

**REPENSER LA DIGNITÉ COMME UN DROIT HUMAIN
INALIÉNABLE AU CŒUR DE LA DÉMOCRATIE
CONTEMPORAINE**

Adama MARICO

École Normale Supérieure de Bamako (Mali)

E-mail : adamamarico98@yahoo.com

Résumé : L'époque contemporaine se présente encore comme celle de la quête de la reconnaissance et de la liberté de l'individu dans la sphère sociale fondée sur la recherche de la richesse. La reconnaissance et la liberté participent à la dignité en fondant celle-ci comme une valeur de premier plan surtout dans le contexte démocratique. Ce qui signifie que la démocratie contemporaine doit permettre l'épanouissement de chaque individu par le moyen d'une participation effective à la gestion politique de l'État auquel il appartient. La pensée politique contemporaine est orientée vers la proposition de ce droit pour l'individu à retrouver sa place dans la société qui l'abrite. Il convient de rappeler que la dignité a une valeur ontologique, c'est-à-dire quelle est au fondement de l'existence humaine dans la mesure où elle donne un sens à la liberté et à la reconnaissance. Les penseurs philosophiques contemporains en occurrence Jürgen Habermas, John Rawls, Axel Honneth, etc, s'accordent sur le fait que la paix et la stabilité sociale dans le monde démocratique sont liées à la liberté et à la reconnaissance de chaque individu. Toutefois, il faut préciser que la liberté dont il s'agit reste la liberté qui résulte de la raison, pendant que la reconnaissance fait allusion à la participation de l'individu à la gestion politique dans un contexte démocratique orienté vers la recherche de l'égalité.

Mots-clés : Dignité, liberté, reconnaissance, respect, valeur.

Abstract: The contemporary era is still one of the quests for recognition and freedom of the individual in the social sphere based on the search for wealth. Recognition and freedom contribute to dignity by establishing it as a primary value, especially in the democratic context. This means that contemporary democracy must allow the fulfilment of each individual through effective participation in the political management of the state to which he belongs. Contemporary political thought is oriented towards proposing this right for the individual to find his place in the society in which he lives. It should be

remembered that dignity has an ontological value, that is, it is at the foundation of human existence insofar as it gives meaning to freedom and recognition. Contemporary philosophical thinkers, such as Jürgen Habermas, John Rawls, Axel Honneth, etc., agree that peace and social stability in the democratic world are linked to the freedom and recognition of each individual. However, it must be specified that the freedom in question remains the freedom that results from reason, while recognition refers to the participation of the individual in political management in a democratic context oriented towards the search for equality.

Keywords: Dignity, freedom, recognition, respect, value.

Introduction

Face à l'idéologie de domination que le capitalisme cherche à promouvoir, il est impérieux de repenser la dignité humaine comme un droit fondamental à reconquérir dans une liberté rationnelle. Puisque l'état du monde humain d'aujourd'hui laisse voir que l'homme a perdu sa dignité dans la mesure où « *l'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques* » (M. Horhleiter et T. Adorno, 2021, p. 18.) Or, en tant que valeur humaine de premier ordre, la dignité humaine doit se poser au cœur de la démocratie comme une priorité et un défi à relever pour toutes les nations. Chaque individu doit être considéré comme un sujet à respecter. C'est justement la ligne directrice défendue par l'éthique contemporaine.

Comprenons d'abord qu'on ne peut aborder le concept de la dignité humaine que sur deux angles complémentaires. D'abord, la dignité pourrait se présenter comme le fait de permettre l'épanouissement ou l'émancipation de l'individu face au collectif ou face à son semblable qui cherche à le dominer arbitrairement. Ensuite, la dignité peut se concevoir comme un projet collectif visant l'épanouissement collectif d'une société donnée ou dans une certaine mesure elle peut signifier l'épanouissement humain tout court.

Quel que soit le sens qu'on pourrait accorder à la dignité, elle ne peut signifier qu'un projet permettant à l'individu ou du moins aux individus de s'inscrire dans l'humanité grâce aux regards de leurs semblables. De là naît et se développe l'idée de la « *reconnaissance mutuelle* » (A. Honneth, 2015, p. 194.) comme garante du vivre-ensemble harmonieux. Il s'agit d'une orientation de la pensée

kantienne pour laquelle, l'homme est un être qui évolue dans une dignité inaliénable. Dans *Le fondement de la métaphysique des mœurs*, E Kant nous enseigne que l'homme doit être « *traité comme une fin et non un moyen* » (E. Kant, 1987, p. 129).

La recherche de la reconnaissance des libertés individuelles et collectives s'inscrit sur la ligne de la quête de la normativité contemporaine avec évidence, puisqu'au-delà des acquis démocratiques, aujourd'hui la terre tout entière devient l'aire du jeu de la violence et cette violence engendre finalement la confiscation des libertés en mettant à mal le vivre-ensemble harmonieux. Il convient de se demander dans quelle mesure l'homme peut maintenir sa dignité dans le contexte de conflit ? Doit-on dire que la dignité est une donnée ontologique chez l'homme ? Peut-on penser à la restauration de la dignité humaine dans le contexte actuel d'insécurité et d'exploitation de l'homme par l'homme ? Tels sont les problèmes dominants de cette réflexion.

Rappelons qu'aujourd'hui, dans le sahel et dans d'autres localités du monde, occupées par les djihadistes, les populations sont empêchées d'exprimer leur liberté, et donc d'avoir leur dignité. Cette réalité est à l'origine de notre motivation qui consiste à analyser les atteintes à la dignité humaine dans le contexte de la violence. Bien évidemment, ce travail pourrait se situer sur la ligne directrice de la perspective de la philosophie sociale. Au XVIIIème siècle, Rousseau avait déjà situé le manque de la dignité humaine dans l'échec du processus civilisationnel de l'homme naturel une fois rentrée dans la vie civile. C'est dans cette continuité que Max Horkheimer et Théodore Adorno attribuent la perte de la dignité humaine à l'échec du processus de rationalisation des penchants naturels de l'homme. M. Horkheimer et T. Adorno (2021, p.16) pensent que chaque homme doit développer rationnellement ses aptitudes de sorte qu'il respecte ses semblables. Il faut dire que nous assistons aujourd'hui à une régression de la raison, à « *l'autodestruction de la raison* », puisque lorsque l'individu tourne sa vie dans le sens adverse de l'usage de la droite raison, il devient auteur de l'insécurité. Face à cette montée en puissance de l'insécurité, nous pensons que la dignité humaine se retrouve bafouer. C'est pourquoi à partir de cet article, nous voulons analyser le lien entre le respect de la dignité humaine et le progrès de la sécurité.

1. Le droit à la liberté : une étape vers le respect de la dignité

La véritable proposition d'une liberté politique date de l'époque des Lumières. Si la philosophie politique de l'antiquité propose la soumission de l'individu au philosophe-roi (Platon) ou à la cité vertueuse (Aristote), la pensée moderne indique que l'homme est individu d'abord pour lui-même avant d'être individu de la collectivité. Cette expression vient signifier que la pensée moderne a franchi une étape importante dans le sens d'une proposition des droits pour chaque individu. Elle est inscrite dans la perspective selon laquelle, la nature confère la liberté à l'homme, et le rôle de l'Etat est de préserver cette liberté sous l'impulsion de la raison reconnue comme une référence dans la gestion politique.

Il convient tout de même de rappeler dans cette perspective que le droit à la liberté pour les peuples a connu une évolution dans l'histoire de la philosophie. Dans son ouvrage intitulé, *Le droit à la liberté*, Axel Honneth nous entretient sur trois modèles de liberté. La liberté négative, la liberté réflexive et la liberté sociale. Le premier chapitre *Du droit à la liberté* est consacré à l'explication de la liberté négative axée sur la pensée politique du philosophe anglais Thomas Hobbes. Chez Hobbes, la liberté négative découle de la liberté naturelle, qui se pose comme une entrave à la dignité humaine.

Rappelons que dans le *Léviathan*, Hobbes est parti d'une fiction imaginaire pour affirmer comment les hommes peuvent vivre lorsqu'ils ne sont pas soumis à une autorité contraignante. La thèse défendue dans le *Léviathan* consiste à signifier qu'avant même l'institution des sociétés, l'homme possède une liberté naturelle face à laquelle il ne souhaite pas d'entraves. Axel Honneth (2015, p. 45) affirme que « *cette liberté est négative en ceci qu'il n'est pas ici question de se demander si les objectifs d'une personne sont ou non aux conditions de la liberté ; il importe peu de savoir quel choix existentiel est réalisé, et quels désirs sont satisfaits...* ». C'est clair que la liberté négative est l'exercice d'un sujet qui ne soumet pas ses actes à son propre jugement, au tribunal de sa propre raison. Dans cette perspective, elle ne symbolise pas un rapport à soi.

En absence de droit civil, l'homme développe le désir d'étendre son pouvoir sur tout ce qui peut entraver sa volonté. Chez Hobbes donc, « *la violence est d'abord une violence archaïque, prépolitique à laquelle conduit la dynamique passionnelle des relations interhumaines lorsqu'il*

n'existe pas de pouvoir politique » (C.-Y. Zarka, 1995, p. 21). Ce prétexte reste valable selon Hobbes pour proposer une liberté négative, et donc un pouvoir contraignant. L'une des singularités de la pensée de Hobbes, c'est « *d'avoir à penser l'homme comme cet être d'abord intégré à la nature et qui se révèle ensuite capable de s'en extraire* » (M. Besnier, 1993, pp. 72-73).

Le deuxième modèle de liberté qu'Axel Honneth développe dans la perspective d'une quête de la dignité humaine est la liberté réflexive. L'œuvre de Jean-Jacques Rousseau reste indicative à ce propos. Après avoir fait un effort dans *L'Emile ou de l'éducation* pour proposer des principes formateurs d'un être libre et responsable qui évolue dans sa dignité, Rousseau fait de sa pensée politique un hymne pour les libertés individuelle et collective. La théorie du contrat social de Rousseau dessine deux volontés dont la première n'accède à son sens véritable que lorsqu'elle participe avec un mouvement moral à la deuxième. Pour être plus précis, l'homme en tant que sujet doit s'abriter derrière des choix rationnels qui pour avoir plus de valeur doivent participer à la formation de la volonté générale qui « *est toujours droite* » (Rousseau, 1971, p. 100).

Il convient donc de dire que Rousseau comme Kant, garde « *la conviction que nous ne sommes véritablement libres qu'à la condition que notre agir ne soit pas (causalement) déterminé par des impulsions naturelles, quelles qu'elles soient, mais le soit (rationnellement) par la connaissance de ces raisons* » (A. Honneth, 2015, p. 153). *Emile ou de l'éducation* de Rousseau est un ouvrage qui prépare justement Emile à l'auto-détermination dans la liberté réflexive. C'est d'ailleurs pourquoi, dans le livre troisième, Rousseau propose de libérer la réflexion de l'enfant à travers un processus éducatif. On pourra lire dans le livre troisième que « *songez bien que c'est rarement à vous de lui proposer ce qu'il doit apprendre, c'est à lui de lui désirer, de le chercher ...* » (J.- J. Rousseau, 1966, p. 231). Dans *Du contrat social*, Rousseau propose un système politique qui aboutit finalement à une auto-législation des sujets par le moyen d'une mise en avant des choix.

C'est dans cette même perspective que Kant aborde la question de la liberté. Dans une continuité de la pensée de Rousseau, il développe ses vues en affirmant qu'il existe chez l'homme une législation éthique et une législation juridique. Dans la législation éthique, le sujet se pose dans une délibération personnelle où il devient lui-même le juge du

mobile de ses propres actions. En revanche, la législation juridique propose à l'homme de se conformer aux lois civiles. Analysée dans cette perspective, la vision kantienne de la liberté et de la dignité lie la réalisation de la paix et de stabilité sociale à la volonté et à la raison. Ce qui fait que malgré qu'il soit habité à la fois par la sensibilité et l'intelligibilité, l'homme s'élève au devoir de sa conscience par sa raison et sa volonté et surtout grâce au processus d'une éducation raisonnable. L'on pourra lire dans *La réflexion sur l'éducation* que :

L'homme doit d'abord développer ses dispositions au bien ; la providence ne les a pas mises en lui toutes achevées ; ce sont de simples dispositions sans la marque distinctive de la moralité. S'améliorer lui-même, se cultiver lui-même, et s'il est mauvais, développer en lui-même la moralité, c'est là ce que doit faire l'homme (E. Kant, 1967, p. 104).

Ici, il s'agit en fait d'une auto-réalisation dont Eugène Fleischmann fait allusion lorsqu'il développe la philosophie politique de Hegel. Pour Hegel, l'homme ne peut réaliser son existence libre « *qu'en se débarrassant par sa propre volonté libre de la particularité subjective et accidentelle en vue de la réalisation de la liberté universelle* » (Eugène Fleischmann, 1992, p.1 46). La réussite du projet social à une triple face : l'auto-régulation, l'auto-détermination et l'auto-réalisation. Ces régulations ne peuvent se faire que lorsqu'elles se réalisent dans un espace de discussion cheminant vers le respect de la dignité de chacun.

Les pensées politiques de Karl Otto Apel et celle de Jürgen Habermas sont orientées vers cette perspective de la discussion. Pour ces penseurs de l'époque contemporaine, l'obtention de la reconnaissance et par conséquent de la dignité résulte de la discussion, de l'espace d'échange créé par la société. La pensée contemporaine réhabilite donc la parole comme un instrument incontournable du vivre ensemble et d'une possibilité d'obtention de la dignité. Ce qui fait que pour Habermas, l'organisation de la parole est considérée comme l'un des objectifs de la philosophie depuis ses origines :

La rationalité des opinions et des actions est un thème sur lequel travaille traditionnellement la philosophie. On peut même dire que la pensée philosophique provient du devenir réflexif de la raison incorporée dans la connaissance, dans la parole et dans l'action » (J. Habermas, 2005, p.17).

En vérité, pour Karl Otto Apel, Jürgen Habermas et Éric Weil, la vraie liberté capable de déboucher sur la dignité humaine se construit dans les interactions plus actives. A vrai dire, il s'agit de quitter la

conception monologique de la liberté pour une conception plus active de la liberté en tant que fille de la discussion et de l'échange. Cette forme de liberté vers laquelle se tournent aujourd'hui nos sociétés est appelée selon les mots d'Axel Honneth, la liberté sociale, qui est le troisième type de liberté politique. Comprenons que cette vision de la liberté en tant objet de la reconnaissance, reste une réhabilitation de la pensée politique hégélienne. C'est ainsi qu'Axel Honneth précise en affirmant :

La notion de « reconnaissance mutuelle » a toujours été la clé de voûte de la conception de la liberté hégélienne. En tant que sujet isolé, et en dépit de la liberté réflexive, l'homme reste coupé du monde externe des organisations et institutions sociales ; parviendrait-il à se limiter dans son agir à des objectifs uniquement fixés par lui-même, en toute autonomie, que la réhabilitation de ces derniers dans la réalité objective n'en demeureraient pas moins chose incertaine. L'aspiration de la liberté cesse de constituer un élément de l'expérience purement subjective dès que le sujet rencontre un autre sujet dont les objectifs viennent compléter les siens propres; car le moi peut alors apercevoir, dans les efforts des partenaires d'interaction, une composante du monde extérieur qui permet de mettre lui aussi en œuvre, et de façon objective, ses objectifs » (A. Honneth, (2015, p. 75).

La discussion constitue un vecteur incontournable pour le vivre-ensemble dans la perspective démocratique contemporaine. C'est au moyen de la discussion que la société contemporaine doit mettre fin à l'isolement afin de promouvoir la reconnaissance. Mais, la discussion doit s'inscrire dans une pensée consciente capable de construire une unité démocratique. Puisqu'elle s'établit dans une liberté produite par le vouloir. Dans la pensée contemporaine, le lien qui s'établit entre la liberté et le choix reste un lien plus fort. C'est à partir de la jonction liberté-vouloir que les sociétés contemporaines réalisent la reconnaissance en accordant aux sujets de la dignité. De ce fait, en tant que souhait désirant la réalisation des réalités conformément à elle, la volonté s'enracine dans la démocratie comme les os qui se positionnent dans l'organisme humain.

Dans son ouvrage intitulé, *La philosophie des droits de l'homme de Kant à Marx*, Bernard Bourgeois (1990, p.32.) rapporte que « Ernest Bloch retrace le destin de l'opposition historique du courant du droit naturel qui culmine dans la théorie des droits de l'homme, et du courant de l'utopie sociale qui exalte la pratique révolutionnaire ». Pour le premier courant, l'homme doit sa dignité à sa liberté. Ce courant affirme que l'homme ne peut atteindre sa dignité que dans la liberté en tant que

manifestation logique de sa volonté. Ce courant s'oppose aux défenseurs de la liberté négative. Thomas Hobbes par exemple défend une démocratie qui confisque les libertés individuelles et collectives.

Le second courant met l'accent sur la relation entre la liberté et la solidarité dans la mesure où « *la séparation entre la liberté et la solidarité limite la liberté au chez-soi individualiste* » (Bernard Bourgeois, 1990, p.32.). C'est sur cette solidarité qu'insiste Th. De Koninck (1995, p.33.) lorsqu'il affirme que « *la solidarité humaine s'établit dans un « nous » où chacun porte la figure en soi de l'autre* ». Ce passage vient signifier que la considération de la plus humainement éthique est qu'un homme reste toujours le prolongement de son semblable malgré les spécificités des cultures, malgré les inclinations personnelles qui orientent chaque individu dans son individualité. De ce fait, pour Thomas de Koninck, tout être humain possède une dignité inaliénable et absolue dans la mesure où celle-ci n'est échangeable contre rien. Nous comprenons que chez Thomas De Koninck comme chez Ernest Block, la dignité n'est pas le fruit d'une quête sociale même si la société moderne s'efforce pour l'améliorer, mais elle est d'emblée inscrite dans le droit naturel avec évidence.

En vérité, aborder la question de la dignité humaine, c'est penser à une entreprise triptyque liberté-reconnaissance et solidarité dans le sillage d'une démocratisation voire d'une démocratie qui se projette vers la protection des citoyens. Dans cette perspective, l'humanité ne préserverait son sens d'une part que dans le respect des libertés humaines (Rousseau) D'autre part, la liberté elle-même ne peut être une liberté véritablement démocratique que lorsqu'elle s'enracine dans une culture de la discussion et de reconnaissance en tant que bien non échangeable.

2. Le postulat d'une détermination ontologique de la dignité de l'homme.

L'idée d'une communauté naturelle universelle a été développée par la philosophie de l'antiquité. La pensée antique du droit naturel soutient l'idée qu'il « *existe une société universelle englobant tous les hommes, qui les maintient ensemble par une loi universelle, rationnelle...* » (Léo Strauss, 2008, p. 190). Ce passage vient signifier qu'il existe naturellement une loi qui lie les hommes entre eux. Cette thèse a été développée par le stoïcisme, notamment par Marc Aurèle et Zénon. Les stoïciens développent une pensée cosmopolitique selon laquelle la

terre appartienne à tous les hommes. Pour ces philosophes de la période antique, il existe une fraternité universelle à laquelle tous les hommes participent dans la mesure où tous les humains peuvent développer une sympathie instinctive envers l'humanité. De ce fait, le privilège de l'homme, c'est d'être bienveillant envers ses semblables tout en contemplant la nature universelle. Ainsi, il convient de signaler que le concept d'humanité chez les stoïciens porte sur la dignité de la personne humaine.

Nous entendons par communauté universelle, un ensemble d'individus appartenant à un même destin, visant le même objet et développant le même souci. Il convient tout de même de retenir que l'uniformisation des droits humains qui est aujourd'hui à l'œuvre au monde ne correspond pas à la mise en place d'une communauté universelle, moins encore la tentative de la généralisation des lois civiles. La communauté universelle stoïcienne est composée d'individus ayant les bons cœurs orientés par des âmes qui se ressemblent. Ainsi, chez les stoïciens, appartenir à une même espèce reste un critère qui devrait inciter l'homme au respect de son semblable en lui accordant une dignité.

La communauté universelle dont il est question fait allusion à la communauté-peuple dont l'humanité est considérée comme le point de départ de tout mouvement et de toutes les vérités qui rejettent les exceptions destructrices. Admettre donc l'existence d'une loi naturelle qui conduit l'homme au respect de la vie de son semblable ou à la réalisation de « *l'exigence de justice intérieure* » (Denis Huisman & André Vergez, 1960, p. 264.), c'est affirmer que la dignité humaine se pose au-delà des conventions humaines.

En admettant que l'homme vient au monde avec certains droits, les théoriciens du droit naturel en occurrence Pufendorf et Rousseau, affirment que la dignité humaine est ontologique. Doté de raison et de parole, « *l'homme occupe une classe à part parmi les êtres animés* » (Adama MARICO, 2021, p. 38.). L'octroi de la raison et de la parole à l'homme par la nature, impose sur celui-ci une certaine prise de conscience, une certaine responsabilité pouvant conduire à une auto-régulation.

Privilégié par une existence spécifique par la nature, l'homme doit aussi se comporter d'une manière spécifique en adoptant « *les principes de la bonne vie* » (Aristote, 2008, p. 9.) qui échappent au monde des bêtes guidé par les sensations. Ce qui signifie que contrairement

aux bêtes qui sont incapables d'établir des normes de vie en société, l'homme quant à lui, élève tout au-dessus de la nature immédiate.

Il est évident qu'en abordant la dignité humaine dans cette perspective, l'on s'inscrit dans l'idée qu'elle est un droit en gestation depuis la naissance de l'homme et dont le projet social consiste à développer ce droit dans une sphère sociale orientée par les lois. Dans la pensée de Cicéron par exemple, la dignité humaine est déterminée par la participation de tous les hommes à la raison. Pour Cicéron, la nature regroupe les hommes par la puissance de la raison. On pourra lire que :

Il importe pour toute recherche sur le devoir, de ne jamais oublier combien la nature de l'homme l'emporte sur les animaux [...]. La nature nous a fait endosser en quelque sorte deux personnages ; l'un nous est commun, du fait que nous participons tous à la raison [...] l'autre attribué à chacun personnellement (Cicéron, 1974, p.105).

Lorsqu'on conçoit la dignité dans la perspective du droit naturel, nous comprenons en premier lieu qu'elle ne peut être d'abord que le fruit d'une éthique naturelle universelle à l'œuvre dans chaque être humain. Ensuite, les projets sociaux viennent inscrire cette « éthique naturelle » dans un cadre plus social et plus rationnel, dans le cadre de la normativité.

La liberté humaine se pose ainsi à deux niveaux tous porteurs de principes de droit et de dignité. L'homme naît libre, c'est d'ailleurs un pilier important de la philosophie rousseauiste. Cette liberté est bien naturelle, elle offre à l'homme le droit de vivre qui est un fondement indéniable des droits et du respect de la dignité humaine. La vie en société constitue une actualisation de cette liberté en rendant les droits plus formels et augmentant en même temps la dignité de l'homme. Donc la dignité dont il s'agit aujourd'hui est une dignité sociale acquise par la démocratie contemporaine qui s'oppose à la conception bourgeoise de la dignité rappelée par Éric Fiat dans son petit traité de dignité humaine selon lequel, « *tous les hommes ne sont pas dignes, et tous les hommes qui le sont ne le sont pas également* » (Éric Fiat, 2010, p.123). Une telle vision bourgeoise est rejetée à la fois par la vision éthique moderne et contemporaine. Ainsi, le deuxième niveau reste la réalisation de la liberté civile en rapport avec les lois.

Les fondements de la métaphysique des mœurs de Kant constituent une référence pour la compréhension des droits humains. Dans cet

ouvrage, Kant trouve un lien entre la volonté humaine et la dignité humaine. Le respect de la dignité humaine devient avec Kant une affaire de prescription des volontés qui gardent l'idée que l'homme est « *ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par la suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité* » (E. Kant, 2004, p.74.) Ici, le propos de Kant nous intéresse sur un double plan : d'une part, l'homme doit suivre la droite raison par ce qu'il porte en lui une loi morale qui doit le conduire au bien, d'autre part, la législation universelle que cette loi morale propose des maximes qui nous amènent à considérer chaque homme comme une fin et non comme un moyen. L'on pourra lire que « *l'homme et tout être raisonnable, existe comme fin en soi et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré* » (E. Kant, 1987, p.104.). Ce passage signifie qu'indépendamment des considérations religieuses et sociales, tous les hommes ont une dignité absolue attribuée par la nature que la vie sociale doit contribuer à protéger. Dans le *Droit de nature et de gens*, S V Pufendorf, soutient cette thèse lorsqu'il pense à une loi naturelle qui en principe doit guider tous les hommes indépendamment des prescriptions juridiques. On pourra lire que :

La condition naturelle de l'homme ne permettant pas, comme nous l'avons fait voir, qu'il agit uniquement par caprice, sans avoir aucun principe fixe de conduite ; il faut voir présentement quelle est la règle la plus générale des actions humaines, c'est-à-dire, celle que chacun doit suivre en qualité d'animal raisonnable. C'est ce qu'on appelle ordinairement Droit naturel, ou Loi naturelle, et que l'on pourrait aussi nommer Loi Universelle, parce que tout le genre humain est tenu de l'observer ... (S. Von Pufendorf, 2009, p.169).

Ce passage de Pufendorf signifie que chaque individu est habité par la droite raison qui l'invite naturellement à faire du bien sans que celui-ci ne soit conditionné à une quelconque loi civile.

3. Dignité humaine et lois civiles

Il est important de souligner que la nature oriente l'homme dans le sens du respect de ses semblables. Ce respect est dépendant des prescriptions naturelles dans l'absence à la fois de lois civiles et de punitions juridiques. A vrai dire, rien ne garantit ce respect dès lors s'il n'est soumis à aucune sanction, et donc ses prescriptions « *ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui* » (Rousseau, 1973, p.97.), par conséquent le respect de la dignité de l'homme par l'homme d'une

part, le respect de l'homme par l'Etat d'autre part devient une affaire de prescriptions juridiques. Mais, il convient ici de s'inscrire dans la perspective rousseauiste de la dignité, qui consiste à respecter les volontés converties en une volonté générale. Rappelons que chez Rousseau la dignité se trouve dans la liberté et dans le choix. Une telle vision propose la soumission des individus aux lois qui émanent du peuple. Ce qui signifie que l'obéissance aux lois que le peuple n'a pas ratifiées est sans doute une confiscation des libertés et donc une atteinte à la dignité humaine considérée comme sacrée.

La dignité humaine en tant que respect qu'impose l'homme sur lui-même et en tant que la considération qu'il porte aux autres, n'est donc pas une affaire de droit naturel. Tout porte à croire que le respect et la reconnaissance développés dans nos cités actuelles sont des fruits d'un droit positif, par conséquent, « *l'idée d'un droit naturel qui précéderait et transcenderait l'organisation collective n'est plus qu'une chère métaphysique* » (D Huisman et A Vergez, 1960, p. 264.).

Les lois civiles garantissent officiellement les libertés individuelles et collectives par le canal du contrat social dans la vision politique des théoriciens du contrat social. Comme chez Rousseau, J Locke pense que la dignité des hommes ne peut se traduire dans la réalité que lorsque le peuple est souverain. Comprendons donc que : « *la liberté dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun pouvoir législatif, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté* » (J. Locke, 1984, p.159.)

En vérité, avoir une dignité, c'est être dans toutes les dispositions qui permettent l'extériorisation de son l'intérieur dans un cadre de droit. Ainsi, la démocratie semble apparaître comme le régime qui opte pour le respect de la dignité de l'homme même si elle montre encore ses faces sombres en Afrique. De ce fait, la démocratie qui respecte la dignité humaine est celle qui est l'expression du peuple s'accomplissant dans un cadre de normalisation dans « *le cadre d'une objectivation extérieure de la liberté des personnes* » (B. Bourgeois 1990, p. 37.). Ainsi, le respect de la dignité humaine, passe par une forme de rationalisation de l'agir humain qui propose que « *tout le monde fasse son devoir envers tout le monde* ».

L'homme a donc une dignité et une liberté lorsqu'il « *n'est point sujet à la volonté arbitraire des autres* » (J. Locke, (1984, p. 219). Les lois affranchissent donc les individus de la soumission aux volontés

particulières des dirigeants pour devenir finalement les instruments d'une élévation de la dignité humaine dans la mesure où elles permettent de mettre raison dans l'agir humain. Ainsi, vivre conformément aux principes juridiques, c'est vivre « *sous un joug salutaire et doux* » (J.-J. Rousseau, 1971, p.146.). L'Etat et les individus ne s'inscrivent dans une légitimité juridique pouvant garantir la dignité humaine que lorsque les lois sont respectées avec volonté, que lorsqu'une vraie discussion est instaurée au sein de la société. C'est justement sur cet aspect que se focalise la philosophie politique contemporaine avec Jürgen Habermas, Éric Weil, Karl Otto Apel, etc. Ces philosophes contemporains proposent la disparition de la contradiction qui pourrait exister « *entre la volonté et la raison, entre l'agir moral et le discours formel* » (Jean-Baptiste Sanou, 2008, p.38.)

Nous nous sommes intéressés à la relation établie entre la dignité humaine et la liberté, entre la dignité humaine et le droit naturel, entre la dignité humaine et les lois civiles, il reste maintenant à analyser ses rapports avec la justice. La justice participe sans doute à la dignité humaine lorsqu'elle est admise comme le respect rigoureux des droits de chacun, comme le fait d'accorder à chacun son droit. Il convient de préciser que l'Etat en tant qu'« *unité spirituelle* » (Eugène Fleischmann, 1992, p. 301), doit jouer un rôle important dans la réalisation de ce projet salutaire. Mais, la justice en tant qu'instrument du vivre-ensemble n'est pas seulement une affaire d'Etat, elle fait allusion à la droiture de chaque individu dans ses relations avec les autres. De ce fait, chez l'Etat comme chez l'individu, la justice est opposée à l'imposition arbitraire et « *à l'impérialisme des tendances égoïstes* » (D Huisman et A Vergez, 1960, p.246.).

Conclusion

La réflexion sur la dignité humaine ne devient intéressante que lorsqu'on aborde cette dignité comme une éthique naturelle ou une raison universelle insinué dans chaque nature humaine. Cette voie nous amène à croire que chez chaque individu, il existe la possibilité d'une délibération personnelle. Il s'agit là d'une orientation classique des théories du droit naturel qui exceptée celle de Hobbes, majoritairement admettent chez l'homme une nature propice à la vie sociale. L'idée d'une sociabilité naturelle chez l'homme doit faire croire à une éthique naturelle universelle qui amènerait à voir le respect de l'autre comme une exigence naturelle. Dans cette perspective, nous

pouvons affirmer que la dignité humaine a une valeur ontologique en tant qu'elle participe à l'existence de chaque individu.

Il convient de dire qu'au regard de l'état actuel du monde, la dignité humaine doit être ramenée dans une détermination sociale. Elle doit être vue comme une réalisation sociale, autrement dit, elle doit être vue comme le résultat de la liberté démocratique et de la reconnaissance mutuelle qui font obstacle à l'idée de « *l'individu-roi* ». Dans cette perspective, la force et la liberté de l'homme doivent se déployer dans le cadre d'une normativité définie par la société qui abrite celui-ci. C'est pourquoi, la démocratie contemporaine doit penser aux relations humaines au-delà des considérations naturelles. Cette pensée doit aboutir à une réglementation qui oriente désormais les relations interhumaines d'une part et les relations interétatiques d'autre part. De ce fait, les libertés de culte, les libertés d'expression, la liberté de se mouvoir, la liberté de penser, doivent s'exercer dans le sens de la réalisation d'une paix durable.

Somme toute, la dignité humaine ne doit pas être vue aujourd'hui comme une simple émancipation de l'individu dans la sphère sociale, elle doit être analysée à la fois dans le cadre d'une conduite individuelle et collective. Ainsi, aborder la question de la dignité, c'est s'interroger sur la possibilité de ramener chaque homme à œuvrer dans le sens d'une vocation de l'humanité.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 2008, *Sur la justice, Ethique à Nicomaque*, livre V, Préface et notes par Daniel Agacinski, trad par Richard Bodeüs, Paris, Flammarion.
- HONNETH Axel 2015, *Le droit de la liberté*, Trad de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard.
- BOURGEOIS Bernard, 1990, *La philosophie des droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris, Presses universitaires de France.
- CICERON, 1974, *De officiis : les devoirs*, livre I, Trad, par M Testard, Paris, Les belles Lettres.
- FLEISCHMANN Eugène, 1992, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard.
- FIAT Eric, 2010, *Grandeur et misère des hommes, petit traité de dignité humaine*, Larousse, Paris.

- HUISMAN Denis et Vergez André, 1960, *Court Traité de philosophie*, Paris, Ferdinand Nathan.
- HORKHEIMER Max et ADORNO W Théodore, 2021, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- KANT Emanuel, (1967), *Réflexions sur l'éducation*, introduction et trad de A. Philonenko, paris J Vrin.
- 1987, *Les fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Nathan.
- LOCKE John, 1984, *Traité du gouvernement civil*, Paris Garnier Flammarion.
- MARICO Adama, 2021, *La nature humaine et les exigences éthiques contemporaines*, Paris, L'Harmattan.
- PUFENDORF Samuel Von, 2009, *Le droit de nature et de gens*, Trad. De Jean Barbeyrac, Paris, éditions de Bâle.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1971, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes-Discours sur les sciences et les arts*, présenté par Jacques Roger, Paris, Garnier Flammarion.
- 1973, *Du contrat social*, Présentation d'Henri G, Paris, Union générale d'éditions.
- SANOU Jean-Baptiste, 2008, *Violence et Sagesse dans la philosophie d'Eric Weil*, Roma éditrice.
- STRAUSS Leo, 2008, *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, librairie générale française.
- THOMAS de Konnick, 1995, *De la dignité humaine*, Paris, P U F.