

## La dignité humaine, principe universel du droit?

ALAIN SERIAUX\*



Depuis quelques décennies, la dignité humaine est un peu partout invoquée en tant que principe juridique fondamental destiné à inspirer très directement la détermination de la condition des hommes dans l'univers. De grandes déclarations de droits et de libertés essentiels des personnes y font d'emblée expressément référence. Au plan international, citons notamment la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations-Unies du 10 décembre 1948<sup>1</sup>, suivant de peu la Déclaration américaine des droits et devoirs de l'homme du 30 avril 1948<sup>2</sup> et suivie à son tour par des textes aussi célèbres que l'Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe signé à Helsinki le 1er août 1975<sup>3</sup>, la Déclaration<sup>4</sup> puis la Convention<sup>5</sup> des Nations-Unies sur les droits de l'enfant ou même la Déclaration des libertés et droits fondamentaux adoptée par le Parlement européen le 12 avril 1989<sup>6</sup>. Au plan national de nombreuses constitutions relativement récentes proclament de même sans ambages que «la dignité de l'être humain est intangible»<sup>7</sup>, que «la dignité de la personne (est) le fondement de l'ordre politique et de la paix social»<sup>8</sup> ou que «la dignité de l'individu est protégée par l'Etat. Rien ne peut motiver son abaissement»<sup>9</sup>, etc. De plus, lorsque leurs constitutions demeurent silencieuses sur ce point, les Etats concernés s'efforcent quand même

\* Faculté de Droit d'Aix-en-Provence, 3, Avenue Robert Schuman, 13628 Aix-en-Provence, CEDEX 1, Francia

<sup>1</sup> Préambule: «dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine».

<sup>2</sup> Préambule: «Tous les hommes naissent [...] égaux du point de vue de leur dignité».

<sup>3</sup> VII: «la dignité inhérente à la personne humaine».

<sup>4</sup> Adoptée par les Nations-Unies le 20 novembre 1989. Préambule: «la dignité et la valeur de la personne humaine».

<sup>5</sup> Adoptée par les Nations-Unies le 20 novembre 1989 et signée à New-York le 26 janvier 1990, préambule: «La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine [est] le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde»; «foi [...] dans la dignité et la valeur de la personne humaine».

<sup>6</sup> § 1: «La dignité humaine est inviolable».

<sup>7</sup> Art. 1, Loi fondamentale du 23 mai 1949 (Allemagne).

<sup>8</sup> Art. 10, Const. du Royaume d'Espagne du 27 décembre 1978.

<sup>9</sup> Art. 21-1, Constitution du 12 décembre 1993 (Russie).

d'inclure dans leur législation, de façon plus ou moins solennelle, une référence à la dignité humaine. Tel est notamment le cas de la France où, désormais, depuis une loi du 19 juillet 1994, a été inséré dans le Code civil<sup>10</sup> un article 16 qui dispose: «la loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de tout être humain dès le commencement de sa vie». Le Conseil constitutionnel français a pu en conclure que «la sauvegarde de la dignité de la personne humaine contre toute forme d'asservissement et de dégradation est un principe à valeur constitutionnelle»<sup>11</sup> et préciser que «les principes ainsi affirmés (notamment par l'article 16 du Code civil) tendent à assurer le respect du principe constitutionnel de sauvegarde de la dignité de la personne humaine»<sup>12</sup>. La dignité humaine a ainsi expressis verbis largement pignon sur rue<sup>13</sup>.

L'expression est à la mode. Il n'y a pas si longtemps encore, nul ne songeait à l'employer quand bien même, derrière des formules plus anciennes telles celles de «droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme»<sup>14</sup> ou de «droits naturels et imprescriptibles de l'homme»<sup>15</sup>, se profilait sans aucun doute l'idée d'une dignité spécifique à l'être humain. De fait, même dans les dispositions juridiques contemporaines qui font expressément référence à la notion de dignité humaine, cette notion voisine avec d'autres affirmations qui, elles, se concentrent sur les droits et libertés de l'être humain, «droits certains, essentiels et naturels» reconnus à «tous les hommes»<sup>16</sup> ou «droits inviolables de l'homme»<sup>17</sup>, généralement jugés fondamentaux<sup>18</sup> parce que, justement, ils puisent leur source directe dans le principe de dignité<sup>19</sup>. Au

<sup>10</sup> Considéré en France comme un code hautement symbolique.

<sup>11</sup> Cons. const. 27 juillet 1994 (deuxième «considérant»), JO 29 juillet 1994, p. 1103; Dalloz, 1995, p. 238, note B. MATHIEU, «Revue de droit public» (1994), p. 1647, note F. LUCHAIRE. Adde L. FAVOREU et L. PHILIP, *Les grandes décisions du Conseil constitutionnel*, 8ème éd., Dalloz, 1995, n. 47. Sur la constitutionnalisation du principe de dignité V. H. OBERDORFF, *La dignité de la personne humaine face aux progrès médicaux*, in *Mélanges G. Peiser*, PUG, Grenoble 1995, pp. 379 ss.

<sup>12</sup> *Ibidem* (dix-huitième «considérant»).

<sup>13</sup> Même des constitutions obéissant à des principes passablement différents de ceux des démocraties occidentales en font état, plus discrètement et avec une force moindre, il est vrai. Ainsi la Constitution de la République islamique de l'Iran (4 déc. 1980) prévoit, en son art. 22, que «la dignité [...] des individus [est] inviolable, sauf dans les cas autorisés par la loi». De même la Constitution du 4 décembre 1982 de la République populaire de Chine, affirme en son art. 38 que «la dignité personnelle des citoyens de la République populaire de Chine est inviolable».

<sup>14</sup> Préambule de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 (France).

<sup>15</sup> *Ibidem*, art. 2

<sup>16</sup> Déclaration des droits de Virginie (juin 1776), I.

<sup>17</sup> Constitution du 27 décembre 1947 (Italie), art. 2.

<sup>18</sup> C'est l'expression de plus en plus usitée de nos jours. Cfr. A. SERIAUX *et alii*, *Droits et libertés fondamentaux*, Ellipses, 1997, à paraître, Introduction, II.

<sup>19</sup> V. par ex.: Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme, précitée: «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»; Préambule de la Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme, précitée: «Tous les hommes naissent libres et égaux du point de vue de leur dignité et de leurs droits»; Acte final de la Conférence d'Helsinki, précité: «[Les Etats participants] favorisent et encouragent l'exercice effectif des libertés et droits civils, politiques, économiques,

fond, au-delà de sa dignité et de ses droits, c'est l'homme lui-même qui est ainsi mis en avant. L'homme, au singulier, et non plus les hommes dont, pourtant, la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 affirmait déjà qu'ils «naissent et demeurent libres et égaux en droits». Ou en dignités, serait-on tenté de compléter.

Ce presque insensible passage du pluriel au singulier s'avère hautement significatif d'un point de vue philosophique. Les hommes, dans leur diversité, sont ainsi traités comme des hommes dans ce qu'ils possèdent tous en commun: l'humanité, voire l'Humanité. L'humanité, car tous les hommes participent de l'"hominité"; l'Humanité, dans la mesure où ces mêmes hommes appartiennent tous à une seule et même catégorie substantielle. Une chose en effet est de "participer de" la même nature, une autre de "participer à" cette même nature. Dans le premier cas, l'on se borne à constater l'existence de traits essentiels communs; dans le second, une étape supplémentaire est franchie puisque l'on va jusqu'à ériger ces traits communs en catégorie, abstraite mais bien réelle, au sein de laquelle l'homme, chaque homme prend part, occupe sa place, identique d'ailleurs à celle des autres hommes, ses "voisins". Ces singuliers et ces singulières minuscule et majuscule permettent, pensons-nous, de mieux saisir l'exacte portée de la question à laquelle il s'agit ici de répondre: la dignité humaine est-elle un principe universel du droit? Si la réponse de fait n'est guère douteuse (1), il n'en va pas de même de droit (2).

## 1. L'universalité de fait

Que la dignité humaine soit de facto un principe universel du droit, voilà qui, une fois bien saisie la portée du concept auquel l'on a ici affaire, ne prête à aucune discussion sérieuse. L'énoncé même du principe n'emporte-t-il pas universalité? Tout s'y trouve affirmé au singulier. La dignité humaine est donc une (unité) et unique (unicité). Partant, elle est nécessairement universelle. L'un vaut partout<sup>20</sup> et toujours<sup>21</sup> même si ses manifestations sont susceptibles de varier dans le temps et dans l'espace. Par là, la dignité se distingue nettement des dignités, que connaissent et que connaissent encore toutes les sociétés humaines. Ainsi, l'antiquité gréco-latine insistait beaucoup sur les dignités au sens très social de charges occupées en vue du gouvernement de la Cité. Aristote, notamment, dans son *Ethique à Nicomaque*<sup>22</sup>, en a très philosophiquement fait le criterium de l'égalité (géométrique) dans les distributions. Les mérites ont en effet chez lui le sens de dignités<sup>23</sup>, c'est-à-dire, très objectivement, d'une position sociale,

---

sociaux, culturels et autres qui découlent tous de la dignité inhérente à la personne humaine et qui sont essentiels à son épanouissement libre et intégral». *Etc.* Le Cons. const. français a également affirmé, à propos de certaines lois soumises à son approbation, qu'elles «énoncent un ensemble de principes [qui] tendent à assurer le respect du principe constitutionnel de sauvegarde de la dignité de la personne humaine» (décision précitée, dix-huitième "considérant").

<sup>20</sup> Car ce qui est un n'est pas divisé: tout ce qui est compris sous l'idée d'unité appartient de droit à celle-ci.

<sup>21</sup> Car ce qui est un jamais n'a été ni ne sera divisible.

<sup>22</sup> Livre V, chap. 3.

<sup>23</sup> Cfr. A. SERIAUX, *Le droit naturel*, PUF, "Que sais-je", n. 2806, 1993, pp. 25 ss.

d'un statut occupé par telle ou telle personne<sup>24</sup> par rapport à la fin de la société considérée<sup>25</sup>. Plus cette position participe de cette fin fédératrice autrement appelée bien commun<sup>26</sup>, plus elle justifie pour qui l'occupe — le dignior<sup>27</sup> — un traitement meilleur dans la distribution de ressources<sup>28</sup> communes. De nos jours, ce sens ancien est pratiquement perdu<sup>29</sup>, mais il existe d'autres dignités. L'honneur de chacun en est une<sup>30</sup>. Non seulement on rend les honneurs<sup>31</sup> à certains, ceux qui ont particulièrement mérité (sic) de la patrie<sup>32</sup>, mais encore chaque personne a son honneur, sa réputation qui ne doivent normalement pas être ternis<sup>33</sup>. Il s'agit, ici encore, d'une très objective notion plurielle. L'honneur de l'un n'est pas nécessairement l'honneur de l'autre. Quoiqu'il en pense, un individu<sup>34</sup> peut être déshonoré<sup>35</sup> ou même se déshonorer<sup>36</sup>; honorable à certains points de vue, la même personne<sup>37</sup> peut se trouver aussi perdue de réputation à un autre point de vue. Une prostituée, par exemple, ne mérite<sup>38</sup> pas d'être violée; il n'empêche, son métier est déshonorant; elle peut d'ailleurs en prendre conscience et

<sup>24</sup> Qui devient ainsi un *personnage* ou une *personnalité*.

<sup>25</sup> La fin de tous les membres de cette société (famille, entreprises diverses et, bien entendu, Cité). Fin commune qui exige que certaines personnes soient davantage que d'autres spécialement affectées à son gouvernement. Ces affectations spéciales sont d'abord des *rangs* ou *positions*, *indépendamment des personnes concrètes appelées à les occuper*.

<sup>26</sup> Le bien commun n'est autre que la fin commune. L'obtenir est un bien qui, obtenu, permet à la société considérée de parvenir à son plein épanouissement (Cfr. A. SERIAUX, o.c., pp. 14 ss.).

<sup>27</sup> C'est-à-dire celui qui, pour des raisons variables d'une société ou communauté à l'autre, est considéré comme la personne (le personnage) la plus représentative de la fin commune.

<sup>28</sup> C'est-à-dire, dans la perspective propre à Aristote, les richesses matérielles acquises par l'effort commun à tous les membres de la société considérée. Par ex. la conquête d'un territoire par une armée. *Mutatis mutandis*, ces principes aristotéliens valent aussi pour l'accroissement des richesses spirituelles ou morales.

<sup>29</sup> Mais on parle encore de rang (social) ou de position (sociale). Dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, il est question de «distinctions sociales», lesquelles «ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune» (art. 1).

<sup>30</sup> Les variations sur le thème de l'honneur ont été bien soulignées par B. BEIGNIER in *L'honneur et le droit*, LGDJ, Paris 1995, préf. J. Foyer.

<sup>31</sup> Souvent à titre posthume, mais aussi, parfois, de leur vivant, par des "distinctions sociales" (médaille de la Légion d'honneur, par ex.).

<sup>32</sup> Avec toute la charge communautaire que comporte cette expression. La patrie est étroitement fédérée autour des ancêtres communs: les pères.

<sup>33</sup> L'on remarquera à ce sujet que les dispositions constitutionnelles de l'Iran et de la Chine (précitées note 13) visent en réalité non la dignité humaine en soi, mais l'honneur des personnes, leur réputation: la dignité de chacun. Il devient alors aisé de comprendre que la Constitution de l'Iran puisse prévoir que cette dignité, inviolable en son principe, soit laissée de côté "dans les cas autorisés par la loi". Ce qui serait curieux si la dignité était prise dans un sens absolu (*la*), ne soulève pas de difficulté si l'on songe à l'honneur de chacun. Certains peuvent, par leur comportement, se déshonorer. Ajouter que ces déshonneurs (sociaux) ne peuvent être prévus que par *la loi* est extrêmement protecteur des personnes.

<sup>34</sup> Nous employons sciemment ce mot dont la connotation est réductrice par rapport à celui de personne. Un "sinistre individu" n'est pas nécessairement une "personne sinistre".

<sup>35</sup> S'il pose un acte honteux, que la société dont il est membre juge déshonorant.

<sup>36</sup> S'il pose un acte honteux, même en secret et sans subir par conséquent de réprobation sociale.

<sup>37</sup> Nous employons ici encore sciemment ce mot. Une personne est un individu qui conserve son honneur. Elle est donc plus qu'un simple individu.

<sup>38</sup> Bien que sa conduite "professionnelle" soit déshonorante, il n'empêche que ce déshonneur la

tâcher d'avoir une conduite plus digne<sup>39</sup>. Dès ce stade, pourtant, on est tenté de mettre la dignité au singulier: l'honneur a quelque chose d'indivisible<sup>40</sup> et d'irréductible<sup>41</sup>. C'est que, par rapport aux antiques dignités, nous sommes subtilement mais réellement passés de la toute extérieure fonction sociale à une conception plus intérieure, voire intériorisée, de la dignité: du for externe au for interne, si l'on y tient<sup>42</sup>. Malgré tout, pourtant, même prise au singulier, cette dignité demeure existentielle<sup>43</sup>, non essentielle.

L'histoire de la pensée le montre: l'idée d'une dignité essentielle (ou totalement intrinsèque) est étroitement liée à l'avènement de la notion moderne de personne. L'Antiquité usait ici encore de pluriel: les personnes. Il s'agissait d'autant de rôles sociaux<sup>44</sup> distincts. Plus ou moins fidèles à cette vieille conception, les juristes d'hier et d'aujourd'hui aiment encore à traiter des personnes<sup>45</sup>. Le passage philosophique "à la

regarde, est lié à sa propre volonté. La violer serait lui imposer quelque chose contre sa volonté. Or, cette volonté demeure en elle-même honorable.

<sup>39</sup> Socialement *et* moralement parlant. Parce que le déshonneur vient de son propre comportement, sa volonté est encore très dignement apte au repentir. Sur le plan juridique, les juges n'hésitent pas en ce sens à décider qu'à tout moment une personne peut légitimement faire cesser le comportement déshonorant qu'elle avait accepté, même par contrat, d'adopter.

<sup>40</sup> Même s'il est vrai que l'on peut perdre son honneur sur un point et le conserver sur d'autres, l'honneur ainsi ponctuellement perdu tend à déshonorer l'ensemble de la personne. C'est là un principe d'*unité*.

<sup>41</sup> Principe inverse, d'*unicité* cette fois. D'une certaine mais bien réelle façon, l'honneur d'une personne n'est jamais totalement perdu. Elle peut toujours se relever, se réhabiliter face à un déshonneur pourtant justement encouru. De plus, nul ne peut imposer à autrui, un déshonneur radical, total. Ce serait nier jusqu'à son entité même de personne. Enfin, l'on peut remarquer avec des philosophes de provenances intellectuelles diverses, que condamner quelqu'un à un châtement qu'il mérite en justice, c'est l'honorer, reconnaître implicitement sa dignité. V. par ex. G.W.F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 100: «Outre que l'Etat doit maintenir en vigueur le concept du crime, ce qu'il a de rationnel indépendamment de l'adhésion de l'individu, la rationalité formelle, le vouloir de l'individu se trouvent aussi déjà dans l'action du criminel. En considérant en ce sens que la peine contient son droit, on honore le criminel comme un être rationnel»; S. WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949: «Il faut que le châtement soit un honneur, que non seulement il efface la honte du crime, mais qu'il soit regardé comme une éducation supplémentaire qui oblige à un plus grand degré de dévouement au bien public» (p. 33, éd. Folio).

<sup>42</sup> Avec prudence toutefois dans l'utilisation de ce clivage classique. Nombre de déshonneurs intérieurs, purement moraux, ont *aussi* une dimension sociale et, à ce titre, participent très largement du for externe.

<sup>43</sup> C'est-à-dire liée à une *activité*, intérieure ou extérieure: elle n'atteint pas encore l'essence ou la nature, l'être lui-même considéré en soi. "L'agir suit l'être", mais non le contraire, sauf à verser dans la fort discutabile doctrine de l'existentialisme de J-P. Sartre.

<sup>44</sup> Personne vient de *persona*, masque porté par les acteurs dans le théâtre antique. Les acteurs incarnaient ainsi un rôle social. Sur les origines de *persona*, V. BOECE, *Contre Eutychès et Nestorius*, III: «Le nom latin *persona* paraît être tiré [...] de ces masques qui, dans les comédies et les tragédies, représentaient les personnages qui y jouaient un rôle. *Persona*, avec l'accent sur l'avant-dernière syllabe vient de *personare*, résonner [...]. Les grecs aussi appellent ces masques *prosopa*, masques de théâtre, parce qu'ils sont placés sur le visage et cachent la figure au niveau des yeux [...]. Les latins appellèrent *persona* et les grecs *prosopa* les autres hommes qu'ils connaissaient bien dans la vie ordinaire par leur allure particulière».

<sup>45</sup> Le mot sert d'intitulé à l'étude des différents éléments du statut (état) des personnes (vie et mort, sexe, mariage, filiation...) ainsi que les questions connexes qui ont trait à leur capacité. V. A.

limite” des personnes à la personne s’opère, comme on le sait,<sup>46</sup> avec la pensée chrétienne, lorsque celle-ci tente d’élucider deux des mystères centraux de sa foi: la Trinité et le Verbe incarné. En l’une et l’autre occurrence, c’est au concept de personne contredistingué de celui de nature qu’elle a recours. Trois personnes de même nature, dans le premier cas<sup>47</sup>; deux natures dans une même personne, dans le second<sup>48</sup>. Or, dans chacun de ces cas, personne est pris au sens d’unité et d’unicité, soit pour réunir deux natures distinctes (unité)<sup>49</sup>, soit pour opérer une dissociation au sein d’une seule et même nature (unicité)<sup>50</sup>. Telle est déjà la leçon de Boece<sup>51</sup> que saint Thomas d’Aquin reprendra plus tard pour lui conférer toute son amplitude<sup>52</sup>. Au détour de sa propre réflexion, saint

---

SERIAUX, *Les personnes*, PUF, “Que sais-je”, n. 2680, 2ème éd., à paraître. De nos jours, la référence à la personne a cependant largement pénétré les ordres juridiques positifs, provoquant des mutations dont la majorité des juristes a encore peu conscience. V. A. SERIAUX, *Infans conceptus... Remarques sur un univers juridique en mutation*, in *Le droit, la médecine et l’être humain. Regards hétérodoxes sur quelques enjeux vitaux du XXIème siècle*, PUAM, 1996, pp. 53 ss.

<sup>46</sup> V. B. MAURER, *Notes sur le respect de la dignité humaine...ou Petite fugue inachevée autour d’un thème central*, in *ibidem*, pp. 185 ss.

<sup>47</sup> La position est adoptée par le Concile de Nicée (325).

<sup>48</sup> La position est adoptée, au moins dans ses prémices, aux Conciles d’Ephèse (431) et de Chalcédoine (451).

<sup>49</sup> Le Christ, Fils unique de Dieu le Père est une personne (la deuxième personne de la Trinité) divine qui assume la nature humaine: vrai Dieu, mais aussi vrai homme, indivisément.

<sup>50</sup> La nature divine (divinité) est l’apanage de trois personnes distinctes, non confondues: le Père, le Fils et le Saint Esprit.

<sup>51</sup> V. pour l’unité de la personne du Christ qui subsiste en deux natures distinctes, la première (divine) assumant la seconde (humaine), o.c., II ss., où Boece établit d’abord que le terme personne se dit uniquement des «substances individuelles de nature raisonnable» (II), puis montre qu’en grec, pour désigner cette réalité, l’on parle d’*hypostasis* (hypostase). Mais, observe-t-il, ce mot grec a plus précisément le sens de ce qui subsiste par soi et pour soi; ce n’est que de façon dérivée qu’il signifie aussi ce qui, parce que doué d’une telle substance, sert de support ou sujet à d’autres choses et devient la *substance* (ie: *substat*, qui se tient dessous) (III). L’ensemble de ce qui subsiste et est substance (l’hypostase) est aussi nommé par les grecs *prosopon*, que le latin a traduit par *personne*, pour en signifier l’aspect *individuel* puisque «la personne ne peut en aucun cas être dite des universels, mais seulement des singuliers et des individus» (II, *in fine*). Pour la Trinité de personnes dans l’unité de nature, Boece est moins disert. Il faudra attendre l’apport décisif de Thomas d’Aquin.

<sup>52</sup> Thomas d’Aquin exploite à fond la théorie de la personne dégagée par Boece pour l’appliquer d’abord, ce que Boece n’avait pas eu l’occasion de faire, à la *Trinité en Dieu* (*Somme théologique*, Ia, q. 29 ss.). L’essentiel chez la personne est sa singularité (“substance individuelle”) car l’adjectif *individuelle* vient déterminer ce terme à signifier la “substance première” (o.c., loc. cit., q. 29, art. 1, *respondeo* et ad 2), étant précisé que *persona* se dit uniquement de ces substances individuelles dotées d’une dignité particulière à raison de leur nature raisonnable (*ibidem*, art. 2, *respondeo* et ad 1). «Or, l’individu est ce qui est *indivis en soi et distinct des autres*. Par conséquent la personne, dans une nature quelconque, signifie ce qui est distinct en cette nature-là» (*ibidem*, art. 4, *respondeo*). Mais saint Thomas a montré plus haut qu’en Dieu les seules distinctions qui subsistent au sein de son unité s’opèrent quant aux relations (paternité, filialité, spiration et procession). Ces relations en Dieu participent de la divine essence elle-même et sont donc subsistantes. «De même donc que la déité est Dieu, de même aussi la paternité divine est Dieu le Père, c’est-à-dire une Personne divine. Ainsi, la “Personne divine” signifie la relation en tant que subsistante: autrement dit elle signifie la relation par manière de substance» (*ibidem*). Le terme de personne peut être valablement appliqué

Thomas D'Aquin ira même jusqu'à jeter le pont entre la conception antique des personnes et le nouveau concept de la personne forgé par la théologie. Ce pont n'est autre que la dignité, celle d'un Dieu en l'occurrence<sup>53</sup>. D'un Dieu en trois personnes ou d'un Dieu incarné en l'unique<sup>54</sup> personne du Verbe, peu importe à ce stade: c'est toujours de la Dignité de la Personne qu'il s'agit<sup>55</sup>. Voilà où puise indubitablement ses sources la pensée profane sur la dignité de la personne humaine.

Il reste qu'au sortir de l'ineffable la profanation<sup>56</sup> risque fort de conserver encore des traces du sacré. Cette sacralité imprègne d'emblée chaque être humain. Par le fait qu'il est une personne, tout être peut légitimement prétendre au respect de sa dignité... quelle que soit son indignité. Il peut mériter toutes les condamnations indignées que l'on veut, nul ne saurait lui ôter son inviolable<sup>57</sup> et indisponible<sup>58</sup> dignité. Cette dignité intrinsèque apparaît surtout avec force face à une personne qui, par ailleurs, a tout fait pour perdre sa dignité. Malgré ses actions déplorables, elle reste ce qu'elle est: une

à la paternité substantielle qui est Dieu le Père, à la filialité substantielle qui est Dieu le Fils et à la spiration et à la procession substantielles qui est Dieu le Saint Esprit. C'est même le seul terme disponible dans la mesure où, en Dieu, ce qui est distinct ou incommunicable tient aux relations. Pour montrer la dualité de nature de et dans *l'unique Christ*, saint Thomas a encore recours à la notion de personne en allant directement à l'essentiel de l'argumentation de Boece. La personne est «*individu* subsistant dans une nature (raisonnable)», cette individualité étant due à «certains autres éléments qui n'appartiennent pas à ce qui constitue l'espèce» (sinon, il n'y aurait pas lieu de parler d'individu et, partant, de personne. Il suffirait de s'en tenir à la nature: «tout individu subsistant dans une nature quelconque serait identique à celle-ci»). Néanmoins, «personne» ne se dit pas de ces seuls éléments mais de l'individu tout entier, c'est-à-dire de ces éléments unifiés par une nature subsistante. Dès lors, «tout ce qui se trouve dans un être personnel, que cela appartienne en propre à sa nature ou non, lui est donc uni dans la personne». *Mutatis mutandis*, cela peut être aussi dit du Christ: «Puisque le Verbe possède une nature humaine qui lui est unie, puisque d'autre part cette nature n'appartient pas de soi à la nature divine, il s'ensuit que l'union se fait dans la personne du Verbe et non dans sa nature» (*Somme théologique*, IIIa, q. 2, art. 2).

<sup>53</sup> Voici ce qu'écrit saint Thomas: «Si l'on se reporte aux origines du mot, le nom de personne, il est vrai, ne convient pas à Dieu; mais si on lui donne sa signification authentique, c'est bien à Dieu qu'il convient par excellence. En effet, comme dans ces comédies et tragédies on représentait des personnages célèbres, le terme de personne en vint à signifier des gens constitués en dignité [...]. Or, c'est une haute dignité de subsister dans une nature raisonnable; aussi donne-t-on le nom de personne à tout individu de cette nature. Mais la dignité de la nature divine surpasse toute dignité: c'est donc bien avant tout à Dieu que convient le nom de personne» (*Somme théologique*, Ia, q. 29, art. 3, ad 2). Auparavant, saint Thomas avait remarqué que l'on ne rencontre pas dans les Saintes Ecritures le mot «personne» appliqué à Dieu. Certes, «mais on a été contraint de trouver des mots nouveaux pour exprimer la foi traditionnelle touchant à Dieu: car il fallait bien entrer en discussion avec les hérétiques» (*ibidem*, ad 1).

<sup>54</sup> V. saint THOMAS D'AQUIN, o.c., IIIa, q. 2, art. 4.

<sup>55</sup> L'on peut d'ailleurs remarquer que lorsque saint Thomas, dans le passage précité note 53, met en relation dignité et personne, il parle de Dieu *en général*, sans entrer par conséquent dans des précisions, qui viendront plus loin, sur l'attribution exacte du terme personne.

<sup>56</sup> Sans connotation péjorative, du moins à ce stade. «Profaner» signifie ici simplement rendre profane ce qui est sacré, transposer au monde profane un concept dégagé à propos de l'étude du Sacré.

<sup>57</sup> Car elle est rattachée à l'idée même de personne, laquelle est par essence irréductible (on ne détruit pas une idée).

<sup>58</sup> Même raison. La personne elle-même ne peut détruire volontairement en elle ce qu'elle restera toujours: une personne.

personne. L'agir suit l'être, l'existence prolonge l'essence, mais le contraire n'est pas vrai: de défaillances, même très graves, dans l'action ou l'existence<sup>59</sup> d'une personne, il n'est pas licite d'en induire la disqualification totale de son être ou de son essence. La dignité est ainsi ce qui reste quand on a perdu toutes ses dignités: toutes les raisons d'être traité avec dignité. Dès lors, le traitement infligé à l'indigne doit encore et toujours respecter ce qui est hors de portée d'un quelconque traitement: la dignité de la personne elle-même, en soi. C'est là ce qu'enseignait Emmanuel Kant par l'une des formulations de son impératif moral catégorique, selon laquelle chaque homme, dans ses rapports avec lui-même ou dans ses rapports avec autrui, doit toujours se traiter ou être traité comme une fin, jamais seulement comme un moyen<sup>60</sup>. Mais pour relever toujours de l'ordre des fins et jamais de celui des moyens, l'être humain doit, justement, être hypostasié dans son humanité. C'est l'humanité de l'homme qui devient ainsi le véritable sujet de la dignité. Ce n'est que dans la mesure où l'homme prend part à (et non participe de) l'Humanité qu'il peut se voir véritablement reconnaître une dignité intrinsèque<sup>61</sup>. Ce que saint Thomas d'Aquin pouvait légitimement affirmer de la dignité de l'essence divine<sup>62</sup>, devient, appliqué à l'homme, la dignité de l'humanité en soi, de l'idée d'homme substantialisée à la façon des Idées platoniciennes<sup>63</sup>. Ce que Kant ne

<sup>59</sup> C'est-à-dire qui *sort* de ce qui subsiste par soi, ce qui s'exprime de l'essence d'une chose.

<sup>60</sup> *Métaphysique des mœurs*, Fondation, deuxième section, n. 429: «*Agis de façon telle que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen*». Kant cherche «quelque chose dont l'existence en soi-même possède une valeur absolue, quelque chose qui, comme *fin en soi*, pourrait fournir un fondement à des lois déterminées». Tel est le cas pour «l'être humain et, en général, tout être raisonnable» parce qu'en raison justement de cette qualité il «*existe* comme fin en soi, *et non pas simplement comme moyen* pour l'usage que pourrait en faire, à son gré, telle ou telle volonté» (428: c'est Kant qui souligne). Kant n'exclut donc pas que l'on puisse se servir de soi-même ou d'autrui comme un moyen pour parvenir à une fin (subjective), mais ce qu'il exige c'est que, dans ce traitement, soi-même ou autrui puisse *en même temps* être traité comme une fin (objective). Ecarter cet élément tiré de l'ordre des fins, c'est transformer soi-même ou autrui en un *simple moyen* et, par suite, comme le soutient Kant un peu plus loin (435), éliminer *la dignité* de l'homme conçue comme ce qui «possède une valeur absolue», une «fin en soi» et faire de l'être humain une simple *chose*, non une *personne*.

<sup>61</sup> La dignité de tel ou tel homme est due au fait que toujours et partout, il est homme, membre de la grande famille humaine ou Humanité.

<sup>62</sup> Parce qu'en Dieu l'essence est subsistance ou, plus exactement, la subsistance est son essence. Ainsi la Déité (essence) est Personne (être qui subsiste par soi et par quoi tout subsiste). Personne et dignité sont une seule et même réalité.

<sup>63</sup> L'on sait que, pour Platon, les Idées sont des réalités substantielles par elles-mêmes, qui servent, selon les cas, de modèle aux choses changeantes d'ici-bas ou de paradigme au raisonnement. Les Idées sont les seules «vraies» réalités, auxquelles les autres empruntent leur être provisoire. Elles seules sont l'objet de l'intellect proprement dit. Cfr. *Timée*, 52a: «la forme intelligible qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, qui ne reçoit pas autre chose venant d'ailleurs en elle-même et qui elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit, qui est invisible et ne peut être perçue par un autre sens (que l'intellect), voilà ce qui a été attribué comme objet de contemplation à l'intellection». La tendance de Platon est cependant de considérer que ces formes intelligibles substantielles sont étroitement liées à la divinité: le démiurge, créateur du monde sensible, le fait en contemplation étroite de ces idées. Cfr. *Timée*, 29c: «Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel [...]. Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est

pouvait déjà qu'admettre, au moins implicitement <sup>64</sup>, devient en revanche explicite chez Hegel<sup>65</sup> puis chez Marx<sup>66</sup>.

## 2. L'universalité de droit

L'universalité logique du concept de dignité humaine pris en tant que concept ou idée est-elle aussi une universalité réelle, adéquate aux choses dans leurs réalités? Est-elle, en d'autres termes, une universalité de droit? Il est permis d'en douter. La justesse du concept est, à notre avis, prise en défaut de par ses origines mêmes. On ne peut

---

éternel». Reprises par saint Augustin puis par saint Thomas d'Aquin, les Idées platoniciennes deviendront ainsi aisément les Idées divines qui, elles, peuvent à l'évidence être substantialisées. Cfr. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 15.

<sup>64</sup> Il est en effet frappant de constater qu'en dépit de son individualisme Kant emploie des expressions telles que «l'humanité dans notre personne considérée comme une fin en soi», «l'humanité dans le sujet que nous constituons» (o.c., *loc. cit.*, 430). C'est, bien entendu, «l'humanité et toute nature raisonnable en général (qui sont) envisagées comme *fin en soi*» (*ibidem*). Une telle option s'imposait si l'on voulait — ce qui est bien l'objectif kantien — faire du respect de l'humain en l'homme un principe universel sur lequel puisse se régler le “test d'universalisation” quiconstitue pour Kant le critère de l'impératif catégorique. De fait, Kant ne donne jamais que des exemples *négatifs* (où l'universalisation s'avère impossible) dont il tire très dogmatiquement des affirmations positives du genre: «je ne puis disposer en rien de l'homme en ma personne, pour le mutiler, le corrompre ou le tuer» (à propos de la prohibition du suicide) ou «il apparaît alors clairement que celui qui transgresse les droits des hommes a l'intention de se servir de la personne d'autrui simplement comme d'un moyen» (à propos de la prohibition d'une promesse mensongère).

<sup>65</sup> Hegel estime que «rien n'est réel que l'idée», ce que selon lui Platon avait déjà bien vu notamment dans la *République* (cfr. Préface des *Principes de la philosophie du droit*). Par suite, «la philosophie s'occupe des Idées [...] en révélant que le vrai concept [...] est seul à posséder la réalité et cela justement parce qu'il se la donne. Toute réalité qui n'est pas réalité posée par le concept même, est existence passagère, contingence extérieure, opinion, apparence superficielle, erreur, illusion, etc.» (*ibidem*, § 1). L'idée centrale qui préside l'univers proprement juridique n'est pas pour Hegel la dignité mais la liberté, mais il est bien clair que cette liberté est la dignité humaine par excellence puisqu'elle est «son droit» et que c'est cette liberté qui permet à la personne d'exister comme Idée (cfr. *ibidem*, § 41). Cette liberté ne devient d'ailleurs authentique dignité, pourrait-on dire, que lorsqu'elle incarne l'Idée de la liberté dont les diverses déterminations forment la moralité objective des lois et des institutions existant en soi et pour soi. C'est dans cette moralité objective que l'individu se libère. «L'individu trouve en réalité dans le devoir une double libération: d'une part, il se libère de la dépendance qui résulte des instincts naturels, aussi bien que de l'oppression où il se trouve comme subjectivité particulière soumise à la réflexion morale du devoir-être et du possible: d'autre part, il se libère de la subjectivité indéfinie qui n'arrive pas à l'existence ni à la détermination objective de l'action et qui reste enfermée en soi, comme de l'inactuel. Dans le devoir, l'individu se libère et atteint la liberté substantielle» (*ibidem*, § 149).

<sup>66</sup> Il est constant que Marx, tout en ramenant Hegel “sur terre”, conserve de ce dernier le *totalisme* (ou *holisme*) qui lui est caractéristique. L'humanité y devient ainsi une catégorie substantialisée et partant homogène, une. C'est la société sans classes et, au-delà, sans Etats: Humanité. *Totalisme et holisme* sont aussi des termes employés par K. POPPER à propos de Platon, Hegel et Marx, in *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris 1979. Nous tenons cependant à préciser ici que nous ne partageons pas, il s'en faut de beaucoup, les analyses de l'illustre épistémologue.

impunément transposer aux réalités sublunaires un terme élaboré pour tenter de fixer une réalité absolument transcendante: Dieu. Attribuer la dignité à l'être humain et, au-delà, à l'humanité en soi, est une opération intellectuelle qu'Emmanuel Kant pouvait tenter de réaliser puisqu'aussi bien toute sa doctrine morale est fondée sur le rejet de l'hétéronomie et l'admission tous azimuts de l'autonomie du vouloir humain rationalisé<sup>67</sup>. Au royaume des fins, l'homme est la fin ultime<sup>68</sup> et, partant, se donne à lui-même ses propres règles de comportement envers lui-même ou envers autrui<sup>69</sup>. La personne humaine kantienne existant en soi et pour soi, elle bénéficie de ce qu'en d'autres termes Boèce ou Thomas D'Aquin n'osaient prédire<sup>70</sup> que de Dieu<sup>71</sup>. Pour eux, l'être humain concret et lui seul<sup>72</sup> peut certes être dit personne mais par analogie<sup>73</sup>; pour Kant, au contraire, il est très ontologiquement une personne à part entière, sa dignité est absolue. Conformément à sa philosophie générale, Kant se borne à ne tirer les conséquences de cette affirmation centrale que par rapport à ce qu'il nomme lui-même, de façon très cartésienne<sup>74</sup>, des choses. Entendons: tout ce qui, n'étant pas homme et ne possédant point ainsi de dignité, peut légitimement servir exclusivement de moyen à l'homme: animaux, végétaux, êtres inanimés au besoin. Dans une perspective aristotélico-thomiste, une telle rupture entre l'ordre des fins et celui des moyens est

<sup>67</sup> Car il est bien clair que "l'autonomie de la volonté" au sens kantien n'est pas synonyme d'indépendance du vouloir, contrairement à ce qu'enseignent souvent les juristes. La volonté selon Kant est saturée de raison. Kant n'aurait par ex. jamais souscrit à l'idée que la liberté contractuelle justifiée par elle-même n'importe quelle convention, serait-elle gravement injuste.

<sup>68</sup> V. *Métaphysique des moeurs, fondation, passim*. Au sens propre Dieu, pour Kant, n'est pas une fin. Son existence étant indémontrable par le seul effort de la raison (cfr. *Critique de la raison pure*, Deuxième division, Livre II, chap. III), il se trouve hors du champ de la philosophie, sauf incidemment dans la mesure où la foi en lui pousse le croyant à agir. Par ex. en vue d'obtenir une récompense éternelle.

<sup>69</sup> C'est l'enjeu même de la *Fondation de la métaphysique des moeurs*, section deuxième.

<sup>70</sup> Au sens ancien de *predicare* = dire quelque chose d'autre chose.

<sup>71</sup> L'on peut en dire d'ailleurs à peu près autant de Platon ou même de Hegel puisqu'au fond ce dernier n'a jamais parlé que de Dieu: «Un mot célèbre dit qu'une demi-philosophie éloigne de Dieu (c'est cette moitié qui fait consister le savoir dans une approximation de la vérité), mais que la vraie philosophie conduit à Dieu», explique-t-il dans sa préface des *Principes de la philosophie du droit*. Hegel, évidemment, était un vrai philosophe.

<sup>72</sup> En tant que *concret* s'entend. V. Boèce, o.c., II: «car il n'y a pas de personne de l'homme considéré comme "être vivant" ou comme genre, mais ce n'est qu'à Cicéron, à Platon ou à des individus particuliers que l'on donne un nom particulier de personne». THOMAS D'AQUIN, o.c., Ia, q. 29, art. 1, après avoir bien insisté sur l'importance du singulier dans la définition de la personne, prévient une objection tirée de ce que l'on ne peut définir les singuliers. «Il est bien vrai que l'on ne peut pas définir tel ou tel singulier: mais on peut définir ce qui constitue la raison formelle commune de singularité. C'est ainsi qu'Aristote définit la substance première. Et c'est de cette manière que Boèce définit la personne» (*ibidem*, ad 1). Nous ajouterons que c'est le charme des personnes singulières que d'être, justement, indéfinissables dans leur singularité.

<sup>73</sup> Cfr. THOMAS D'AQUIN, o.c., Ia, q. 29, art. 3, ad 2, précité note 53.

<sup>74</sup> La rupture radicale entre l'univers du sujet et celui de l'objet (des personnes et des choses) est opérée par Descartes. Même la phénoménologie de Husserl, pourtant d'emblée si bien orientée, ne parviendra pas à réunifier ce qui l'était si clairement dans la pensée d'un Platon, d'un Aristote ou d'un saint Thomas d'Aquin, par exemple. Cfr. A. SERIAUX, Présentation de D.E. HERRENDORFF, *Autopsie de la science du droit. Pour une phénoménologie de la conduite juridique*, PUAM, 1996 pour la traduction française.

insoutenable. Parce qu'elle est simplement liée à une certaine subsistance par soi, la dignité peut être validement attribuée à tout être qui possède peu ou prou une telle subsistance. Toute entité, quelle qu'elle soit, a donc une dignité, grande ou petite. Il existe ainsi une dignité du lion et de la fourmi, du chêne et du roseau, du soleil et de la terre, etc. Ces multiples dignités intrinsèques, de degrés divers selon leurs degrés d'être<sup>75</sup>, appellent toutes un respect même de la part de l'homme. Aucune ne peut être exclusivement traitée par lui comme un simple moyen; toutes doivent au contraire être traitées selon leur fin propre (i.e.: leur entité propre) et se trouver ainsi anoblies<sup>76</sup>.

Philosophiquement structuré en catégories étanches, l'univers kantien ne saurait non plus s'autoriser à relativiser la dignité intrinsèque de l'homme, en tenant cette fois compte de l'absolue dignité de Dieu. C'est pourtant bien à cette nécessité<sup>77</sup> que conduit la pensée de Boece ou celle de saint Thomas. Pour eux, l'homme a une dignité particulière en raison de ce que, mieux que les autres créatures visibles<sup>78</sup>, il participe de l'absolue dignité de Dieu. Mais cette participation singulière, due au fait naturel<sup>79</sup> de sa spiritualité<sup>80</sup>, n'est qu'une participation, fatalement partielle<sup>81</sup> et individuelle<sup>82</sup>, de la nature divine, participation déjà bien mise en valeur par Aristote<sup>83</sup>. En d'autres termes,

<sup>75</sup> Bien que dans la terminologie de Boece et de saint Thomas l'expression "dignité" soit employée à propos des personnes humaines puis de la personne ou des personnes divines, c'est toujours en termes relatifs. V. par ex. *Somme théologique*, Ia, q. 29, art. 23, ad 2: «c'est une haute dignité de subsister dans une nature raisonnable». L'élément commun à toutes dignités est finalement la *subsistance*, c'est-à-dire une certaine aptitude à être par soi, ce qui peut être dit de toute chose *individuelle* douée d'acte d'être (*esse*), aussi ténu soit-il, même si, bien entendu, elle ne tient pas en dernière analyse cet *esse* d'elle-même mais de *Dieu* qui l'a créée et la maintient dans l'être. Boece (o.c., III), après avoir bien souligné nombre de difficultés terminologiques tant en grec qu'en latin, établit que substance (*substantia*) a le double sens de «ce qui subsiste dans un individu» (son essence individualisée) et «ce qui tient sous» les accidents individuels (*hypostasis*, en grec) et que nous pouvons attribuer ce terme aux «êtres vivants privés de raison». Quant à savoir pourquoi les grecs ont limité l'emploi d'*hypostasis* aux seuls êtres humains, il répond: «La raison, la voici: c'est pour qu'on ait un moyen de distinguer ce qui est *très supérieur* sinon par la description d'une nature [...], du moins, en tout cas, par des mots différents: hypostase et substance» (c'est nous qui soulignons). La leçon est reprise par saint THOMAS, o.c., Ia, q. 29, art. 2, ad 1.

<sup>76</sup> L'anoblissement découle de la reconnaissance *par un supérieur* de la dignité propre de l'inférieur. Cette reconnaissance "élève". L'on puise là, pensons-nous, le vrai sens de toute écologie. Le respect des êtres qui nous entourent n'est pas dû parce que l'humanité en serait propriétaire mais en raison de leur être même.

<sup>77</sup> Nécessité en un double sens: logique mais surtout ontique: sans la dignité absolue de Dieu, aucun autre être, même l'homme, n'a de dignité (relative).

<sup>78</sup> On laissera ici de côté la question spécifique de la dignité des personnes angéliques.

<sup>79</sup> Et, à plus forte raison, *supernaturel* en raison de l'élévation de l'homme à l'ordre de la grâce. Mais ce point n'intéresse pas au premier chef la philosophie.

<sup>80</sup> C'est du moins ce que, au-delà de la réflexion philosophique, la tradition lit principalement dans la création de l'homme à «l'image et à la ressemblance» de Dieu: *Génèse*, 1, 26.

<sup>81</sup> Car toute participation est, par définition, partielle. Participer entièrement c'est avoir la même substance et la même subsistance. Ce n'est donc plus participer.

<sup>82</sup> Même si, par ex., l'humanité (essence) participe d'une certaine manière de la divinité (en raison de sa spiritualité), il n'empêche qu'à parler strictement la participation ne peut s'opérer que dans un individu (substance). C'est là, en effet, qu'elle s'actualise.

<sup>83</sup> Dont l'un des leitmotifs est, on le sait, que l'esprit humain est un "principe divin" en nous.

l'homme ne tient pas sa dignité de l'appartenance au genre humain, de sa participation à l'humanité comme concept subsistant par soi, maigre substitut de la divinité qui seule subsiste ainsi<sup>84</sup>. Entre la dignité de Dieu et celle de l'homme, le choix philosophique est vite fait. La simple présence d'un tel choix atteste au surplus, une fois encore, qu'il existe des dignités intrinsèques diverses et que toutes ne sont pas qu'humaines. Mieux: toutes ne tiennent leur qualité<sup>85</sup> que de la seule et unique Dignité: Dieu, maître et seigneur de l'univers.

La conclusion s'impose. La dignité humaine n'est pas, ne peut légitimement être un principe universel du droit. Elle n'est pas principe et n'est pas non plus principe universel, car elle ne vaut ni partout ni toujours, ne possédant ni unité<sup>86</sup> ni unicité<sup>87</sup>. L'observation vaut même, nous semble-t-il, à l'intérieur du seul univers humain, dans les rapports de l'homme avec lui-même ou avec ses semblables. Certes, chacun doit se traiter et traiter les autres avec dignité. Voilà qui exige ni moins<sup>88</sup> mais aussi ni plus<sup>89</sup> que de reconnaître<sup>90</sup> l'exact mérite des uns et des autres. Cette juste mesure qui, véritablement, est le droit<sup>91</sup>, varie selon les personnes et même selon les temps et les lieux<sup>92</sup>. Elle varie aussi selon que l'on s'inquiète de tel ou tel aspect plus ou moins personnel<sup>93</sup> de chaque personne singulière<sup>94</sup>. Surtout, sa détermination présuppose toujours<sup>95</sup> une mise en relation ou relativisation. Car, en fin de compte, l'on pourrait bien

<sup>84</sup> Dieu est, par essence, acte d'être, pure actualité. La divinité subsiste ainsi pleinement par soi et pour soi. Cfr. THOMAS d'AQUIN, o.c., Ia, q. 29, art. 3.

<sup>85</sup> Ce qui en fait des êtres dignes: des êtres tout court, en fait.

<sup>86</sup> Le terme "dignité" n'est pas univoque: il n'est pas non plus équivoque: c'est un analogué. Il se dit avec justesse de chaque être, mais différemment pour chacun d'eux.

<sup>87</sup> La dignité humaine n'est pas la seule dignité. Isolée du reste de l'univers spirituel et matériel, elle ne peut être qu'indiscernable. V. par ex. R. SPAEMANN, *Sobre el concepto de dignidad humana*, «Persona y derecho», 19 (1988), pp. 13 ss. (traduit de l'allemand).

<sup>88</sup> Le défaut de l'honneur dû est une injustice.

<sup>89</sup> L'excès d'honneur est également une injustice. Cet excès existe lorsque la dignité humaine est traitée comme un absolu, sans plus. C'est attribuer à l'homme l'honneur seulement dû à Dieu en justice.

<sup>90</sup> Une dignité se reconnaît. C'est la seule façon de la traiter. Cfr. *supra* note 76.

<sup>91</sup> Cfr. A. SERIAUX, *Le droit naturel*, cit., pp. 21 ss. V. aussi *Introduction au droit*, éd. Hachette, Paris, à paraître, nn. 91 ss.

<sup>92</sup> Les diverses circonstances où se trouvent placées les personnes. Même naturel, surtout naturel, le droit varie ainsi selon les temps et les lieux. Cfr. A. SERIAUX, *Le droit naturel*, pp. 41 ss.

<sup>93</sup> C'est-à-dire plus proche de l'essence "homme" parce que plus substantiel. Par ex. la diffamation est à certains points de vue plus grave que le meurtre. Le bien atteint (l'honneur) est objectivement supérieur à la seule vie physique.

<sup>94</sup> C'est toujours dans et à travers une personne que la dignité humaine est niée. Les prétendus crimes contre l'humanité, par ex., sont en réalité des crimes qui dénie jusqu'à l'humanité d'une ou plusieurs personnes concrètes, de chair et d'os. Au sens strict, ils n'existent donc pas: tout crime perpétré contre un être humain est une atteinte à son humanité. L'expression "crime contre l'humanité" est, au mieux, une formule apologétique pour désigner des crimes particulièrement odieux parce que réalisés *de sang froid* et à *grande échelle pour des raisons idéologiques* qui portent à décider que certaines catégories plus ou moins abstraites de personnes ne méritent même pas d'exister. Comme elles ne tiennent pas cette existence d'elles-mêmes mais de Dieu, ce sont en réalité des crimes contre la divinité.

<sup>95</sup> Car par essence le droit est dans un rapport. C'est la leçon claire et nette, quoique bien oubliée, de saint THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, IIa, IIae, q. 57, art. 1, *respondeo*.

s'apercevoir qu'une dignité en soi n'existe pas et qu'il n'est de dignité, comme il n'est de droit, que par rapport à quelque chose ou à quelqu'un<sup>96</sup>. "Ius suum unicuique tribuere", tel fut longtemps le seul "impératif catégorique" que se reconnaissaient juristes<sup>97</sup> et philosophes<sup>98</sup>. À tout prendre la formule peut bien être jugée supérieure à celle qui nous impose de respecter la dignité humaine. Sur cette dernière, elle l'emporte par l'affirmation beaucoup plus explicite de l'altérité<sup>99</sup> et, sans paradoxe<sup>100</sup>, d'une authentique universalité<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> Cela est, pensons-nous, vrai même de Dieu. Certes la divinité est la seule personne à posséder une authentique dignité *intrinsèque*, mais cette dignité ne se comprend que *quoad nos*. Dans les rapports intra-trinitaires, l'égalité des personnes justifie sans doute que chacune traite l'autre selon sa dignité (de Père, de Fils et de Saint Esprit), mais cela est dû, ici plus encore qu'ailleurs, à l'existence de relations (Cfr. THOMAS d'AQUIN, o.c., Ia, q. 42). De façon générale, il est intéressant de souligner que lorsqu'on affirme la dignité de quelqu'un (de la femme, par ex.), c'est *toujours* par rapport à quelqu'un d'autre (l'homme, dans cet ex.) et *fréquemment* pour rétablir une égalité perdue ou censée l'être. Mais le rétablissement de cette égalité n'est compréhensible que dans la perspective d'une altérité. L'homme doit traiter la femme selon ce qu'elle est: un être humain *féminin*, avec par conséquent toutes les particularités liées à sa condition de femme.

<sup>97</sup> Cfr. *Digeste*, 1, 1, 10.

<sup>98</sup> La sagesse (philosophie) consiste à ordonner, c'est-à-dire mettre chaque chose à sa (juste) place, ne cessent de répéter Aristote et, après lui, Thomas d'Aquin. Il convient de remarquer que cette bonne attribution à chaque chose de *sa* place a une incidence sur l'état du *cosmos*. De ce point de vue, par rapport aux présentations de Hegel et de S. Weil citées *supra* note 41, la condamnation d'un criminel à la juste peine va plus loin que le rétablissement de ce dernier dans sa dignité d'homme. Elle entraîne aussi un réordonnement du *cosmos*. V. saint AUGUSTIN, *Du libre arbitre*, IX: «La [disposition] volontaire qui se réalise dans le péché est une disposition honteuse; aussi lui applique-t-on la disposition pénale, pour la *mettre en ordre*, là où il ne soit plus honteux qu'elle soit telle qu'elle est, et la forcer à *s'harmoniser à la beauté de l'univers*, de sorte que la peine du péché répare la laideur du péché» (c'est nous qui soulignons).

<sup>99</sup> Alors que "la dignité humaine" repose au contraire, on l'a vu, sur l'unité radicale de l'Humanité. Sur l'altérité dans la formule de la justice, V. THOMAS d'AQUIN, o.c., IIa-IIae, q. 57, art. 1; q. 58, art. 2.

<sup>100</sup> Car la juste mesure de l'altérité réside dans une co-mensurabilité, un principe d'unité qui garantisse la complémentarité des personnes et non leur uniformité. Cfr. A. SERIAUX, *Introduction au droit*, précitée, n. 30.

<sup>101</sup> La formule de la justice vaut pour tous les êtres de tous les temps et de tous les lieux, quel que soit leur degré dans la hiérarchie des êtres. Tous possèdent, très ontologiquement, et par suite très objectivement, un *ius*. Mais ce *ius* varie: autant de *iura*. La diversité est assurée par cette universalité ou "tension vers l'unité". Certainement formelle, la formule n'en est pas pour autant vide de sens, contrairement à ce qu'estiment les positivistes. V. notamment H. KELSEN, pour qui «la formule *suum cuique* n'est qu'une vaine tautologie» (*Justice et droit naturel*, I, 10, in *Le droit naturel, Annales de philosophie politique*, 3, PUF, Paris 1959, pp. 1 ss.).