, p. 293-294 (AK IV, 428).
- ¹⁷ Paul Ricœur, «Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain», in *Les enjeux des droits de l'homme*, dir. Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236. Je reprends ici des propos déjà tenus ailleurs.
- ¹⁸ Cf. Thomas De Koninck, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995, p. 1-19; C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, trad. Irène Fernandez, Paris, Critérim, 1986, p. 179-201.
- ¹⁹ Cf. Sophocle, *Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1955; voir en particulier v. 26-30 (cf. 203-206); v. 453-457; v. 71-74; cf. v. 909-914; et v. 924 (cf. v. 942-943) ; ainsi que *Ajax* (cf. 1129 sq. et 1343 sq.), *Œdipe Roi* (863 sq.), *Électre* (1090 sq.).
- ²⁰ Cf. *Isaïe*, 52, 14.
- ²¹ Cf. Ronald Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Alfred A. Knopf, 1993, p. 11-13 et *passim*; sur la dignité: p. 233-241.
- ²² Claude Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, Paris, Fayard, 1978, p. 50-51.
- ²³ Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, par A. Ernout et A. Meillet, 4^e édition, Paris, Klincksieck, 1959, s. v. *deceat*.
- ²⁴ Jacques Ricot, *Dignité et euthanasie*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 2003, p. 13.
- ²⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155 a 4-5, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.
- ²⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini. Entretiens avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132.
- ²⁷ Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, p. 102.
- ²⁸ Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 123.
- ²⁹ Respectivement, Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige», 1983, p. 55 sq.; Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour I*, Paris, Flammarion, «Champs», 1986, p. 134.
- ³⁰ Voir Jean-Louis Baudoin et Danielle Blondeau, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- ³¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.439.
- ³² Saint Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, chapitre II, dans *Oeuvres mystiques*, trad. Albert Béguin, Paris, Seuil, p. 31-32.
- ³³ Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Ia-IIae*, Prologus ; voir également *Ia Pars*, q. 93.
- ³⁴ Dante, *La Divine Comédie. Le Paradis*, Chant V, 19-24 (trad. Alexandre Masseron, Paris, Albin Michel, 1950).

³⁵ *Naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eutychen et Nestorium*, c. III, PL 64, 1343). Cf. Paul Ladrière, *La notion de personne, héritière d'une longue tradition*, in *Biomédecine et devenir de la personne*, dir. Simone Novaes, Paris, Seuil, 1991, p. 49; cf. 47-51.

³⁶ Cf., *sub verbis*, respectivement, *aitia* et *causa*, le Liddell and Scott et le Ernout et Meillet ; Alan Montefiore, *Identité Morale. L'identité morale et la personne*, dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 691 a, qui renvoie, sur ce point, à Amelia Rorty, *The Identities of Persons*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1976; John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, XXVII, 26.

³⁷ Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1977, p. 282-283.

³⁸ Voir Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, London & New York, Continuum, 2008, p. 72-76.

³⁹ Cf. Fabrice Hadjadj, *Réussir sa mort*, Paris, Presses de la Renaissance, «Points/Essais», 2005, p. 153.