

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Encombrante dignité humaine

Fierens, Jacques

Publication date:
2002

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for published version (HARVARD):

Fierens, J 2002, *Encombrante dignité humaine*. Cahiers de la faculté de droit de Namur, numéro 30, vol. 30, FUNDP. Faculté de droit, Namur.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Encombrante dignité humaine

Jacques FIERENS

CAHIER N° 30

OCTOBRE 2002

*Ce texte représente une contribution à un colloque organisé le 8 février 2002
à l'Institut Cardijn sur le thème "Enjeux philosophiques du travail social",
à l'occasion du 80^e anniversaire de l'institution.*

Il devrait être publié, à une date qui n'est pas encore connue, dans les actes du colloque.

*Cet article poursuit la réflexion entamée dans
"La dignité humaine comme concept juridique", J.T., 2002, pp. 577-582*

Encombrante dignité humaine

INTRODUCTION

Le travail social, comme toute action, comme toute analyse ou comme toute pensée repose sur un certain nombre de présupposés philosophiques. On voudrait en montrer un exemple avec la manière dont deux concepts s'affrontent dans les représentations philosophiques justifiant ou non l'intervention du travailleur social, par conséquent aussi dans les lois d'aide sociale, ou encore, mais ce n'est pas différent, dans la manière dont le lien social est conçu. Ces deux concepts, souvent antagonistes, sont le respect de la dignité humaine et le contrat social.

L'analyse de certaines relations sociales en termes d'"exclusion sociale" est une insistance des années quatre-vingts. Elle visait à sortir les questions de pauvreté de la seule dimension financière et économique. Une des fécondités de l'approche des phénomènes sociaux en terme d'exclusion est de substituer à une vision quantitative et statique une appréhension qualitative et dynamique focalisée précisément sur la relation sociale. Le terme "exclusion" résiste en effet à l'idée de pur constat, à la représentation d'une situation figée. Il appelle nécessairement celle de mouvement : sortie de la clôture, de l'enceinte commune ; à l'inverse, effort pour entrer, pour ouvrir une porte, voire pour la forcer.

Cette approche tend elle-même à être complétée, voire parfois contrée par une lecture de la réalité sociale en termes de sauvegarde des droits fondamentaux et surtout, actuellement, en termes de préservation de la dignité humaine. Celle-ci constituerait en quelque sorte la matrice des droits humains eux-mêmes.

L'hypothèse ici mise à l'épreuve est que l'invocation du respect de la dignité humaine vient remettre en question, ou au moins tempérer la plus ancienne et la plus triomphante de toutes les perceptions du lien social, celle du *contrat*, mais que la victoire semble être du côté de celui-ci.

CE QUE SIGNIFIE "EXCLUSION SOCIALE"

On peut être exclu de bien des manières. Les études et les analyses, à ce sujet, deviennent d'ailleurs pléthoriques : exclusion de l'emploi, de revenus suffisants, d'une scolarité satisfaisante, d'un habitat décent, des moyens de garder la santé, de la vie politique, de l'accès au droit et à la justice, de la vie culturelle ou spirituelle. Le trait commun à toutes les exclusions dont nous parlons ici est qu'il s'agit toujours d'exclusion "sociale". En première approche, cela signifie évidemment exclusion de la société. C'est à la fois trop dire (peut-on être totalement exclu de la société si l'on n'est pas Robinson Crusoë ?) et pas assez puisque l'imprécision demeure quant à savoir de quoi certains sont exclus.

Il faut donc chercher à mieux penser ce qui tente de se dire dans "exclusion sociale". Écoutons d'abord comment parle le langage. Que signifie "exclusion", vers quoi le mot fait-il signe- *signum-facere* ? "Exclusion" renvoie littéralement au fait de "ne pas laisser entrer", d'enfermer au dehors, de *ex-* "en dehors" et *claudere*, "fermer" (Cf. aussi *clavis*, clé). En dehors de quoi l'exclu est-il enfermé à clé ? "Ex-" suppose une relation. Ce qui est ici en jeu est la relation sociale puisqu'il s'agit d'exclusion sociale. Or, "social" renvoie, plus originairement qu'à "société" (*societas*), à "allié", "ami", amitié (*socius*). L'exclusion sociale serait alors l'assignation en dehors d'une relation d'alliance et d'amitié.

L'INCLUSION NATURELLE : LA GRÈCE

Telle est bien la façon dont les Grecs, que l'on tient à tort pour les inventeurs de la démocratie, ont pensé la société :

"Dans toute association, quelle qu'elle soit, on trouve à la fois la justice et l'amitié (*philia*) dans un certain degré. Ainsi, l'on traite comme des amis ceux qui naviguent avec vous, ceux qui combattent près de vous à la guerre, en un mot, tous ceux qui sont avec vous dans des associations d'un genre quelconque. Aussi loin que s'étend l'association, aussi loin s'étend la mesure de l'amitié, parce que ce sont là aussi les limites de la justice elle-même. Le proverbe 'Tout est commun entre amis' est bien vrai, puisque l'amitié consiste surtout dans l'association et la communauté¹".

Ne pas être exclu, en Grèce, était sans doute bénéficié de cette amitié.

On dit qu'Athènes a inventé la démocratie, mais on exagère évidemment puisque tous les membres de la communauté n'étaient pas citoyens. Étaient socialement exclus les femmes, les enfants, les esclaves, les métèques (les *metoikoi*, ceux qui étymologiquement avaient "changé de maison") et bien sûr les barbares (ceux qui n'étaient pas des hommes, ceux dont l'étymologie signifie qu'il ne savent même pas parler et qu'ils s'expriment par borborygmes, ceux dont Homère dira qu'ils sont seulement capables de copier les lois des autres, quand ils en ont²).

Mais pour les citoyens, la question de savoir comment ils pouvaient entrer dans la Cité, cesser éventuellement d'être enfermés au dehors ne se posait pas : l'inclusion était considérée comme naturelle. L'homme est *zôon politikon*, le vivant fait pour la Cité. On ne se demandait pas comment entrer dans la société, mais pourquoi certains étaient absents de la communauté. Et à cela la réponse était claire : ceux qui vivaient en dehors d'elle étaient soit des dieux, soit des quasi-animaux et ils resteraient toujours dehors.

Aristote :

"D'après ces considérations, il est évident que la Cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en Cité ;

¹ *Éthique à Nicomaque*, tr. fr. par B. SAINT-HILAIRE, 1837, VIII, 11.

² "Chez eux pas d'assemblées [*agorai*] où l'on porte le conseil, pas de règlements, ils habitent au haut des monts ou au fond des cavernes et chacun, sans tenir compte d'autrui, règle la vie de sa femme et de ses enfants." HOMÈRE, *Odyssée*, IX, 112-115.

celui qui est sans Cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme.³"

Toute exclusion sociale appelle une réponse juridique, puisque le droit ne s'occupe que d'institutionnaliser et de régir les rapports sociaux, de la manière qui lui est propre, même s'il n'est pas le seul à le faire.

Que peut le droit dans cette conception ? La loi, très logiquement, était censée viser la création de cette amitié entre citoyens.

Platon disait:

"Le but auquel visent fondamentalement nos lois, c'est, nous le savons, de rendre les citoyens le plus heureux possible et, au plus haut point, amis les uns des autres⁴".

Il est probable que cette notion grecque de *philia* a été perdue par le droit, du moins au niveau de la communauté politique, d'autant que les dimensions réduites de la Cité grecque permettaient une expression actuellement exclue par la distance relationnelle entre concitoyens. Elle se rappelle cependant parfois au droit actuel dans des expressions comme l'*affectio societatis* ou dans la devise française, *Liberté, égalité, fraternité*, ou encore dans l'article 1^{er} de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui en est directement dérivé et qui proclame que les êtres humains "doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.⁵"

Il existe aussi une branche du droit au sein de laquelle la *philia* grecque n'est pas tout à fait oubliée, au moins dans la dénomination, et c'est le droit "social".

L'INCLUSION PAR CONTRAT

Mais un jour (à vrai dire progressivement), la société n'a plus été considérée comme naturelle. A partir de la Renaissance, et surtout des XVII^e et XVIII^e siècles, l'homme – du moins l'homme occidental, rationnel, conquérant et dominateur – est devenu un individu. Il est seul, parce que la source de la vérité réside en lui-même ("Je pense, donc je suis" est écrit en 1637), parce que s'affirme sa puissance de domination rationnelle, de conquête du monde, de maîtrise de la nature par la technique.

La question des Grecs s'inverse : on ne demande pas comment il se ferait que certains sont en dehors d'une société, d'une amitié, mais comment et pourquoi un individu se lie avec d'autres pour former une société.

C'est la naissance des Etats modernes et de la démocratie au sens actuel. C'est l'époque où notre conception de l'homme, de la vie en commun et du droit est façonnée par Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant.

Politique, tr. fr. J. AUBONNET, Paris, Les belles lettres, 1960, livre I, II, 9-10.

² *Les lois*, tr. fr. par L. ROBIN, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1950, V, 743c; v. aussi III, 693b, V, 739c ; *La République*, IV, 424a et V, 449c; *Gorgias*, 507e.

⁵ L'expression a remplacé "doivent se regarder comme des frères", suggérée initialement par René Cassin. Voy. A. VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain-Paris, 1964, p. 78.

La réponse à la question de l'exclusion sociale prend une figure juridique, mais nous avons dit qu'il ne peut en être autrement, puisque le droit s'efforce de rendre compte des relations sociales et de les régler. Cette figure est celle du contrat, vu comme l'apport de quelque chose par l'individu en échange d'un certain bénéfice. C'est un rapport d'utilité réciproque qui remplace celui de l'amitié.

Pour Hobbes, inventeur du contrat social moderne⁶, le contrat, donc la société, n'a plus rien de naturel. Au contraire, dans l'état de nature, l'homme est seul. C'est la guerre de chacun contre chacun. Le but du contrat, son utilité, est la préservation par la société, au bénéfice de chacun des contractants, "de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie."⁷

Pour Locke, l'utilité du contrat est de préserver les propriétés de chacun⁸ :

"La grande fin pour laquelle les hommes entrent en société, c'est de jouir de leurs biens dans la paix et la sécurité. Or établir des lois dans cette société constitue le meilleur moyen pour réaliser cette fin."⁹

Le livre de Rousseau qui porte le nom même de *Contrat social* commence ainsi :

"Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées"¹⁰.

Pour entrer, pour ne pas être exclu, il faut donc avoir quelque chose à donner, il faut être utile à la société. Ceci veut dire donner son travail.

Encore Rousseau :

"Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon."¹¹

⁶ Voy. J. TERREL, *Les théories du pacte social*, Paris, Seuil [Essais n° 450], 2001.

⁷ Th. HOBBS, *Léviathan*, tr. Fr. F. TRICAUD, Paris, Sirey, 1983, p. 128.

⁸ J. LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, tr. fr. de D. MAZEL, Paris, Flammarion, 2^e éd. Corrigée, 1992, § 124.

⁹ *Traité du gouvernement civil*, tr. Fr. D. MAZEL, Paris, Garnier-Flammarion, 1992, § 134, p. 242.

¹⁰ *Du contrat social ou principes du droit politique*, dans *Œuvres complètes*, Paris, NRF Gallimard [Bibliothèque de La Pléiade], 1964, p. 351. Je souligne.

¹¹ *Emile ou de l'éducation*, éd. établie par M. LAUNAY, Paris, Garnier Flammarion, , p. 253.

LA DIGNITÉ

Sur le plan théorique comme sur le plan pratique, l'idée d'un contrat avec la société, visant à l'inclusion d'un individu, laisse pourtant perplexe. Le problème est bien sûr celui de la liberté de contracter, lui-même étroitement lié à celui de l'égalité. Hobbes, Locke, Rousseau l'ont bien vu. Avant de proposer leur théorie du pacte social, ils affirment nécessairement l'égalité et la liberté de tous les contractants.

Hobbes par exemple :

"La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui¹²."

Locke, à propos de l'état de nature :

"Cet état est aussi un état d'égalité; en sorte que tout pouvoir et toute juridiction est réciproque, un homme n'en ayant pas plus qu'un autre¹³."

Rousseau :

"Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant.' Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution¹⁴."

LA CONTESTATION DU CONTRAT SOCIAL

A vrai dire, l'idée du contrat social est aussi ancienne que la pensée du droit, mais elle n'avait pas la même signification¹⁵. L'idée que le droit repose sur un pacte n'est pas une invention de Hobbes ou de Rousseau, loin s'en faut, mais la modernité lui a donné le sens d'un pacte *fondateur de la société*, et cela était nouveau, et c'est cela qui transforme le problème de l'exclusion sociale.

Dans l'ancienne Grèce déjà, les sophistes soutenaient le caractère conventionnel des lois pour souligner leur relativité et par là-même les remettre en question. Il ne s'ensuit nullement qu'ils préconisaient l'instauration d'un pacte social.

Socrate accepte ce caractère conventionnel des lois, mais il s'en sert précisément pour tenter d'échapper à leur relativité. Elles doivent être respectées absolument, dans un

¹² *Léviathan*, *op. cit.*, p. 121.

¹³ *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, § 4. Voy. aussi, entre autres, § 95 et 123.

¹⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, ch. VI.

¹⁵ Voy. J. de ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque*, Les belles lettres, Paris, 2001, spécialement pp. 114-138.

sens qui fait songer au futur impératif catégorique de Kant. Socrate cherche ce qui pourrait être un absolu, une sorte d'impératif catégorique juridique¹⁶ au sein même du contrat. Le *Criton* est l'une des traces les plus anciennes de cette vieille lutte idéologique entre les tenants de la relativité des lois et ceux d'un droit absolu. Si les lois sont relatives, la nécessité de les respecter ne l'est pas, même s'il faut subir un jugement truqué et en mourir. Pour Socrate, la convention est conclue non entre des individus, mais avec les lois elles-mêmes, personnalisées dans la fameuse Prosopopée, c'est-à-dire qu'elle unit chaque citoyen à l'ensemble de la Cité. Voici comment il parle à Criton lorsque celui-ci lui propose de s'évader après son injuste condamnation à mort :

"Sur ce, [les lois] nous diraient : 'Dans ces conditions, fais-tu autre chose que de transgresser tes engagements envers nous personnellement et nos accords mutuels ? accords que tu n'as pas conclu de force, ni non plus trompé, ni forcé d'en délibérer en peu de temps, mais au cours de ces soixante-dix années pendant lesquelles il t'était permis de t'en aller, si nous ne te plaisions pas et que la légitimité de nos accords n'eût pas été évidente à tes yeux ?'"¹⁷

Pour Socrate, le contrat n'est pas un abandon limité de certaines prérogatives naturelles, en échange d'une protection, c'est l'abandon total aux lois de la Cité. De plus, ce contrat se renouvelle au jour le jour. Il ne se déduit pas, une fois pour toutes, de l'existence de la société. Celle-ci existe et en a besoin pour vivre. Pour Socrate, on doit tout à la patrie et dès lors il faut tout lui abandonner. Le contrat des Modernes est l'exigence calculée de certains pouvoirs en échange de certains avantages.

Le premier grand contestataire du contrat social est Platon. L'épisode de l'évasion refusée du *Criton*, évoqué plus haut, attesté aussi par Xénophon¹⁸, représente en effet probablement davantage la position de Socrate que celle de Platon qui nous le rapporte. A vrai dire, on trouve chez Platon l'acceptation du caractère contractuel des lois existantes¹⁹, mais il refuse d'y voir le fondement axiologique qui justifierait leur respect. Platon en effet ne peut avoir confiance dans les lois de la Cité, parce que, précisément, elles ont permis la mise à mort de Socrate. Pour cette raison, il ne peut se satisfaire d'un droit contractuel et défendra surtout l'idée de lois – à établir – qui participent de l'idée du Bien et du Juste et, en cela, ne sont pas relatives. Platon est celui qui nous amène, pour la première fois, de manière particulièrement radicale, à l'affirmation qu'il existe en

¹⁶ L'expression est évidemment risquée. Pour Kant, l'impératif catégorique est purement moral, il oblige parce qu'il est un devoir. Obéir pour se conformer au droit n'est pas moral.

¹⁷ PLATON, *Criton*, tr. fr. L. ROBIN, Paris, NRF Gallimard [Coll. La Pléiade], 1950, p. 195, 50a et ss. Voy. J. de ROMILLY, pp. 124 ss. Aristote aussi acceptera l'idée de lois conventionnelles : "En général, la loi est elle-même une convention." (*Rhétorique*, I, 1376b) ; "La loi est une convention qui, comme le dit le sophiste Lycophon, est garante des droits qu'ont les uns envers les autres" (*Politique*, III, 1280a).

¹⁸ *Apologie de Socrate*, 23.

¹⁹ "Or, selon moi, repris-je, l'État doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire à lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses.

Vois-tu quelque autre cause à l'origine de l'État ?

Aucune, dit-il.

Dès lors, un homme prend un autre homme avec lui en vue d'un tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin, et la multiplicité des besoins assemble dans la même résidence plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider: c'est à cette société que nous avons donné le nom d'État." *La République*, Livre II, 369b.

droit des "valeurs" absolues²⁰, qui dépassent le pacte social et même s'y opposent le cas échéant. Appliquée au droit, cette difficulté indique qu'il y a pluralité de contrats possibles, mais qu'une unité fondamentale est recherchée. Le concept de dignité humaine, à venir, a sans doute un caractère platonicien. Il s'oppose à l'idée que l'on peut convenir de tout.

L'IDÉE DE DIGNITÉ

Dans un beau passage du dialogue qui porte le nom du sophiste Protagoras, Platon lui attribue une théorie du fondement du droit.

A l'origine, les hommes isolés sont détruits par les bêtes sauvages mieux armées.

"Aussi cherchaient-ils à se grouper, et, en fondant les cités, à assurer leur salut. Mais quand ils se furent groupés, ils commettaient des injustices les uns à l'égard des autres, précisément faute de posséder l'art d'administrer les cités ; si bien que se répandant à nouveau de tout côté, ils étaient anéantis²¹".

Pour Protagoras, les hommes, isolés, se rassemblent par utilité, pour ne pas être détruits, ce qui pourrait ressembler au contrat de Hobbes. Mais précisément cela ne suffit pas. Il faut encore autre chose pour éviter les injustices.

Toujours selon le mythe de Protagoras, les hommes ne sont sauvés que lorsque Zeus leur accorde "la *dignité* et la justice" qui leur permettra de vivre en Cité (*aidô te kai dikèn*). L'introduction de ce mot, *aidos*, qui signifie "ce qui est digne de respect"²² est curieuse, frappante, et suscite d'ailleurs des difficultés de traduction. Selon le mythe, à la différence d'autres attributs ou d'autres talents, la dignité et la justice sont données à tous les hommes.

"C'est alors que Zeus, craignant pour la disparition totale de notre espèce, envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de la dignité et de la justice, afin que ces sentiments fussent la parure des Cités et le lien par lequel s'unissent les amitiés. Sur ce, Hermès demande à Zeus de quelle manière enfin il donnera aux hommes ce sentiment du droit et de l'honneur : 'Faut-il que, cela aussi, j'en fasse entre eux la distribution de la même façon qu'ont été distribuées les disciplines spéciales ? Or, voici comment la distribution s'en est faite : un seul individu, qui est un spécialiste de la médecine, c'est assez pour un grand nombre d'individus étrangers à cette spécialité ; de même pour les autres professions. Eh bien, le sentiment du droit et celui de l'honneur, faut-il que je l'établisse

²⁰ Le mot valeur est indiqué ici, mais ici seulement, entre guillemets, parce que sous son apparente évidence et malgré la place centrale qu'il occupe en philosophie du droit, il est hautement problématique. Voy. notamment H. MONGIS, *Heidegger et la critique de la notion de valeur. La destruction de la fondation métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhof, 1976. Le sens le plus originnaire de *axios*, que l'on traduit habituellement par "qui a de la valeur" est "ce qui a du poids par soi-même", "ce qui entraîne par son propre poids". Voy. les citations recueillies par A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, 1950, p. 195.

²¹ *Protagoras*, 322c, tr.fr. L. ROBIN, Paris, NRF Gallimard [Bibliothèque de La Pléiade], 1950, p. 90.

²² A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1950, p. 195 ; voy. aussi F. OST, "En quête de la bonne gouvernance. Le pari de Protagoras", *Journal des procès*, n° 426, 14 décembre 2001, pp. 8-12.

de cette façon dans l'humanité ? ou faut-il que je les distribue indistinctement à tous ? - A tous indistinctement, répondit Zeus, et qu'ils soient tous au nombre de ceux qui participent à ces sentiments."²³

Même si elle existait chez les Stoïciens, il ne semble cependant pas que l'idée d'une dignité appartenant à tout homme, quelle que soit sa condition, soit parvenue à s'imposer avant la Renaissance et les XVII^e-XVIII^e siècles, précisément quand celle du contrat social s'impose ou rassemble les conditions de sa possibilité. Curieuse coïncidence de temps. Mais peut-être l'idée de dignité humaine s'est-elle développée *parce que* le contrat s'imposait, un peu comme Platon cherchait l'idée pure de la loi juste, parce que les sophistes soutenaient que la loi ne pouvait être que conventionnelle. Ou du moins, l'affirmation de la dignité serait comme une autre manifestation de l'importance grandissante de l'individu, tournée davantage vers ce qui deviendra le personnalisme que vers l'individualisme.

La formulation d'un attribut humain fondamental en termes de *dignitas* trouve ainsi sa source dans la pensée de la Renaissance²⁴. Le Moyen Age avait plutôt tendance à accentuer une conception pessimiste de la nature de l'homme, insistant sur son péché et sa déchéance. Le thème apparaît en 1447, par Bartolomeo Fazio²⁵ et en 1452 par Giannozzo Manetti²⁶. En 1486 et 1487, Jean Pic de la Mirandole écrit à 24 ans son *Discours sur la dignité de l'homme*²⁷, qui constitue sans doute la première grande affirmation de la dignité humaine²⁸.

Au XVII^e siècle, Pascal, en quête de la grandeur de l'homme à travers sa misère même, affirmera un principe universel en ce sens qu'il vaut pour tous les hommes, et un principe particulier en ce sens qu'il différencie l'homme de toutes les autres créatures :

²³ *Protagoras*, 322c et ss.

²⁴ Le mot "dignité", en français, est attesté vers 1155. Voy. A. REY (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, éd. Le Robert, 1992, p. 604. Il dérive du latin *dignitas*, lui-même traduction du grec *axia*, que l'on traduit d'habitude par valeur, ou *axiōma*, utilisé par Aristote pour "axiome", "principe premier de la raison", "ce qui est approuvé dès qu'énoncé. De même racine, *axios*, que l'on peut traduire par "digne", signifie plus fondamentalement encore "ce qui a du poids par soi-même", "ce qui entraîne par son propre poids", ou encore "ce qui a de la valeur par soi-même". Voy. ARISTOTE, *Métaphysique*, B, 2, 997a et ss. ; *Arist. lat.*, XXV/2, p. 45, 21 s., IV, c 3, 1005a20 et b33 (p. 64, 26s) ; c. 3, 1090 a36 (p. 265, 5). BOETIUS, *De hebdom.* PL 64, 1311B ; *De differentiis topicis* I, PL 64, 1176. D. ALBERTUS MAGNUS, *Metaph.*, I tr. 1 c.8, Cologne 16/1, p. 12, 43s. ; III tr.2 c..2 p. 114, 29s ; IV tr.2 c.1 p. 173, 9s. THOMAS AQUINUS, *Post. anal.*, I lect. 18, § 3 ; lect. 43, § 13. "Un principe de démonstration est une proposition immédiate. Est immédiate une proposition à laquelle aucune autre n'est antérieure" (*Analytiques seconds*, I, 2, 72a, 7). Un principe premier connu immédiatement est un *axiōma* qu'il ne faut pas confondre avec la thèse qui est elle aussi indémontrable. La thèse, "tout en n'étant pas susceptible de démonstration, n'est pas indispensable à qui veut apprendre quelque chose" (*ibidem*, 72a 15). Au contraire, si "sa possession est indispensable à qui veut apprendre n'importe quoi, c'est un axiome. Il existe en effet certaines vérités de ce genre."

²⁵ *De excellentia et praestantia hominis*, dans F. SANDEO, *De regibus Siciliana et Apuliae*, Hanovre, 1611, pp. 149-168.

²⁶ *De dignitate et excellentia hominis*, Bâle, 1532, rééd. F.R. Léonard, Padoue, 1975.

²⁷ Voy. JEAN PIC DE LA MIRANDOLE, *Œuvres philosophiques*, texte latin, traduction et note par Olivier Boulnois et Giuseppe Tognon, Paris, Presses universitaires de France [coll. Epiméthée], 1993. A cette époque, Pic de la Mirandole est aux prises avec les censeurs romains. Le texte représente un élément de sa défense. En résumé, pour Pic, la dignité de l'homme tient à sa liberté. Il n'y a pas d'abord une nature humaine, mais un mouvement, une sorte de pouvoir natal, par lequel l'homme décide et réalise son essence. C'est dire que l'homme ne naît pas homme mais le devient, comme s'il était son propre créateur : par là il tient de Dieu.

²⁸ Voy. aussi ERASME (1466-1536) et son *Éloge de la Folie*, THOMAS MORE (1478-1535) et son *Utopie*.

"L'homme est visiblement fait pour penser, c'est toute sa dignité et tout son mérite.²⁹" "Toute la dignité de l'homme est dans la pensée. Mais qu'est-ce que cette pensée? Qu'elle est sotte.³⁰" "Ce n'est pas de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée.³¹"

Pascal reprend ainsi le vieux thème grec de la rationalité et de la conscience à soi-même en tant que différence spécifique entre l'homme et les autres créatures – *anthrôpos zôon logon échon-*, mais en l'exprimant cette fois à travers la notion de dignité.

Kant, un siècle plus tard, est celui qui prépare le mieux la notion juridique. N'était-il pas, selon Jean Lacroix, "l'homme du droit"³² ? Tout en mobilisant le concept pour établir le primat de la moralité, il revient aussi au sens le plus originel, le sens grec de "valeur en soi", sans équivalent.

"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 suite n'admet pas d'équivalent, c' est ce qui a une dignité (...) mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une dignité.³³"

La dignité n'appartient qu'à l'humanité parce qu'elle seule est capable de moralité, c'est-à-dire d'agir par pur devoir. La morale est une loi, et c'est pour cela que la pensée de Kant est de type juridique. La capacité d'une action morale, et celle de reconnaître autrui comme capable de moralité est le fondement le plus ultime de la dignité humaine :

"Or la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, ainsi que l'humanité en tant que capable de moralité, c' est donc là ce qui seul a de la dignité. "

"L'humanité est par elle-même une dignité : l'homme ne peut être traité par l'homme (soit par un autre, soit par lui-même), comme un simple moyen, mais il doit toujours être traité comme étant aussi une fin. C'est précisément en cela que consiste sa dignité (la personnalité), et c'est par là qu'il s'élève au-dessus de tous les autres êtres du monde qui ne sont pas des hommes et peuvent lui servir d'instruments, c'est-à-dire au-dessus de toutes les choses.³⁴"

²⁹ B. PASCAL, *Pensées*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1936, fr. 372. Voy. aussi la lecture critique de Z. KLEIN, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Paris, Vrin, 1968. Th. DE KONINCK, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F., 1995.

³⁰ *Ibidem*, fr. 263 ; voy. aussi 264 : "Toute notre dignité consiste donc en la pensée."

³¹ *Ibidem*, fr. 265.

³² J. LACROIX, *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F. [Coll Que sais-je ?, n° 123], 1969, p. 66.

³³ *Fondement de la métaphysique des mœurs*, cité, pp. 160-162. C'est Kant qui souligne.

³⁴ *Ibidem*.

Outre la liaison à l'humanité, l'émergence du concept de dignité de l'homme est inséparable de celle de respect³⁵, ce qui était déjà une intuition présente dans le mythe de Protagoras. La dignité est ce qui force au respect, et celui-ci est la mesure d'une égalité entre les hommes. Ou, inversement, ce que le respect concerne essentiellement, c'est une dignité.

Kant encore :

"Mais, considéré comme personne, c'est-à-dire comme sujet d'une raison moralement pratique, l'homme est au-dessus de tout prix ; car à ce point de vue (*homo noumenon*) il ne peut être regardé comme un moyen pour les fins d'autrui, ou même pour ses propres fins, 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 sa personne toutes les autres créatures raisonnables, et qui lui permet de se mesurer avec chacune d'elles et de s'estimer sur le pied de l'égalité.³⁶"

Le respect est le rapport d'estime à la dignité, il est la relation d'un sujet raisonnable à un autre. Il est de nature fondamentalement légale, juridique, même si, comme on le sait, la loi chez Kant est morale avant d'être politique³⁷ :

"Nulle chose en effet n'a de valeur en dehors de celle que la loi lui assigne. Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir précisément pour cela une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable que traduit le mot de respect, le seul qui fournisse l'expression convenable de l'estime qu'un être raisonnable en doit faire.³⁸"

L'EXEMPLE DU DROIT À L'AIDE SOCIALE

Un environnement contractualiste

On pourrait montrer comment dans nos Etats modernes, la notion de contrat s'est imposée partout, spécialement avec le Code civil français de 1804 dont il est le pivot avec le droit de propriété, mais aussi dans tous les domaines du droit et de la vie civile. Les fondements du droit des personnes, par exemple, ont perdu leurs fondements d'adhésion aux institutions, comme le mariage ou l'adoption, pour faire place à l'autonomie de la volonté. On ne vit pas à deux en fonction d'un modèle, mais on crée un pacte calqué sur ce que les individus sont prêts à donner et à recevoir, comme dans le contrat social, et on peut se dégager en principe de ses engagements par un autre contrat qu'est le divorce ou le pacte de séparation. On a des enfants par contrat, on meurt éventuellement par contrat avec le médecin.

³⁵ Voy. C. AUDARD (dir.), *Le respect. De l'estime à la déférence : une question de limite*, Paris, éd. Autrement [coll. Points Essais Série Morales n°390] 1993.

³⁶ *Doctrines de la vertu*, pp. 96-97.

³⁷ Le droit n'est qu'un lieu de la raison pratique. Il est différent de la morale. Le respect du droit est la conformité au devoir sous la menace de la contrainte. La morale est le devoir parce qu'il est le devoir.

³⁸ *Ibidem*, pp. 142-143.

La mondialisation n'est que la gigantesque mise en œuvre des contrats commerciaux à l'échelle planétaire. L'Europe reste, devient fondamentalement celle des contractants.

On parle de contrat à tout propos, y compris en politique (le "contrat d'avenir pour la Wallonie" ...), y compris en pédagogie : le professeur n'est-il pas invité classiquement à définir un contrat pédagogique avec ses étudiants ?

L'affirmation surmultipliée de la dignité humaine

De l'autre côté, la notion de dignité humaine a fait une irruption massive dans la loi, mais aussi dans la jurisprudence internationale ou nationale, en dehors souvent de toute référence légale. Depuis 1945, la référence à la dignité parcourt toute la hiérarchie des textes normatifs dans de nombreux pays. Elle a investi les traités³⁹, les constitutions⁴⁰, les lois⁴¹ et les règlements. Il devient très difficile d'en relever toutes les occurrences⁴². Elle a été consacrée à titre de fondement des lois d'aide sociale également. Toutefois, ses avatars récents constituent une très éclairante approche de la difficulté de reconnaître la dignité humaine comme concept juridique.

³⁹ La "dignité humaine" apparaît en droit international public dans le préambule de la Charte des Nations Unies du 26 juin 1945, avant de figurer deux fois dans celui de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, ainsi que dans ses articles 1^{er}, 22 et 23, § 3. Voy. entre autres, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966, préambule, 1^{er} et 2^e considérants et art. 10, § 1^{er} ; Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels du 16 décembre 1966, préambule, 1^{er} et 2^e considérants et art. 13, § 1^{er} ; Convention américaine relative aux droits de l'homme du 22 novembre 1969, art. 5, § 2, art. 6, § 2, art. 11, § 1^{er} ; Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, préambule, 2^e considérant et art. 5 ; l'Accord d'Arusha, Protocole relatif à l'Etat de droit, art. 1^{er}. Convention de New York du 1^{er} mars 1980, à propos de la dignité de la femme. Convention de New York du 26 janvier 1990, à propos de la dignité de l'enfant. La récente Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne du 7 décembre 2000 énonce en son article 1^{er} : "La dignité humaine est inviolable. Elle doit être respectée et protégée." Le chapitre 1^{er} dans son ensemble a pour titre "Dignité". Voy. encore la Convention pour la protection des droits de l'homme et de la dignité de l'être humain à l'égard des applications de la biologie et de la médecine du 4 avril 1994 (Conseil de l'Europe).

⁴⁰ Loi fondamentale allemande du 23 mai 1949 : "*Die Würde des Menschen ist unantastbar*" ("La dignité de l'homme est inaliénable"). La dernière révision constitutionnelle belge a introduit le mot dans l'article 23, al. 1^{er} : "Chacun a le droit de mener une vie conforme à la dignité humaine." ; Constitution rwandaise du 30 mai 1991, préambule ; voy. aussi l'art. 12 : "La personne humaine est sacrée" et le titre de cet article, "dignité humaine". Constitution fédérale de la Confédération suisse du 18 avril 1999, article 7 : "La dignité humaine doit être respectée et protégée." Constitution du Royaume Cambodge du 21 septembre 1993, art. 38, al. 2 : "La loi protège la vie, l'honneur et la dignité des citoyens" et art. 46, al. 1^{er} : "Le commerce des êtres humains, l'exploitation de la prostitution et des obscénités portant atteinte à la dignité de la femme sont interdits."

⁴¹ Voy. entre autres la loi belge du 8 juillet 1976 organique des centres publics d'aide sociale, art. 1^{er}, ci-après ; Code judiciaire belge, art. 1675/3, dernier alinéa, à propos du règlement collectif de dettes ; décret du 4 mars 1991 relatif à l'aide à la jeunesse, art. 3. Nouveau code pénal français, art. 225-14, 227-24, 433-5 et 434-24 ; art. L651-10 du Code français de la construction et de l'habitation ; pour d'autres références de législation française, voy. V. SAINT-JAMES, "Réflexions sur la dignité de l'être humain en tant que concept juridique du droit français", *D.*, 1997, *chr.* p. 62.

⁴² Pour plus de détails sur l'affirmation de la dignité humaine en droit et les critiques qu'elle a entraînées, voy. J. FIERENS, "Dignité humaine", rapport présenté lors du colloque de la section "droits fondamentaux" de l'Aupelf-Uref à Grenoble, 22-24 novembre 2001, à paraître.

Le droit à l'aide sociale comme contrat

Au moment où le droit à l'aide sociale est apparu sous forme de droit au secours public dans la première constitution française du 3 septembre 1791, puis dans celle du 24 juin 1793 (Constitution de l'An I)⁴³, il relève clairement du contrat. Le citoyen doit son travail, la société, en échange, doit la subsistance :

"Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler"⁴⁴.

L'idée de contrat est aujourd'hui la base de l'octroi du minimum de moyens d'existence en Belgique et sera la base de la mise en œuvre future du "droit à l'intégration" que nous a concocté le Ministre de l'intégration sociale. Ce contrat se base sur la disposition au travail, ce qui était exactement l'idée de Rousseau. Ainsi s'énonce l'article 6, § 1^{er} et 2 de la loi du 8 août 1974 tel que modifié par la loi du 12 janvier 1993 :

"Pour l'octroi et le maintien du minimum de moyens d'existence, l'intéressé doit: 1. faire la preuve qu'il est disposé à être mis au travail à moins que cela s'avère impossible pour des raisons de santé ou d'équité. (...)

§ 2. La preuve qu'il est satisfait à la condition du § 1er peut notamment résulter de l'acceptation et du suivi d'un projet individualisé d'intégration sociale proposé par le bénéficiaire ou par le centre. Ce projet fait l'objet d'un contrat écrit conclu entre le bénéficiaire et le centre et, à la demande d'une des parties, un ou plusieurs intervenants extérieurs. Le contrat prévoit les modalités de l'intégration progressive, le contenu de la guidance, les modalités d'une éventuelle formation et mise au travail; il énonce sa durée et les modifications des exigences, il peut être modifié à la demande de chacune des parties après acceptation et au cours de son exécution. Pour l'octroi et le maintien du droit à un minimum de moyens d'existence à un bénéficiaire âgé de moins de 25 ans, l'intéressé doit, sauf pour des raisons de santé ou d'équité, signer, dans un délai de trois mois à dater de la demande initiale, et respecter un contrat contenant un projet individualisé d'intégration sociale tel que visé à l'alinéa précédent.

L'article 11, § 3 du projet de loi concernant le droit à l'intégration sociale précise en termes similaires que le "projet individualisé d'intégration sociale" fait l'objet d'un *contrat* écrit conclu entre la personne concernée et le centre. A la demande d'une des parties, un ou plusieurs tiers peuvent être partie au contrat. Le contrat peut être modifié à la demande de chacune des parties au cours de son exécution.

⁴³Pour cette période, cf. A. FORREST, *La Révolution française et les pauvres*, tr. Fr. M.-A. REVELLAT, Paris, éd. Librairie académique Perrin, 1986 ; Ch. FAURE, *Les déclarations des droits de 1789*, Paris, Payot, 1988, spécialement pp. 27 et 31.

⁴⁴ Article 21 de la Constitution du 24 juin 1793.

La loi relative à l'aide sociale *sensu stricto* fixe les conditions de l'aide sociale financière en ces termes (art. 60, § 3 de la loi du 8 juillet 1976 organique des centres publics d'aide sociale) :

"L'aide financière peut être liée par décision du centre [public d'aide sociale] aux conditions énoncées à l'article 6 de la loi du 7 août 1974 instituant un droit à un minimum de moyens d'existence."

Or cet article 6 est celui que nous venons de lire, qui institue le "contrat d'intégration".

Le revenu minimum d'insertion créé en France par la loi du 1^{er} décembre 1988 inclut également un système de contrat. En droit suisse, tous les cantons ont inclus un contrat dans le revenu d'insertion, quelle que soit la dénomination de ce dernier⁴⁵.

Bref, le droit fondamental de disposer de quoi vivre ou survivre demeure prisonnier, plus que jamais, de tous les présupposés idéologiques apparus avec la conception moderne de la société, de l'inclusion sociale comme entrée dans un contrat plus global, avec un arrière fond d'utilité réciproque et d'échange intéressé : la garantie de préserver sa vie en échange de son travail.

On l'a dit, le contrat suppose, pour sa validité, l'effectivité des deux premiers droits visés par la devise révolutionnaire française : l'égalité et la liberté. L'égalité retenue est cependant celle qui existe par rapport aux lois, l'égalité de droit, et non l'égalité de fait. Ceci concentrera d'ailleurs les premières critiques contre les droits de l'homme, contemporaines de la Déclaration elle-même : Babeuf, Sade, Burke, etc. La liberté et l'égalité sont supposées ; mieux, elles sont nécessairement postulées parce qu'elles sont les conditions d'existence même du contrat.

Or, si l'égalité de fait est totalement absente, et si la liberté n'est que formelle, le droit à l'aide sociale n'est que dérision. On s'en rend compte en mesurant le cynisme de ce que les *Pandectes* enseignaient en matière d'assistance publique en Belgique :

"Au surplus, les indigents sont toujours libres, si l'on veut, de s'adonner à l'intempérance, libres de se livrer à la mendicité (...). Mais de son côté, le Bureau est libre de n'accorder ses secours qu'aux indigents qui s'en montrent dignes et le méritent d'après lui."⁴⁶

L'auteur utilise d'ailleurs le terme de dignité, en quelque sorte perverti par l'exigence du mérite, du contrat.

L'aide sociale comme dignité

Mais à cette vue s'oppose le souvenir de la dignité inhérente à chaque personne, qui vient corriger l'échec du contrat, comme Zeus devait encore donner la dignité pour permettre aux hommes de vivre ensemble.

⁴⁵ Voy. J.-J. FRIBOULET, *Le revenu minimum d'insertion. Perspectives théoriques et réalisation pratiques*, Fribourg, 1999, <http://www.unifr.ch/hepe/documents_pdf/publications/1999revmin_friboulet.PDF>

⁴⁶ *Pandectes belges*, v^o *Bureaux de bienfaisance*, n^o 687.

La loi belge du 8 juillet 1976, deux ans après l'instauration du minimum de moyens d'existence, organise l'aide sociale générale, bien plus variée que le seul minimum vital, en ces termes (art. 1^{er}, al. 1^{er}) :

"Toute personne a droit à l'aide sociale. Celle-ci a pour but de permettre à chacun de mener une vie conforme à la dignité humaine."

La Constitution belge énonce depuis 1994 (art. 23, al. 1^{er})⁴⁷ :

"Chacun a le droit de mener une vie conforme à la dignité humaine."

Elle consacre à ce titre notamment le droit à l'aide sociale ou le droit à un logement décent.

En France, voyez le très kantien article 1^{er} de la loi n° 98-657 du 29 juillet 1998 d'orientation relative à la lutte contre les exclusions :

"La lutte contre les exclusions est un impératif national fondé sur le respect de l'égalité de dignité de tous les êtres humains et une priorité de l'ensemble des politiques publiques de la nation."

La Constitution fédérale suisse du 18 avril 1999, dit elle aussi à l'article 7 :

"La dignité humaine doit être respectée et protégée."

On trouve également des décisions de jurisprudence qui tentent manifestement de répondre à un problème d'exclusion sociale par le recours à la dignité, en l'absence même de textes légaux pour les fonder. Dans le contexte des interruptions de fournitures d'électricité suite au défaut de paiement des factures, la Cour d'appel de Bruxelles juge que "toute personne doit être protégée dès lors que ses droits à mener une vie conforme à la dignité humaine seraient compromis"⁴⁸. Dans le même contexte, la Présidente du Tribunal de première instance de Charleroi estimera que la mise en œuvre de l'exception d'inexécution était "en contradiction avec la notion de dignité humaine" lorsqu'elle aboutit à "faire vivre une personne avec deux enfants, au cœur de l'hiver, sans gaz et sans électricité"⁴⁹. C'est chaque fois opposer des limites à une logique contractuelle, puisque les approvisionnements étaient suspendus au nom de ce que les juristes appellent l'exception d'inexécution, c'est-à-dire celle qui permet à un contractant de refuser de remplir ses obligations si son cocontractant ne remplit pas les siennes.

La Cour d'appel de Paris, par arrêt du 28 mai 1996, juge qu'une publicité Benetton évoquant le virus HIV utilise "une stigmatisation dégradante pour la dignité des

⁴⁷ Assez curieusement, dans les travaux préparatoires de la loi du 8 juillet 1976, on ne trouve pas grand-chose sur les raisons qui ont poussé le législateur à insérer la référence à la dignité humaine. Dans ceux de l'article 23 de la Constitution, personne ne fait le rapprochement avec la loi organique des CPAS. Mais, de même, la contestation de la dignité humaine est entrée discrètement dans le droit belge. Si aujourd'hui, la doctrine est nombreuse à s'effrayer de la dérive, il n'en a pas été ainsi en 1984, lors de la première modification de l'article 57 de la loi organique. L'introduction du contrat date de 1993.

⁴⁸ Bruxelles, 24 décembre 1992, *Iuvis*, janvier 1994, p. 203, note P. BOUWENS.

⁴⁹ Civ. Charleroi (réf.), 19 janvier 2000, *Journal des juges de paix et de police*, 2000, p. 590 et note J. FIERENS, "La dignité humaine, limite à l'application de l'exception d'inexécution".

personnes atteintes de manière implacable en leur chair et en leur être", en quoi il y aurait abus de la liberté d'expression⁵⁰. Personnes séropositives : autre forme d'exclusion sociale.

La défaite de la dignité

Mais dans la lutte entre la logique contractuelle et celle de la dignité, la dignité est en train de perdre chaque jour du terrain. C'est un constat général, et cela vaut pour l'aide sociale en particulier.

Le Conseil d'Etat belge a vu dans la référence à la dignité humaine un principe limitatif, ce qui est une véritable perversion de l'idée⁵¹.

L'aide sociale financière, comme on l'a vu, s'est contractualisée, 17 ans après la mise en vigueur de la loi organique des centres publics d'aide sociale.

L'aide sociale des étrangers en séjour illégal, en Belgique, se limite depuis 1992 à l'aide médicale urgente, alors qu'ils ont droit par ailleurs, théoriquement, à tout ce que le respect de la dignité imposerait, ce qui revient à affirmer deux dignités humaines, celle des étrangers en séjour illégal et celle des autres.

La jurisprudence tend à refuser de reconnaître le droit à des arriérés d'aide sociale, alors même qu'elle reconnaît que la décision de refus de l'administration n'était pas justifiée, ce qui fait de l'aide sociale un "sous-droit".

Il faudrait discuter les raisons de cet échec, mais le temps manque. J'ai voulu montrer que la logique de l'insertion en termes de contrat social au sens moderne, triomphante, est contingente et oublieuse d'autres intuitions. Les unes et les autres dépendent d'une réponse aux questions : qu'est-ce qu'une société ? Pourquoi existe-t-elle ? Qu'est-ce qu'un citoyen ? Qu'est le lien social ? Quelles en sont les conditions ? Ceci nous ramène chaque fois à la question du sens, qui est celle de la philosophie. Elles précèdent le travail social et le droit.

Il est temps de conclure.

CONCLUSION

Et en guise de conclusion, voici peut-être une idée – philosophique ? - pour un autre travail social. Exclure a une autre signification que maintenir en dehors de la société. *Excludere* en latin signifie aussi "éclore", s'épanouir. En grec, éclosion se dit *alètheia*, littéralement "ce qui émerge du caché", "dévoilement". *Alètheia* signifie aussi vérité, ce qui n'est évidemment pas contradictoire. La vérité est ce qui éclôt et se donne à voir ou à entendre. *Legein* en grec, comme *legere* en latin, signifie cueillir, recueillir cette

⁵⁰Paris, 28 mai 1996, *D.*, 1996, *Jur.*, p. 617 et note B. EDELMAN.

⁵¹C. E. 21 mai 1981, n° 21.190, *Rec.*, p. 731.

éclosion par essence fragile, fugace, incertaine, ou rassembler au sens de mettre à l'abri⁵².

Pour vouloir le contraire de l'exclusion sociale, on pourrait garder le même mot, qui deviendrait simplement éclosion sociale. Il s'agirait de substituer l'éclosion sociale à l'exclusion sociale. Cela consisterait à trouver la clé permettant de recueillir ce qui chez un être humain émerge hors du caché, dans la fragilité et la précarité, dans la pauvreté et la souffrance, et qui ne se donne pas une fois pour toutes comme dans le contrat. Cette éclosion recueillie permettrait d'intégrer cet être humain dans l'amitié d'un voisinage et d'en faire ainsi un membre de la Cité.

La clé qui délivre est sûrement à chercher du côté de la parole. Parole pour soi, parole pour son interlocuteur, mais aussi participation à la parole publique. C'est elle qui a la responsabilité de donner un contenu à la dignité humaine. Ce qui compte est que l'exclu participe au dialogue démocratique.

Cette éclosion appellerait au respect, à la prudence. Sa fragilité même en ferait sa beauté, et sa beauté appellerait à l'approche prudente. Mais cela, ni les juristes, ni les sociologues, ni les travailleurs sociaux ne peuvent en tant que tels le comprendre. Il faut sans doute être poète. Le poète est le voisin du philosophe. Ils se tiennent l'un et l'autre proches sur des sommets différents, disait Heidegger. Si l'on parvenait à cueillir l'éclosion sociale avec toute la prudence requise, alors, mais alors seulement, on verrait tout ce que le respect de la dignité apporte en plus que le respect d'un contrat.

Ainsi parle Ronsard d'aller cueillir avec mille précautions quelque chose qui a éclôt dans la fragilité⁵³ :

"Mignonne, allons voir si la rose
Qui ce matin avait déclose ..."

Jacques Fierens.

⁵² On ne saurait évidemment cacher ici l'influence de Martin Heidegger, bien que la dimension sociale, et même éthique, soit malheureusement quasi absente de la pensée de ce philosophe. Cf. spécialement, entre autres, pour une méditation sur le *logos* et l'*alètheia*, *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. A. BECKER et G. GRANEL, Paris, Presses universitaires de France, 1973; *Essais et conférences*, tr. fr. A. PREAU, Paris, Gallimard, 1958.

⁵³ "Mignonne, allons voir si la rose
Qui ce matin avait déclose
Sa robe de pourpre au soleil
A point perdu cette vesprée
Les plis de sa robe pourprée
Et son teint au vôtre pareil."
Ode à Cassandre, Odes, I, 17.

CAHIERS DISPONIBLES

- N° 1 : Destin, liberté et culpabilité en droit romain classique, R. ROBAYE, mars 1998, 2 €
- N° 2 : Le casse-tête de la définition légale de l'A.S.B.L., M. COIPEL, juillet 1998, 2 €
- N° 3 : Vers une légalisation de l'euthanasie volontaire ? Réflexions à propos de la thèse de l'autonomie, Et. MONTERO, juillet 1998, 2 €
- N° 4 : Quelques considérations sur le droit du cyberspace, Y. POULLET, septembre 1998, 2 €
- N° 5 : Quelques réflexions sur la normativité juridique et la normativité bioéthique, J.-L. BAUDOIN, Juge à la Cour d'appel du Québec, septembre 1998, 2 €
- N° 6 : Autour de Léo Moulin, Cl. JAVEAU et Ph. THIRY, septembre 1998, 2 €
- N° 7 : Codification et décodification : le droit comparé à contribution, X. THUNIS et Fr. van der MENSBRUGGHE, octobre 1998, 2 €
- N° 8 : Hegel et le droit, Ph. THIRY, octobre 1998, 3 €
- N° 9 : Rhétorique et philosophie, le débat oublié, R. SCHMETZ, février 1999, 2 €
- N° 10 : La place des aînés dans la société de demain, P. DUCHESNE, février 1999, 2 €
- N° 11 : L'erreur, le dol et la lésion qualifiée : analyse des comparaisons, C. GOUX, février 1999, 2 €
- N° 12 : L'action paulienne et la tierce complicité : points de contacts, I. BANMEYER, février 1999, 2 €
- N° 13 : L'efficacité des politiques de lutte contre la pauvreté : tentative épistémologique de solution, N. BERNARD, avril 1999, 3 €
- N° 14 : Droit et croyances populaires dans les Sociétés africaines traditionnelles, Ch. NTAMPAKA, avril 1999, 2 €
- N° 15 : Le jusnaturalisme d'Aristote, X. DIJON, avril 99, 3 €
- N° 16 : La clause pénale : droit commun et régimes particuliers, P. WERY, novembre 1999, 3 €
- N° 17 : Critique de l'idée de propriété du corps humain ou Le miroir de l'infâme belle-mère de Blancheneige, J. FIERENS, décembre 1999, 2 €
- N° 18 : La tierce complicité. L'évolution jurisprudentielle. Les suites de l'arrêt de 1983, Ch. WAUTERS, décembre 99, 3 €
- N° 19 : Le droit européen de l'environnement : le discours et la règle, Xavier THUNIS, février 2000, 2 €
- N° 20 : Vers une légalisation de l'euthanasie volontaire ? Réflexions à propos de la thèse de l'autonomie, Et. MONTERO, février 2000, 2 €
- N° 21 : La sagesse du juge : le devoir avant la vertu, X. THUNIS, mai 2000, 2 €
- N° 22 : Violences légitimes ? Les sportifs face à leur responsabilité, W. CASSIERS, juin 2000, 2 €
- N° 23 : Le service universel : une notion à cerner pour un champ politique à identifier, J.-M. CHEFFERT, août 2000, 2 €
- N° 24 : La théorie de l'engagement par volonté unilatérale et son intérêt particulier en droit des sociétés extrait des Mélanges offert à Pierre Van Ommeslaghe, M. COIPEL, novembre 2000, 2 €

- N° 25 : Le processus d'institutionnalisation des comités d'éthique en Europe : diversité et complexité des situations, M.-L. Delfosse, mars 2001, 2 €
- N° 26 : Hommage à Jean du Jardin, M.Scheuer, H. Vuye, Y. Poulet, J. du Jardin, mai 2001, 2 €
- N° 27 : La responsabilité du fait des animaux (article 1385 du Code Civil), S. MAHIEU (étudiante en 2de candidature - prix du meilleur travail de droit 2000-2001), janvier 2002, 2 €
- N° 28 : Introduction à l'œuvre de Ch. Perelman, R. SCHMETZ, septembre 2002, 2 €
- N° 29 : Des discours éthiques dans les avis du comité consultatif de bioéthique, M.-L. DELFOSSE, octobre 2002, 2 €