

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

La dignité de la condition humaine

DIJON, Xavier

Published in:

Revue interdisciplinaire d'études juridiques

Publication date:

2021

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

DIJON, X 2021, 'La dignité de la condition humaine: une réponse à Marc Cottureau', *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, numéro 87, pp. 39-57.

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.

La dignité de la condition humaine. Une réponse à Marc Cottereau

Xavier DIJON

Professeur émérite, Faculté de Droit, Université de Namur

Résumé

S'appuyant d'abord sur le rappel des deux écoles – classique (droit naturel) et moderne (contrat social) – qui divergent quant à la désignation de la source du droit, puis sur l'examen des rôles respectifs joués par l'intelligence et par la volonté dans la formulation des normes juridiques, l'article critique la référence que fait M. Cottereau à la dignité humaine conçue comme absence de cruauté pour justifier le droit de la femme à l'avortement. Mais cette critique peut-elle convaincre si la condition humaine n'est pas référée, comme telle, à une transcendance spirituelle ?

Abstract : The dignity of the human condition. A response to Marc Cottereau

Based first on a reminder of the two schools – classical (natural law) and modern (social contract) – which diverge as to the designation of the source of law, and then on an examination of the respective roles played by intelligence and will in the formulation of legal norms, the article criticizes M. Cottereau's reference to human dignity conceived as the absence of cruelty in order to justify a woman's right to an abortion. But can this criticism be convincing if the human condition is not referred, as such, to a spiritual transcendence ?

À lire l'intitulé de l'article de Marc Cottereau « Le droit à l'avortement, la dignité humaine et la personnalité du fœtus » (cette *Revue*, p. 5 à 38)¹, on aurait pu penser que la personnalité du fœtus – et donc la dignité humaine d'un tel sujet – récusait la reconnaissance d'un quelconque droit à l'avortement dans le chef de la femme qui le porte en son giron. Or c'est la démonstration inverse que nous découvrons : si l'auteur invoque ici la dignité humaine, c'est pour désamorcer l'argument tiré de la personnalité du

¹ Par la suite, la seule indication d'une page renvoie à cet article de M. COTTEREAU.

foetus dans la justification du droit à l'avortement, permettant ainsi à la femme d'exercer le droit à la libre disposition de son corps. Sur le plan de la théorie du droit, cette tentative de justification présente un grand intérêt en ce qu'elle montre les conséquences redoutables auxquelles conduit la conjonction du libéralisme politique et du positivisme juridique dans leur commun oubli du droit naturel.

De quoi s'agit-il, en effet ? De rien de moins que de mettre en évidence l'origine – c'est-à-dire la *source* – du droit : qu'y a-t-il *au commencement* ? À cette question, y a-t-il réponse plus sûre que la nature humaine elle-même² ? À ce sujet, au risque de lasser, nous rappelons une nouvelle fois les deux écoles en présence, classique et moderne. Nous examinons ensuite les rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté dans la formulation du droit, puis nous discutons l'argumentation de M. Cottureau relative à la dignité, pour achever cette approche critique par la référence à la transcendance spirituelle.

1. Droit naturel v. état de nature

Du côté des Modernes, l'*état* des humains en leur commencement – en leur *nature* – est celui d'individus séparés les uns des autres, bardés de toutes les libertés possibles et, à ce titre, égaux entre eux. Or, comme ils ne connaissent pas, en cet *état de nature*, une loi qui les surplomberait pour leur imposer le respect les uns des autres en tranchant les conflits suscités par la collision de leurs libertés, ils décident d'écouter la voix de leur raison qui les incite à passer entre eux un *Contrat*. Cette convention première arrête *la guerre de chacun contre chacun* en instaurant un *état social* dans lequel l'autorité, forte des pouvoirs que lui ont laissés les citoyens, imposera aux sujets la loi qui leur permettra de continuer à jouir du maximum possible de leurs libertés.

Du côté des Classiques, on ne conçoit pas le point de départ comme celui de tels *électrons libres* qui ne connaîtraient d'autres liens entre eux que les rapports déterminés par leur artifice contractuel, car ce lien existe d'emblée, noué par la chair, redoublée dans la parole. Dans la mesure, en effet, où la *nature* renvoie – ne serait-ce qu'étymologiquement – à la *naissance*, l'*état de nature*, pour les classiques, est celui de la famille : *au commencement*, l'homme et la femme se sont unis, engendrant l'enfant. Comme l'énonce l'article 16 de la Déclaration universelle des droits de

² Cf. X. DIJON, « Le regard du jusnaturaliste ; La nature humaine, source du droit », in *Les sources du droit revisitées*, vol. 4, *Théorie des sources du droit*, I. Hachez et al. (dir.), Bruxelles, Université Saint-Louis, 2012, p. 809-862.

l'homme (1948) : « La famille est l'élément *naturel* et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État ».

Les philosophes modernes du *Contrat social* ont certes dessiné une figure intéressante pour fonder le libéralisme politique qui régit les démocraties contemporaines ; ils ont réussi, en effet, à rendre compte de la conjonction paradoxale de la liberté et de l'égalité de tous les humains, d'une part, de leur soumission à une loi commune, d'autre part, mais ont-ils creusé assez profond pour atteindre la couche d'où jaillit la source du droit ?³ En d'autres termes, est-il pertinent de poser la question de l'origine du droit à partir d'une hypothèse qui concerne des sujets adultes capables de nouer entre eux une convention rationnelle sans poser d'abord la question de l'origine de ces sujets eux-mêmes ? Or, que nous le voulions ou non, cette origine naturelle se trouve être – disons les choses comme elles *sont* – le ventre d'une femme fécondée par un homme. Ne devons-nous pas en conclure que la vie elle-même précède l'exercice de tous les droits ? Nous voici ainsi conduits à critiquer l'affirmation tenue par M. Cottureau à propos du droit à la vie.

Pour l'auteur de l'article discuté, l'argument selon lequel « nous devons vivre pour pouvoir jouir des autres droits (...) est en vérité bien plus faible que ne voudraient l'admettre les pro-vies » (p. 7). Afin de mettre en évidence cette *faiblesse* argumentative, l'auteur opère le tour de force de poser le droit à la vie en préalable à la vie elle-même, puisqu'il poursuit aussitôt : « De toute évidence, si nous devons vivre pour posséder des droits et en jouir, il en va de même du droit à la vie », en concluant logiquement : « Ce truisme factuel ne peut donc en aucun cas justifier une prééminence du droit à la vie sur un autre dans toutes les circonstances (...) » (p. 7). Que s'est-il passé dans cette manière de raisonner ? Il s'est passé une évacuation pure et simple de l'antécédence de la vie elle-même sur le droit, de telle sorte que le droit peut continuer à être compris selon la perspective autofondationnelle du positivisme moderne issu du Contrat social. Mais avant de développer cette critique, il nous faut d'abord rencontrer la double affirmation tenue par l'auteur à propos, d'abord du caractère non absolu du droit à la vie, ensuite de la personnalité de l'enfant à naître.

³ D'ailleurs, si la loi qui oblige les sujets de la République ne provient que du contrat noué entre les citoyens, il est permis de se demander d'où ce contrat lui-même tire sa force obligatoire. Car la poule ne peut pas provenir de l'œuf qu'elle a pondu.

A. La vie

Rappelons que, pour justifier légalement l'avortement, les partisans de la liberté de choix (*pro choice*) invoquent le droit de la femme de disposer de son corps, et que, pour s'y opposer, les défenseurs de la vie (*pro life*) prétendent que ce droit n'est pas absolu. Sur ce dernier point, M. Cottereau poursuit : « Si cette argumentation apparaît comme un moyen de réduire définitivement au silence les pro-choix en diminuant de manière drastique la force de l'argumentation reposant sur le droit de disposer librement de son corps, il faut se souvenir que les apparences sont parfois trompeuses. Effectivement, l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de droit absolu peut être retournée et être opposée au droit à la vie (peine de mort ; légitime défense ; etc.) » (p. 7).

En réalité, les deux exemples explicitement cités ne sont guère convaincants. La reconnaissance de la légitime défense comme cause de justification d'un homicide ne constitue en aucune manière une violation du droit à la vie d'autrui, mais plutôt la reconnaissance légale du droit de la personne attaquée qui n'a pas trouvé d'autre moyen de défendre sa propre vie. Quant à la peine de mort, elle porte certes atteinte au droit à la vie du criminel mais, d'une part il s'agit ici encore – prévention oblige ! – d'une défense de la société contre les malfaiteurs qui ont porté atteinte à la vie d'autrui ; d'autre part, le large mouvement d'abolition de la peine de mort fait croître d'année en année la conviction que le droit à la vie a toutes les apparences d'un droit absolu⁴. Ajoutons encore, si besoin est, qu'il paraît singulier d'invoquer les exceptions de la peine capitale ou de la légitime défense pour faire aboutir une argumentation favorable à l'élimination d'un innocent qui ne ressemble en rien à un injuste agresseur.

Nous voulons donc tenir pour acquis que, au regard du *droit*, la vie humaine n'a pas besoin d'autre justification que la stricte contingence de son propre *fait* : elle est là et elle suffit. Puisque le sujet s'appartient à lui-même, il peut se contenter de sa seule naissance pour prétendre à la liberté égale à celle de tous les autres sujets. Comment d'ailleurs comprendre autrement l'article 1^{er} de la Déclaration universelle précitée : « Tous les êtres humains *naissent* libres et égaux en dignité et en droits » ?

⁴ S'il était permis de citer le magistère catholique dans une revue qui place le droit *en contexte*, on ferait référence ici à la récente encyclique du pape François *Fratelli tutti* (3 octobre 2020) : « Le rejet ferme de la peine de mort montre à quel point il est possible de reconnaître l'inaliénable dignité de tout être humain et d'accepter sa place dans cet univers. Étant donné que si je ne la nie pas au pire des criminels, je ne la nierai à personne, je donnerai à chacun la possibilité de partager avec moi cette planète malgré ce qui peut nous séparer » (n° 269).

Or si le sujet s'appartient ainsi à lui-même dès sa naissance, sans pouvoir d'ailleurs invoquer contre lui-même un quelconque « préjudice d'être né »⁵, qu'en est-il de la période de gestation ?

B. L'embryon

Pour donner plus de force à son argumentation, M. Cottereau accepte de reconnaître, au bénéfice du fœtus « le statut qui semble être *a priori* le plus protecteur ... [il] sera ici assimilé à une personne au sens *descriptif* et au sens *normatif* » (p. 10). Sans doute s'agit-il là d'une argumentation tactique car, sur le fond, l'auteur a tout de même dit quelques lignes plus haut : « il n'est pas certain qu'une *femme enceinte* soit déjà une *mère* d'une part tout comme il n'est pas certain que le *fœtus* puisse être assimilé à un *enfant* d'autre part (texture ouverte du langage). Pour ce faire, il faudrait déjà accepter que le fœtus soit une personne ou, au moins, une personne potentielle, ce qui pose un problème pour beaucoup » (p. 8). L'auteur reviendra d'ailleurs sur ce thème en fin d'article à propos des décisions de la Cour européenne des droits de l'homme, en regrettant que la jurisprudence de Strasbourg reste encore trop marquée par le caractère indécidable de la personnalité de l'embryon – dans l'état actuel des diverses législations européennes – pour oser justifier la légalisation de l'avortement par l'invocation du droit à la vie privée (art. 8 CEDH). Quoi qu'il en soit de la position personnelle que garde l'auteur, la force supplémentaire qu'il entend donner à son argument consiste en ce que, *même* considéré comme une personne, le fœtus n'a pas le droit de se servir du corps d'une autre personne – en l'occurrence de la femme qui le porte – *pas même* pour assurer sa propre survie.

À ce stade-ci du raisonnement, il est permis de remarquer la limite de l'hypothèse concédée : le fœtus peut sans doute être tenu pour une personne à respecter par quiconque, mais il est entendu que cette *personne-là* est pensée sur le modèle individualiste propre à *l'état de nature* : ce fœtus est, hypothétiquement mais radicalement, isolé d'autrui, sans pouvoir peser sur le corps de sa mère. Le fait que ce lien charnel soit vital pour le fœtus, au moins durant les six premiers mois de la grossesse, que donc la rupture de ce lien cause la mort de cette *personne* ne change rien à l'affaire. En d'autres termes, aux yeux de l'auteur, si l'on comprend bien son raisonnement, le lien ne fait pas partie de la personne.

⁵ V. là-dessus le débat tenu autour de la célèbre affaire *Perruche* (V. Cass. France, ass. plén., 17 nov. 2000, JCP 2000, II, n° 10438, concl. J. Sainte-Rose, rapp. P. Sargos et obs. F. Chabas), tranché par la loi n° 2002-303 du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de santé (JO, 5 mars 2002, p. 4118), dont l'art. 1er porte en son premier alinéa : « Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance ».

Or c'est ici que l'invocation du *droit naturel* devient intéressante. Mais puisque cette référence peut paraître incongrue dans le paysage de la doctrine juridique contemporaine, précisons-la : il ne s'agit pas d'une législation arbitraire construite à partir de la liberté et de l'égalité que, dans leur pure autarcie, les individus ont imaginé posséder en leur *état de nature*, mais du droit qui tient aux conditions de leur *naissance* elle-même, à savoir le double lien, d'abord entre l'homme et la femme puis – nous y sommes – entre la femme et de l'enfant. L'imaginaire de la rationalité libérale peut sans doute *concevoir* des humains comme des champignons ou des clones, nés de rien ni de personne, qui ne devraient donc qu'à eux-mêmes, sans lien à autrui, leur statut personnel, il n'en reste pas moins vrai que l'engendrement des humains suppose ces deux sortes de lien charnel.

À cet égard, n'est-il pas significatif que, dans son argumentaire favorable à la légalisation de l'avortement, M. Cottureau n'écrive pas une ligne sur le père qui, pourtant, endosse une responsabilité propre quant à la présence de l'enfant dans le sein de sa mère ?⁶ Or cette genèse de l'enfant dans la relation sexuelle est d'une importance capitale pour comprendre le statut juridique de la personne à l'état embryonnaire ou fœtal. Ne sommes-nous pas piégés, en effet, ici comme en tant d'autres domaines de la *bioéthique*, par l'approche *scientifique* des corps ? Sous le microscope du savant qui porte un *jugement* sur ce qu'il voit, le malheureux fœtus, placé sur une plaque de verre, ne sera jamais assez développé en ses organes ni en son système nerveux central pour prétendre, en ses six premiers mois, au statut de personne. Mais si l'on veut bien arrêter de le traiter comme un *objet* de science coupé du reste du monde, peut-être pourra-t-on lui laisser la chance d'être le *sujet* humain qu'il est, surgi dans l'entre-deux de ses parents, humains eux aussi.

Le choix posé par la philosophie libérale de placer *au commencement* un *état de nature* individualiste dont on ne sort qu'au moyen de rapports purement contractuels plutôt que *l'état social* fondé d'emblée par l'engendrement des humains dans la chair, retentit de toute évidence sur la double compréhension du droit et de la dignité : en celle-ci comme en celle-là, la décision prise par la faculté humaine qu'est la volonté est prioritaire par rapport à la reconnaissance opérée par cette autre faculté qu'est l'intelligence.

⁶ À la décharge de l'auteur, on remarquera que, par exemple, la proposition de loi Lallemand-Michielsen, à l'origine de la dépénalisation de l'avortement en Belgique (loi du 3 avril 1990 relative à l'interruption de grossesse), ne comporte pas non plus, au long de ses quatorze pages, une seule mention du père de l'enfant (*Doc. parl.*, Sénat, sess. extr. 1988, n° 247/1).

2. Décision v. reconnaissance

Comme son nom l'indique, la Déclaration universelle des droits de l'homme n'est pas *attributive* de droits ; elle ne fait que les *déclarer* au sens où, *inhérents* à la personne humaine elle-même, ils étaient déjà là bien avant que les Nations unies, révoltées par les *actes de barbarie*, ne décident de les énumérer sur papier. Voilà une donnée fondamentale pour la compréhension, tant du droit, appuyé sur une morale, que de la dignité, dont l'être humain ne peut se défaire.

A. Le droit

La mise à l'écart de la morale dans la formulation du droit suit logiquement la ligne du libéralisme adoptée par l'auteur. Dans la mesure, en effet, où la morale revêt une portée universelle, elle risquerait, si elle était intégrée aux dispositions juridiques, d'imposer aux citoyens – ou au moins à certains d'entre eux – une obligation qui ne leur conviendrait pas. D'où l'intérêt de *contextualiser* le droit en le mettant à distance de l'injonction morale, afin de rallier le plus grand nombre possible de citoyens à son ordre propre. Or quel est cet ordre *ad hoc* qui rassemblera au mieux l'ensemble des sujets qui lui sont soumis, sinon celui des libertés ? Les auteurs libéraux sont ici convoqués pour décrire cette société où le *juste* a pris la place du *bien* : le *principe d'égalité des libertés* de John Rawls est complété par le *Basics Rights Principle* de Rodney Peffer, et confirmé *a contrario* par la dénonciation que fait Judith Shklar de la cruauté comme *summum malum*. Tout se tient : « si un État libéral est préférable à n'importe quel autre système, c'est avant toute autre chose parce qu'il offre un large espace de liberté pour soustraire tout individu à la domination de l'État ou de ses congénères » (p. 18).

Il ne s'agit donc pas, on le voit, de reconnaître, par l'intelligence propre au droit, les liens que les sujets ont déjà noués entre eux en leurs corps ; il s'agit plutôt de leur permettre de s'en dégager pour se rapprocher le plus possible, ajouterons-nous, de l'*état de nature* décrit plus haut, état dans lequel le lien entre les sujets ne naît que d'une décision de leur volonté : que soit donc donné à chacun le plus large espace de liberté ! Ainsi, on pourra dire, par exemple dans la matière qui nous occupe, sans doute pas que l'avortement serait toujours moral (chacun reste juge en la matière) mais « que l'absence de consécration d'un droit effectif à l'avortement est *injuste* » (p. 10), car cette dernière affirmation peut, semble-t-il, être admise par tous.

Quant à la dignité humaine, elle connaît une diversité de *jeux de langage* mais la conception qu'en retient M. Cottureau est imprégnée du même libéralisme qui doit inspirer, nous venons de le voir, le droit d'une société juste. De même que le droit naturel classique considéré comme l'objectivité d'un ordre que la raison découvre a éclaté en autant de droits naturels (droit humains) que de subjectivités, la dignité a connu, elle aussi, ce passage de l'objectif singulier au subjectif pluriel.

B. La dignité

Cette dignité, en effet, n'est pas comprise comme la valeur commune reconnue par l'intelligence humaine consciente de l'universalité de sa propre raison, mais comme la liberté laissée à chaque sujet de manifester sa volonté individuelle quant à son existence personnelle. Ainsi sont récusées, d'abord la dignité dite *substantielle* qui ne fait que cacher, d'après l'auteur, une construction sociale regroupant les *bonnes mœurs* d'autrefois, ensuite la dignité dite *religieuse* qui, sacralisant la vie humaine en liant le sort de chaque individu à celui de l'humanité entière, lui interdit, par exemple, l'avortement ou l'euthanasie. Ces acceptions issues, soit d'un ordre social suranné, soit d'une philosophie kantienne mâtinée de religion, sont trop contraignantes pour vérifier le caractère largement émancipatoire que doit revêtir une dignité bien entendue.

Notons déjà ici que ces deux premières sortes de dignité peuvent se recouper. Ainsi, dans son article, M. Cottureau range la célèbre décision prise par le Conseil d'État à propos du lancer de nain pratiqué dans la commune de Morsang sur Orge⁷ sous le titre de la dignité *substantielle*, car elle manifeste un *paternalisme moral* qui bride les libertés individuelles (cf. p. 11-12). Par contre, à propos de la même affaire, Bernard Edelman fait référence à *l'humanité* elle-même, car la dignité, dit-il, ne peut pas être mise sur le même pied que les droits de l'individu : « la défense de la dignité n'a plus affaire à l'individu "libre" mais à l'individu qui appartient à l'humanité. Il en résulte que toute considération relative à sa plus ou moins grande liberté n'a plus de raison d'être »⁸. Tel est bien, en tout cas, l'enjeu de la question : le sujet est-il habilité à décider seul des exigences de son humanité ?

Or, en passant au-dessus des deux dignités *objectives* (religieuse et substantielle), M. Cottureau n'a-t-il pas adopté purement et simplement la dignité *subjective*, qui se confond avec l'option libertarienne, puisqu'elle se

⁷ Cf. CE, ass., 27 oct. 1995, *Ville d'Aix-en-Provence*, *RFD Adm.*, 1995, p. 1204, concl. Frydman.

⁸ B. EDELMAN, « La dignité de la personne humaine, un concept nouveau », *D.*, chr., 1997, p. 187.

présente comme un atout qui l'emporte sur la poursuite du bien commun ou la protection de la moralité sociale. La dignité ici retenue est *humaine* – ou encore *humaniste* – au sens où, négativement, elle accorde une protection à chaque personne humaine contre les atteintes qui pourraient lui être portées par des puissances dominantes et, positivement, elle reconnaît à cette personne, à égalité avec quiconque, un certain nombre de droits et de libertés qui l'aguerrissent dans ses choix personnels : « La dignité humaine implique que chacun puisse construire par lui-même son identité et choisir son rôle au sein de la société » (p. 15).

On peut dès lors se demander si ce rabattement de la dignité sur le strict pouvoir d'autodétermination du sujet n'aplatit pas considérablement la notion prise dans de tels *jeux de langage*. Que la liberté soit le mode d'action propre à l'être humain, nul n'en disconvient. Ainsi, par comparaison avec l'animal dont les comportements (alimentation, défense, reproduction...) sont guidés par l'instinct, on pourra trouver remarquable cette étonnante capacité de l'être humain de poser ses propres choix dans l'autonomie de sa raison pratique. En ce sens-là, la liberté de l'homme fait certainement partie intégrante de sa dignité ; *a contrario* la réduction d'un être humain en esclavage constitue un comportement doublement indigne, tant à l'égard de l'esclave dont la dignité n'a pas été respectée, que de la part du maître qui a déshonoré sa propre humanité en réduisant un congénère humain à l'état de chose. Or si la liberté fait partie de la dignité, elle n'épuise tout de même pas la richesse de cette notion. Car enfin, libre pour quoi ?

À entendre cette dernière question, le libéral, logique avec lui-même, se rétracte, ne souhaitant absolument pas que lui soit imposé un quelconque *ordre moral* qui lui indiquerait dans quel sens il doit agir. Pour lui, la liberté doit rester négative, au sens où elle doit toujours récuser le plus largement possible – état de nature encore ! – les contraintes qui menacent de peser sur elle. N'est-ce pas dans cette ligne que se situe M. Cottureau lorsqu'il définit *a minima* la dignité, à la suite de J. Shklar, comme le refus de la cruauté ? Mais, encore une fois, est-ce ainsi que les hommes vivent ? Ne perçoivent-ils pas plutôt que leur liberté est mise au défi de mettre en œuvre – positivement cette fois – l'humanité qu'ils portent en eux non seulement comme un *fait* mais comme une *exigence* ? Par-là, ne sont-ils pas convaincus de ce que l'appel éthique au bien fait partie de leur liberté elle-même, et qu'à vouloir choisir le mal, ils porteraient atteinte non seulement à la liberté d'autrui, mais à la leur propre ?

Ainsi, la dignité n'est la puissance de la volonté qu'après avoir été d'abord celle de l'intelligence, c'est-à-dire de cette faculté qui parvient à *lire*

de l'intérieur (intus legere) l'être humain en toute la positivité de son être ; positivité de sa liberté, certes, mais aussi de son corps, de son histoire, de ses liens. C'est sans doute ce que vise Muriel Fabre-Magnan lorsque, après avoir écrit : « il s'agit de veiller à ce que soient respectées l'autonomie des personnes et l'expression de leur libre volonté afin que chacun puisse œuvrer librement au plein épanouissement de sa liberté propre », l'auteure poursuit aussitôt : « Renforcer les acquis de la liberté individuelle suppose cependant de s'intéresser à ce dont elle a besoin pour être soutenue et même garantie, et ce afin d'éviter qu'elle ne se délite⁹ ». Plutôt que de concevoir la liberté comme la faculté, pour un sujet, de se défaire des liens qui le relie à son corps, à autrui, à son histoire, n'est-il pas plus *digne*, pour ce sujet, de comprendre cette liberté comme la capacité d'honorer, en ces liens-mêmes, l'humanité qui l'a saisi dès sa naissance – ou plutôt, dès sa conception – alors même que cette caractéristique fondamentale de son être n'a jamais fait l'objet d'une quelconque décision de sa part ?

À partir de ces précisions données sur la dignité humaine, il nous est possible de revenir sur l'argumentation construite par l'auteur à partir de cette notion.

3. Principe v. applications

Dans le prolongement du chapitre précédent, deux points méritent ici la discussion : d'abord la manière de cerner les contours juridiques de cette valeur éminente qu'est la dignité, invoquée comme principe régulateur des conflits entre droits fondamentaux, ensuite la pièce maîtresse qu'est la comparaison, empruntée à Judith Thomson, de la femme enceinte avec la personne obligée d'assurer la survie d'un célèbre violoniste.

A. La souffrance

M. Cottureau fait de la dignité humaine un droit absolu ; encore faut-il parvenir à la définir convenablement – nous venons de le voir – et chercher la manière de l'insérer dans notre ordre juridique.

En référence à Jeremy Waldron, l'auteur présente cette dignité comme « un statut égalitaire pour la possession et la jouissance des droits », impliquant non seulement « la mise en place de normes et de mécanismes nous protégeant contre les violations *directes* de ce statut (torture, traitements dégradants et humiliants, discours de haine, injure, pauvreté, etc.) » (p. 14-15) mais encore la reconnaissance d'un certain

⁹ M. FABRE-MAGNAN, *L'institution de la liberté*, Paris, PUF, 2018, p. 17.

nombre de libertés individuelles qui « détiennent la capacité d'annuler ou de réduire la probabilité de voir se former des configurations politiques et sociales cautionnant la domination et la cruauté » (p. 19). Or, à l'intérieur de cette présentation-là, l'auteur semble privilégier encore le point de vue de la subjectivité puisqu'il précise : « Ce n'est donc pas parce que la cruauté est incompatible avec tels ou tels préceptes religieux ou éthiques que nous souhaitons la mettre à distance, mais plutôt en raison de la peur de la souffrance et même de notre aversion pour elle » (p. 18). Faut-il donc comprendre que si, d'une part, la cruauté est le *summum malum* dont l'infliction constitue l'extrême contraire de la dignité, et si, d'autre part, l'aversion pour la souffrance justifie à elle seule le rejet de cette cruauté, le respect de la dignité se superposerait en quelque sorte à l'absence de souffrance ? Or une telle identification mériterait un examen critique.

En effet, si la souffrance peut constituer l'indice d'une indignité de la part de la personne qui l'inflige, elle ne l'est pas nécessairement dans le chef de celle qui la subit. Au contraire. Déjà la vie sociale elle-même n'oblige-t-elle pas les humains, de façon générale, à se *souffrir* mutuellement ? Plus spécifiquement, la personne porteuse de handicap qui supporte courageusement l'humiliation de son état ou les réactions de rejet de la part de son entourage a-t-elle pour autant perdu sa dignité ? Évidemment non, car c'est plutôt cette réaction de rejet qui, violant l'éthique de *l'humanité partagée*, s'avère indigne. Ou encore : les parents qui souffrent de la grossière ingratitude de leur enfant et qui s'emploient tout de même à lui vouloir du bien n'honorent-ils pas grandement la condition humaine ? Puisqu'il n'est pas indigne de souffrir, la souffrance n'est pas un critère pertinent de désignation de l'indignité : celle-ci, d'ordre éthique, est objective ; celle-là, d'ordre affectif, est subjective.

En appliquant cette précision à l'état de la femme enceinte, on pourra sans doute dire que, dans un certain nombre de cas, la mère *souffre* de porter en elle ce petit être qu'elle considère comme un intrus, mais il n'est pas juste de déduire de cette situation, ni que cette souffrance prouve une atteinte à la dignité de cette femme, ni qu'il ne pourrait être mis fin à cette atteinte que par l'arrêt de sa grossesse. Lors donc que l'auteur affirme : « Il me semble que le principe de dignité humaine limite ce que l'on est en droit d'obtenir sur le fondement du droit à la vie » (p. 32), nous préférons renverser la proposition en disant qu'il fait partie de la dignité proprement humaine de la femme de protéger, quitte à en *souffrir*, la personnalité de cet être qui, en elle, jouit déjà, par hypothèse, du droit à la vie¹⁰.

¹⁰ L'auteur croit trouver une confirmation de sa thèse concernant la primauté de la dignité de la femme sur la vie du fœtus dans une analogie hardie avec le sadomasochisme. Dans une affaire

Cela étant, il reste encore à voir comment mettre en œuvre la priorité de ce principe de dignité dans l'ensemble du système juridique. Alors que l'arrêt *Roe v. Wade* rendu en 1973 par la Cour suprême des États-Unis a nié la personnalité juridique du fœtus pour faire valoir le droit de la femme à disposer de son corps, l'auteur a voulu éviter cette argumentation contestable en cherchant dans la jurisprudence américaine un appui à son primat de la dignité. Malgré la rareté des références de la Cour suprême à cette notion, il met en évidence, à titre de *pièce de touche*, la décision *Brown v. Board of education* (1954) qui déclare la ségrégation raciale inconstitutionnelle dans les écoles publiques, pour en conclure : « Si l'arrêt *Brown* apparaît alors comme la première étape en vue d'une *égalisation ascendante de rang des minorités raciales*, l'arrêt *Roe* pourrait être compris comme une étape importante visant à octroyer à la femme la capacité de maîtriser ses droits procréatifs, maîtrise "faisant partie intégrante de la lutte contemporaine de la femme pour affirmer sa dignité et sa valeur en tant qu'être humain" » (p. 28).

Conclusion étrange en vérité : comment l'auteur est-il passé d'un domaine à l'autre ? La ségrégation raciale en matière scolaire peut certes causer une profonde humiliation dans le chef des élèves discriminés à qui le système fait croire qu'ils n'appartiennent pas à la même humanité que les autres, mais peut-on sérieusement invoquer la nécessaire lutte contre cette humiliation raciste pour justifier une cruauté autrement plus radicale à l'égard des fœtus carrément exclus de cette commune humanité ? Si l'*égalisation ascendante* annoncée par l'arrêt *Brown v. Board of education* devait *irriguer toutes les branches du droit*, était-ce vraiment pour ôter aux femmes leur dignité de mères ?

L'argument qui rapproche la femme enceinte de la personne prise en otage pour faire vivre un musicien pâtit de la même erreur de perspective.

jugée à Strasbourg (CEDH, 17 février 2005, *K.A et A.D. c. Belgique*), la Cour a confirmé la condamnation d'un médecin et d'un magistrat qui avaient exercé sur l'épouse de l'un d'entre eux des violences sexuelles extrêmes, refusant de voir en ces pratiques l'exercice, par les deux prévenus, de leur droit à la vie privée. M. COTTEREAU commente : « Il me semble que le principe de dignité humaine limite ce que l'on est en droit d'obtenir sur le fondement du droit à la vie *tout comme* il limite ce que l'on est en droit d'obtenir d'autrui sur le fondement du droit à la vie privée comme le confirme la Cour EDH dans l'affaire *K.A.et A.D.* » (p. 32, soulignement ajouté). Or, outre le fait que la Cour européenne a basé sa décision, non sur la violence objective des actes commis attentatoires à la dignité de la femme, mais sur la volonté subjective de la victime de les arrêter (pour une critique de cette motivation, v. M. FABRE-MAGNAN, « Le sadisme n'est pas un droit de l'homme », *D.*, 2005, p. 2973), on peut se demander si une même dignité peut mettre fin aussi bien à la vie d'un petit d'homme qu'à des pratiques sadiques.

B. Le violoniste

Le défaut le plus frappant de cette comparaison est en effet le manque de *lecture intérieure* des deux situations ici équiparées. Car peu importe le processus qui a conduit aux deux aboutissements respectifs – la violence du rapt d'un côté, la relation sexuelle de l'autre, il suffit qu'une contrainte non acceptée s'exerce sur le corps d'un premier sujet au bénéfice de la survie d'un second pour qu'elle soit qualifiée de *cruauté*, le second sujet violant par-là la dignité du premier. Mais peut-on réellement placer les deux hypothèses sur le même pied ? Les observations faites à ce sujet par John Finnis et Michael Davis, et loyalement rapportées par l'auteur, ne sont-elles pas bien plus pertinentes ? Mais avec quelle légèreté sont-elles repoussées ! La plausibilité de la grossesse après une relation sexuelle, et de la responsabilité qui s'ensuit, avancée par J. Finnis pour récuser la comparaison de la femme enceinte avec la personne kidnappée par violence est jugée comme « un point secondaire qui ne pose pas vraiment de problème (...) c'est un faux problème » (p. 22). Quant à la distinction posée par M. Davis entre la relation de *dépendance* du violoniste envers la personne tenue de lui rester indéfiniment reliée pour le garder en vie, d'une part, la relation de *reliance* du bébé à l'égard de la femme qui le porte, d'autre part, elle n'a pas lieu d'être, du moins dans les premiers mois de la gestation, puisque, tant que l'enfant n'est pas viable hors du corps de sa mère – nous allons revenir sur ce point – la relation de *reliance*, qui suppose une *éthique* de bienveillance, se confond avec le *fait* pur et simple de la dépendance.

Mais où donc se trouve la dignité ? Ne se manifeste-t-elle pas dans l'assomption par la femme – par l'homme aussi, d'ailleurs, ne lui en déplaît – de la relation sexuelle qui a mis en route un nouvel humain livré aux soins de ses auteurs ? Or, ici, vouloir braquer le projecteur de l'analyse critique sur la femme enceinte, coupée tant de la relation à l'homme qui l'a rendue féconde que de leur responsabilité commune envers l'enfant procréé, au point d'oser comparer cette situation ainsi isolée avec le rocambolesque rapt d'une personne dont le groupe sanguin convient à la survie d'un célèbre violoniste, n'est-ce pas méconnaître précisément la *dignité* de la condition humaine ? Précisons : n'est-ce pas la maternité elle-même qui se trouve bafouée lorsqu'elle est ramenée à un rôle *d'incubateur* tant que ne serait pas adoptée une loi qui considère l'avortement comme un droit de la femme ?

Certes, nous l'avons dit, le libéral conçoit le lien social comme le résultat d'un contrat passé entre adultes, tous égaux en leur liberté, mais – il faut s'y résoudre – la condition humaine passe par la naissance, c'est-à-dire,

d'abord, par la conjonction de chair et de parole d'un homme et d'une femme, ensuite, par la maturation de ce petit d'homme dans le corps de cette femme, jusqu'à ce qu'il en soit expulsé, viable. Peut-être rêvons-nous d'une autre manière, pour les humains, de venir au monde ? Les lois bioéthiques relatives à la procréation médicalisée s'y emploient d'ailleurs petit à petit, fascinées sans doute par les promesses eugénistes du transhumanisme. Mais plutôt que de voir nos sociétés se lancer sur la voie de *l'homme augmenté*, *rêve de l'homme diminué* (Olivier Rey), n'est-il pas plus *digne* de l'homme (et de la femme) de reconnaître en *l'intime* de leur raison le sens de leur chair elle-même, sans chercher à y échapper, au nom d'une dignité solipsiste, par l'exercice d'une liberté toute-puissante conçue en termes de rupture ? Lorsque M. Cottureau écrit : « Administrer une souffrance physique ou émotionnelle aiguë n'est pas simplement une faute morale comme une autre, c'est une offense faite à notre qualité d'être humain » (p. 18), n'est-ce pas d'abord à l'offense faite au petit d'homme qu'il fallait songer ?

La dignité, disions-nous, est affaire de reconnaissance par le sujet de sa propre condition humaine grâce à la *lecture intérieure* qu'il en fait, plutôt que de décisions issues de sa seule autodétermination. La tension entre ces deux pôles d'intelligence et de volonté se manifeste encore, de façon tragique, dans le reproche que semble adresser l'auteur à Judith Thomson elle-même de mobiliser des considérations morales – décontextualisées, donc – lorsqu'elle affirme que si un avortement n'est jamais *injuste*, vu la suréminence du principe de dignité, il peut parfois s'avérer *indécent* lorsqu'il est opéré, par exemple « pour éviter le dérangement de reporter un voyage à l'étranger » (p. 23). Il convient, en effet, dit l'auteure, de nous comporter tous, autant que nous sommes, comme *des samaritains minimalement décents*.

Mais, si nous avons bien compris ce passage (difficile) de l'article où M. Cottureau discute la position de J. Thomson, ce retour de la *morale* dans l'argumentaire *juridique* risque d'atténuer la force du principe de *justice*, lequel principe refuse qu'un sujet se serve continûment du corps d'une autre personne pour assurer sa propre survie. Tout se passe dès lors comme si l'élimination d'un fœtus pouvait *toujours* avoir lieu, même au moment où ce petit être est tout proche de la naissance. Certes ce fœtus est considéré méthodologiquement comme une personne titulaire du droit à la vie ; certes encore l'élimination d'un fœtus viable peut être qualifiée *d'indécence* puisqu'elle s'opère au cours d'une intervention particulièrement barbare, il n'en reste pas moins vrai que cette décision-là est *juste* : elle est le prix à

payer pour concrétiser la liberté personnelle de la femme « *au sein d'un système irradié par le principe de dignité humaine* » (p. 25)¹¹.

Mais il est temps de passer à la dernière étape de cette relecture critique, qui concerne la référence à la transcendance spirituelle.

4. Négativité v. alliance

Marc Cottureau achève son article sur le droit à l'avortement par une critique en règle de l'État polonais où « l'influence de l'Église catholique est telle que celle-ci peut être *matériellement* considérée comme une religion d'État » (p. 35). Critique confirmée par la résolution du Parlement européen du 26 novembre 2020, déplorant « que l'excès injustifié de restrictions à l'accès à l'avortement résultant de l'arrêt du Tribunal constitutionnel [de Pologne] ne protège pas la dignité inhérente et inaliénable des femmes »¹². À en croire l'auteur, « les "valeurs publiques opératoires" des officiels de l'État polonais se sont encore un peu plus rapprochées de certains dogmes religieux de l'Église catholique polonaise, dont l'activité sur le thème de l'avortement relève plus de la "croisade" que du débat d'idées » (p. 35).

À vrai dire, le compliment se laisse assez aisément retourner. Car la *croisade* en question pourrait bien être celle que mènent inlassablement, depuis un demi-siècle, les pays occidentaux en général, l'Union européenne en particulier, contre la tradition millénaire de protection de la vie. De même, quand l'auteur déplore : « le problème de tout discours *ultra-nationaliste* sur la "sacralité" d'un objet, d'un groupe, d'un droit ou d'un dogme, c'est qu'il ne charrie jamais avec lui tolérance, sollicitude et égal respect », ici encore, le regret peut se retourner car le discours *ultralibéraliste* ne manifeste pas non plus trop de *tolérance, sollicitude et égal respect* envers la personne humaine à l'état de fœtus. Or si ce conflit frontal entre ces deux discours a quelque chose à voir avec la religion, il vaut la peine de conclure la présente étude critique par une relecture de ce vaste combat spirituel qui se joue entre la négativité et l'alliance.

¹¹ À cet égard, l'auteur revient un peu plus loin, comme à une objection possible, sur la possibilité d'éliminer le fœtus à un quelconque moment de la grossesse. Pour y répondre, il admet que le législateur indique un seuil – par exemple celui de la viabilité de l'enfant – à partir duquel la femme ne pourrait plus avorter pour raison de convenance personnelle. La justification de cette exception repose sur la présomption de consentement : « Passé ce délai (...), l'État pourrait supposer que la femme enceinte a fait le choix de mener sa grossesse à terme. Cela ferait peser alors sur elle un devoir de non-malveillance (*reliance*) (...) » (p. 29). Question : Et si la femme parvenait à renverser cette présomption, qu'advierait-il de son droit *absolu* à la dignité ?

¹² Résolution du Parlement européen du 26 novembre 2020 sur l'interdiction de fait du droit à l'avortement en Pologne.

A. La négativité

M. Cottureau a présenté d'emblée son article comme une défense systématique de l'intuition esquissée par Ronald Dworkin du *projet général* de construction d'une société « véritablement acquise à la cause de la liberté et de la dignité de l'individu »¹³. Or tout au long de l'article, cette dignité nous a paru s'identifier à la liberté elle-même, au sens où celle-là repousse systématiquement, sous le paradigme extrême de la cruauté, les contraintes qui pourraient peser sur celle-ci. La dignité, pour un sujet, consiste donc à façonner son destin à partir de ses choix les plus libres possibles. Cette dignité *alias* cette liberté est donc conçue comme puissance négative de dégageant des *liens* qui, comme leur nom l'indique, pourraient *lier* le sujet. Nous demandions au départ de cette réflexion : Qu'y a-t-il *au commencement* ? Nous pouvons maintenant répondre, sans trop forcer la note : *rien* que le moi. Cette façon de voir se retrouve d'ailleurs tant dans la vie publique que dans la vie privée des sujets de droit.

Dans la sphère publique, nous l'avons dit, le modèle de référence du *commencement* est *l'état de nature*. Là ont surgi – on ne sait d'ailleurs trop comment – les individus adultes isolés dans leurs droits (subjectifs) à la liberté et à l'égalité. À partir de là, le droit qui régira ces sujets dans la société qu'ils ont créée en nouant entre eux le Contrat social, ne devra rien à la *nature* de ce qu'ils *sont*. Ce droit – uniquement positif, donc – s'emploiera plutôt à leur garantir au mieux ces deux valeurs de *liberté* pour chacun et d'*égalité* entre tous qu'ils prennent pour les guides suprêmes de leur justice. Mais on voit que ces libertés sont *vides* puisqu'elles ne sont référées à rien d'autre qu'à elles-mêmes – être libres pour être libres – sans dignité objective qui les mette au défi de rejoindre ce qu'ils *sont* ; qu'est *vide* aussi cette égalité ramenée à l'équation « *un est égal à un* » puisque l'équivalence universelle désirée n'a pas pu s'encombrer des identités particulières qui marquent les différences entre les sujets. À l'ombre de ce positivisme juridique, nous l'avons dit, c'est la volonté qui fait la loi à coups de décisions puisque l'intelligence n'a plus de nature humaine à lire *de l'intérieur* : rien ne précède l'ordre donné par le législateur.

Dans la sphère privée, on aurait imaginé plus difficilement une construction sociale aussi abstraite, faite de valeurs aussi *vides*, puisque ce domaine dit *privé* touchait les corps, l'amour, la vie. N'entrait-on pas là, en effet, dans un domaine plus *sacré* que les champs jugés plus *profanes* de l'économie ou de la politique ? Au cœur de l'expérience faite, à même les corps, du don de la vie dans l'amour, l'esprit ne se rapprochait-il pas

¹³ R. DWORKIN, « La controverse sur l'avortement aux États-Unis », *Esprit*, 1989, p. 78.

davantage du mystère de l'Origine et donc peut-être aussi du mystère de Dieu lui-même ? D'où la plus grande influence de la tradition religieuse – très souvent chrétienne en l'occurrence – en ces relations-là : la naissance, l'alliance, la famille..., lesquelles offraient, nous l'avons vu, un fondement stable à la société. Mais cette *demeure* en laquelle la dignité de la chair était honorée par une liberté responsable, a connu le renversement complet de la postmodernité durant ces dernières décennies. C'est que la logique des droits de l'homme a traversé de part en part les relations familiales, atteignant même le rapport que chaque sujet exerce à l'égard de son propre corps. Telle est l'application à la sphère privée de la figure du contrat social, destinée à préserver au mieux, par l'artifice d'un calcul rationnel, le double pilier abstrait – d'égalité et de liberté – qui caractérisait *l'état de nature*. On remarquera aussi que ce bouleversement opéré dans les mœurs et dans les lois, en particulier dans la matière dite *bioéthique*, va de pair avec une sécularisation galopante qui a écarté le discours religieux du champ de la raison publique. Il n'est donc pas étonnant que les plus vives réactions opposées à cette promotion de la dignité-liberté conçue dans les termes négatifs de la rupture proviennent des institutions religieuses, en particulier de l'Église catholique.

Il nous faut expliquer cette logique en partant de l'alliance : alors que le *projet global* de la société dworkinienne entendait ramener la dignité de la personne à la plus large liberté possible au bénéfice de l'individu, la tradition chrétienne entend donner un autre sens à cette dignité – et donc à cette liberté – puisqu'elle enracine le lien de la personne à elle-même et à autrui dans le lien plus fondamental à Dieu.

B. L'alliance

En citant J. Heinen et S. Portet, M. Cottureau rapporte que les officiels de l'État polonais « ont brandi la doctrine religieuse, devenue l'un de leurs principaux arguments politiques, au nom de la défense de la nation polonaise, de la civilisation et de la nature créée par Dieu » (p. 35). Nous ne nous attarderons pas ici sur la défense de la *nation polonaise*, sinon pour rappeler que c'est largement sur sa foi chrétienne que la Pologne s'est également appuyée pour résister, avant ce régime-ci, à l'impérialisme soviétique ; ni non plus sur la défense de la *civilisation*, laquelle paraît tout de même sérieusement menacée lorsque la vie d'êtres innocents est sacrifiée au nom de valeurs abstraites qui ont réussi à faire l'impasse sur le caractère charnel de la condition humaine ; nous nous interrogerons plutôt sur la signification de la *nature créée par Dieu*, car c'est dans le mystère de la Création que s'esquisse, pour le croyant, la réponse à notre question initiale : qu'y a-t-il *au commencement* ?

La première phrase de la Bible l'annonce en effet : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1,1). Les phrases suivantes déploient, en six jours, cette naissance des eaux, des astres, des plantes et des animaux, enfin du couple humain, au cours d'une vaste liturgie qui se termine le septième jour, du sabbat. Images fortes qui ne prétendent en aucune manière rivaliser avec l'enchaînement des causes *efficientes* exposé dans la théorie darwinienne de l'Évolution, mais qui entendent indiquer la cause *finale* de cet univers. Le récit de la Genèse n'explique pas, en effet, une fabrication ; il initie la révélation d'une destinée. Ainsi, l'être humain n'est pas, contrairement à ce qu'en dit le scientifique, un tzigane perdu en marge de l'univers¹⁴ ; il n'a pas non plus à se désoler, comme le fait le mouvement transhumaniste, de rester encore si peu performant par rapport à toutes les nouvelles technologies, au point de devoir dire adieu à *Mère nature*¹⁵. Car l'être humain est habité d'un Souffle venu de plus loin que lui ; il a pour avenir Dieu lui-même, qui a bien voulu se dire dans la Première alliance nouée avec les Juifs puis dans la plénitude de la Révélation apparue en Jésus de Nazareth, ressuscité des morts.

Pour le croyant qui la vit *de l'intérieur*, la confession chrétienne n'a rien de l'épouvantail qui devrait faire fuir les êtres passionnés de liberté et d'égalité. Ces deux valeurs, d'ailleurs, ne proviennent-elles pas largement du message biblique ? Mais la Bible les situe dans une Alliance qui leur donne tout leur poids : égalité de tous les humains – y compris des plus faibles – parce qu'ils logent dans la demeure d'un Père qui leur est commun ; liberté de chacun d'eux par la Présence de l'Altérité qui suscite la personne en la mettant au défi d'aimer. Dignité de l'homme et de la femme en ce qu'ils sont, ensemble, « image et ressemblance de Dieu » (Gn 1,26) ; égalité entre eux aussi, non pas comme des miroirs parallèles qui se renverraient mutuellement une image identique, mais comme les partenaires différenciés d'une alliance où l'amour donne la vie, jouant ainsi la Geste créatrice elle-même où, là aussi, l'Amour premier a donné la vie. Cette présence aimante du Créateur prononçant sur le couple humain les mots de la plus grande bénédiction – « cela était très bon » (Gn 1,31) – donne confiance au couple en question et à la chair l'un de l'autre : leur différence, inscrite jusque dans leur corps est là pour l'amour et pour la vie.

¹⁴ Pour Jacques Monod, « L'homme sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses espoirs comme à ses souffrances ou à ses crimes » (*Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970, p. 216).

¹⁵ Cf. par exemple, M. MORE, *A Letter to Mother Nature; amendments to the Human Constitution*, 1999, en ligne, <http://strategicphilosophy.blogspot.be/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (consulté la dernière fois le 21 octobre 2021).

Mais, dira-t-on, si ce discours-là trouve éventuellement sa place dans une synagogue ou une église, que viendrait-il faire dans une Cité qui s'est bâtie en dehors de toute référence à une transcendance religieuse ? Il ne convient pas, en effet, qu'une partie – même importante – de la population impose sa croyance propre aux autres citoyens, à peine de retomber dans la honte des guerres de religion. Que répondre à cette objection souvent entendue sinon, d'une part, qu'une religion peut parfois contenir, dans ses rites et ses récits, des lumières qui éclairent la destinée de l'homme¹⁶, d'autre part, que l'imposition, par l'idéologie libérale, d'une conception tout aussi *sacrée* mais *négative* de la dignité-liberté à l'ensemble de la société, ne se justifie pas plus – logiquement parlant – que l'obligation qui serait faite à cette même société de faire profession d'une foi religieuse, de telle sorte que, finalement, les guerres de religion n'auront jamais de fin. C'est que la liberté de conscience exercée par l'être humain comme l'un de ses droits, reconnu d'ailleurs par l'Église catholique elle-même dans la Déclaration *Dignitatis humanae* du Concile Vatican II (1965), rend certes libre l'adhésion à une confession déterminée, mais ne rend pas facultative l'inlassable recherche de la vérité elle-même.

Le mouvement des *Lumières* a fait comme si l'humanité pouvait, faisant table rase du passé, se constituer à l'origine d'elle-même *en l'an 1 de la république* puis se déployer par la suite sous le seul patronage du savoir scientifique et de la décision démocratique. Or, pour installer ce nouveau régime, la société a dû se *défaire* du christianisme comme d'une religion qui entravait le double mouvement de liberté et d'égalité des citoyens, guillotinant au besoin les prêtres et religieux réfractaires à ce nouvel ordre. Mais ici encore se pose la question du *commencement* : est-il possible de commencer une société à *zéro* ? Ou bien chaque nouvelle étape de l'histoire ne doit-elle pas se comprendre comme une péripétie supplémentaire dans le déroulement du vaste combat spirituel que l'humanité mène pour ou contre Dieu ? Pour le croyant, en tout cas, c'est à cette profondeur-là que se noue le drame. Nos sociétés ont mis à l'écart la tradition qui présente, à la fois, l'homme et la femme comme image et ressemblance de Dieu et Dieu comme prenant chair d'homme dans le corps de la femme. Telle est leur volonté, soit ! Mais si ce rejet ne change rien à la béatitude éternelle de Dieu lui-même, ne risque-t-il pas d'aveugler les humains sur l'incroyable dignité de leur condition ?

¹⁶ Cf. par exemple J.-M. FERRY, *Les Lumières de la religion*. Entretien avec Elodie Maurot, Montrouge, Bayard, 2013 ; J. HABERMAS, *Entre naturalisme et religion ; les défis de la démocratie*, trad. Chr. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.