UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

(FASHS)

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(DPH)

MEMOIRE DE LICENCE

LA DIGNITE DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LA *CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE* D'EMMANUEL KANT.

Présenté par :

Edouard Sabi Gnedigui TOUMON

Sous la direction de :

Vincent AYENA

Maître de Conférences des Universités du CAMES

Membres du jury

Président / Rapporteur : Vincent AYENA (MC)

Examinateur : Félicité AKUESON (MA)

Examinateur : Mathieu ACCROMBESSI (A)

Mention : Très bien

Soutenu le 21 Avril 2022

A

Emile Toumon BAKARA, mon père.

Agathe SEKE, ma mère.

Loïc-Gilbert Séro TOUMON, mon fils.

REMERCIEMENTS

Je voudrais témoigner toute ma gratitude à tous ceux qui ont rendu possible la rédaction de ce mémoire. À mon directeur de mémoire, monsieur Vincent AYENA, qui a apporté des corrections pour l'amélioration de la qualité de ce document et qui, en dépit du nombre d'étudiants dont il a la charge, m'a réservé une place de choix, à qui je dois également tant d'éclairages sur le sens de *La dignité de la personne humaine* et de qui je garde heureuse mémoire. À mon grand frère Désiré Bio Goh YAMOURA qui m'a insufflé le rythme du travail et le goût du travail bien fait. Aussi, m'en voudrais-je si je passe sous silence l'assistance de tout genre de la part de mes cousins et cousines, qu'ils m'excusent de les nommer : Didier BOUE SABI, Wenceslas SABI SIKA, Véronique SIME, Marie-Rose MAGAZI. Retrouvez ici l'expression de ma profonde gratitude. A mes condisciples, qui m'ont assisté de leurs commentaires, interprétations, corrections ou objections ; je voudrais citer spécialement Mademoiselle Latifath DJIBRIL, Mariam GBANGOU, Mariam BAHGUINNIN, Monsieur Abel Léli KPANNA, Boni BIO KAOURA, Bio Toundo GUERRA, Kabirou GOUNOU, Razack GARBA, Luc ONIKO, Basile et Ricaldo BOSSOU, Olivier ESSE, Géraldine Nicole BIO GBIRIBOU, Victorin HONNON et Gnanki Pauline LAFIA YERIMA. A monsieur Issiako O. BIO KOROKOU, un frère, dont la porte est toujours ouverte. De vous je garde un heureux souvenir. À Monsieur Zakari BIO YERIMA dont il ne serait pas pour nous agréable d'oublier, car je lui dois ma présence à Abomey-Calavi. Au Révérend père Jean-Michel BAKARA et son frère jumeau, père Jonas SEKE, père Camille SEKE, à monsieur Edmond Séko BAKARA, retrouvez ici le résultat de vos multiples conseils. Enfin, ce mémoire a été rédigé grâce à ce terreau de savoir à nous donner par nos différents professeurs. A tous les professeurs qui ont contribué à notre formation, soyez-en remerciés, car les mots n'expriment pas tout.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS ii

SOMMAIRE iii

RESUME iv

ABSTACTS iv

Introduction. 1

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DE LA DIGNITE DE LA PERSONNE. 3

CHAPITRE PREMIER : La dignité de la personne humaine. 4

CHAPITRE DEUXIEME : Kant et la question de la dignité de la personne humaine 9

2.1. La moi loi morale comme une justification de la valeur humaine 17

2.2 Le respect comme sentiment de la dignité de la personne humaine. 19

DEUXIEME PARTIE : LA DIGNITE DE LA PERSONNE A L'ERE DE LA TECHNOLOGIE : LA DESACRALISATION DE LA PERSONNE HUMAINE ET LA NAISSANCE DE LA BIOETHIQUE 31

CHAPITRE TROISIEME: La science et la dignité de la personne humaine. 32

CHAPITRE QUATRIEME : La bioéthique : pour une éthique de la civilisation technologique soucieuse de la défense et du respect de la personne humaine. 37

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 40

TABLE DES MATIERES 41

RESUME

Selon Kant, la personne n'a pas, comme les choses, un prix ; elle a une dignité, c'est-à-dire une valeur intrinsèque qui en fait une fin en soi, qui ne doit jamais être traitée simplement comme un moyen. Réfléchir aujourd'hui sur la notion de dignité en droit, c'est s'interroger sur les conséquences de la juridisation de cette notion sur la protection de la personne humaine, mais également sur les conséquences pour la notion de dignité elle-même : notion philosophique, elle était un idéal, consacrée en principe juridique est-t-elle toujours une valeur absolue ? Pour répondre à ces questions il fallait confronter la philosophie au droit. La dignité étant reçue par le droit et non pas créée par lui, il s'agit d'une réflexion sur l'utilisation et l'utilité de cette notion en droit.

MOTS CLES : Dignité - Respect de la personne – Bioéthique – Droits de l'homme.

ABSTRACT

According to Kant, the person has not, for things, a price; she has a dignity that is an intrinsic value which makes it the end in itself, which must be never treated simply as a means. Reflect on the notion of dignity today, it is to wonder about the consequences of the juridisation of this notion on the protection of the human person, but also on the consequences for the notion of very dignity: philosophic notion, it was an ideal, dedicated as a rule legal is it still an absolute value? To answer these questions it was necessary to confront Philosophy with Law. The dignity being received by the law and not created by it, it is about a reflection on the use and the utility of this notion in law.

KEY WORDS : Dignity – Humans of respect – Bioethics – Humans of rights.

Introduction.

La question de la dignité de la personne humaine relève d'une préoccupation transversale. Autrement dit, une question qui fait l'objet de plusieurs disciplines ou plusieurs réflexions. Ainsi, la notion de dignité humaine présente des dimensions multiples, au niveau philosophique, religieux et juridique. Elle fait partie des concepts moraux qui, depuis un demi-siècle, connaissent un usage croissant, particulièrement dans le domaine de la bioéthique. Ce concept désigne la valeur intrinsèque d'un être, par contraste avec sa valeur d'utilité. Cette définition est toutefois purement formelle et, quand on cherche à la préciser, on le fait dans deux directions ; d'abord, en distinguant différentes acceptions, ensuite, en lui donnant différents contenus. En ce qui concerne ses acceptions, on distingue le sens méritoire de dignité, par exemple, quand on parle dans le contexte social d'un dignitaire, et son sens non-méritoire. Ce dernier se divise à son tour en ‘’un sens personnel’’ où l'on peut se comporter avec dignité ou non et l'on peut se traiter avec dignité ou non, et en ‘’un sens impersonnel ou universel’’ où à tout être humain est conféré une dignité, par le seul fait de son humanité. C'est de cette dignité qu'il est question dans les discussions éthiques et juridiques actuelles, et qui est à l'œuvre dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. En ce qui concerne le contenu du concept dans son sens universel, les désaccords viennent du fait qu'il existe plusieurs façons de concevoir notre humanité. Pour certains, notamment les libéraux, elle est constituée en premier lieu par les droits fondamentaux et par l'autonomie, si bien que la dignité est un concept qui n'apporte rien de nouveau et dont on pourrait se passer. Tel n'est pas l'avis des conservateurs qui, au nom d'une conception souvent religieuse, pensent que la valeur de l'être humain réside moins dans son autonomie que dans sa disponibilité à accepter ce qui lui est donné qui n'est autre que le don de Dieu ou celui de la nature. C'est au sujet de la procréation et du statut de l'embryon que la question se fait aiguë, mais pas seulement. Dans certaines situations, la dignité humaine se voit opposée à l'autonomie de l'individu pour la limiter, ce qui est un peu paradoxal, vu que les deux notions occupent une place de choix dans la philosophie morale de Kant, dont l'influence est grande dans la question de dignité. Mais actuellement la dignité tend à devenir un concept partisan, utilisé comme argument antilibéral. Il est très souvent difficile d'aborder à fond la notion de la dignité de la personne humain, vu que ce concept est très difficile à cerner. Il nous paraît plus simple si nous l'étudions à travers le concept de dignité qui comporte beaucoup d'acceptions de sens comme nous le verrons mais qui a le mérite d'être utilisé, très opératoire dans le discours tant populaire que diplomatique. La dignité est-elle pour tous ou pour quelques-uns ?

D’où provient notre dignité ? Qu’est-ce que la dignité ? Voilà autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre. Beaucoup d’approches, telles philosophiques, théologiques, existent pour définir ce qui relève de la dignité d’une personne ou ce qui la manifeste. Le travail est subdivisé en deux grandes parties. La première partie a pour titre « La question de la dignité de la personne », contenant deux chapitres. Le premier chapitre qui a pour titre « La dignité de la personne humaine » et le second chapitre intitulé « Kant et la question de la dignité de la personne humaine ».Quant à la deuxième partie qui a pour titre « La dignité de la personne à l’ère de la technologie : la désacralisation de la personne humaine et la naissance de la bioéthique », elle comporte également deux chapitres. Le premier chapitre intitulé « La science et la dignité de la personne humaine » et le second chapitre, il a pour titre « La bioéthique : pour une éthique de la civilisation technologique soucieuse de la défense et du respect de la personne humaine. ».

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DE LA DIGNITE DE LA PERSONNE.

CHAPITRE PREMIER : La dignité de la personne humaine.

Dans le droit international contemporain, le concept de dignité humaine est étroitement lié aux droits de l'homme. Selon l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits »[1]. La Déclaration fonde des droits sur la dignité inhérente à tout être humain. Contrairement aux biens matériels et aux valeurs financières, la dignité humaine n'a aucun équivalent externe; elle constitue une fin en soi. À l'inverse du mérite en tant qu'incarnation de réalisations personnelles publiquement reconnues, une personne jouit en tant que telle de sa dignité d'être humain. Tous les êtres humains sont égaux en dignité sans distinction de sexe, d'âge, de statut social ou d'appartenance ethnique. La reconnaissance de la dignité d'une personne présuppose, donc, un respect actif de ses droits de l'homme, de son estime de soi et de son autonomie; elle suppose aussi que l'on veille à sa vie privée, en la protégeant contre toute intrusion illégitime et en préservant l'espace qui lui revient dans la vie publique. Cette notion exige en outre que les intérêts et le bien-être de l'individu soient considérés comme passant avant « le seul intérêt » de la société, de la science ou de la communauté. L'accent placé sur l'expression « le seul intérêt de la science ou de la société » est important : il implique que du fait de sa dignité humaine, l'individu ne doit jamais être sacrifié au nom de la science ou de la société. Mais le terme « seul » sous-entend en outre qu'il peut exister des circonstances exceptionnelles dans lesquelles l'intérêt des autres, voire de la communauté tout entière, est à ce point important qu'il rend inévitable les atteintes aux intérêts d'individus, dans le but de sauver d'autres personnes ou l'ensemble de la communauté. Du point de vue de la bioéthique, la dignité et les droits de la personne sont démontrés par l'obligation pour autrui de la traiter avec respect, c'est-à-dire de ne lui faire aucun mal, de ne pas en abuser, d'être juste, de ne pas lui imposer des modèles du bien et du bonheur dont elle ne veut pas, de ne pas la traiter comme un simple moyen et de ne pas considérer que ses intérêts et son bien-être sont subordonnés à l'intérêt et au bien-être d'autres, au « seul intérêt de la science et de la société».

[1] Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948. Art.1er.

1.1. Généralités.

1.1.1. Définition du concept « Dignité ».

Le mot « dignité » est défini dans le dictionnaire *Le Petit Larousse* selon quatre sens différents : Dans son premier sens, elle exprime « Une marque de respect adressée à une personne, envers un lieu ou un objet »[2], le deuxième sens indique « Le sentiment qu'une personne peut avoir de sa propre valeur »[3]. Quant au troisième sens, il exprime « Le fait d'avoir une fonction élevée ou de recevoir une distinction honorifique »[4] enfin le quatrième sens est un terme d'astrologie qui indique « l'avantage dont disposent occasionnellement les astres dans le zodiaque »[5].

Une autre définition est utilisée en particulier dans le champ de la bioéthique, elle fait référence à une qualité qui serait liée à l'essence même de tout être humain ce qui expliquerait qu'elle soit la même pour tous et qu'elle n'admette pas de degré.

1.1.2. Définitions philosophiques.

Selon le philosophe allemand Emmanuel Kant, « la dignité est le fait que la personne ne doit jamais être traitée seulement comme un moyen, mais toujours aussi comme une fin en soi ».[6]

Selon le philosophe Paul Ricœur, cette notion renvoie à l'idée que « quelque chose est dû à l'être humain du fait qu'il est humain ».[7]

Dans le *vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André LALANDE,

> « On désigne sous ce nom le principe moral énonçant que la personne humaine ne doit jamais être traitée seulement comme moyen, mais comme une fin en soi, autrement dit que l'homme ne doit jamais être employé comme moyen sans tenir compte de e qu'il est en même temps une fin en soi. [8]»

1.1.3. Notion de la dignité humaine : sources historiques.

La notion de la dignité humaine présente des dimensions multiples, au niveau philosophique, religieux et juridique. Dans son évolution, on peut distinguer, schématiquement deux conceptions dominantes de la dignité humaine : la première qui en fait

[2] Dictionnaire de français *Le Petit Larousse illustré 2013, Paris, Larousse, 2012.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*
[6] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs, Paris, Delagrave, 1981, p.161.*
[7] P. RICOEUR, *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988.
[8] André LALANDE, « *vocabulaire technique et critique de la philosophie* ». 2ème édition, 2ème vol, Paris Puf 1991

l'égal attribut de toute vie humaine et la seconde qui insiste davantage sur l'autonomie de la volonté en tant que seul élément et véritablement digne.

Ces deux conceptions sont souvent antagonistes. Ainsi, l'usage du concept de « dignité » pour restreindre les libertés est, comme en droit, contesté par certains philosophes.

Dans un rapport de 1998, publié par le President's Council on Bioethics, institution nommée par Bill Clinton, Adam Schulman, qui souligne l'ambiguïté et l'équivocité de la notion, notait qu'il y avait au moins quatre sources historiques de la notion de dignité : La première source se situe dans l'Antiquité classique, où d'une part la dignitas, est entendue comme honneur et d'autre part dans la conception stoïcienne aussi. La seconde source est la source biblique où l'« homme, créé à l'image de Dieu », est le seul à posséder une âme, ce qui suffit à lui conférer une dignité, et la troisième source est la source kantienne qui est une caractéristique de l'humanité de voir en chaque humain un être doté d'une dignité et enfin les constitutions et déclarations internationales des droits de l'homme du XX siècle, proclamées en réaction aux horreurs du nazisme et 37 constitutions nationales édictées depuis 1945 font ainsi explicitement référence à la dignité humaine.

1.2. Légalité sur la dignité de la personne humaine.

1.2.1 Droit international.

Le concept formel de « dignité humaine » occupe une place éminente dans le droit international humanitaire, et notamment dans les textes relatifs à la bioéthique, tels que la Déclaration Universelle sur le génome humain et les droits de l'homme de l'UNESCO de 1997, la Déclaration Universelle sur la bioéthique et les droits de l'Homme de l'UNESCO de 2005 et la Convention sur les droits de l'Homme et la biomédecine du Conseil de l'Europe de 1997. En droit international, on peut noter une première apparition de cette notion dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 laquelle reconnait que tous les membres de la famille humaine possèdent une « dignité inhérente »[9] et dispose que « Tous les êtres Humains naissent libres et égaux en dignité et en droits »[10].

D'ailleurs, l'article premier de la Charte européenne des droits fondamentaux de 2000, intégré dans le traité de Rome en 2004 est consacré à la dignité humaine. Certaines normes de la DUDH de 1948 s'inspirent aussi directement du principe de respect de la dignité humaine,

[9] *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948*, Préambule.
[10] *Op.Cit*

notamment celles relatives au « droit de la vie »[11], à l' « intégrité de la personne »[12], à l' « interdiction de la torture et des traitements dégradants ou inhumains »[13]. Ce concept reste toutefois non défini dans ces divers textes, et peut être invoqué à des fins contraires[14].

1.2.2. Droit national.

Le concept de dignité humaine occupe également une place éminente dans le droit national béninois et notamment dans la constitution de la République du Bénin. Le troisième paragraphe du préambule de la constitution béninoise, prône le garantit et la protection de la dignité de la personne comme condition nécessaire au développement véritable et harmonieux de chaque béninois tant dans sa dimension temporelle, culturelle que spirituelle. La même constitution prévoit que « la personne humaine est sacrée et inviolable ».[15]

Droit allemand,

En Allemagne, la dignité humaine est inscrite dans l'article 1 de la Constitution[16].

Droit belge,

La Constitution garantit en son article 23 le droit de mener une vie conforme à la dignité humaine. La dignité humaine est considérée comme la finalité du « droit à l'aide sociale[17].

Droit français,

Le Conseil Constitutionnel a élevé la dignité au rang de « principe à valeur constitutionnelle », dans sa décision de 1994 au sujet de la loi dite de « bioéthique »[18]. Dans ce cadre, la dignité est considérée comme partie intégrante des droits de la personnalité, qui sont inaliénables.

---

[11] *Ibid.*, Art.2.
[12] *Ibid*., Art.3.
[13] *Ibid*., Art.4.
[14] A. SCHULMAN, *« Bioethics and the Question of Human Dignity* », in *Human Dignity and Bioethics*, rapport du Conseil du président des Etats-Unis sur la bioéthique, mars1998, p.3-18.
[15] Art 8 de la constitution de la République du Bénin.
[16] « *Régime législatif, exécutif et judiciaire en Allemagne* », sur www.eurojuris.net (consulté le 24 juillet 2010).
[17] Art.1er de la loi du 8 juillet 1976 organique des CPAS, M.B., 5 aout 1976.
[18] Conseil Constitutionnel, Décision n°94-343/344 DC du 27 juillet 1994 Loi relative au respect du corps humain et la loi relative au don et l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal, 27 juillet 1994.

Droit suisse,

En Suisse, la Constitution fédérale prévoit que « La dignité humaine doit être respectée et protégée »[19].

[19] Art., 27 de la *Constitution fédérale de la Confédération suisse* du 18 avril 1999 (état le 1er janvier2020).

CHAPITRE DEUXIEME : Kant et la question de la dignité de la personne humaine.

La question de la dignité de la personne humaine est partout élevée de nos jours, jusque dans l'espace public, au rang d'un enjeu suprême, sinon d'un symbole. Il n'est guère de grandes causes où on ne l'invoque au titre d'argument ultime dans les débats de notre temps. Mais jusqu'à présent elle demeure le concept le plus flou des temps. KANT tenteras de répondre à la question de la dignité de la personne humaine.

2.1 La conception kantienne de la dignité humaine.

2.1.1 La dignité de la personne humaine chez Kant.

« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme un moyen »[20].On peut penser que cette formule représente l'aspect le plus nouveau et le plus beau de la morale de Kant ; même si on fait abstraction du système philosophique qui la supporte, elle pose clairement le principe universel de la dignité humaine.

« L'homme n'est pas une chose, dit Kant ; il n'est donc pas un objet qu'on puisse traiter *simplement* comme un moyen »[21]

Encore faut-il savoir ce que cela veut dire, ce que Kant a voulu dire. En quoi réside la dignité de la personne humaine ? Dans le fait qu'elle est douée de raison ? On demandera alors : un fou, un idiot congénital peuvent-ils encore être traités comme des fins en soi ? Faut-il définir la dignité par la moralité, la valeur effective que peut avoir tel ou tel homme, le mérite, le service rendu ? Dès lors, le criminel, le vicieux, l'homme coupable en général en seront dépourvus ; et quel est l'homme qui n'est pas plus ou moins coupable ? Maintenant, si l'on fait de la dignité humaine une valeur transcendante qui concerne l'humanité et non pas l'homme concret, est-il encore possible de la reconnaitre et de la respecter dans la morale vécue, dans les rapports juridiques, politiques, économiques entre les hommes ? N'est-elle pas reléguée dans quelque utopique « royaume des fins », un royaume dont on sait qu'il n'est pas dans ce monde ?

[20] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, Paris, Flammarion, 1994, p.151.
[21] O. REBOUL, *Revue de Métaphysique et de Morale* 75e Année, in *la dignité humaine chez Kant*, No2 (Avril-Juin 1970, pp.189-217, PUF).

On voit que les problèmes posés par la formule de Kant sont bien loin d'être simples. En tentant de les résoudre, nous essaierons de montrer que la pensée kantienne est peut-être moins inactuelle qu'on ne croit.

2.1.2. Kant et la notion de la dignité de la personne humaine.

La notion kantienne de dignité trouve sa source dans un impératif catégorique, ce qui lui confère un statut particulier dans la philosophie morale de Kant en A, et qui attribue au contenu de la notion une force particulière en B.

A) La forme de la notion kantienne de dignité.

Kant distingue deux sortes d'impératifs, l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique. C'est dans la troisième formule de l'impératif catégorique que la notion de dignité dépeinte par Kant prend alors sa source. Mais avant de découvrir le contenu de cet impératif, il faut comprendre ce que sont les impératifs et la place qu'ils ont dans la philosophie de Kant.

1° Les différents impératifs

L'impératif est une proposition ayant la forme d'un commandement, en particulier d'un commandement que l'esprit se donne à lui-même[22].C'est la formule d'un commandement contraignant pour une volonté, l'impératif est donc un devoir, le *Sollen* par opposition au *Sein,* ce qui devrait être par rapport à ce qui est[23].

Pour Kant, « tous les impératifs commandent ou hypothétiquement ou catégoriquement »[24]. Les impératifs hypothétiques représentent la nécessité pratique d'une action possible comme moyen pour quelque autre chose qu'on désire ou du moins qu'il est possible qu'on désire obtenir. L'impératif catégorique serait celui qui représenterait une action comme étant par elle-même indépendamment de tout autre but objectivement nécessaire[25] .Donc si l'action n'est bonne que comme moyen pour quelque autre chose, l'impératif est hypothétique, si elle est représentée comme bonne en soi (…), alors l'impératif est catégorique[26]. L'impératif hypothétique pourrait donc se résumer de manière simpliste par l'adage « qui veut la fin veut les moyens », alors que l'impératif catégorique énonce un commandement sans qu'il soit soumis à aucune condition. Pour l'impératif hypothétique « si

[22] A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Voir Impératif.
[23] Voir en ce sens R. EISLER, *Kant-Lexikon*. Voir Impératif.
[24] E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris Delagrave, 1981, p.124.
[25] E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœur*s, Paris Delagrave, 1981, p.124.
[26] E. KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs,* Paris Delagrave, 1981, p.125.

tu veux telle fin, alors tu dois mettre en œuvre tel moyen ». Pour l'impératif catégorique, tu dois sans autre condition[27]. Il existe en réalité deux impératifs hypothétiques, l'impératif hypothétique assertorique et l'impératif hypothétique problématique. L'impératif hypothétique est dit assertorique lorsque la fin visée est réelle. Les actions sont donc prescrites en vue de cette fin. Ces impératifs prennent la forme de conseil de prudence en vue de la fin à atteindre : « Il faut rechercher les moyens propres à nous procurer le bonheur»[28].L'impératif hypothétique peut prescrire une action en vue d'un fait seulement possible, il sera dit problématique. Ces impératifs prennent la forme de règles d'habileté, « si tu veux telle fin, agis de telle façon ». Ici fins et moyens sont assez liés, la fin implique entièrement le recours aux moyens. Pour expliciter les règles d'habileté, Kant prend l'exemple des parents qui donnent des conseils à leurs enfants en vue de leur vie future, ne connaissant pas au moment où ils formulent ces règles d'habileté quelles seront les fins rencontrées. Les parents dans ce cas « cherchent à apprendre à leurs enfants une foule de choses diverses »[29], afin que ceux-ci puissent faire face à toute éventualité.

2° L'impératif catégorique

2.1. La définition de l'impératif catégorique

L'impératif catégorique compte non seulement parmi les éléments les plus célèbres de la pensée kantienne, mais également parmi ceux qui sont l'objet de méprises fondamentales. Il « n'indique pas impartialement en quoi consistent les obligations morales en laissant généreusement l'agent libre de choisir s'il veut ou non accepter de telles obligations. Impératif, il est une mise en demeure et nous enjoint d'agir de telle façon. Et cette injonction-c'est ce que nous dit le mot « catégorique » - est la seule valable sans restriction »[30].

L'impératif catégorique est dit apodictique parce que la fin est ici nécessaire, contrairement aux impératifs hypothétiques. C'est la formule qui commande indépendamment de toute fin. Il y a un impératif qui nous ordonne immédiatement une certaine conduite sans avoir lui-même pour condition une autre fin relativement à laquelle cette conduite ne serait qu'un moyen[31].Pour Kant, seul l'impératif catégorique est une loi morale, parce qu'il est inconditionné par opposition aux impératifs hypothétiques dans lesquels les moyens qui sont conditionnés par la fin ne sont donc que des principes pour la volonté, et ne sauraient jamais

[27] *Ibid.* p.125.
[28] *Ibid.*, p.125.
[29] *Ibid*., p.126.
[30] O. HOFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit, la religion*. Paris, Castella, , 1985, 325p, spéc.p.76.
[31] *E. KANT, Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris Delagrave, 1981, *p.134*.

constituer des lois. Selon Kant, seule la loi renferme le concept d'une nécessité inconditionnelle qui est en même temps objective et dont par conséquent la valeur est universelle. Les commandements sont des lois auxquelles on doit obéissance, c'est-à-dire qu'il faut suivre même contre son inclination[32].

L'impératif catégorique tire sa forme et surtout sa nature d'une prétendue disposition de l'homme au mal. L'impératif catégorique est en quelque sorte la réponse kantienne au mal radical qui existe chez l'homme. Le mal radical une fois encore ne doit pas s'entendre dans une perspective empirique et relativiste où on dirait que l'homme est tantôt bon, tantôt mauvais. « Kant s'est en effet inscrit d'entrée de jeu hors de l'alternative la plus conventionnelle en la matière : celle du pessimisme anthropologique lié à la chute ou de la bienveillance optimiste qui veut que l'homme s'il persévère dans l'effort pourra surmonter le mal »[33]. Kant ne situe pas le mal radical dans la nature de l'homme, l'homme n'est pas naturellement mauvais, le mal se trouve à la racine, l'homme est radicalement mauvais, le mal se trouve donc au principe même de l'homme. Le mal radical est la disposition chez l'homme à accepter des dispositions contraires à la loi morale, des dispositions mauvaises. « Il y'a impératif parce qu'il y a le mal. Il y a le mal, c'est-à-dire la possibilité de (et la disposition à) transgresser la loi. Il y a la loi comme commandement parce qu'elle peut être violée»[34]. La loi se devait alors de contraindre. Loi et impératif ne font qu'un, la loi est l'impératif de même que l'impératif est la loi. L'impératif catégorique prend donc la forme d'un TU DOIS, sans qu'il soit possible de s'y soustraire. C'est sous la forme d'un impératif catégorique que Kant fait défense à chaque être raisonnable moral de traiter les autres êtres raisonnables moraux ou lui-même seulement comme moyen.

2.2. Les différentes formules de l'impératif catégorique

L'impératif catégorique donne lieu, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* à quatre formules liées les unes aux autres et qui contiennent autant de commandements pour l'homme en tant qu'il est être raisonnable capable de moralité. Ces quatre formules n'en demeurent pas moins toutes équivalentes.

Les deux premières formules sont énoncées ensemble et considérées comme devant être comprises ensemble, par conséquent toujours analysées ensemble:

---

[32] *Ibid*.
[33] REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme : essai sur le mal politique*. Paris, Seuil,1995, spéc., p.41-72
[34] J-L. NANCY, *L'impératif catégorique*. Paris, Ed. Flammarion, 1983, p.12

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »[35] et « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par la volonté en loi universelle de la nature »[36].

C'est de la troisième formule (qui est la plus connue des juristes et plus généralement la plus reprise par les auteurs qui prennent comme modèle la dignité telle qu'énoncée par Kant) que découle l'obligation de respecter la dignité : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement un comme moyen»[37].

La quatrième formule énonce : « Agis toujours d'après une maxime qu'on puisse regarder sans contradiction comme une loi universelle c'est-à-dire de telle sorte que la volonté puise se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles»[38].

2.3. La troisième formule de l'impératif catégorique

Pour Mme Lequan, la troisième formule de l'impératif catégorique signifie simplement qu'il faut « respecter toujours la dignité de la personne humaine comme fin en soi, la valeur par opposition au prix »[39]. C'est ce troisième impératif qui est repris massivement par la doctrine juridique pour signifier la notion de dignité ; à défaut d'une définition précise de la notion, on reprend la formule kantienne comme si celle-ci rendait toute définition superflue. Cet impératif répond à la question « comment dois-je me comporter face à la loi ? A cette question, la troisième formule répond en disant ce que l'homme lui-même doit faire face à une loi. (…) Les deux premiers impératifs montrent que je le dois, mais comment cela doit se faire, il faut le dire avec plus de précision»[40].

B) Le contenu de la notion kantienne de dignité.

La dignité chez Kant est une valeur qui est reconnue seulement aux êtres raisonnables. C'est d'ailleurs le titulaire de la dignité kantienne qui suscite les plus grandes réserves.

---

[35] E. KANT*, Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris Delagrave, 1981, p.136.
[36] *Ibid*., p.137
[37] *Ibid*., p.151.
[38] E. KANT*, Fondements de la métaphysique des mœurs,* Paris Delagrave, 1981, p.156.
[39] M. LEQUAN, *La philosophie morale de Kant*. Ed. du Seuil, Paris, 2001, p.198. *« Le respect de la dignité de la personne humaine est donc une autre manière d'exprimer l'impératif catégorique moral ».*
[40] G. KRUGER*, Critique et morale chez Kant*. Beauchesne et ses fils, Paris, 1931, 272p, spéc. P.126-140.

1° Le titulaire de la dignité kantienne

1.1. La distinction entre le phénomène et le noumène

L'homme est un être raisonnable particulier car il existe à la fois en tant que phénomène et en tant que noumène. Kant distingue le phénomène du noumène ou chose en soi. Cette distinction avait déjà été faite en des termes différents par Platon, au travers de ce que l'histoire de la pensée a retenu sous le nom de Mythe de la caverne. Il s'agit chez Platon d'établir une distinction entre ce qui existe réellement et ce que l'on perçoit grâce à nos sens.

Platon au commencement du septième livre de La République : « Des hommes sont enchaînés par le cou et ne peuvent pas se tourner à leur convenance ; sur le mur sont projetés par le feu des ombres d'objets réels qui passent derrière eux. Ils croient que ces ombres sont la réalité »[41]. Kant reprend cette distinction d'une manière « entièrement neuve et par un côté nouveau et une voie nouvelle »[42].

Le monde sensible est le monde qui nous est accessible en tant que phénomène et qui est accessible à la connaissance. C'est le monde comme phénomène et « il contient aussi l'homme comme phénomène ». Il s'oppose au monde intelligible qui est le monde où l'on rencontre les noumènes et qui ne peut être objet de connaissance. Le monde intelligible est une idée et il est la base du monde sensible, la condition qui rend celui-ci possible. Il est donc une simple idée, mais une « idée pratique qui peut et doit avoir réellement son influence sur le monde sensible afin de le rendre conforme à cette idée »[43]. Le monde intelligible est donc fermé à la connaissance humaine qui « est limitée au domaine du phénoménal, à l'apparence des choses dans l'espace et le temps »[44].

> « L'homme, pour ce qui a rapport à la simple perception et à la capacité de recevoir les sensations, doit se regarder comme faisant partie du monde sensible, tandis que relativement à ce qui en lui peut être activité pure (c'est-à-dire qui arrive à sa conscience non point du tout par une affection des sens, mais immédiatement) il doit se considérer comme faisant partie du monde intelligible dont néanmoins il ne sait rien d'autre »[45].

---

[41] PLATON, *La République*. Paris, Garnier Flammarion, 2002, spéc.p.358.
[42] A. SCHOPENHAUER, *La critique de la philosophie kantienne*. Paris, Le Harmattan, 2004, p.28. Pour l'auteur, le génie de Kant est de reprendre une distinction déjà établie, et d'en faire « grâce à l'exposé le plus froid et le plus sobre une vérité démontrée et indiscutable. »
[43] R. EISLER, *Kant-Lexikon*. Voir « monde moral ».
[44] O. HOFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit, la religion*. Paris, Castella, 1985, p.37.
[45] R. EISLER, *Kant-Lexikon*. Voir Monde sensible.

Le phénomène est la chose qui m'apparaît dans l'espace et dans le temps, que je peux saisir grâce à l'intuition sensible. Comme une apparence suppose nécessairement une chose qu'elle représente, il fallait selon Kant admettre un autre ordre que celui qui apparaît dans l'expérience, l'ordre des choses en soi ou noumène[46]. Le noumène ne peut qu'être pensé, il ne peut être apparence, il ne peut jamais être connu puisqu'il échappe à toute expérience. Le phénomène dans le monde sensible auquel il appartient est soumis au déterminisme des lois naturelles en vertu duquel chaque effet a une cause et l'on peut remonter de cause en cause sans jamais rencontrer la source première elle-même inconditionnée. Le noumène dans le monde intelligible est soumis aux lois de la raison, c'est là que grâce à sa raison il est apte à se soumettre aux lois édictées par celle-ci, s'élevant ainsi au-dessus de son moi fini temporel[47]. De ce fait on va lui reconnaître une valeur intrinsèque, la dignité, qui va faire de lui le créancier d'un respect inconditionnel et intemporel dû à toutes les « fins en soi ».

1-2. L'homme, être raisonnable et fin en soi

Dans la pensée kantienne, il n'existe pas qu'un seul être raisonnable qui serait l'homme, l'homme est un être raisonnable parmi d'autres. L'homme est le seul que nous connaissions. Lorsque dédaignant toute inclination pour les penchants et les besoins, il n'obéit qu'à la loi de sa volonté qu'il aura lui-même édictée, il acquiert une certaine sublimité, une certaine dignité[48]. Grâce à sa capacité à être moral, à édicter lui-même des lois auxquelles il se soumet avec le double titre d'auteur et de destinataire, l'homme comme fin en soi affiche sa valeur infiniment supérieure aux choses. Il affiche sa dignité.

L'homme en tant que fin en soi est membre du règne des fins. Dans la pensée kantienne, la notion de règne des fins renvoie à une double réalité. Le règne des fins est l'ensemble des êtres raisonnables autonomes qui sont législateurs et sujets des lois de leur raison. « J'entends par règne des fins la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes »[49] Le règne des fins c'est ensuite au sens matériel, l'ensemble des buts poursuivis par les êtres moraux qui composent ce règne des fins.

Au sein du règne des fins, Kant distingue les « simples membres » du « chef »[50]. Un être raisonnable » en tant que membre est celui qui tout en donnant des lois universelles dans

[46] Z. KLEIN, l'auteur retient ainsi que : « le concept de chose en soi se détermine pour nous négativement, seulement notamment comme étant hors des limites de notre intuition sensible, seule source de notre connaissance ».
[47] Z. KLEIN, *op.cit.*, p.26
[48] E. KANT, *Fondements métaphysique des mœurs,* Paris Delagrave, 1981, p.77
[49] *Ibid.*
[50] *Ibid*., p.158.

le règne des fins, n'en n'est pas moins soumis à ces lois[51]. Le chef est celui qui « donnant des lois n'est soumis à aucune volonté étrangère »[52]. Il y a un seul chef, Dieu. Il est la seule fin en soi qui n'ait que des droits sans aucun devoir puisqu'il est capable d'être moral immédiatement ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas chez Dieu à l'inverse de l'homme une lutte contre les penchants, les désirs pour faire triompher la moralité. En effet, cette distinction entre droits et devoirs ne prend son sens que chez un être qui n'est pas dans sa nature encline à faire, à choisir le bien. Il y a chez l'homme un penchant au mal contre lequel il a à lutter, ce penchant ne se retrouve pas chez Dieu, c'est pourquoi celui-ci n'a pas de devoirs et seulement des droits.

2° La dignité comme valeur spécifique de la personne

L'ensemble de l'œuvre de Kant est ainsi émaillé de références directes ou non à la notion de dignité, même si en Droit l'ouvrage de référence en matière de notion kantienne de dignité est : *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Mais il faut reconnaître que la notion de dignité est une notion centrale dans la philosophie morale de Kant. Ainsi de longs développements lui sont consacrés bien sur dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* 1785, mais aussi dans *Leçons d'éthique* 1775-1780, ou encore dans la *Doctrine de la vertu* 1797.

On peut proposer deux définitions relevées respectivement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* et dans la *Doctrine de la vertu.* Dans la première définition dit « (…) 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, ce qui par la suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité[53]. Et la seconde

> « Dans le système de la nature (*homo phaenomenon*, animale rationale), il est un être de moindre importance et il possède avec les autres animaux, en tant que produits de la terre, une valeur vulgaire (*pretium vulgare*). Mais considéré comme personne, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, l'homme est élevé au-dessus de tout prix ; en effet comme tel (*homo noumenon*) il ne peut être regardé que comme moyen pour les fins d'autrui, pas même pour les siennes propres, mais comme une fin en soi, c'est-à-dire qu'il possède une dignité, une valeur intérieure absolue, par laquelle il force au respect de lui-même toutes les autres créatures

[51] *Ibid*., p.158.
[52] *Ibid*., p.158
[53] E. KANT*, Fondements métaphysique des mœurs,* Paris, Flammarion, 1981, p.160.

> raisonnables et qui lui permet de se mesurer avec toutes créatures de cette espèce et de s'estimer sur le pied d'égalité »[54].

Kant présente la dignité comme une valeur, la valeur par opposition au prix. C'est ici il met l'accent sur la différence de la détermination des choses auxquelles s'appliquent respectivement la valeur et le prix. En effet, dans le langage courant, on associe souvent la valeur d'une chose et son prix. Une chose qui a un certain prix, un prix élevé sera quelque chose qui a de la valeur. Le prix confère alors à une chose de la valeur, l'inverse n'est cependant pas toujours vrai ; la valeur d'une chose ne sera pas nécessairement associée à son prix, au sens marchand, la chose ayant alors un prix dérisoire, mais une valeur sentimentale qui lui confère une valeur inestimable aux yeux de son propriétaire, le prix devenant donc accessoire. On voit donc que le prix lui aussi est une valeur et que la valeur peut aussi avoir du prix, prix et valeur peuvent donc être intimement liés. Dans la pensée kantienne, ce qui distingue le prix de la valeur, c'est le mode de détermination, la détermination du prix fait appel à des éléments extérieurs à la chose, c'est quelque chose d'extérieur à la chose qui lui donne son prix, alors que la valeur que Kant associe à la dignité est une valeur intrinsèque qui ne dépend d'aucun élément extérieur, qui ne dépend que de l'être lui-même auquel est reconnue cette valeur. La valeur reconnue par Kant est impérativement soumise à la capacité morale du titulaire de la dignité.

2.1. La moi loi morale comme une justification de la valeur humaine

> « La loi morale est sainte, inviolable. L'homme est sans doute très éloigné de la sainteté, mais il faut que l'humanité dans sa personne soit sainte pour lui. Dans la création toute entière, tout ce que l'on veut, et ce sur quoi on a quelque pouvoir, peut aussi être employé simplement comme moyen; l'homme seul, et avec lui toute créature raisonnable, est une fin en soi-même. Il est en effet, grâce à l'autonomie de sa liberté, le sujet de la loi morale, laquelle est sainte. C'est précisément en raison de cette liberté que toute volonté, même la volonté propre à chaque personne est dirigée sur elle-même, et bornée par la condition de l'accord avec l'autonomie de l'être raisonnable, à savoir de ne le soumettre à aucune intention qui ne serait pas possible suivant une loi pouvant trouver sa source dans le sujet même qui pâtit, et donc de ne l'utiliser jamais simplement comme moyen, mais en même temps en lui-même comme une fin. Cette condition à bon droit, s'impose, pour nous, même à la volonté divine relativement aux êtres raisonnable dans le monde, en tant qu'il s'agit de ces créatures,

[54] E. KANT, *Doctrine de la vertu*. Traduction A.PHILONENKO, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1997, p.109.

> parce qu'elle repose sur la personnalité de ceux-ci, par laquelle seule ils sont des fins en soi».[55]

De la même manière que la loi morale est saint et inviolable, c'est de cette même manière que la dignité de la personne humaine est sacrée et inviolable.
Les œuvres publiées de Kant contiennent environ 300 occurrences du ternie « *Achtung* » (respect) les plus obvies étant celles où cette notion apparaît en relation avec la loi morale à tel point que la loi et le respect s'imposent en quelque sorte comme un binôme indissociable.

Parmi les quelque 300 occurrences, 60 environ fonctionnent en référence à la loi moral JE et aux notions connexes : respect pour la loi, pour la loi pratique, pour la loi morale, pour le devoir. Une analyse diachronique de l'apparition de ces occurrences fait ressortir que ce lien^ entre le respect et la loi morale est privilégié particulièrement dans les Fondements de 1785, la *Critique de la raison pratique*, paru en 1788, donc dans les textes fondateurs de la morale kantienne, ainsi que dans l'écrit sur la *Religion dans les limites de la simple raison* de 1793.

À côté de ce premier champ d'apparition du terme, il en existe un second, dans lequel le respect fonctionne en référence à un autre réseau conceptuel signifié par les notions de « personne », de « dignité de l'humanité » d'« humanité », d'« égard pour le prochain », pour « les autres», « pour soi-même » environ 40 occurrences. Si l'on ajoute à ce réseau les occurrences où apparaît le terme « estime » que l'on peut ajuste titre considérer comme équivalent du terme « respect » dans des formules telles « estime de l'homme », « de la dignité humaine », on constate que ce second réseau est, dans une perspective diachronique, d'une part plus ancien que le premier si l'on ne prend pas seulement en compte les œuvres publiées, mais également les cours de Kant, notamment le cours d'éthique des années 70 qui nous est parvenu, d'autre part, en ce qui concerne les œuvres publiées, davantage présent dans la doctrine de la vertu de la Métaphysique des mœurs.

Comment faut-il interpréter ce double registre ? D'après le mot des Fondements - il est vrai dans une note, mais la thèse sera reprise plus ou moins explicitement dans la Critique de la raison pratique- le « respect pour une personne n'est proprement que respect pour la loi »[55]. Dans la Critique de la raison pratique, en revanche, nous lisons : « Le respect ne s'adresse jamais qu'à des personnes »[56]. Si, d'après la première citation, le sujet de ma communication

---

[55] E.. KANT, *Critique de la raison pratique,* Paris, Flammarion 2003.

[56] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* IV.402. Nous citerons les œuvres de Kant d'après l'édition des *Œuvres philosophique* parue dans la Bibliothèque de la Pléiade sous la direction de F. Alquié. Nous indiquons la pagination de l'édition de l'Académie, donnée en marge dans l'édition de la Pléiade ; le chiffre romain renvoyant au volume, le chiffre arabe à la page.

aurait pu se formuler de façon succincte: « Le respect de la loi », il aurait pu se formuler, d'après la seconde : « Le respect de la personne ».

2.2 Le respect comme sentiment de la dignité de la personne humaine.

Le fil conducteur qui guidera donc mes réflexions sera de reconstruire ces deux optiques : 1. la notion de respect par rapport à la loi ou comme respect de la loi ; 2. le respect pour la personne. Après cette reconstruction (1-4), je m'interrogerai sur le sens même de cette double articulation en essayant de montrer qu'en définitive, c'est à travers le respect de la personne que prend sens l'exigence et donc le respect de la loi. En d'autres termes, le sens de la loi, c'est la personne.

2.2.1 Le respect comme sentiment de la dignité de la nature humaine

Une des premières occurrences significatives du terme de respect fonctionne en référence à la notion de dignité de la nature humaine. Dans les Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764), Kant développe une conception de la morale proche des théories du « moral sense », telle que les soutenaient Shaftesbury et Hutcheson[57]. La moralité et la vertu sont ancrées dans des principes : plus ces principes sont généraux, plus la vertu est sublime. Or, ces principes ne sont pas des « *speculativische Regeln* », en l'occurrence des règles relevant d'une connaissance rationnelle – c'est sur ce point que Kant prend ses distances par rapport à la morale de souche wolffienne –, mais la conscience d'un sentiment originaire et universel : « Je crois tout englober si je dis que c'est le sentiment de la beauté et de la dignité de la nature humaine »[58]. Ce sentiment, qui se manifeste essentiellement comme sentiment du plaisir et du déplaisir, s'articule de deux manières : comme sentiment de la beauté, et alors il est le fondement de la bienveillance ; comme sentiment de la dignité et alors il est le fondement du respect – bienveillance et respect constituant la vraie vertu.

Si c'est dans le contexte d'une morale à forte coloration esthétisante que Kant thématise ici la notion de respect – songeons au titre même de l'ouvrage : Observations sur le sentiment du beau et du sublime –, si le concept de « nature humaine » reste polysémique, il semble cependant, du moins d'après une remarque, devoir être compris dans le sens d'une

[57] Dieter HENRICH, *Kants fruheste Ethik* in : Kant-Studien 54 (1963), p.404 s. Cf. aussi Josef SCHMUCKER, *Die Ursprunge der Ethik Kants*, Meisenheim/Glan, 1961.
[58] E. KANT, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, II. 217.

disposition morale originaire, d'une disposition au bien[59], qui a le statut d'un repère ultime du jugement moral.

2.2.2 Le respect de la loi.

Nous voudrions maintenant abandonner ce cours des années 70 pour me tourner vers quelques textes canoniques de la morale kantienne, à savoir les Fondements et la Critique de la raison pratique, en vue de reconstruire le lieu et la fonction du respect dans la problématique morale.

Les Fondements aussi bien que la Critique de la raison pratique abordent, à l'opposé de la Métaphysique des mœurs, la problématique éthique dans la perspective d'une eidétique pure : « La métaphysique des mœurs doit examiner l'idée et les principes d'une volonté pure possible»[60]. Son but est l'« l'établissement du principe suprême de la moralité »[61] qu'elle entend dégager dans une démarche analytique.

Dans les Fondements, c'est dans la construction progressive de ce principe à partir de la notion de « bonne volonté » qu'apparaît d'abord la notion de « devoir » dont Kant entend se servir pour élucider la notion d'une volonté inconditionnellement bonne, et, en son sein, celle du « respect ». Une action faite par devoir se caractérise par le fait qu'elle fait abstraction des fins et des mobiles qui découleraient de celles-ci et qu'elle repose sur la seule détermination d'après le principe de la volonté, c'est-à-dire la loi morale comme la « formule d'une volonté absolument bonne »[62]. Or, c'est précisément là aussi le point crucial, car comment faut-il penser cette détermination ?

C'est ici que Kant introduit le « respect ». Dans la définition du devoir déjà citée au début de cette communication, il est dit qu'il est « la nécessité de l'action par respect de la loi »[63]. Quant à sa tendance générale, cette définition rejoint celle que nous avons déjà trouvée dans le Cours d'éthique, à cette différence près – différence essentielle il est vrai – qu'elle fait intervenir le respect à titre constitutif: l'action est dite être nécessaire par respect de la loi[64]. C'est le respect qui fait en définitive que l'action soit nécessaire. Il faut lire attentivement ce qui est en jeu ici : à savoir la question de savoir à quelle condition la loi, principe dijudicatif,

---

[59] Cf. *ibid*., II.227.
[60] E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV. 390.
[61] *Ibid*., IV.392
[62] *Ibid*., IV. 437.
[63] *Ibid*., IV. 400.
[64] G. FUNKE a insisté avec raison sur le fait que l'action faite par respect et l'action faite par devoir ne sont pas identiques (cf. « *''Achtung furs moralische Gesetz'' und Rigorismus/Impersonalismus-Problem* », in *: Kant-Studien* 65 (1974), p.45*-67* ; ici : p.56*

peut être « Bestimmungsgrund », principe déterminant de la volonté ou de l'action (la terminologie de Kant étant à ce propos flottante). C'est en cela que réside en définitive la valeur morale de l'action, comme le souligne la Critique de la raison pratique : « Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est que la loi morale détermine immédiatement la volonté »[65]. Or, elle ne peut le faire que par le biais d'une Triebfeder, d'un mobile. Celui-ci joue un rôle analogue à celui que joue, au niveau de la raison théorique, le schème transcendantal qu'est le temps : de même que le schème du temps rend sensible la catégorie, de même le mobile constitue l'instance où la loi devient effective. Or, c'est dans le respect que cette effectivité a lieu.

Dans les Fondements, Kant parle du respect comme d'un sentiment, mais d'un sentiment « singulier »[66], comme dira la Critique de la raison pratique. En effet, en tant que sentiment, le respect a quelque chose de sensible – « tout sentiment est sensible »[67]. Mais la singularité de ce sentiment consiste en ce qu'il n'est pas causé par quelque chose de sensible, un penchant ou une pulsion, donc qu'il n'est pas pathologique, mais « produit par une cause intellectuelle »[68], « produit pratiquement »[69]. Il est sentiment « auto-originé », un acte libre du sujet à l'égard de la loi objective. Il est en outre caractéristique de l'être fini que je suis dans la mesure où il n'est possible que pour un être dont la volonté n'est pas infailliblement déterminée par la loi morale. Or, cet acte consiste en une soumission. C'est en me soumettant à la loi que je reconnais celle-ci comme cela seul qui détermine mon action ou à travers ma volonté mon action.

Afin de comprendre ce qui est en jeu ici, il importe de s'arrêter sur la conception kantienne de l'homme telle qu'elle sous-tend ce propos. Ne citons à ce propos que la remarque de l'épître aux Romains (7, 14) : « Nous savons certes que la loi est spirituelle ; mais moi je suis charnel, vendu comme esclave au péché ». Il y a dans l'homme comme une tension qui traverse sa volonté entre d'une part une puissance qui existe en lui et qui le domine, d'autre part la conscience d'une loi : « Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque le bien que je veux, je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas, je le fais » (Rm 7, 18 s.)[70].

[65] E. KANT, *Critique de la raison pratique*, V. 73.
[66] *Ibid*., V.76.
[67] *Ibid*., V.75.
[68] *Ibid*., V.73.
[69] *Ibid*., V.75.
[70] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI. 28.

Pour Kant, il y a une tension analogue qui traverse l'homme et on est tenté de dire que sa théorie morale est comme la version sécularisée de la théologie paulinienne du péché et de la grâce. Si la Critique de la raison pratique reste discrète à ce sujet, l'écrit sur la Religion dans les limites de la simple raison est là pour nous rappeler que l'homme est mauvais par nature, ce qui veut dire qu'« il a conscience de la loi morale et […] cependant admis dans sa maxime de s'en écarter »[71]. C'est dans cette inversion de l'ordre moral – inversion qui est due au penchant au mal dans la nature humaine[72] et qui consiste à acquiescer en toute liberté au régime des penchants, à agréer le règne de l'égoïsme sous la forme de l'amour de soi ou de la satisfaction de soi[73] et à y subordonner la loi morale que consiste en définitive le mal radical.

Mais la loi morale s'impose d'une manière irrésistible[74] et cela précisément en raison de la disposition morale de l'homme – la disposition originelle au bien[75] –, laquelle est incorruptible. L'acte toutefois, par lequel je reconnais cette loi en tant que mobile de mes actions, l'acte dont l'écrit sur la Religion dira qu'il consiste en une révolution dans l'intention de l'homme[76], l'acte de soumission, est accompagné d'après Kant d'un sentiment de douleur et constitue une véritable humiliation. Kant le conçoit d'abord de façon négative, comme Abbruch, comme refus et exclusion de tout penchant sensible Il y a ainsi dans l'acte de soumission à la loi, c'est-à-dire dans le respect, une sorte de déposition de soi par Soi, une défaite de l'homme sensible, de l'homme – pour parler avec saint Paul – sous l'emprise de la chair. Mais l'envers de cette négativité est une victoire : défaite de l'homme sous l'emprise de la chair, de la personne, victoire de l'homme sous l'emprise de l'esprit, de la personnalité[77], donc une victoire de la liberté comprise dans sa signification éthique comme autonomie.

Il y a dans les textes de Kant, notamment dans la Critique de la raison pratique, comme une hantise vis-à-vis de tout mobile de l'action, vis-à-vis de toute détermination de la volonté autre que la loi.

> « Il est très beau de faire du bien aux hommes par amour pour eux et par bienveillante sympathie, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là encore la vraie maxime morale qui doit diriger notre conduite, celle qui

[71] *Ibid*., VI. 32.
[72] *Ibid*., VI. 28
[73] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V. 73.
[74] E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, VI. 36.
[75] *ibid*., VI. 26.
[76] *Ibid*., VI. 47.
[77] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V. 87.

> convient à notre situation d'hommes parmi les êtres raisonnables »[78].

Il convient de s'interroger sur cette hantise que l'on a qualifiée aussi de « rigorisme ». Nous dirons qu'en elle se joue finalement la question de la destination de l'homme. Or c'est à travers le second réseau conceptuel en rapport avec le respect que nous pourrons accéder à la compréhension de celle-ci.

2.2.3 Le respect de la personne

Nous avions signalé, au début de la présente communication, que ce réseau se concentre autour des notions de personne, de dignité de la personne, de dignité de l'humanité, d'égard pour le prochain, pour les autres.

Une remarque, d'ordre technique, s'impose à titre préliminaire : nous avons dit précédemment que Kant s'appuie dans ses cours d'éthique sur les manuels de Baumgarten. Or, dans le contexte qui nous intéresse maintenant, c'est le deuxième de ces manuels, l'Ethica et donc la 2e partie du cours d'éthique qui va retenir notre attention, car c'est dans celui-ci que nous verrons apparaître le thème du respect.

L'Ethica de Baumgarten comporte deux parties – l'ethica generalis et l'ethica specialis-; la première est subdivisée en trois chapitres dont le premier porte sur la religion, le second sur les devoirs envers soi-même, le troisième sur les devoirs envers autrui. C'est dans le cadre de ces deux derniers chapitres que le thème du respect fait son apparition, mais, comme nous allons le voir, non pas comme Achtung, mais comme Schätzung ou Hochschätzung (estime).

Nous pourrons formuler ceci encore de la manière suivante : la nature morale ou la personnalité est le sceau de la transcendance de l'homme : « L'humanité en notre personne est inviolable ; il y a quelque chose de sacré qui nous est confié »[79].

Je pense que sur ce point, Kant ne fait que transposer un thème fondamental de l'anthropologie chrétienne dans le cadre d'une conception de la rationalité pratique qui fonctionne, d'un point de vue épistémique, indépendamment de cette référence, à savoir que l'homme est créé à l'image de Dieu. L'expression ne se trouve pas dans les œuvres de Kant, mais sur la base d'un certain nombre de Réflexions, on est autorisé, me semble-t-il, à soutenir la thèse suivante : la présence en soi de la loi morale dont Kant dit à des nombreux endroits

[78] *Ibid*., V. 82.
[79] E. KANT, *Fondements métaphysiques des mœurs*, Paris Delagrave, 1981, p.273.

qu'elle est une loi sainte – un terme qui n'est pas indifférent et réservé habituellement à la volonté divine –, ne signifie, certes, pas, que Dieu en est l'auteur, mais que l'homme est, en tant que législateur autonome, dans ce monde, à l'image de Dieu. Ainsi, le respect vis-à-vis de soi-même ne serait précisément pas l'« Eigenliebe », l'amour de soi, mais à travers la reconnaissance en soi de la volonté autonome, en dernière instance révérence vis-à-vis de Dieu.

Le cours d'éthique nous présente un discours sur le respect qui repose en première ligne sur l'articulation de ce concept en rapport avec la personne, l'humanité, la dignité de l'homme et, plus particulièrement aussi, avec le droit au respect qui découle de la personnalité morale.

Or, ce discours sur le respect est largement refoulé dans les grands écrits des années 1780 où il est remplacé par un autre discours qui thématise la notion de respect en priorité par rapport à la loi. Il n'est cependant pas complètement absent dans ces écrits, mais en un sens très particulier que je voudrais reconstruire très brièvement.

Dans la *Critique de la raison pratique*¸ le problème du respect est développé dans la troisième et dernière partie de l'Analytique, et cela dans le contexte de la question des mobiles de la raison pure pratique. La thèse de Kant y culmine dans l'affirmation que le respect pour la loi n'est pas véritablement le mobile de la moralité, mais qu'il est la moralité, prise subjectivement comme mobile[80]. Agir par respect de la loi signifie donc très précisément agir parce que la loi l'enjoint.

Or, ce chapitre, qui tourne en premier lieu autour de cette relation fondamentale entre le respect et la loi dérive en quelque sorte – quelques lignes seulement après que Kant a énoncé la thèse que nous venons de répéter – sur un autre terrain, quand notre auteur soutient, sans qu'il y ait, du point de vue de l'argumentation, une raison directe à cela, que le respect s'adresse toujours seulement à des personnes et non à des choses[81]. Kant approfondit ce propos en délimitant le sentiment du respect par rapport à la personne de l'amour ou de l'admiration. Citant Fontenelle qui dit : « Je m'incline devant un grand […], mais mon esprit ne s'incline pas », Kant ajoute : « Devant un homme de condition inférieure, roturière et commune, en qui je vois la droiture de caractère prise à un degré que je ne trouve pas en moi-même, mon esprit s'incline, que je le veuille ou non, si haute que je maintienne la tête pour lui

[80] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V. 76.
[81] *Ibid*.

faire remarquer la supériorité de mon rang »[82]. Mais alors, au lieu d'aller dans le sens que l'on serait en droit d'attendre sur le vu des cours d'éthique, à savoir que c'est l'humanité de l'autre qui éveille ce sentiment de respect, Kant réduit cet autre au statut de simple exemple de la loi. Un homme comme celui qui vient d'être décrit est un exemple qui me rappelle la loi morale[83].

Cette remarque de la *Critique de la raison pratique* rejoint, il est vrai, celle des Fondements où nous lisons que « le respect pour la personne n'est proprement que respect pour la loi dont cette personne nous donne l'exemple »[84].

Par rapport au cours d'éthique, on l'aura remarqué, elle se caractérise évidemment par un autre éclairage et constitue, à première vue, un appauvrissement dans ce sens qu'elle fait dépendre le respect pour la personne de l'exemplarité de celle-ci quant à la réalisation de la loi morale, donc du degré d'adéquation à cette loi dans la mesure où cela peut se constater de l'extérieur, p.ex. au niveau de la promotion des talents et de la formation du caractère. Dans ce sens, on pourra dire que le respect pour la personne est un respect de deuxième ordre, une sorte de respect dérivé ; le respect fondamental étant précisément celui que je porte à travers l'exemple, à la loi.

Dans le cours d'éthique, en revanche, la situation est tout autre. Pour reprendre le titre du célèbre récit de Primo Levi, on dira : « Si c'est un homme », il est digne de respect et a droit au respect. L'humanité de l'autre homme, pour reprendre une expression de Levinas, signifie sans contexte.

La Critique de la raison pratique et les Fondements en revanche diront, du moins à un premier niveau : l'homme est digne de respect dans la mesure où et pour autant qu'il réalise la loi, ce qui veut dire : le respect pour la personne doit être fondé dans le fait que cette personne agit par devoir. Si l'on élargit cette thèse, on devrait dire que le respect dépend alors du degré de développement de la moralité chez l'autre. Cela signifierait alors tout le contraire de ce qu'affirmait le cours d'éthique : « L'humanité est […] toujours digne de respect, et même lorsque l'homme est un mauvais homme, l'humanité en sa personne demeure digne de ce respect ».

[82] *Ibid.* V. 77.
[83] *Ibid*.
[84] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV. 402.

Est-ce que ce constat signifie en définitive que Kant a abandonné dans ses écrits des années 80 la position forte et inconditionnelle des années 70. Est-ce que la morale « à visage humain » des années 70 fait définitivement place à la morale de la pure rigueur de la loi ?

Nous voudrions montrer, dans un dernier point de cet exposé en quel sens, le discours sur le respect de la personne est à l'œuvre dans le discours sur le respect de la loi et lui donne en dernière instance sa véritable signification.

2.2.4 Le respect de la loi comme respect de la personne

Quand Kant s'interroge, dans la Critique de la raison pratique, dans la fameuse apologie du devoir – « Devoir ! Mot grand et sublime, etc. »[85], sur l'origine, la racine de celui-ci, il donne comme réponse qu'il a son fondement dans la nature transcendante de l'homme, en l'homme en tant qu'appartenant au monde intelligible, en tant qu'il est libre et autonome, c'est-à-dire en tant qu'il se donne à lui-même des lois morales, en tant qu'il est une personne laquelle constitue la réalité de l'humain – l'humanité de l'homme, l'humanité dans sa personne. Celle-ci, dit Kant doit être sainte pour l'homme[86].

Or, si le devoir est fondé en elle, le respect l'est également. Par conséquent, c'est dans la notion même d'humanité ou de personne qu'est enracinée la loi à titre constitutif. Ceci constitue une indication capitale pour la manière dont la loi ou l'impératif catégorique aura à être comprise. En effet, elle signifie qu'en définitive, ce n'est pas, comme on pourrait le penser, l'aspect de l'universalisation des maximes - ce que R. M. Hare a appelé le « test d'universalisation » - qui importe dans la dijudication morale – celle-ci est plutôt une version technique de la loi, son mode d'emploi et vouloir l'y réduire consiste en définitive à mutiler l'éthique kantienne, mais bien plutôt cette troisième formule de l'impératif catégorique dans les Fondements à laquelle Kant fait d'ailleurs allusion, dans la Critique de la raison pratique, laquelle dit d'agir « de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »[87]. Sur le vu de cette version, on dira alors que c'est la loi morale elle-même qui enjoint le respect de la personne et cela comme respect valant sans contexte : l'homme est fin en soi (Zweck an sich), donc de façon inconditionnelle. La *Réflexion* va dans la même direction en disant que le droit de l'humanité dans notre personne et le droit des hommes est saint ; et Kant de poursuivre : « La sainteté consiste en ce que nous n'en usons

[85] E. Kant, *Critique de la raison pratique*, V. 86.
[86] *Ibid*., V. 87.
[87] E. Kant, *Fondements*, IV. 429.

jamais simplement comme d'un moyen ; et l'interdit d'un tel usage réside dans la liberté et la personnalité »[88].

Si, à partir de là, on relit alors les formulations de Kant au sujet du respect pour la loi telles que nous les avons évoquées précédemment, on dira non sans raison que le sens ultime de la loi, le foyer à partir duquel sa lecture doit s'organiser, son principe herméneutique, est la personne. Dès lors, les remarques des Fondements et de la Critique de la raison pratique, d'après lesquelles le respect pour la personne est à proprement parler respect pour la loi perdent de leur dureté et prennent une nouvelle coloration – la seule qui soit cohérente d'ailleurs – dans la mesure précisément où il y va dans la loi, en dernière instance et de façon décisive, de la « sublimité de notre propre existence suprasensible »[89], ce qui veut dire de nous-mêmes en tant qu'ayant valeur absolue.

2.2.5 Le devoir : condition du respect de la personne.

Rappelons à ce titre la définition bien connue du devoir dans les *Fondements* de 1785 : « Le devoir est la nécessité de l'action par respect pour la loi »[90]. Si l'on analyse les textes, on constate que ce réseau fait son apparition d'abord dans le cours d'éthique de la seconde moitié des années 70. Il n'apparaît guère – chose étonnante – dans les Réflexions de cette période ce qui est d'autant plus remarquable que celles-ci ont trait, généralement, aux cours professés. Nous allons donc d'abord étudier la mise en place de ce réseau dans le cours en question avant de nous tourner brièvement vers son articulation dans les grands textes des années 80 et 90.

Une remarque, d'ordre technique, s'impose à titre préliminaire : nous avons dit précédemment que Kant s'appuie dans ses cours d'éthique sur les manuels de Baumgarten. Or, dans le contexte qui nous intéresse maintenant, c'est le deuxième de ces manuels, l'Ethica et donc la deuxième partie du cours d'éthique qui va retenir notre attention, car c'est dans celui-ci que nous verrons apparaître le thème du respect.

L'Ethica de Baumgarten comporte deux parties – *l'ethica generalis* et l'*ethica specialis* -; la première est subdivisée en trois chapitres dont le premier porte sur la religion, le second sur les devoirs envers soi-même, le troisième sur les devoirs envers autrui. C'est dans le cadre de ces deux derniers chapitres que le thème du respect fait son apparition, mais,

[88]E. Kant, *Réflexion* 7308 (19, 308).
[89] E. Kant, *Critique de la raison pratique,* V. 88.
[90] E. KANT*, Fondements de la métaphysique des mœurs*, IV.400.

comme nous allons le voir, non pas comme Achtung, mais comme Schätzung ou Hochschätzung (estime).

Les premiers devoirs de l'homme sont des devoirs envers lui-même parce que c'est en lui-même que l'homme découvre en premier lieu ce qu'est la personnalité et l'humanité. Les devoirs envers soi sont le fondement des devoirs envers autrui.

Si donc, l'homme déshonore (entehren) sa propre personne, il rejette l'humanité en lui-même et n'est, par conséquent, non plus en mesure de s'acquitter de ses devoirs envers les autres. Que signifie « déshonorer sa personne » ? Kant dira : c'est en faire une chose (Sache). À titre d'exemple, il cite entre autres la prostitution. On demandera, à ce propos : en quoi la mise à disposition de son corps constitue-t-elle un acte de déposition et un rejet de sa personne? La personne ne relève-t-elle pas de ce que Kant appellera plus tard l'« homo noumenon » l'homme nouménal ; le corps relevant de l'« homo phaenomenon », l'homme phénoménal ? D'après la leçon du cours d'éthique, notre corps « fait partie de notre soi », il est, pour ainsi dire le soi dans sa manifestation phénoménale. Le corps est une partie de nous-mêmes ; il est même la condition de la vie. De ce fait, il relève de ce qui est de notre devoir. En d'autres termes, en disposer ou en laisser disposer à titre de moyen, c'est le réduire, c'est se réduire à une chose.

Le devoir envers moi-même est complètement indépendant de tout intérêt et concerne la seule « dignité de l'humanité ». Celle-ci est une valeur inconditionnelle. On a pu écrire récemment[91] que la dignité humaine est le plus flou des concepts ; il me semble que pour Kant, il en va tout autrement, même s'il n'en donne pas directement une définition en bonne et due forme. La dignité humaine consiste dans le fait que l'homme est libre. La liberté, dit Kant, est le « suprême degré de la vie », le « principe intérieur du monde, une « valeur intrinsèque du monde » et cela dans la mesure où c'est grâce à la liberté qu'il est possible à l'homme de poser des fins. Encore faut-il comprendre exactement ce que Kant veut dire par là. En effet, la liberté dont il parle ne doit pas être identifiée au libre arbitre, qui est une liberté sans règles ; le libre arbitre est le degré zéro de la liberté. La liberté est toujours un pouvoir, une faculté restreinte par des règles. Or qu'est-ce que cela veut dire « restreint par des règles » ? La règle fondamentale qui sert de fil conducteur pour la restriction de ma liberté est « l'accord de la libre conduite avec les fins essentielles de l'humanité »[92]. Dans ce sens, parler

[91] O. CAYLA, *Dignité humaine : le plus flou des concepts*, in *Le Monde* du 31 janvier 2003, p.14.
[92] E. KANT, Fondements métaphysiques des mœurs, Paris Delagrave, 1981.p.234.

de restriction de la liberté signifie à vrai dire ; parler des conditions de possibilité même de la liberté, d'accession de la liberté à elle-même, d'adéquation de la liberté avec elle-même.

Quelles sont les fins essentielles de l'humanité ? À cela, Kant répondra : c'est le perfectionnement moral suprême, qui est, d'après la leçon de la *Métaphysique des Mœurs*[93], un devoir pour l'homme, et donc une tâche. De cette façon, on dira : le devoir de l'homme envers lui-même, c'est la tâche qui consiste à se hisser à ce qui est en lui, à titre de paradigme, sa nature morale, à en « favoriser (befördern) le développement ». Or, c'est exactement cette nature morale qui est objet d'estime ce qui veut dire alors : le principe du devoir envers soi-même, c'est l'estime de soi en tant que nature morale, en tant que personne.

Comment Kant conçoit-il le respect vis-à-vis des autres ? Nous avons déjà dit que le respect envers soi constitue le fondement du respect envers autrui, parce que, en moi-même, je découvre d'abord la personnalité morale ; et parce que, autrui est comme moi. Mais est-ce vraiment suffisant pour justifier le respect envers autrui ? Cette justification, donne-t-elle vraiment lieu à du respect ou n'est-elle pas plutôt une forme cachée de respect de soi à travers le respect d'autrui ?

S'il est vrai que les devoirs envers autrui découlent, bien évidemment du respect de l'autre en tant que personne, c'est-à-dire en tant que transcendance, il n'en demeure pas moins qu'il y a encore autre chose qui doit s'ajouter. Kant note : « Le premier [des devoirs envers les autres] est le respect (Hochachtung) du droit des autres hommes » ; et de continuer : « C'est un devoir pour nous que de respecter le droit des autres et de le considérer comme sacré. En fait, il n'y a rien de plus sacré en ce monde que le droit des autres hommes »[94]. La rencontre avec l'autre, sa présence, nous fait entrer dans la sphère du droit. Parlant des devoirs envers les autres hommes, Kant distingue entre les devoirs de bienveillance ou de bonté et les devoirs constituant un dû (Pflichten der Schuldigkeit). Les premiers reposent sur l'inclination et ont de ce fait leur origine en moi ; les seconds en revanche ont leur source dans le droit de l'autre. Il y a donc, pour reprendre une parole de Levinas, une « hauteur » de l'autre qui fait qu'il m'interpelle de droit. Il faut bien comprendre ceci : de ce droit ne découle pas un catalogue de droits positifs ; le droit est celui d'être reconnu comme personne. Kant va même jusqu'à dire dans ce cours qu'il y a obligation à aimer l'humanité dans l'autre. Ce propos est illustré par l'exemple suivant :

[93] E. KANT, *Fondements métaphysique des mœurs*, Doctrine de la vertu, VI. 386.
[94] E. KANT, *Fondements métaphysiques des mœurs*, Paris Delagrave, 1981.

> « […] les juges, lorsqu'ils infligent des peines aux criminels, ne doivent pas déshonorer l'humanité ; certes ils doivent punir le malfaiteur, mais ne doivent pas violer son humanité par de bas châtiments »[95].

Il y a préalablement à tout acte à l'égard de l'autre une exigence qui émane de sa personne en tant que telle.

[95] *Ibid*.

DEUXIEME PARTIE : LA DIGNITE DE LA PERSONNE A L'ERE DE LA TECHNOLOGIE : LA DESACRALISATION DE LA PERSONNE HUMAINE ET LA NAISSANCE DE LA BIOETHIQUE.

CHAPITRE TROISIEME: La science et la dignité de la personne humaine.

3.1. L'évolution de la biologie et la désacralisation de la personne humaine.

3.1.1 Les essais sur le vivant.

3.1.2 Qu'est-ce que « le vivant » ?

La notion du vivant est complexe. Il n'est pas toujours facile de donner une définition du vivant. Au sens strict, est vivant, ce qui est animé par la vie. Ce sens du vivant se trouve renforcé dans *Le petit Le Larousse illustré* en définissant le vivant comme ce « Qui est en vie». Bien que minimale, cette définition permet d'instaurer une frontière entre l'inerte, la chose et les êtres vivants. Ainsi, la catégorie des êtres vivants regroupe l'Homme, la faune et la flore. Nous nous en tiendrons ici à ce qui caractérise le vivant en tant qu'être humain. Possède-t-il une place privilégiée au sein de la nature ? A-t-on le droit de le traiter comme les autres êtres de la nature ? L'Homme peut-il se permettre d'utiliser son prochain comme moyen pour parvenir à ses fins ? Peut-on justifier les essais sur le vivant en général et sur l'homme en particulier ? La vie n'est-elle pas sacrée ? Doit-on pour telle ou telle raison la considérer comme un objet ? En quoi est-ce utile de laisser les chercheurs faire ce qu'ils veulent ?

En effet toutes ces questions posent un problème éthique et moral. A cet égard, il faut souligner que depuis longtemps, les hommes ont confié à la médecine une mission univoque : « Réparer »[96], soigner, rétablir le malade et le blessé dans son humanité. Dans ce sens, toute pensée, l'éthique médicale se consacrent à cette responsabilité. Mais à tort ou à raison, la prééminence du désir de la réparation du vivant passe par sa manipulation, et sa transformation. C'est pourquoi pour comprendre le mécanisme du vivant, il importe de partir de son principe fondamental : la vie. En quoi consiste-telle ?

En débutant une conférence prononcée par Thierry LONBRY sur le thème « Qu'est-ce que la vie ? »[97], une réponse a été apportée : « La vie est ce qui différencie les êtres vivants aussi bien par rapport aux êtres morts qu'aux choses inanimées ». Contrairement à un être vivant, une machine n'est pas capable à la fois de s'auto-construire, de s'auto-reproduire et de se procurer elle-même l'énergie dont elle a besoin. Dans ce sens, nous devons à Aristote une définition plus ou moins explicite de la vie. Ainsi, Aristote écrit dans son ouvrage intitulé *De*

[96] L'expression ne vient pas de nous. On la retrouve dans la chronique de Bertrand Galichon président du centre Catholique des Médecins Français
[97] Cf., *Comprendre le vivant*, p.29.

l'âme : « Par vie, nous entendons le fait de se nourrir, de grandir et de périr par soi-même. »[98] C'est dire que les êtres vivants ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos. Ce principe d'animation des êtres vivants pour Aristote, c'est l'âme. C'est elle qui explique la spontanéité du vivant. La vie est synonyme d'âme. Le vivant est donc dualité : corps et âme. Mais la question fondamentale est de savoir d'où vient la nécessité de faire les essais sur le vivant en général et en particulier sur l'humain ?

Soulignons que les essais sur le vivant ont été possibles grâce à la théorie matérialiste du vivant développée par Descartes. Pour lui, il n'est plus question de définir les êtres vivants comme des corps animés. Nous avons à faire à l'effet d'un mécanisme qui, dans un cas est l'œuvre de l'homme et dans l'autre celle de la nature. C'est pour cela que Descartes même affirme dans son *Traité de l'Homme* : « je ne connais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que la nature seule compose. »[99] C'est dire que Descartes conçoit l'être vivant, et la nature entière, comme une machine automate : telle est la théorie cartésienne des animaux-machines. Dans cette théorie, on ne se contente pas seulement de dire que le vivant est comme une machine, on affirme purement et simplement que le vivant est une machine dont toute la réalité est d'être déterminée ou programmée. Ainsi pour Descartes, le vivant ne peut constituer un obstacle à la connaissance. Il transpose ce qui se passe dans l'univers de la matière inerte, dans le monde de l'animal. Toute se passe comme s'il y avait une unité de principe entre l'animal et la matière organique. Le mécanisme considère l'univers comme une horloge. C'est dire que le vivant est conçu comme une horloge, une structure, une machine. A partir de cet instant, toutes les manipulations, toutes les opérations, qu'on pouvait faire sur la machine, sont désormais possible avec tous les êtres vivants et par ricochet avec l'homme. Cette volonté de connaitre et de soumettre la nature à la domination est la cause des essais sur le vivant et constitue un des tournants majeurs de la désacralisation de l'homme et l'inauguration de la biologie expérimentale. Car avant Descartes, l'homme était considéré comme une entité sacrée. Mais avec Descartes, finit le romantisme de la vie.

Mais réduire l'homme à la machine, est problématique. Déjà Kant s'y opposait, en montrant la différence qu'il y avait entre une machine et un organisme : « un être organisé n'est pas simplement une machine, car la machine possède en soi une force motrice ; mais l'être organisé possède en soi une force formatrice qu'il communique aux matériaux qui ne la

[98] Aristote, *De l'âme*
[99] René Descartes, *Traité de l'Homme,*

possèdent pas… »[100] Il pose ainsi là les limites du mécanisme. Une machine est un agencement de parties disposées les unes pour les autres par son concepteur. Or, les parties d'un organisme, dit Kant, ne sont pas seulement les unes pour les autres, mais les unes par les autres : Elles ne sont possibles que par leur relation au tour du corps dans lequel elles trouvent leur unité. Ce qu'on peut reprocher au mécanisme, c'est d'avoir cru évacuer de l'explication en biologie l'idée de finalité. Or la force formatrice ou organisatrice de l'organisme vivant, selon Kant, nous oblige à le penser comme une fin naturelle.

Remarquons enfin que l'homme est un vivant d'exception. En effet il est un sujet conscient et raisonnable, capable de distinguer le bien du mal, le normal du pathologique, le moral de l'immoral. En somme, la particularité de l'homme se trouve dans ces facultés. Il est alors étonnant et intolérable d'accepter de le chosifier en appliquant sur lui des manipulations génétiques.

3.1.3. L'homme et la machine.

La technique, qui s'est développée avec l'humanité et en est intrinsèquement constitutive, a consisté en tout premier lieu en un instrument de maîtrise, un instrument utile, libérant l'homme de certaines contraintes naturelles. Mais la technique est également un instrument de puissance et de pouvoir. Elle procure en effet au corps différents accessoires qui en deviennent des prolongements et développent les capacités de l'homme, relativisant de plus en plus la frontière entre la nature et l'artifice.

Jusqu'où le progrès technique peut-il changer l'Homme ? Sommes-nous conscients de l'impact du progrès technique sur notre identité et sur notre avenir ? Entrons-nous dans l'ère du posthumanisme ? Le développement des robots, de l'intelligence artificielle… est-il une menace pour les hommes ? Vers où mène l'utilisation extensive des données transactionnelles et comportementales des clients ? Quelle sera la place des machines dans les services financiers ? Pour quels bénéfices pour l'entreprise, ses actionnaires ou collaborateurs ?

3.1.4 La technique, un danger et une chance pour l'homme.

Le progrès technique n'est pas forcément, on le sait, synonyme de progrès social. L'âge de machines de plus en plus performantes refaçonne le monde de l'entreprise et nos métiers. L'homme, en coopération avec la machine, devient-il meilleur dans ce qu'il fait, la machine prenant en charge les tâches automatisables ? D'ici à 20 ans, ce seraient la moitié de nos métiers qui pourraient être remplacés par des robots : les plus menacés, en volume,

[100] E. Kant, *Critique de la faculté de juger* Paris, PUF, 2000, P.65

seraient les emplois de service, de ventes et administratifs/de bureau. C'est par ailleurs l'essence même de certains métiers qui est en question, comme en témoigne le nouveau « rapport au risque » - risque de plus en plus « singulier » - induit par l'analyse des données, notamment génétiques, par les assureurs, qui pourrait faire oublier l'un des fondamentaux de ce métier : la mutualisation de risques incertains.

Au final, peu importe l'attractivité des nouvelles technologies, c'est bien la question du choix d'orientation de l'Humanité future (augmentée ou simplifiée ?) vers laquelle l'Homme du présent souhaite aller qui se pose.

3.2 Atteintes à la dignité de la personne humaine.

Les atteintes à la dignité de la personne humaine peuvent être de deux ordres : les atteintes à la personne dans son corps (blessure, torture, etc.), et les atteintes à la considération de la personne. Les atteintes à la dignité humaine font partie de cette deuxième catégorie.

La dignité d'une personne peut être bafouée de différentes manières (notamment par la discrimination, la diffamation, le harcèlement moral, le proxénétisme, etc.), et dans différentes circonstances (au travail, l'accès aux services publics, sur l'internet, dans la vie courante, etc.).

3.2.1 Apport des religions.

3.2.2 La religion chrétienne.

La pensée sociale chrétienne est fondée sur une vision de l'homme qui lui reconnait une dignité incomparable et inaliénable.

« L'Eglise voit dans l'homme, dans chaque homme, l'image vivante de Dieu lui-même : image qui trouve et est appelée à trouver toujours plus profondément sa pleine explication dans le mystère du Christ, image parfaite de Dieu, Révélateur de Dieu à l'homme et à l'homme lui-même »[101]

3.2.3 La religion musulmane

Il n'y a pas de vivre possible sans qu'il y ait un respect de la dignité humaine et de l'égalité entre le genre humain. Il ne peut y avoir un vivre ensemble quand la conception de l'homme est différente, quand on croit que par essence nous sommes meilleurs que les autres. L'islam honore l'humain et lui réserve un statut particulier dans le dessin de Dieu. Cet honneur

[101] Compendium, chap.3, *La personne humaine et ses droits, doctrine sociale et principe personnaliste*, § 105.

concerne l’homme comme la femme, le noir comme le blanc, le croyant comme le non croyant, le bon comme le mauvais.

CHAPITRE QUATRIEME : La bioéthique : pour une éthique de la civilisation technologique soucieuse de la défense et du respect de la personne humaine.

4.1. L'homme : un être différent des autres.

En philosophie, parler d'être humain, en lieu et place du terme générique d' « homme », c'est emprunter la voie qui tente de répondre à la « question centrale en toute anthropologie telle qu'elle a été formulée par Emmanuel Kant, dans le sens où il se la posait « Qu'est-ce que l'homme ? » « Was ist der Mensch »[102]. Dans cet esprit, le questionnement porte sur sa nature intime, plutôt animal ou plutôt proche d'une nature divine, libre ou étroitement conditionné par son milieu, l'être humain, dans la diversité de ses figures historiques, capable du meilleur comme du pire, fascine depuis l'origine la pensée philosophique occidentale. L'article tente de résumer les principales étapes de cette compréhension de l'homme par lui-même, depuis l'ancienne Grèce jusqu'à nos jours, de la période où triomphe le sujet cartésien jusqu'à sa récente dissolution dans la « phénoménologie » contemporaine[103]. La richesse des sources philosophiques contribue magistralement à nourrir notre réflexion, et à nous mettre sur la voie de cette excellence qui ne disait pas son nom. C'est le retour aux sources philosophiques et religieuses, qui conforte cette idée d'une « aura » de la dignité. En effet, une constante se dégage de cette mosaïque de conceptions, l'homme n'est pas un animal comme les autres. Il a une noblesse originaire qui lui confère une valeur particulière. L'idée a été développée par le prisme de la religion et de la philosophie chrétienne, avant d'être en quelque sorte « laïcisée » par le maître allemand Emmanuel Kant. Sa conception de la dignité est comme nous l'avons souligné celle dont se réclament en majorité les juristes. On aura bien compris que Kant n'est pas le seul à avoir tenté de percer le mystère de la dignité. Cependant, c'est à lui que l'on doit cette « obligation inconditionnelle » de respect dû à l'homme, qui retentit aujourd'hui comme un hymne universel à la gloire de l'humanité en chacun de nous.

4.2. La bioéthique et la philosophie kantienne de la dignité de la personne humaine : les convergences.

Traditionnellement, on en est venu à opposer la dignitas à la dignité, la dignitas renvoyant à la dignité de la fonction et la dignité renvoyant à cette idée selon laquelle l'homme ne doit

[102] Art. Etre humain Le Dictionnaire Martin Heidegger, p.450.
[103] « Pour Maurice Merleau-Ponty comme pour Michel Foucault, l'homme, l'humanisme, sont des mots encombrants, des mots qu'on ne devrait prononcer, dit Merleau-Ponty qu'avec pudeur. Trop assurés d'eux-mêmes, ils figent la mobilité de la pensée, le mouvement d'interrogation inquiète qui la saisit, lorsqu'elle affronte le problème que nous sommes »- Etienne Bimbenet 2011, p.20.

jamais être traité seulement comme un moyen. Entre ces deux époques, il fut une autre très souvent éludée où la dignité exaltait l'excellence de l'homme par rapport aux autres êtres vivants, époque ayant atteint son apogée à la Renaissance avec l'avènement d'un humanisme débordant d'admiration pour l'homme. On a redécouvert cette période a sans doute contribué à conférer sa force mais surtout son excellence au principe. C'est ainsi que la dignité n'est affirmée à l'origine qu'autant qu'elle marque l'excellence humaine, ou au moins sa spécificité par rapport aux autres êtres vivants. On parle souvent de cette époque comme celle opposant d'un côté l'affirmation unitaire en théologie de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu, et de l'autre côté, des conceptions philosophiques disparates pour justifier cette excellence humaine. On oublie alors que ce qui divise est moins important que ce qui rassemble, car si la manière est différente, la finalité est la même, convaincre de l'excellence de l'homme. C'est ainsi qu'au-delà des divergences entre philosophies et religions, on note dans les deux disciplines une même idée de la dignité comme marque d'une spécificité de l'homme. Cette spécificité est modestement envisagée dans une perspective religieuse, comme un don de Dieu à l'homme. Elle est envisagée de manière plus exaltée en philosophie, notamment par la philosophie humaniste, où l'homme « merveille du monde » doit sa place dans le monde à ses capacités extraordinaires. Quelle que soit la manière, le temps est à l'admiration éperdue de l'homme pour l'homme.

Conclusion.

La philosophie et la religion ont indéniablement ouvert la voie aux juristes en conceptualisant ce qui pendant longtemps (et même encore maintenant) relevait de l'intuition. Le concept de dignité chez Kant semble reconnaître une valeur intérieure et absolue à l'être humain à cause de son humanité. Cette reconnaissance semble impliquer un devoir de respect que les individus doivent suivre dans leurs relations avec eux-mêmes et avec les autres. Sans autre explication, cette perspective pourrait nous amener à penser qu'elle a été un facteur important pour la construction du modèle contemporain de la dignité humaine. Cependant, Kant utilise le concept de la dignité avec plusieurs aspects qui contredisent l'idée actuelle de la dignité humaine. Tout d'abord, elle n'aurait pas de dimension axiologique, mais serait une propriété comparative. Deuxièmement, il n'accorde pas cette qualité à l'être humain en tant que tel, mais seulement aux qualités morales et rationnelles de sa nature. Ce qui possède une « dignité » est la loi morale, et les individus sont les moyens de sa réalisation. Troisièmement, elle ne justifie pas des droits, mais seulement des obligations morales et des devoirs. On pourrait critiquer notre approche et insister sur le fait que la dignité humaine, dans sa version actuelle, aurait non seulement eu, mais aurait dû être conçue auparavant dans les domaines de la morale pour acquérir ultérieurement sa pertinence juridique. C'est pourtant une lecture rétrospective de l'histoire qui déforme le passé et le présent. Une façon de penser similaire signifie que les caractéristiques actuelles de la dignité humaine étaient latentes et implicites dans ses formulations antérieures. Elles n'avaient qu'à attendre que les conditions juridiques et politiques soient favorables (leur lien avec les droits de l'homme en particulier) pour qu'elles puissent s'épanouir. Si le modèle contemporain de la dignité humaine continue à être défini presque exclusivement à partir de lectures hâtives de Kant, nous pouvons perdre l'occasion d'identifier d'autres contributions, peut-être contemporaines qui sont impliquées dans la construction de son sens. En même temps, il serait également possible d'utiliser la philosophie morale de Kant comme source de critique constructive de la manière actuelle de comprendre la dignité humaine. Ainsi, elle ouvre la possibilité de comprendre comment ce concept a été intégré à une valeur spécifique, façonnée par la loi et d'autres rapports de pouvoir.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES SPÉCIFIQUES

- **KANT E.,** *Fondements métaphysiques des mœurs,* Trad et notes de V. DELBOS, Paris, Delagrave 1981.
- **KANT E.,** *Critique de la raison pratique*, Trad., Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion, 2003.
- **LEQUAN M.** « *La philosophie morale de Kant* », Paris, Seuil, 2001.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

- **CAYLA O.,** « *Dignité humaine : le plus flou des concepts* », in *Le Monde,* 31 janvier 2003.
- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948
- **HOFFE O.,** *Introduction à la philosophie pratique de Kant : la morale, le droit, la religion,* Paris, Castella, 1985.
- **KANT E.,** *Critique de la faculté de juger*, Trad., Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2000.
- **KANT E.,** *Doctrine de la vertu,* Trad. de A.PHILONENKO, Librairie philosophique J. Paris, Vrin, 1997.
- **LALANDE A.,** « *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* », 2è Edition, 2ème Vol. Paris, PUF, 1991.
- Le petit Larousse illustré 2013, Paris, Larousse, 2012.
- **NANCY J-L.**, *« L'impératif catégorique »*, Paris, Flammarion, 1983.
- **PLATON,** *La République*, Trad. et présentation de G.LEDOUX, Paris, Garnier Flammarion, 2002.
- République du Bénin, *Constitution de la République du Bénin*, la Loi fondamentale de 1990, révisée en 2019.
- **REVAULT D'ALLONNES,** *Ce que l'homme fait à l'homme : essai sur le mal politique*, Paris, Seuil, 1995.
- **RICOEUR P.,** in J-F. de Raymond, *les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988.
- **SCHOPENHAUER A.,** *La critique de la philosophie kantienne*, Paris, Le Harmattan, 2004.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS ii

SOMMAIRE iii

RESUME iv

ABSTACTS iv

Introduction. 1

PREMIERE PARTIE : LA QUESTION DE LA DIGNITE DE LA PERSONNE. 3

CHAPITRE PREMIER : La dignité de la personne humaine. 4

1.1. Généralités. 5

1.1.1. Définition du concept « Dignité ». 5

1.1.2. Définitions philosophiques. 5

1.1.3. Notion de la dignité humaine : sources historiques 5

1.2. Légalité sur la dignité de la personne humaine. 6

1.2.1 Droit international. 6

1.2.2. Droit national 7

CHAPITRE DEUXIEME : Kant et la question de la dignité de la personne humaine 9

2.1 La conception kantienne de la dignité humaine. 9

2.1.1 La dignité de la personne humaine chez Kant 9

2.1.2. Kant et la notion de la dignité de la personne humaine. 10

2° L'impératif catégorique 11

2.1. La définition de l'impératif catégorique 11

2.2. Les différentes formules de l'impératif catégorique 12

2.3. La troisième formule de l'impératif catégorique 13

1° Le titulaire de la dignité kantienne 14

1.1. La distinction entre le phénomène et le noumène 14

1-2. L'homme, être raisonnable et fin en soi 15

2° La dignité comme valeur spécifique de la personne 16

2.1. La moi loi morale comme une justification de la valeur humaine 17

2.2 Le respect comme sentiment de la dignité de la personne humaine. 19

2.2.1 Le respect comme sentiment de la dignité de la nature humaine 19

2.2.2 Le respect de la loi. 20

2.2.3 Le respect de la personne 23

2.2.4 Le respect de la loi comme respect de la personne 26

2.2.5 Le devoir : condition du respect de la personne. 27

DEUXIEME PARTIE : LA DIGNITE DE LA PERSONNE A L'ERE DE LA TECHNOLOGIE : LA DESACRALISATION DE LA PERSONNE HUMAINE ET LA NAISSANCE DE LA BIOETHIQUE. 31

CHAPITRE TROISIEME: La science et la dignité de la personne humaine. 32

3.1. L'évolution de la biologie et la désacralisation de la personne humaine. 32

3.1.1 Les essais sur le vivant. 32

3.1.2 Qu'est-ce que « le vivant » ? 32

3.1.3. L'homme et la machine. 34

3.1.4 La technique, un danger et une chance pour l'homme. 34

3.2 Atteintes à la dignité de la personne humaine. 35

3.2.1 Apport des religions. 35

3.2.2 La religion chrétienne 35

3.2.3 La religion musulmane 35

CHAPITRE QUATRIEME : La bioéthique : pour une éthique de la civilisation technologique soucieuse de la défense et du respect de la personne humaine. 37

4.1. L'homme : un être différent des autres. 37

4.2. La bioéthique et la philosophie kantienne de la dignité de la personne humaine : les convergences. 37

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 40

TABLE DES MATIERES 41