



HAL
open science

Les métamorphoses de la dignité : Approche sociologique d'un concept polysémique et ambivalent

Laetitia Lacôte

► **To cite this version:**

Laetitia Lacôte. Les métamorphoses de la dignité : Approche sociologique d'un concept polysémique et ambivalent. Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2023. Français. NNT : 2023MON30059 . tel-04643705

HAL Id: tel-04643705

<https://theses.hal.science/tel-04643705v1>

Submitted on 10 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les métamorphoses de la dignité

Approche sociologique d'un concept
polysémique et ambivalent

Présentée en vue de l'obtention du grade de docteur
en **Sociologie** de **Montpellier Paul Valéry**

École Doctorale n°60 – TTSD

Présentée par **Laetitia LACÔTE**

Dirigée par **Denis Fleurdorge, Professeur de Sociologie**

Soutenue publiquement **18 décembre 2023** devant le jury composé
par

| | |
|--|--------------------|
| Emmanuel JOVELIN Professeur, CNAM / Paris | Rapporteur |
| Valentina GRASSI Professeure, Université Parthénope Naples / Italie | Rapporteur.e |
| Martine XIBERRAS Professeure, Université Paul Valéry Montpellier 3 | Présidente du jury |
| Denis FLEURDORGE Professeur, Université Paul Valéry Montpellier 3 | Directeur de thèse |

Je me dois d'adresser mes remerciements les plus chaleureux à mon directeur de thèse, Denis Fleurdorge. Certains devoirs honorent, et celui-ci est d'autant plus doux qu'il ne ploie pas sous le joug de la convenance, pour au contraire se déployer librement, dans la joie et la gratitude que je ressens à son égard. Je lui serai éternellement reconnaissante de l'immense confiance qu'il m'a accordée, pour la complicité intellectuelle de nos échanges qui surent, en leur temps, calmer les tumultes d'un esprit souvent brouillon et exalté, sans jamais lui imposer un quelconque tarissement. Cette thèse n'existerait pas sans lui, ni la personne que je suis devenue grâce ou à cause d'elle.

Je remercie et remercierai inlassablement cette multitude imméritée d'êtres formidables qui ont soutenu, écouté, encouragé, secoué, accueilli, conseillé, diverti, faisant taire, parfois, les incertitudes et grandir toujours ce sentiment de vie. A ces amis chers qui ont su m'apporter le réconfort et le soutien dont j'ai souvent eu besoin, avec patience, tendresse, respect, qui m'ont permis de poursuivre quand l'horizon se dérobaît, qui m'ont appris à respirer : Damien, Yoanna, Marine, Sora, Nathalie, Erwan, Mécistée, Joan, Sarah, Pierre, Mélissa, Jean-Gabriel. À mes parents, Daniel, Esther, et mes frères Nicolas et Quentin. À tous ceux qui savent avoir fait partie de cette aventure sans que je n'aie besoin de les nommer. Ils sont légion et je les remercie.

Je remercie les membres de cette équipe incroyable de doctorants et docteurs, collègues et étudiants sans lesquels cette aventure n'aurait pas eu le charme de l'émulsion enthousiaste et souvent fatiguée, tandis que nous trouvions refuge dans cet écrin de livres et de silence assourdissant. Ils se reconnaîtront. Sans compter ces heures passées, quel que soit mon état, sur ces sièges qui transformaient un temps volé en maintien d'une complicité, d'une mélodie entêtante, d'un rire. J'ai grandi par votre soutien et j'ai tant appris aussi : Patricia, Sophie, Sabrina, Margot, merci.

A René,

Résumé :

Le succès actuel du terme "dignité", éminemment associé aux droits de l'homme ainsi qu'à l'idée de justice sociale, tend à occulter les usages différenciés et la variabilité des contenus qui coexistent actuellement. L'ambivalence que suscite la notion de "dignité" n'est toutefois pas exclusive à la complexité moderne contemporaine. Dès l'Antiquité, le terme conserve l'idée de la légitimité de ce qui convient, de ce qui est estimé ou jugé à se juste place. A travers une approche sociogénétique des divers emplois du terme en fonction les transformations socio-culturelles, le terme acquiert une valeur d'usage simultanément à un contenu extensif qui participe à en modifier la forme. Pour autant certaines régularités persistes. Dès dignités plurielles qui désignaient le statut spécifiques du pouvoir, la dignité s'est progressivement attachées à des statuts davantage universalisés, démocratisés, subjectivés, sans pour autant rendre caduque les hiérarchies légitimes. Les périodes de transformations de l'emploi de dignité, la transformation terminologique, rendent compte de la complexification sociale dont l'individualisme en est un trait particulièrement saillant. Le concept de dignité épouse ainsi la modernité actuelle en tant que référentiels historicisé et métamorphosé.

Mots-clés : dignité ; insitution ; histoire sociale ; individualisme ; modernité

Summary

The current success of the term "dignity", eminently associated with human rights as well as the idea of social justice, tends to obscure the differentiated uses and the variability of content which currently coexist. The ambivalence that the notion of "dignity" arouses is, however, not exclusive to contemporary modern complexity. Since Antiquity, the term has preserved the idea of the legitimacy of what is appropriate, of what is estimated or judged in its rightful place. Through a sociogenetic approach to the various uses of the term in fonction of socio-cultural transformations, the term acquires a use value simultaneously with an extensive content which contributes to modifying its form. However, certain regularities persist. From plural dignities which designated the specific status of power, dignity gradually became attached to more universalized, democratized, subjectivized statuses, without rendering legitimate hierarchies obsolete. The periods of transformation of the employment of dignity, the terminological transformation, reflect the social complexity of which individualism is a particularly salient feature. The concept of dignity thus embraces current modernity as historicized and metamorphosed referentials

Keywords : Dignity ; Institution ; Social history ; Individualism ; Modernity

TABLE DES MATIERES

| | |
|---|------------|
| INTRODUCTION GENERALE | 1 |
| PARTIE 1 : DE LA <i>DIGNITAS</i> A LA DIGNITE DE L'HOMME. | 24 |
| CHAPITRE 1 : <i>DIGNITAS</i> ET LOGIQUES HIERARCHIQUES DE L'ORGANISATION DU POUVOIR POLITIQUE | 25 |
| 1. <i>Fonctions et usages du vocable dignitas dans la société romaine</i> | 25 |
| 2. <i>Le terme « dignitas » durant la période médiévale. De l'Église à l'État</i> | 32 |
| 3. <i>Les dignités durant l'Ancien Régime</i> | 41 |
| CHAPITRE 2 : DIGNITE DE L'HOMME, ENTRE NATURE ET CONDITION. | 57 |
| 1. <i>Les figures fondatrices de la chute : les causes de l'indignité de l'homme</i> | 57 |
| 2. <i>L'homme dans l'ordre du monde chrétien médiéval</i> | 59 |
| 3. <i>L'Humanisme ou l'émancipation du péché originel</i> | 65 |
| 4. <i>L'homme des Lumières : un individu moderne</i> | 75 |
| CHAPITRE 3 : LA DIGNITE DE L'INDIVIDU DANS LES INTERSITES DE LA PREMIERE MODERNITE | 89 |
| 1. <i>L'ambivalente « dignité des pauvres »</i> | 91 |
| 2. <i>Valorisation et égalisation</i> | 100 |
| 3. <i>La dignité du dieu-social : l'axiome moral durkheimien</i> | 106 |
| CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE | 112 |
| PARTIE 2 : UN MONDE DE DIGNITE. DE LA DIGNITE HUMAINE AUX DIGNITES PLURIELLES. | 118 |
| CHAPITRE 1 : LE CHOC DES TOTALITARISMES | 120 |
| 1. <i>Les conditions de possibilité du processus de déshumanisation.</i> | 120 |
| 2. <i>La Déclaration universelle des droits de l'homme : fédérer un nouvel ordre mondial</i> | 133 |
| CHAPITRE 2 : LA DIGNITE EN FRANCE. | 151 |
| 1. <i>La constitutionnalisation du principe de dignité de la personne humaine</i> | 151 |
| 2. <i>De la doctrine solidariste collectiviste à la dignité singulariste</i> | 162 |
| CHAPITRE 3 : LA DIGNITE ACTUEE DES VULNERABLES | 180 |
| CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE | 194 |
| CONCLUSION GENERALE | 200 |
| BIBLIOGRAPHIE | 206 |

INTRODUCTION GENERALE

« [...] Mais savez-vous que j'ai une envie folle de le tirer un jour par le nez ?

- Quelle gaminerie ! Il n'y a pas de situation où l'on ne puisse se tenir avec dignité. La douleur doit nous relever au lieu de nous avilir.
- Le beau cliché : Mais êtes-vous bien sûre que je puisse me tenir avec dignité ? Je suis peut-être un homme digne ; mais me tenir avec dignité, c'est autre chose »

– Dostoïevski dans *Le joueur*, p.40

« Nous serions moins vulnérables, car nous n'aurions pas vécu comme si nous étions le centre de l'univers, comme si tout, Dieu même, tournait autour de nous. L'Incarnation est la flatterie la plus dangereuse dont nous ayons été l'objet. Elle nous aura dispensé un statut démesuré, hors de proportion avec ce que nous sommes. En haussant l'anecdote humaine à la dignité de drame cosmique, le christianisme nous a trompés sur notre insignifiance, il nous a précipité dans l'illusion, dans cet optimisme morbide qui, au mépris de l'évidence, confond cheminement et apothéose »

Emil Cioran, *Le mauvais démiurge*, 1969, p.44

Il est des mots qui se présentent à la conscience avec une telle force d'évidence qu'ils paraissent incontestables, dans l'expérience ordinaire de tout un chacun, dans le flux des petits ou des grands événements. Le vocable « dignité » fait partie de cette catégorie. Tout se passe comme si ce substantif contenait en lui-même une justesse telle qu'aucun rapport autre que consensuel de pourrait s'exprimer à son égard. Qui s'opposerait en effet à la dignité ? Alors même que le terme « sature de sa présence solennelle et creuse »¹, l'esprit résiste à en fixer une définition précise.

Quand on fait l'expérience d'un tel embarras, le réflexe acquis par les années d'études et par une curiosité intellectuelle qu'elles ont entretenue, le recours à l'étymologie semble offrir une promesse de réponse satisfaisante. Son étymologie latine *dignitas* vient du verbe *decet* « il convient », dont est issu « décence ». *Dignitas* renvoie à la fois au

¹ Éric Fiat, *Petit traité de dignité. Grandeurs et misères de l'homme*, Paris, Larousse, 2012

mérite en tant que résultat attesté d'actes ou d'accomplissement méritant, à l'estime, mais également à certaines charges et emplois publics qui confèrent rang, prestige et honorabilité. Ce qui est dignifié est ainsi élevé, grandit, rehaussé, à partir de standards ou de critères qui varient dans le temps et l'espace. Selon le dictionnaire de l'Académie Française², trois significations sont attribuées au substantif « dignité » : la première correspond à la « valeur éminente, excellence qui doit commander le respect » ; la deuxième s'attache à l' « attitude de réserve et de fierté, inspirée par le respect de soi-même » et s'étend à ce qui traduit cette attitude, telle qu'une « gravité noble qui inspire considération, commande le respect, les égards » ; la troisième et dernière signification renvoie à la « fonction ou distinction qui confère un rang éminent dans la société ». Il est une dernière acception, quelque peu désuète, ou plutôt réservée à l'astrologie, qui identifie le terme dignité à la position haute d'une planète. Qu'importe les déclinaisons reconnues à la dignité, elle convoque toujours une idée de grandeur, de valorisation positive.

Diversité des situations invoquant la notion de dignité

Bien au-delà des pages matérielles ou numériques des dictionnaires consultés, la dignité se retrouve partout, et c'est à se demander si l'on peut y échapper. Cela tient certainement à la curiosité du chercheur qui tend parfois à se transformer en obsession. Pourtant, force est de constater que ces dernières décennies, pas une semaine ne se passe sans que le terme soit mobilisé dans toute la variété des espaces discursifs. Elle est invoquée par les militants pour le droit de mourir dans la dignité revendiquant la légalisation – autrement dit la réglementation et l'encadrement – du « suicide assistés »³, auxquels s'opposent les tenants d'une conception de la dignité circonscrite à la mise en œuvre de moyen pour « bien-vivre ».

Au-delà de cette question spécifique, la dignité est mobilisée dans le domaine de la bioéthique dont la fonction principale est de proposer des garde-fous face à des problèmes inédits produits par les avancées biotechniques et biotechnologiques dans le champ médical. La dignité sert de principe interprétatif et limitatif quant à l'application du

² 9^{ème} édition

³ Ce qui a donné lieu, en France à Convention citoyenne sur la fin de vie en 2023, dans le cadre des états généraux de la bioéthique.

clonage, de l'utilisation des parties du corps (tel que le sang, les gamètes, le matériel reproducteur, etc.) pour des expériences, de la gestation pour autrui (GPA), ou encore des techniques de procréation médicalement assistée (PMA) *post-mortem*, qui constitue résolument une problématique inédite, rendant réalisable ce qui n'appartenait auparavant qu'aux mythes⁴. En somme, la bioéthique sert de balise formulant des interdits en ce qui concerne le traitement du corps humain, les fondants sur le principe de respect ou « sauvegarde de la dignité humaine », prenant à la fois en compte un calcul des risques biologiques qu'engendreraient de telles modifications – la figure de Frankenstein n'est jamais très loin –, ainsi que les enjeux économiques susceptibles d'être saisis par des acteurs peu scrupuleux considérant avant tout les retombées lucratives d'un tel marché. Mais il existe bien d'autres cas de figures d'utilisation du terme « dignité », et dans des domaines différents.

Au croisement du public et du privé, du politique et de l'intime, le corps et l'identité deviennent des espaces faisant conjointement la demande d'un respect à la fois général et spécifique, en fonction du groupe social à laquelle la dignité se trouve attachée : dignité des patients, dignité des victimes, dignité des enfants, dignité des usagers, etc. C'est « en tant que »⁵, autrement dit à partir d'un trait distinctif caractérisant ce qu'il est commun de désigner par « identité » que des individus sont à la fois objets et sujets de catégorisation, caractéristique qui donne appuie à des contenus de la dignité différenciés.

Le vocable « dignité » associé à ces « publics » est davantage l'usage des institutions qui rappellent ainsi leurs missions, et le cadre de leurs interventions. La finalité de leur action, selon une approche de la rationalité instrumentale, s'oriente dans l'intérêt de l'enfant, de l'utilisateur, du patient, et la dignité – qui doit être respectée – est censée orienter l'élaboration des dispositifs et contraindre les pratiques des professionnels, à travers plusieurs procédés réglementaires, qu'ils soient d'ordre déontologique, technique, relationnel, éthique, etc. L'invocation de la dignité dans ce cas tend à alerter quant au caractère fragile de ces personnes en raison des conditions dans lesquelles elles se trouvent,

⁴ Le mythe égyptien de la naissance d'Horus, fruit de l'union post-mortem d'Osiris et d'Isis (qui le ramena à la vie le temps de l'acte procréatoire).

⁵ François Dubet, *Le temps des passions tristes. Inégalités et populisme*, Paris, La République des idées, 2019

que ce soit d'un point de vue social, économique, physique, psychique, moral, etc. Il s'agit alors de vastes programmes qui articulent différents dispositifs de reconquête d'une dignité, impliquant une perte préalable, ou pour le moins une altération qui peut se concevoir comme un « handicap », un frein à l'expression de compétences politiques et identitaires.

D'un point de vue socio-politique, de nombreuses révoltes et révolutions, contestations populaires de l'ordre politique en place, ont fait valoir leur exigence de dignité comme revendications démocratiques. Ce fut le cas en 2011 durant le printemps arabe, où la dignité fut invoquée afin d'affirmer le caractère légitime et juste de l'opposition du peuple contestant la corruption d'un régime tyrannique ; les affrontements ukrainiens de février 2014 sur la place Maïden à Kiev, conduisant à la démission du président, furent désignée comme la « Révolution de la Dignité⁶ » ; en 2015 en France, avait eu lieu une « Marche de la dignité contre le racisme⁷ » à la suite de cas de violences policières ; le mouvement des Gilets Jaunes en 2019 a largement exprimé, par la lutte, une quête de reconnaissance et de respect face au mépris politique à l'égard du peuple⁸, une contestation du modèle représentatif de la démocratie, mouvement dans lequel « le mot “dignité” revient souvent. »⁹ Cette affinité entre « dignité » et contestation populaire trouve dans la tragédie de Sophocle l'une de ces figures les plus célèbres, à savoir Antigone, qui donne son nom au principe de désobéissance civile. « Désobéir sans fléchir quand l'esprit des lois est trahi – ou quand on ne se reconnaît pas dans ces lois »¹⁰.

Ainsi le terme de dignité est corrélé à un phénomène (ou épiphénomène ?) de « libération de la parole », ou pour le moins d'une augmentation d'espace publicisant certaines prises de paroles, des témoignages, des récits de vie. Avec le développement

⁶ Alexandra Goujon, *L'Ukraine : de l'indépendance à la guerre. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2023

⁷ *Libération*, « Des milliers de manifestants marchent pour la “dignité” à Paris », 31 octobre 2015 https://www.liberation.fr/france/2015/10/31/des-milliers-de-manifestants-marchent-pour-la-dignite-a-paris_1410317/

⁸ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002 [1992]

⁹ Luc Gwiazdzinski, « Le rond-point. Totem, média et place publique », *Multitudes*, vol. 74, n°1, 2019, pp. 7-15

¹⁰ Bantigny Ludivine, « Le principe d'Antigone. Pour une histoire de la désobéissance en démocratie », *Pouvoirs*, vol.155, n°4, 2015, p. 19

inédit d'une multiplication de médias, dans le sillon des NTIC, il apparaît un nombre important de dispositifs différenciés ayant pour vocation la mise en scène médiée ou médiatique, de présentation de soi. Ces méthodes de communication sont devenues des instruments majeurs et stratégiques de dramatisation de l'espace communicationnel. Si le propos peut paraître éloignée et offrir une digression vis-à-vis de l'objet « dignité », il en est pourtant central. En effet, c'est par la médiation de ces techniques de diffusion et ces outils de communication que la diversité des contenus associés actuellement au terme « dignité » a acquit une diffusion inédite. Leur instrumentalisation étaye positivement une certaine conception de la représentation et de la reconnaissance, deux enjeux distincts et pourtant enchevêtrés dans la conception de la dignité.

La sociologue Sylvie Mesure, disciple de Raymond Boudon, spécialiste des théories de la rationalité axiologique, a récemment fait le constat similaire d'un « recours massif » à la dignité, qui aurait « envahi notre imaginaire démocratique. »¹¹ L'article qu'elle dédie à la notion de dignité s'oriente largement vers l'acception moderne de la dignité humaine, autant d'un point de vue des mouvements sociaux, qui font usage du concept de dignité en tant que stratégie discursive à la revendication démocratique de droits ou de transformations juridiques, mais également en tant qu'horizon à prétention universelle. Elle conclut que, si le « digne » est trop vaste et certainement trop poreux à une saisie sociologique, il serait judicieux de concentrer des recherches en sciences humaines et sociales à propos des conditions de possibilité de la persistance de situations indignes à l'aune d'un programme politique et démocratique qui, originellement, ont fait de la misère une sorte d'ennemi à abattre.

Au-delà de l'évidence, interroger la réception,

Aux vues de ces quelques éléments sommaires, il apparaît que le vocable « dignité » correspond donc à un réseau complexe de valeurs, de notions et de principes (respect, honneur, noblesse, rang, etc.), dont l'articulation forme une sorte de constellation

¹¹ Sylvie Mesure, « Dignité et société. Approche sociologique critique », *Raisons politiques*, vol. 66, n°2, 2017 p. 211. Il faut noter par ailleurs qu'elle est l'une des rares sociologues françaises, à notre connaissance, qui propose une approche frontale et sociologique de la dignité. En revanche son article ne s'attache qu'à une forme de la dignité : la dignité humaine, telle que modernisée par Kant, et à partir de laquelle Mesure invite à la constitution d'une sociologie des indignités entendus comme conditions qui nuisent à la capacité des individus à maintenir un rapport positif avec autrui et avec eux-mêmes.

caractéristique de la société dans laquelle cette configuration spécifique existe. Comme le rappelait le sociologue canadien Guy Rocher « Un changement de valeurs est plus souvent une transformation dans la hiérarchie des valeurs qu'une création de nouvelles valeurs ; la hiérarchie des valeurs se modifie, des valeurs dominantes s'affaiblissent et sont remplacées par une de leurs variantes. »¹² Ce qui concourt à modifier les relations entre les éléments du système langagier, comme un changement de l'empreinte sociale. Cela signifie également que les contenus des valeurs ne sont pas le fruit de décisions singulières et spontanées, mais bien le résultat de constructions collectives ; elles ne sont pas concrètes, matérielles, sans toutefois n'être que des illusions ou des mensonges ; elles sont bien réelles pour ceux qui y adhèrent, réelles dans leurs conséquences¹³. Toujours est-il que la dignité humaine est devenue, dans bien des domaines, la valeur supérieure par excellence¹⁴, autant moralement que « pratiquement », tant sa plasticité permet d'y admettre une variété de contenus. Quand pour d'autres, à la suite du polythéisme des valeurs de Weber, l'on assiste en réalité à un conflit, une « guerre des dieux » au sein de laquelle la dignité ne serait qu'une valeur parmi d'autres, sans qu'il soit possible scientifiquement de déterminer quelle valeur devrait être privilégiée moralement, selon le principe de neutralité axiologique.

La dignité occupe aujourd'hui une place inédite dans la terminologie d'espace sociaux et de domaines de l'action sociale. Il s'agit alors de saisir les conditions de possibilité, les lieux et temps qui ont vu le vocable être saisi dans des jeux concurrentiels, selon des situations inédites, où, réinvestissant la « dignité », ont participé à lui donner la texture qu'elle *ici et maintenant*. Une première piste, pourtant bien antérieure aux préoccupations actuelles, nous est donnée par un Durkheim enseignant :

« Mais plus on avance dans l'histoire, et plus on voit les choses changer. D'abord perdue au sein de la masse sociale, la personnalité individuelle s'en dégage. Le cercle de la vie individuelle, d'abord restreint et peu respecté,

¹² Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale. T.1 L'action sociale*, Éditions HMH, Ltée, coll. « Points », 1968, p.80

¹³ Selon l'expression du théorème de Thomas « Si les hommes définissent des situations comme réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences » mobilisé par Robert K. Merton, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997

¹⁴ Raymond Boudon, « L'individualisme. Un phénomène qui ne commence nulle part et qui est au fondement des normes », *Revue du MAUSS*, La découverte, vol.1 n°19, 2002

s'étend et devient l'objet éminent du respect moral. L'individu acquiert des droits de plus en plus étendus à disposer de lui-même, des choses qui lui sont attribuées, à se faire sur le monde les représentations qui lui paraissent les plus convenables, à développer librement sa nature. [...]. Dans ces conditions, c'est se contredire soi-même que de lui demander la même subordination qu'autrefois. On ne peut en faire à la fois un Dieu, le Dieu par excellence, et un instrument entre les mains des Dieux. On ne peut en faire la fin suprême, et le réduire au rôle de moyen. S'il est la réalité morale, c'est lui qui doit servir de pôle à la conduite publique comme à la conduite privée. C'est à révéler sa nature que doit tendre l'État. Dira-t-on que ce culte de l'individu est une superstition dont il faut nous débarrasser. Mais c'est aller contre tous les enseignements de l'histoire ; car plus on va, et plus la dignité de la personne va croissant. Il n'est pas de loi mieux établie. »¹⁵

Il aura fallu attendre environ un siècle après cette « prédiction » pour que la dignité humaine intègre effectivement le corpus juridique français, sa sauvegarde étant considérée depuis le 27 octobre 1994 par le Conseil constitutionnel comme « principe à valeur constitutionnelle ». Parce que le droit est « une pratique sociale, fondée sur du discours »¹⁶, l'usage qui est fait de certaines notions peut être saisi comme un révélateur des changements de paradigme au gré des changements sociaux, autant au niveau des évolutions structurelles que des sensibilités et des mœurs, voire plus généralement des manières d'appréhender la condition humaine. C'est la thèse de la valeur révélatrice du droit à l'égard du social que défend par ailleurs le sociologue Jacques Commaille, considérant que « c'est parce qu'il est à la fois producteur et produit de ce que sont les sociétés que le droit nous dit beaucoup des façons dont celles-ci fonctionnent et se transforment. Cette imprégnation du droit aux contextes fait de celui-ci un révélateur extraordinaire des mutations des sociétés. »¹⁷

L'État moderne étant un État de droit, c'est par l'institution juridique que s'exerce son pouvoir et que lui est garantie son autorité. Commaille ne fait pas l'économie d'un

¹⁵ Émile Durkheim, *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, p.113. L'extrait est issu de la cinquième leçon de sociologie, « Relation de l'État et de l'individu », enseignée à l'université de Bordeaux entre 1890 et 1900.

¹⁶ Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, Paris : PUF, coll. « Léviathan », 2017, p.15

¹⁷ Jacques Commaille, *A quoi nous sert le droit ?* Paris, Gallimard, 2015, pp.384-385

rappel à la sociologie wébérienne : « Weber associe la notion même de politique, de “groupement politique”, à celle de l’exercice de la domination et, par conséquent, du pouvoir de coercition, *sur un territoire* donné, et que la définition de l’État découle de cette association »¹⁸.

Lorsque Durkheim aborde la « relation de l’État et de l’individu » dont est tiré l’extrait ci-dessus, aurait-il pu envisager le succès de sa prédiction ? Quel regard porterait-il sur les mouvements actuels revendiquant le droit de mourir dans la dignité, lui pour qui l’augmentation du taux de « morts volontaires » se concevait comme phénomène pathologique d’une société instable et bouleversée¹⁹ ? Forme radicale de l’expression de la d’une prétention à disposer de soi jusqu’au bout, l’euthanasie – ou suicide assisté – est-il compatible avec les principes de ce « culte de l’individu » qui fait de chaque être un démiurge, une déité particulière ? Peut-on sacrifier un dieu sur le lit médical d’une chambre d’hôpital, service « fin de vie » ? « Si l’individu est un dieu si viable²⁰ », peut-il être utilisé comme projectile, quand bien même cet individu est consentant ?

L’ambivalence de la dignité : l’arrêt de la *Commune de Morsang-sur-Orge*

C’est à cette dernière question que le Conseil d’État, plus haute juridiction administrative, entendait répondre lorsque, le 27 octobre 1995, Patrick Frydman concluait la décision concernant l’arrêt de Morsang-sur-Orge²¹, autrement désignée comme « l’affaire du lancer de nains ». Au début des années 1990, la société Fun productions employa Manuel Wackenheim, personne atteinte de nanisme, pour proposer en France, aux clients de discothèques un spectacle en vogue en Australie. Muni d’un casque de football américain ainsi que d’une combinaison avec harnais, il s’agissait de le lancer sur des matelas disposés de telle sorte à sécuriser son atterrissage. Fort d’un certain succès précédent, l’existence du spectacle est relayée par les médias. Certains s’insurgent et s’indignent, comme l’actrice Mimie Mathy, étant elle-même atteinte de nanisme et

¹⁸ *Ibid.*, p.161

¹⁹ Émile Durkheim, *Le Suicide : étude de sociologie*, Paris, PUF, France, 2013 [1897], p. 450

²⁰ Erving Goffman, *Les rites d’interaction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974 [1964], p. 84. C’est certainement chez Goffman que l’on retrouve le plus précisément cette approche durkheimienne, cette manière de considérer la dimension sacrée de l’individualité comme grille d’analyse des rapports intentionnels.

²¹ Arrêté 25 octobre 1991, Morsang-sur-Orge, et arrêté 23 janvier 1992, Aix-en-Provence

l'Association des personnes de petite taille. Devant se produire dans une discothèque de la commune de Morsang-sur-Orge le 25 octobre 1991, le maire pose un arrêté municipal interdisant la tenue de l'activité dans la mesure où la nature même du spectacle porte atteinte à la dignité humaine.

Or, Manuel Wackenheim s'en défend : sa dignité n'est pas atteinte, bien au contraire. Alors que sa situation physique et les conditions de vie dans lesquelles il était ne lui permettaient pas d'accéder à un épanouissement satisfaisant, il dépendait des allocations sociales, ne parvenant pas à intégrer le marché de l'emploi. Or, avec ces spectacles, il avait trouvé un travail qui le mettait en valeur, qui lui conférait une petite renommée, une certaine reconnaissance sociale et financière. C'est ce qu'il confie lors d'une émission télévisée en février 1992²². Il tient le même discours plus de vingt ans plus tard, lorsqu'en 2014, le journal *Libération* lui dédit un portrait. À première vue, les juges des tribunaux administratifs concernés par l'affaire (Versailles et Aix-Marseille) vont dans ce sens, en faisant annuler les arrêtés et dédommageant les plaignants.

De leur point de vue strictement formel, considérant les décisions antérieures et les normes sur lesquelles se fondent la pratique du droit positif, quand bien même l'activité puisse ne pas être éthique, elle n'est pour autant pas illégale. D'autant que la personne concernée est tout à fait consentante à être manipulée et lancée, des mesures ont été prises pour garantir la réduction des risques inhérents aux activités de « cascades » ; l'activité est dans un lieu privé (une discothèque) et non pas sur la place publique ; il est lié contractuellement à la société qui l'emploie, et exerce le droit fondamental à exercer librement un travail légal. Pourquoi parler en son nom, interdire qu'il soit lancé, selon le motif qu'il s'agirait d'une activité humiliante, dégradante et même avilissante, alors qu'elle représente pour lui une élévation de son statut social, une requalification – s'affranchissant de l'assistance et du « rien faire » par une activité professionnelle dont il tire fierté et bonheur ?

L'affaire se poursuit jusque devant le Conseil d'État, qui produit une décision aux conséquences inédites : en donnant raison aux maires, le Conseil d'État introduit la

²² <https://www.youtube.com/watch?v=nTa2wM6fomI> émission *Aléas : le magazine de l'imprévisible* N°5 24/02/1992

protection de la dignité humaine dans les compétences de la police administrative chargée du maintien de l'ordre public²³. Cet aspect intéresse particulièrement les juristes et elle n'est pas sans répercussion, dans la mesure où l'arrêt de Morsang-sur-Orge est l'une des jurisprudences les plus employées pour limiter certaines libertés dans l'espace public, mais nous la laissons de côté pour l'instant. Outre cet ajout aux missions de police administrative, ce qui nous intéresse davantage ici concerne la justification argumentée en faveur de l'interdiction de l'activité au motif qu'elle est, par essence et par nature, une violation de la dignité humaine et que la défense de Manuel Wackenheim constitue, selon le commissaire au gouvernement Patrick Frydman, des éléments « aggravants ». Les conclusions rapportées par Patrick Frydman sont éclairantes :

« [Le] motif essentiel des arrêtés attaqués tient-il bien évidemment [...] à ce que le spectacle en cause a été considéré comme attentatoire à la dignité de la personne humaine. À cet égard, se pose d'abord une question préalable, qui ne peut d'ailleurs trouver sa solution que dans l'intime conviction de chacun, et qui est de déterminer si le lancer de nains encourt effectivement ou non, par sa nature même, un tel reproche. »²⁴

Ce à quoi le commissaire du gouvernement se propose de répondre en exposant un ensemble de facteurs aggravants : en premier lieu la nature réificatrice de l'activité qui consiste manipuler le nain « comme un simple projectile, c'est-à-dire rabais[sé] au rang d'objet. » ; le fait que l'individu soit atteint d'un handicap visible, que ce soit précisément l'argument publicitaire promouvant le spectacle, « [renvoyant] au sentiment obscur et profondément pervers selon lequel certaines personnes constitueraient, du fait de leur handicap ou de leur apparence physique, des êtres humains de second rang et susceptibles, dès lors, d'être traités comme tels. » ; le fait que les lancers n'étaient pas faits par des professionnels – comme ce peut être le cas dans des spectacles de cirque par exemple – mais par les spectateurs eux-mêmes ; que les lieux dans lesquels se produisaient les lancers de nains – des discothèques – encouragent la consommation d'alcool et « où les clients,

²³ (Il en fait d'ailleurs l'usage pour interdire la représentation des spectacles de Dieudonné en prévention d'un risque raisonnable d'atteinte à l'ordre public, considérant que le contenu antisémite, et attisant la haine, seraient de nature à motiver des actes indésirables. Ce fut le cas en 2014, pour la représentation du spectacle *Le mur*, jusqu'à très récemment, puisque le maire de Montpellier a fait)

²⁴ RFDA 1995, p. 1204, concl. Frydman

plus ou moins ivres, sont invités à projeter le nain à la chaîne en s'en saisissant par une poignée à la manière d'une vulgaire valise ».

Frydman poursuit par le truchement d'une prétéition, rappelant le traitement des nains par le régime nazi²⁵, ainsi que le statut de monstre de foire des personnes atteintes de malformations exhibées lors de *freak show*. Ce qui lui permet de conclure que :

« Au total et bien que l'absence, à ce jour, de toute jurisprudence tant administrative que judiciaire ayant précisément défini les contours de cette notion vous prive ici d'éléments de comparaison utiles, il nous apparaît que le spectacle critiqué doit bien être regardé comme portant atteinte à la dignité de la personne humaine. Aussi étendue que soit la liberté d'expression, une attraction consistant ainsi, en vue de flatter les plus vils instincts, à ravalier au rang d'objet une personne handicapée à raison même de son handicap, ne nous paraît en effet pas pouvoir trouver sa place dans une société civilisée. Les réactions du corps social précédemment évoquées, qui montrent à quel point ce spectacle a été ressenti comme une régression par rapport aux efforts d'intégration sociale des handicapés déployés dans les dernières décennies, ne font que renforcer cette analyse. Du reste, on pourrait être tenté de se demander si une attraction aussi méprisable que le lancer de nains ne porte pas, à la vérité, tout autant atteinte à la dignité des spectateurs qui y participent ou y assistent qu'à celle des nains eux-mêmes... »

La manière dont a été résolu le litige présenté permet d'appréhender certains enjeux de régulation de l'activité sociale et individuelle et de la place qu'occupe la dignité dans cette activité. Le droit et la prétention individuelle à disposer librement de soi se voient ainsi limités par le recours à un principe au contenu indéterminé²⁶ et très certainement indéterminable dans l'absolu. La mise en balance – qui est précisément le symbole de l'exercice de la justice – entre l'expérience subjective dans la détermination de sa dignité et la formulation éthique d'un idéal contenu dans la notion abstraite et indéterminée de

²⁵ *Idem* « Sans aller jusqu'à évoquer ici les *Untermenschen* ou « sous-hommes » stigmatisés comme tels par l'Allemagne nazie- encore qu'il ne soit pas inutile de rappeler que les nains en faisaient précisément partie »

²⁶ Voir Félicité Mbala Mbala. *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, [thèse de doctorat non publiée], Université du Droit et de la Santé, Lille II, 2007. L'auteur explore abondamment l'indétermination du contenu de la dignité, non résolue par le Législateur, démontrant la fonction éminemment interprétative de la notion par des usages différenciés qui en sont fait, traduisant des conceptions différentes de ce qu'est l'homme et du type de défense dont il doit être l'objet.

« dignité humaine » conclue que lancer un nain est contraire au respect de l'humanité. Ainsi, la coexistence de différents registres ou niveaux de dignité ne signifie pas que toutes les significations se valent : elles n'ont pas le même « poids » en fonction de l'espace social dans laquelle l'usage du vocable a lieu. Cela nous renseigne sur la dimension éminemment contextuelle du sens attribué à la dignité, laquelle oriente la prévalence d'une interprétation plutôt qu'une autre dans une situation donnée.

Quatre significations distinctes de la dignité dans le droit contemporain

Considérée de la sorte, la dignité n'est pas sans présenter une certaine valeur heuristique dans la mesure où la variation et la pluralité des contenus qui lui sont associés permet justement de présenter une sorte de cartographie des objets dignifiés, et plus précisément de ce qui a trait à l'humain en général tout comme l'individu en particulier. Comment le droit se saisit de la notion de dignité ? Le juriste Paul Cassia distingue quatre significations en jeu dans le corpus juridique français contemporain.²⁷

La première concerne la dignité fonctionnelle ou dignité sociale « et touche à la profession exercée par telle personne ou à la fonction qu'elle est censée représenter, et plus largement à son statut particulier dans la cité qui oblige les tiers à une certaine déférence »²⁸. Elle est peut-être l'objet d'une cérémonie lorsque l'individu y accède, l'élevant à la dignité de sa fonction, et conférant des distinctions matérielles et symboliques.

La seconde signification découle de la première, puisqu'elle désigne la dignité *dans* la fonction²⁹. Il s'agit de l'obligation qui incombe aux agents publics ou aux membres des professions libérales réglementées d'exercer leur métier de manière à ne pas en entacher, « par son comportement privé ou professionnel »³⁰, l'image et la réputation. L'exigence de dignité est alors souvent couplée avec celle de probité, redoublement d'un impératif moral de droiture et d'intégrité. On retrouve l'idée d'abnégation envers un bien-commun, public. Il s'agit ici d'une conception comportementale de la dignité, exprimant la manière

²⁷ Paul Cassia, *Dignité(s). Une notion juridique insaisissable ?* Paris, Dalloz, « Le sens du droit », 2016

²⁸ *Ibid.*, p.30

²⁹ *Ibid.*, p.33

³⁰ *Idem*

dont l'individu doit et peut se comporter conformément à sa position³¹. Il en va de son identité professionnelle.

Le troisième sens de la notion juridique de « dignité » n'est pas originairement juridique, sans toutefois lui être actuellement étrangère. En effet, elle introduit un rapport plus individuel, subjectif. Cette dignité est « relative à la manière dont on se considère et dont on considère qu'autrui "doit" être ou se comporter dans un contexte donné. »³² Son contenu est déterminé par l'individu singulier qui l'éprouve, qu'il estime être traité conformément à l'image qu'il a de lui-même (ou le sens qu'il donne à son identité) ou bien que la situation dont il fait l'expérience le prive de ce rapport, l'atteint dans sa capacité à se valoriser. Selon Cassia, « la dignité individuelle se reconnaît *in concreto*, au cas par cas, en fonction d'un contexte propre à la situation d'une personne clairement identifiée, de la perception intime qu'elle a de sa propre situation et, lorsqu'une atteinte à cette dignité est alléguée, de la manière dont les faits en causes se sont produits ; elle suppose une lésion de l'intégrité physique ou morale d'une personne d'une intensité moindre que sa dégradation, son avilissement, qui le transforment en objet³³ ». Certaines lois protègent spécifiquement la dignité individuelle, telle que les lois contre le harcèlement moral³⁴ et sexuel³⁵ dans l'environnement professionnel.

Enfin, la quatrième et dernière acception juridique concerne « la dignité de la personne humaine ». « [Elle] a pour objet, précise Cassia, de rappeler, voire de garantir, que les hommes et les femmes ne sont pas des biens meubles ou immeubles et ne peuvent être réduits à l'état de marchandise ou d'animal ; la dignité humaine interdit la

³¹ Sur la dimension comportementale, voir Éric Fiat, *Petit traité de dignité. Grandeurs et misères de l'homme*, Paris, Larousse, 2012

³² *Ibid.*, p.40

³³ *Ibid.*, p.44

³⁴ Code du travail, art. L1151-2 « Aucun salarié ne doit subir les agissements répétés de harcèlement moral qui ont pour objet ou pour effet une dégradation de ses conditions de travail susceptible de porter atteinte à ses droits et à sa dignité, d'altérer sa santé physique ou mentale ou de compromettre son avenir professionnel. »

³⁵ Code du travail, art. L1153-1 « Soit de harcèlement sexuel, constitué par des propos ou comportements à connotation sexuelle ou sexiste répétés qui soit portent atteinte à sa dignité en raison de leur caractère dégradant ou humiliant, soit créent à son encontre une situation intimidante, hostile ou offensante. »

“chosification” ou “réification” d’un individu »³⁶ en tant qu’il fait partie du genre humain. Ce principe abstrait, universel, reconnaît que l’humanité (qualité ou essence ?) est à la fois le seul dénominateur commun à toute personne physique, et qu’il est également partagé en tous. Par conséquent, toute action ou situation qui avilie de fait et/ou intentionnellement n’importe quel individu, qui le dégrade sans considération pour sa condition d’être humain, justifie qu’une telle pratique soit absolument interdite. On en déduit que la dignité humaine est également la reconnaissance d’une vulnérabilité ontologique de l’être humain, sans quoi il n’y aurait aucune raison valable pour la protéger.

La notion de dignité comme seuil et limite

C’est très certainement cette dernière acception à laquelle pensait Durkheim lorsqu’il défendait que l’individu avait acquis une sacralité, notamment par et dans le processus d’individualisation qui confère à cette unité sociale une valeur en soi. C’est ce qu’il exprime à propos de l’affaire Dreyfus dans son article *L’individualisme et les intellectuels* :

« Cette personne humaine [...] est considérée comme sacrée, au sens rituel du mot pour ainsi dire. [...] [On] la conçoit comme investie de cette propriété mystérieuse qui fait le vide autour des choses saintes, qui les soustrait aux contacts vulgaires et les retire de la circulation commune. Et c'est précisément de là que vient le respect dont elle est l'objet. Quiconque attente à une vie d'homme, à la liberté d'un homme, à l'honneur d'un homme, nous inspire un sentiment d'horreur, de tout point analogue à celui qu'éprouve le croyant qui voit profaner son idole. Une telle morale (...) [est] une religion dont l'homme est, à la fois, le fidèle et le Dieu. »³⁷

Dès lors qu’un acte commis envers un individu ou un groupe donné suscite l’indignation, ce « sentiment d’horreur » éprouvé quand quelque chose de sacré est profané, se dessine en creux les normes intériorisées, les représentations sociales à l’égard

³⁶ Paul Cassia, *Dignité(s)...* *op. cit.*, p.55

³⁷ Émile Durkheim, « L’individualisme et les intellectuels », [1898] Émile Durkheim, « « L’individualisme et les intellectuels » (1898) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, p. 285

du juste, de l'acceptable, du désirable, du digne³⁸. Si certaines offenses sont l'objet de sanctions sociales négatives, dès lors qu'elles consistent en une transgression de l'ordre social et moral établi, elles sont également régulées symboliquement dans l'ordre des interactions à travers un ensemble de rites, tels qu'analysés par la sociologie de Erving Goffman³⁹ qui fonde sa théorie sur l'approche durkheimienne du culte de l'individu.

Un degré de gravité supérieur répond à la catégorie du crime, sanctionné par le droit en tant qu'appareil coercitif de sanctions juridiques. Mais certaines profanations atteignent si profondément le corps social qu'il semble alors qu'aucune réaction ne puissent panser les blessures qui lui ont été causées. La terrible image des horreurs commises par le régime nazi est alors convoquée par la conscience. « Si nous *avons* toujours et partout des limites, nous *sommes* aussi limites »⁴⁰ disait Simmel ; or ces limites morales ont été abolie, volant en éclats dans et par un programme de déshumanisation systématisé dont le nazisme devint le porte-étendard par excellence. C'est ce que soulignait Arendt lorsqu'elle analysait l'entreprise totalitaire et l'expérience concentrationnaire, en tant que mise en œuvre d'une toute puissance par laquelle tout était devenu possible : « En devenant possible, l'impossible devint le mal absolu, impunissable autant qu'impardonnable. »⁴¹

C'est en réaction au franchissement d'un interdit, d'une profanation, symbole d'un mal dont le degré d'atrocité confine à l'ineffable, l'inénarrable, l'indicible, que la dignité est devenue « l'alpha et l'oméga⁴² », « l'Interdit fondateur d'un ordre juridique civilisé »⁴³, ordre juridique international dont la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) de 1948 officie comme manifeste.

³⁸ A propos de cette émotion, voir Anne-Claude Ambroise-Rendu, Christian Delporte (dir.), *L'indignation. Histoire d'une émotion politique et morale. XIXe – XXe siècles*. Paris, Nouveau Monde Edition, 2008 ; Jean-François Mattéi, *De l'indignation*, Paris, La table ronde, 2015

³⁹ Notamment dans son ouvrage *Les rites d'interaction*, Paris, Editions de minuit, 1974 [1963]

⁴⁰ Georg Simmel, *L'intuition de la vie. Quatre chapitres métaphysiques*, traduit de l'allemand et présenté par Frédéric Joly, Paris, Payot & Rivages, 2017, p.28

⁴¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p.200

⁴² Bernard Pellegrini, « « Grandeurs et apories de la notion de « dignité de la personne humaine » comme catégorie juridique », *La revue lacanienne*, vol. 1, n°1, 2008, p. 118

⁴³ Alain Supiot, « Le sommeil dogmatique européen » *Revue française des affaires sociales*, n° 1, 2012, p. 187

C'est à partir de ce tournant, qui constitue un « trauma culturel »⁴⁴ et historique, que la dignité se trouve aujourd'hui inextricablement attachée aux droits de l'homme, sous la forme syntaxique de « dignité de la personne humaine ». Or ce ne fut pas toujours le cas. Si la dignité renvoie à présent à ce « quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il soit humain »⁴⁵ selon la formule humaniste de Paul Ricoeur, ce n'est pas cette acception qui apparaît dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) de 1789. En effet, l'article 6 dispose l'égalité d'accès pour tous les citoyens « à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ». ⁴⁶ L'on retrouve ici l'une des définitions de la dignité en tant que rang ou position sociale éminente.

Le vocable « dignité » embrasse alors des états ou des conceptions, si ce n'est antagonistes, du moins apparemment incompatibles. D'un côté une dignité humaine, démocratisée, égale, absolue ; de l'autre une dignité sociale, hiérarchisante, inégalitaire, discriminante et relative. Entre les deux, ou à côté, le sentiment de dignité, singulier et subjectif, « propre à chacun ». Serions-nous alors simplement témoin d'un glissement sémantique, d'une transformation des significations, remplaçant une conception archaïque de la dignité aristocratique et fonctionnelle par une dignité égalisatrice et morale, la consécration d'un principe éthique ? Est-ce que l'inscription de « nouveaux » contenus rend nécessairement caduques les anciens, leur retirant toute forme d'effectivité ?

La réponse est négative, dès lors que l'on fait le constat de la coexistence, d'une cohabitation des différentes acceptions, ne serait-ce que dans le langage du droit. Il s'agirait alors de gratter la surface du terme pour découvrir qu'il consiste en fait d'un palimpseste, dont les couches successives lui donnent toute la manière et la profondeur. Cette consistance de la dignité correspond à ce que le sociologue Danilo Martuccelli analyse comme fruit de la consistance même du social :

⁴⁴ Hans Joas, *The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights*, Washington, DC, Georgetown University Press, 2013, p.73 et suiv.

⁴⁵ Paul Ricoeur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans Jean-François de Raymond (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988, p.236

⁴⁶ DDHC, 1789, art.6

« Tout langage porte toujours en lui les traces des anciennes visions du monde. L'éclatement des significations propre au sens commun trouve d'ailleurs ici une de ses principales explications génétiques. Et ce qui faut pour la culture au sens large vaut également pour tout fait social. Au sein de chacun d'entre eux, coexistent des significations appartenant à différentes périodes ou divers univers de sens, y compris lorsque les "anciennes" ne continuent à être employées que par bribes et de manière inorganique. »⁴⁷

Et c'est précisément ce phénomène d'accumulation de sens, cette sédimentation, lui donnant « l'air de se multiplier et de produire des exemplaires nouveaux, semblables de forme, mais différent de valeur » qui est appelé polysémie⁴⁸. Nonobstant, le simple constat d'une permanence, ou d'une consistance quasi-anthropologique des grandes questions que l'humanité semble s'être posée, en tout temps et en tout lieu (quel est le sens de la vie, quelle est la place de l'homme dans l'univers, comment organiser l'existence afin que limiter le chaos ou le mal, etc.) ne dit rien ou bien peu de chose quant aux raisons ou motifs de la pérennisation du terme, si ce n'est l'hypothèse que le terme « dignité » renvoie à des éléments sociaux qui se maintiennent. Le tout est de déceler à la fois ce qui se maintient et ce qui se transforme. Car, outre le cas spécifique de la dignité de la personne humaine qui correspond à une forme charismatique de la raison, et qui est « absolue », inhérente, inaliénable, les autres emplois de la dignité, toute la variété des situations semble la saisir par ses degrés, des rangs, des graduations.

En effet, si ce n'est pas l'effectivité qui est remise en cause, il n'en est pas de même en ce qui concerne le modèle de légitimité sur lequel s'appuie la justification de la persistance des hiérarchies de positions sociales. Il serait vain et stérile d'affirmer que la dignité *de et dans* la fonction représente les mêmes enjeux que l'usage qui en est fait durant la période aristocratique, loin de là. En revanche, tomber dans l'écueil inverse qui consisterait à faire recouvrir tous les contenus – potentiels ou activés – de la dignité sous le seul registre de la dignité humaine telle qu'elle véhicule aujourd'hui un horizon normatif universel et moral, crée un point aveugle quant à la structuration sociale et de l'articulation des enjeux actuels en ce qui concerne la relation entre le sentiment subjectif de la dignité

⁴⁷ Danilo Martuccelli, *La consistance. Une sociologie pour la modernité*, Rennes, Presses univers...
op. cit. p.50

⁴⁸ Michel Bréal, *Essai de sémantique, science des significations*, Paris, Hachette, 1897, p.155

et les conditions sociales permettant son expression. En termes de réflexion sociologique concernant les positions sociales, comment elles sont perçues, légitimées (Outre la conception juridique de la dignité-fonction (autrement dit au-delà des professions réglementées), c'est l'intégration professionnelle dans un monde démocratique qui constitue un des piliers de l'épanouissement, de la consolidation ou de l'altération de la dignité sociale et subjective.

C'est du moins ce qui ressort des décennies d'études en France, notamment d'après Robert Castel⁴⁹, depuis la fragilisation de ces instances intégratives durant les années 80, débouchant sur de nombreuses critiques à propos de la lente déliquescence de l'État-providence au profit d'un univers économique mieux armé, rompant le compromis social d'après-guerre. Si « le travail donne sa dignité à l'homme⁵⁰ », ce sont les conditions de ce travail qui sont largement contestées⁵¹, depuis Marx à nos jours. Seulement, aujourd'hui, c'est au nom du respect ou de l'atteinte à la dignité que sont concentrées une partie des critiques du monde professionnel et de la sphère économique⁵².

L'apparition de pathologies sociales, liées à ce que Durkheim désignait déjà comme le résultat de « formes anormales⁵³ » de la division du travail, mais surtout productrice de souffrances *indues*, qui ne trouvent pas ou peu de compensations symbolique et psychique. L'affaire tragiquement retentissante de France Télécom, relative aux nombreux suicides d'employés durant les années 2000, en raison des conditions de travail dégradantes et d'un

⁴⁹ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chronique du salariat*, Paris,

⁵⁰ Pape François Ier, « Le travail nous donne la dignité », Homélie du 1^{er} mai 2013, *L'Osservatore Romano, Édition hebdomadaire* n° 19 du 9 mai 2013 accessible à l'adresse : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130501_udienza-generale.html « Le travail, pour utiliser une image, nous « oint » de dignité, nous remplit de dignité; il nous rend semblables à Dieu, qui a travaillé et travaille, qui agit toujours (cf. Jn 5, 17) ; il donne la capacité de gagner sa vie, de faire vivre sa famille, de contribuer à la croissance de sa nation »

⁵¹ Voir à ce sujet Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition ?* Paris, Flammarion, 2021 [2010]. Il n'est pas inutile de le rappeler ici : la « glorification du travail » est un processus qui émerge en rupture avec le modèle antérieur, notamment féodal. Le renversement trouve son déploiement progressif durant la période d'Ancien-Régime jusqu'à son aboutissement durant la révolution industrielle.

⁵² Du moins implicitement pour la plupart des critiques. Nous nous permettons toutefois cette affirmation dans la mesure où « la configuration sémantique », pour reprendre une expression de Didier Fassin, des atteintes à la dignité recouvre des termes tels que « humiliation », « dégradation », « souffrance », « mépris », « harcèlement », etc. Voir Didier Fassin, « Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique », dans *Politix*, vol. 73, n°1, 2006, pp. 137-157

⁵³ Voir le livre III « Les formes anormales » dans Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013 [1893], pp.343-390

management insensible au respect de la dignité humaine⁵⁴, est l'archétype même l'organisation institutionnelle « anomique ». Le recours, lors du procès en 2019, à la dignité humaine ainsi qu'à la dignité du travailleur, témoigne du rôle de standard qu'occupe la dignité (en général) dans l'évaluation du normatif. S'il ne s'agit pas de la première expérience d'un tel mépris à l'égard de la condition de travailleurs, c'est l'une des premières fois que la sanction est à ce point retentissante. Rappelons alors la réflexion durkheimienne à propos de l'évolution des seuils de tolérance et des sensibilités pour identifier ce qui est conforme ou non au traitement qui est fait de l'individu, cet objet quasi-sacré auquel nos sociétés moderne voueraient un culte :

« Le *standard of life*, l'étalon de vie, comme disent les Anglais, le minimum au-dessous duquel il ne nous semble pas qu'on puisse consentir à descendre, varie infiniment suivant les conditions, les milieux et les temps. Ce que nous trouvions hier suffisant nous paraît aujourd'hui au-dessous de la dignité de l'homme, telle que nous la sentons présentement, et tout fait croire que nos exigences sur ce point iront en accroissant. »⁵⁵

L'essentiel de la production littéraire contemporaine, aborde la notion de dignité selon une approche consistant à interroger le principe de dignité humaine et la dignité individuelle (subjective comme objective). L'ancrage principal des apports théoriques est celui du double processus d'individualisation et de démocratisation qui concourent à une modernisation du vocable, expulsant ou réduisant la place accordée à la dimension statutaire, discriminante et hiérarchisante contenue, encore aujourd'hui, dans la notion de dignité. L'hypothèse la plus probable qui expliquerait ce « point aveugle » des travaux effectués sur la dignité, serait qu'une certaine *vision du monde* (Weber) aurait pris l'ascendant. Prise uniquement selon l'enjeu moderne d'une guerre des dieux, la dimension fonctionnelle ne semble pas ou peu avoir de place.

L'encrage méthodologique sur lequel nous avons arrimé notre recherche invite, selon l'approche durkheimienne, à saisir la dignité en tant qu'objet. Le terme n'est rien, si ce n'est un signe qui est mobilisé dans des énoncés, des stratégies discursives. L'évolution du

⁵⁴ Christelle Mazza, « Jurisprudence France Télécom : du respect impératif de la dignité humaine au travail » dans *Travailler*, vol. 46, n° 2, 2021, pp. 57-73.

⁵⁵ Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2022, p.43

concept de dignité, dont le dénominateur commun semble s'articuler autour des attributions de valeurs positives, devient alors un indicateur favorable quant à la recherche d'un processus socio-historique concernant la manière dont se sont transformées les idées relatives aux positionnements des individus, des grandeurs et misères des places, des conditions de possibilités, de diffusion et de réception de ces lents changements qui ne cessent de conférer et de substituer des traits distinctifs à l'agent, l'acteur, l'individu, l'homme, l'espèce, le genre... Toute société institue des procédés de désignation d'élites, produit des logiques d'interprétation afin d'évaluer ce qui possède le plus de valeur et les manières de se les approprier pour son bénéfice. Les groupes sociaux et les individus ne sont pas exclus de ce marché symbolique.

C'est l'enjeu des discours et des usages du terme « dignité ». Dignifier signifie élever, rehausser ; il s'agit de valoriser, au sens d'attribution d'une grandeur déterminée dans un contexte donné. Notre enquête s'est alors fixée sur la recherche des conditions de possibilité de la construction sédimentaire du vocable « dignité » débouchant sur sa polysémie mainte fois attestée et relevée. L'hypothèse théorique proposait qu'en retraçant les grandes étapes de la conceptualisation de la dignité, nous accéderions aux modalités d'évolution du terme et les changements sociaux qu'ils supposent. L'étude sociologique de l'évolution et du développement d'un concept, dans une approche sociogénétique, est alors analogue à l'usage des agents de contraste pour l'imagerie par résonance magnétique (IRM) : elle permet de rendre davantage visible les parties internes du corps et leurs activités par une opération de sélection des matériaux à observer.

Considérant la période particulièrement longue à travers laquelle la « carrière » de la dignité se déploie, une telle étude a requis une attention toute particulière à l'évitement de certains biais. Premièrement, éviter les biais qualifiés de présentistes, autant que faire se peut, quant à l'interprétation de l'usage du vocable. Autrement dit, tenter au mieux possible de concevoir le vocable en tant qu'énigme, dont le sens et la signification doivent alors faire l'objet d'une contextualisation socio-historique. Ensuite, et cela découle de la première précaution, prendre soin de maintenir une neutralité axiologique, notamment en ne défendant aucune conception au profit d'une autre, de ne pas prendre position quant à la légitimité ou la justesse d'une interprétation ou d'un usage. Il ne s'agit pas d'une posture à proprement relativiste, puisque toutes les dignités ne se valent pas, n'appartenant pas

toutes aux mêmes niveaux ou « paliers »⁵⁶. Nous ne faisons que décrire et analyser les mécanismes socio-historiques en œuvre dans l'élaboration et les transformations du concept, dans ce qu'il nous révèle des transformations sociales (en termes d'inflexions, d'amplification, de rupture, de processus, d'institution, etc.). Pour cela, nous fondons notre approche sur un postulat : toute société, tout groupement social, quel qu'il soit, produit des dispositifs dignifiant, en fonction d'éléments socio-culturels propres à leur époque, leur système politique, les croyances et mœurs du temps et de l'espace donné.

Une seconde considération non négligeable, si ce n'est essentielle, concerne la pluralité des sources invoquées et mobilisées comme corpus dans ce travail de recherche. Il sera en effet, plus encore que cela n'a été présenté jusqu'à lors, fait référence à des approches et des textes issues de diverses disciplines. L'intérêt de l'articulation des ces différents ancrages tient pour l'essentiel à la construction plurielle du terme « dignité » et de la variété des situations et des conditions auxquels il renvoie. Outre leur validité scientifique, qu'en tant que profane nous ne pouvons décentement pas discuter, notre intérêt se porte sur la manière dont ont évolué les usages de la dignité jusqu'à présent. Cela nous a conduit à explorer les types de relations entre les différentes acceptions, selon une diffusion lente et segmentée, autrement dit selon un processus dont il est impossible à notre niveau d'en déterminer l'intégralité des facteurs.

« Ce tournant dans l'usage d'un vocable destiné à jouer un rôle toujours plus important dans le lexique des siècles suivants donne une indication sur la façon dont évoluent les structures de la pensée relative à la société. Examiner attentivement la genèse de certaines notions peut se révéler d'une grande utilité : les mots évoluant dans leur signification et des termes nouveaux étant introduits sous l'effet du changement social, cette démarche contribue à en établir le diagnostic sociologique. »⁵⁷

À quoi nous sert la dignité ? À la manière de l'interrogation de Jacques Commaille lorsqu'il publie *A quoi nous sert le droit*, la problématique que nous proposons s'inscrit, foncièrement, dans une démarche épistémologique, voire heuristique. Que nous apprend

⁵⁶ Georges Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Paris, Dalloz, 2012, pp.14-15

⁵⁷ Norbert Elias. *Sur la sociogenèse de la sociologie* In : *Sociologie politique de Norbert Elias* (en ligne), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2022 (consulté le 04 juin 2023). Accessible à l'adresse : <<http://books.openedition.org/editionsehess/42447>>.

l'évolution de la dignité ? Que révèle la pérennité d'une notion qui pourrait, dans bien des énoncés et bien des circonstances, être remplacée par une autre ?

Ainsi, la question est moins métaphysique qu'il n'y paraît. Il ne s'agit pas de chercher à savoir « pourquoi » la dignité parmi le « stock » de concept à disposition, mais bien davantage de saisir comment la dignité a maintenu sa forme de liant entre l'individu et la société dans laquelle il évolue, comment cette dernière, qu'importe le temps ou le milieu, se donne à voir et se cherche selon un principe de mise en cohérence, de mise en ordonnance.

Pour se faire, le propos de cette thèse est scindé en deux parties. La première consiste à aborder les sources et les fonctions attribuées au vocable de « dignité ». Le premier chapitre présente une généalogie de la dignité en tant qu'instrument mobilisé dans des stratégies variées, constitutives d'une légitimation de la puissance, telle qu'elle est instituée, sur une période qui s'étend de la République romaine jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Le second chapitre s'attachera à identifier les transformations de « vision de l'homme » à partir des grandes étapes historiques en tant qu'arrière monde qui interroger la place de l'homme dans l'existence. Enfin, le troisième chapitre met en lumière les entrelacements des conceptions modernes de la dignité, selon un processus d'individualisation hétérogène. Il en résulte que, hormis des situations qui invite les contemporains à trouver de nouvelles justifications, trahissant des ruptures épistémologiques, le terme de « dignité » est réinvesti dans le cadre de stratégies discursives ou de mobilité.

La seconde partie s'ouvre sur la rupture épistémologique que suscite le nazisme, en tant que système totalitaire consistant en un événement radical. La dignité humaine se dégage alors en négatif, en tant qu'instrument à la fois moral, juridique et éminemment politique. Pour autant, la carrière de la dignité telle que nous l'apprécions aujourd'hui ne peut se satisfaire d'une simple conception juridico-morale. Le second chapitre se saisit de la construction juridique de la dignité humaine en tant que levier politique, révélant contextuellement les brèches et changements de paradigmes qui affectent la société française depuis les années 1980. La dignité, quel que soit l'« objet » à laquelle elle est attachée, permet d'identifier le déplacement des seuils vis-à-vis des attentes socialement produites. Enfin, l'expansion du terme, en lien avec l'accroissement des formes de

régulations des rapports sociaux et des relations sociales, invite à discerner les tensions et les usages de la dignité dans les conceptions de l'action sociale.

PARTIE 1 : DE LA *DIGNITAS* A LA DIGNITE DE L'HOMME.

CHAPITRE 1 : *DIGNITAS* ET LOGIQUES HIERARCHIQUES DE L'ORGANISATION DU POUVOIR POLITIQUE

La dignité, en tant que trait d'union selon la perspective d'une étude sur les logiques et opérations d'institution et de légitimation du pouvoir (ainsi que ses transformations) tout au long de ce que l'on peut rapidement désigner comme les sociétés occidentales prémodernes. En nous concentrant « uniquement » sur les différents usages sociaux, politiques et institutionnels du vocable dignité, l'on constate qu'il existe une permanence « terminologique », une persistance de l'emploi du terme « dignité » (*dignitas* puis dignité) tout au long de l'histoire de ces civilisations. L'hypothèse initiale consistait à envisager cette persistance en tant qu'une grille de lecture cohérente pour saisir la manière dont une société se représente elle-même, les manières, explicites et implicites, traduisant ce rapport, et les transformations, évolutions, changements structurels, institutionnels, et politiques sur lesquelles s'appuie la légitimité du pouvoir et son exercice. Le fil d'Ariane concerne les types d'organisation du pouvoir politique : en passant de la Cité à l'État, c'est un processus de formalisation et une transformation dans les modes et les sources de légitimité qui s'observent. « Un pouvoir qui n'a pour lui que la force est privé de raison et le pouvoir légitime est au contraire celui qui montre une raison en laquelle nous croyons. »⁵⁸ De quelles manières les sociétés se sont saisies du terme « dignité » pour organiser la légitimité de pouvoir ?

1. Fonctions et usages du vocable *dignitas* dans la société romaine

Lorsque l'on aborde les sources de la dignité, il est fréquent d'attribuer à la société romaine, souvent à partir des écrits de Cicéron, la dimension statutaire et aristocratique du terme. En effet, elle désigne un haut rang attaché à une fonction ou charge publique. Pour autant, cela ne dit rien des mécanismes de différenciations et de distinctions sur lesquels se fonde l'organisation de la légitimité de cette structure « pyramidale » propre à la société de la Rome antique, ni la nature du lien entre rang et fonction publique, et encore moins le rôle de la *dignitas* comme standard de régulation sociale. Considérant l'importance majeure du droit et de ses institutions, dont ont héritées et que se sont appropriées (en les

⁵⁸ Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique de Droit*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p.224

acculturant) les sociétés occidentales ultérieures, la fonction qu'occupe la dignité durant l'antiquité romaine nous servira de point d'appui sur lequel étayer les mutations des processus de légitimation du pouvoir.

1.1 Dignité sociale et statutaire

D'un point de vue sémantique, « dignité » trouve ses origines dans la langue latine, sous le terme de *dignitas*. Ce vocable renvoie au langage du pouvoir, comme en atteste le suffixe *-tas* qui, selon l'étude lexicale de Claude Brunet, « est largement le suffixe de la langue administrative et des valeurs politico-sociales de la cité romaine »⁵⁹, que l'on retrouve également dans les substantifs *gravitas*, *auctoritas*, etc. Son étymologie témoigne d'un rapport de nécessité entre le concept de dignité et la notion de « convenance ». Toujours selon l'auteur, « le sens de “convenance” [...] est essentiel à la notion de *dignitas*. En effet, ce sens de “convenance” ne traduit pas seulement un rapport extérieur entre deux éléments donnés, mais il est lié à la notion d'une sorte de “nécessité” qui rend ce rapport indispensable : pour celui qui possède la *dignitas*, certains devoirs à l'égard des autres s'imposent, mais les autres ont aussi des obligations envers lui.»⁶⁰ La convenance corrélative à la *dignitas* introduit alors le résultat d'une acceptation explicite et implicite de la conformité des règles de l'exercice d'un pouvoir.

La *dignitas* est essentiellement d'ordre socio-politique. Ce qui est fondamental dans une société où la valeur publique d'un individu est son bien le plus précieux, puisque cela détermine l'intégralité de son existence. En effet, la société romaine est caractérisée par une contrainte sociale très forte, qui enserme l'individu en fonction de son appartenance à un groupe, contrainte exercée plus étroitement à mesure de la « hauteur » du rang occupé dans la hiérarchie sociale qui est redoublée d'une hiérarchie civique. En effet, la *dignitas* est avant tout déterminée par le statut de citoyenneté romaine, *ciuitus ius* ou droit de cité, statut qui confère le droit de vote et d'élection. C'est ce qui fait dire à Clément Bur que la

⁵⁹ Claude Brunet, « L'expression du pouvoir dans la correspondance de Cyprien : étude sémantique des noms en *-tas* », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35, n°2, 2009, p.136

⁶⁰ *Ibid.*, p.150

citoyenneté peut déjà être considérée comme une *dignitas* pour ceux qui en sont privés⁶¹, qui représentent la majorité de la population sous la domination de la cité romaine.⁶² Ainsi, la *dignitas* considérée comme statut politico-juridique (dans une société pour laquelle la séparation des pouvoirs n'existe pas) « suppose une capacité d'agir dans les affaires publiques »⁶³ de Rome, capacité qui est attachée à la citoyenneté romaine. En revanche tous n'ont pas *stricto sensu* une *dignitas* puisque les plébéiens, masse des citoyens romains, n'ont ni prestige ni marques d'honneur, et ne possède pas de fortune nécessaire pour l'entreprise d'une carrière politique. Ainsi, l'on peut distinguer une première hiérarchie sociale qui répartie l'ensemble des habitants du territoire romain, d'une seconde hiérarchie, plus exclusive, qui ne concerne que les détenteurs d'un statut civique.

Dans ce contexte, la *dignitas* doit être comprise selon sa signification profondément aristocratique, liée aux praticiens qui cumulent, aux plus hautes *dignitas*, pour reprendre la terminologie bourdieusienne, les capitaux économique, social et symbolique. Le capital économique se traduit par l'acquisition ou la transmission de biens, de propriétés foncières et d'une richesse financière qui joue un rôle majeur dans l'extériorisation des vertus publiques, telle la générosité dont doit faire preuve l'aristocrate envers sa clientèle ou, plus largement, envers la cité par le financement d'activités sociales et religieuses, qui sont éminemment politiques (faire bâtir des temples, des statues, d'organiser des jeux, des fêtes et des banquets, etc.)⁶⁴. Ce capital est déterminant pour l'accès à une charge⁶⁵, charge qui constitue un « mérite » ; Le capital social correspond au réseau constitué par les relations

⁶¹ Clément Bur, « La citoyenneté comme *dignitas* en droit romain : (dé)grader et/ou exclure ? », dans *La Revue des droits de l'homme* (en ligne), n°22, 2022, (consulté le 18 septembre 2022) Accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/revdh/14895>

⁶² Outre les non-citoyens, c'est-à-dire les femmes, esclaves, affranchis, étrangers, etc., tous les citoyens ne sont pas pourvus de l'entièreté des droits, dès lors qu'ils ne sont pas romains. C'est une *ciuitas sine suffragio*, citoyenneté incomplète qui peut cependant permettre d'occuper certaines charges et ainsi octroyer le statut la *ciuitas ius* aux descendants de la lignée. Voir Michel Humbert, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la Guerre Sociale*, Rome, École française de Rome, « classiques », 2018 [1978].

⁶³ Mathieu Jacotot, *Question d'honneur... op. cit.*, p.76

⁶⁴ Voir Claude Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen (264-27 av. J.-C.). Tome 1. Les structures de l'Italie romaine*, Paris, PUF, 2001, et principalement le chap. VI « Les finances publiques de l'état romain » pp. 236-269.

⁶⁵ Il y a effectivement une relation indirecte entre la fortune et le degré d'honorabilité d'un citoyen, dans la mesure où les charges, qui sont des marques d'honneur, sont exercées gratuitement, et que les plus prestigieuses sont également les plus coûteuses.

interpersonnelles que l'aristocrate peut mobiliser afin d'asseoir sa position, à travers le dispositif contractuel de patronage⁶⁶ entraînant des relations de réciprocité, mais également les rapports qu'il entretient avec les membres de sa famille, notamment via le jeu des alliances et des stratégies matrimoniales constituant un socle de reproduction sociale aristocratique, qui confine à l'entretien d'une oligarchie. Enfin, le capital symbolique englobe toutes les marques d'honneur et de distinctions qui sont autant de signes extérieurs du degré de prestige⁶⁷ en fonction du rang occupé par l'individu. Par conséquent la *dignitas* est essentiellement corrélée à la classe dirigeante, quelle que soit la position du citoyen dignitaire.

Tous ces éléments participent à fonder le socle d'un code normatif dans et par lequel la *dignitas* se réfère à un statut socio-politique aussi prestigieux que contraignant. Prestigieux car il confère à son possesseur les capacités de « faire carrière » et donc d'accroître sa puissance par la reconnaissance de droits et l'exercice de pouvoirs toujours plus importants ; contraignant dans la mesure où il est attendu à ce qu'il excelle dans le respect des normes civiques, sociales et l'expression des *virtus* (au sens traditionnel de qualités publiques).

L'importance capitale accordée à la dignité en tant que signe de l'adéquation fonctionnelle entre qualité personnelle et fonction sociale se comprend selon l'idéologie romaine de l'ordre et du juste : face à l'inégalité des êtres et des choses, il s'agit d'organiser cette inégalité des places et des valeurs dans une hiérarchie fonctionnelle, selon un principe d'équité. L'institution de ces gradations (*gradus dignitatis*) en différentes strates hiérarchisées correspond, d'après l'étude de Mathieu Jacotot, à un « mode de pensée [qui] repose sur la logique de l'égalité géométrique que l'on observe dans d'autres mécanismes civiques et politiques [...] ». À la différence de l'égalité arithmétique qui donne à chacun de manière strictement équivalente, l'égalité géométrique consiste à procurer à chacun ce qui

⁶⁶ Relation contractuelle entre un patron-client, bilatérale. Le client augmente le prestige du patron par le biais de marque d'honneurs (saluer publiquement, suivre au Sénat, etc.) et le patron peut accéder aux demandes de son client, en termes de rituels religieux, d'appui lors de contentieux, etc. A ce propos, voir Elizabeth Deniaux, *Clientèles et pouvoir à l'époque de Cicéron*, Rome : École Française de Rome, 1993

⁶⁷ Voir Mathieu Jacotot, *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*. Nouvelle édition [en ligne], Rome, Publications de l'École de Rome, 2013 (consulté le 06 janvier 2022), <<http://books.openedition.org/efr/5464>>. : « la marque d'honneur est perçue à Rome comme un salaire pour un mérite particulier. C'est l'accumulation dans le temps de ces marques d'honneurs (honores) qui permet à celui qui les reçoit de se constituer un capital de prestige (honos). » p.223

lui revient selon ses qualités : il doit y avoir proportionnalité entre ce que l'on obtient et ce que l'on mérite ainsi qu'entre les avantages que l'on gagne et les contraintes que l'on subit »⁶⁸. Ainsi, c'est une inégalité juste, ou du moins justifiée, dans tous les cas fonctionnelle et intégrée à la conscience collective comme système d'honneur, ce que confirme l'auteur lorsqu'il souligne qu'« [i]l est admis par une large frange de la population que tous les citoyens ne sont pas égaux en mérite, mais que certains ont plus de *dignitas* que d'autres et doivent de ce fait obtenir plus d'*honores*. »⁶⁹

1.2 La censure et le *regimen morum*

Cela se traduit notamment par la pratique du *regimen morum*, qui correspond à un examen attentif des mœurs par les censeurs (magistrats), ayant pour fonction d'évaluer tous les aspects de la vie public comme privée (dans la mesure où la distinction entre les deux sphères tend à s'effacer pour ceux qui occupent des positions politiques importantes)⁷⁰. Selon le résultat, « Si donc la *dignitas* dont avait fait preuve un citoyen était jugée insuffisante, les censeurs pouvaient être conduits à classer celui-ci dans un "ordre" ou un "rang" inférieur à celui qu'il occupait. Inversement [...], si le comportement d'un citoyen avait révélé une *dignitas* supérieure au rang (*ordo*) qu'il occupait, il faut être reclassé dans un ordre supérieur pour être mis en quelque sorte à sa "juste" place⁷¹ ». Or, tous les citoyens ne sont pas évalués de la même manière, et l'examen est d'autant plus sévère que le citoyen occupe un rang élevé.

« Aussi, en accord avec le principe de l'égalité géométrique, les plus honorés étaient-ils aussi plus étroitement surveillés, afin qu'ils continuassent à donner le "bon exemple" et n'usurpent pas une place conférant des privilèges et des honneurs particuliers qu'ils ne méritaient pas (ou plus). »⁷²

La *dignitas* est alors au cœur d'un contrôle social qui s'incarne chez le titulaire par un degré important de maîtrise de soi, en tant qu'expression de l'obligation morale qui le

⁶⁸*Ibid.*, pp. 303-304

⁶⁹ *Ibid.*, p.303

⁷⁰ Cela tient notamment du fait que le mode de vie est également subsumé à la *dignitas*, dans la mesure où la convenance déteint sur tous les aspects de l'existence.

⁷¹ Mathieu Jacotot, *Question d'honneur... op. cit.*, p.314

⁷² *Idem.*

lie à la position qu'il occupe. Mais force est de constater que la « grille d'évaluation » sur laquelle pourrait s'appuyer les censeurs n'existe pas de manière formelle. L'historien Michel Humm constate en effet que, durant des siècles, le *regimen morum* est surtout l'interprétation que se font les censeurs des règles civiques et sociales, fondées sur la tradition et la règles des anciens (*mos maiorum*), traduisant une dimension largement conservatrice du contrôle et légitime le monopole de l'accession au pouvoir par l'aristocratie nobiliaire. C'est ce que l'auteur expose lorsqu'il écrit à propos des normes déduites de l'évaluation censitaire :

« Les “normes” sur lesquelles devaient s'appuyer les appréciations des censeurs dans le cadre du *regimen morum* portaient donc sur les comportements et les genres de vie (*mores*) traditionnels, c'est-à-dire tels qu'on imaginait qu'ils avaient dû exister par le passé et qu'ils avaient dû être suivis par les ancêtres (*maiores*) : elles étaient donc constituées d'un ensemble de valeurs aristocratiques et de modèles de comportement censés reproduire des “exemples” (*exempla*) du passé qui étaient véhiculés par un système de référence idéologique normatif que les Romains appelaient le *mos maiorum*⁷³ ».

La *dignitas* correspond ici à la légitimité de son autorité, cette dernière consistant sa capacité d'agir sur la *res publica*, exercice qui se confond avec l'idéal républicain fondé sur le modèle (exemplaire) des anciens, lui-même objet de récits et mobilisés lors des débats ou de la défense de la *dignitas* sénatoriale. « Se conformer au *mos maiorum* signifiait donc agir en tout circonstance pour le bien de la cité. Un tel code de conduite prémunissait la République contre l'oligarchie, la tyrannie et les dérives personnelles. La classe dirigeante trouvait son compte à le respecter, puisque cela légitimait sa position. Les intérêts de la cité et ceux de la classe dirigeante s'entremêlaient ainsi, favorisant le respect d'un *mos maiorum* alimenté et transmis principalement par les

⁷³ Michel Humm, « Les normes sociales dans la République romaine d'après le *regimen morum* des censeurs », dans Tanja Itgenshorst, Philippe Le Doze (dir.), *La norme sous la République et le Haut-Empire romains. Élaboration, diffusion et contournements*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2017, p.311

aristocrates. »⁷⁴ Ainsi l'aristocrate, issu de la noblesse, est prédisposé à atteindre une *dignitas*, mais cette prédisposition ne garantit pas son succès⁷⁵.

Ce contrôle trouve son efficacité à travers les manifestations publiques d'infamie qui publicisent la dégradation statutaire du citoyen. Il perdait ainsi certains privilèges (en termes de droits et de signes distinctifs) pouvant l'exclure de l'aristocratie s'il en faisait partie, sans pour autant lui soutirer la citoyenneté, mais en restreignant ses prérogatives. C'est l'objet de l'étude historiographique de Clément Bur sur les fonctions et les formes de dégradations normatives⁷⁶. Il démontre en effet que, outre la dimension éthique d'une aristocratie sur laquelle se fonde les pratiques de déclassement, l'infamie confère également une grande puissance instrumentale dans la gestion et régulation de la compétition pour l'exercice du pouvoir. Les sanctions se caractérisant par l'exclusion des citoyens de certains espaces publics (comme les bains publics par exemple, haut lieu de sociabilité), de certaines activités politiques, etc. Ces sanctions, d'autant plus dissuasives que le déshonneur est public et rendu visible, participent à renforcer le modèle idéal du citoyen romain, consolidant les atours d'un type de légitimité essentiellement charismatique.

Ainsi les romains semblent subsumer sous le vocable *dignitas* à la fois le statut social éminent, le degré de prestige et les formes de respects qui s'imposent aux autres, ainsi que l'obligation morale de se montrer digne de son statut par un ensemble de pratiques et d'activités performatives, comme autant de manifestation de l'excellence. Ce qui souligne la relative malléabilité du terme, et la souplesse dont il est fait usage dans son emploi. En effet, les contenus qui déterminent la dignité varient en fonction des périodes de guerres ou de paix qui jalonnent l'antiquité romaine. Les classes dirigeantes et leur composition ne sont pas fixées une fois pour toutes. La *dignitas* romaine permet de saisir la complexité

⁷⁴ Clément Bur, « Chapitre III – *Auctoritas* et *mos maiorum* », dans [en ligne] Jean-Michel David, Frédéric Hurlet, (dir.), *L'auctoritas à Rome : Une notion constitutive de la culture politique*, Bordeaux, Ausonius Editions, 2020 (consulté le 08 août 2022) disponible à l'adresse : <http://books.openedition.org/ausonius/16821>

⁷⁵ Voir à ce propos Clément Bur, « De la dignité à la célébrité Les aristocrates acteurs et gladiateurs de César à Tibère », dans *Hypothèses*, vol. 15, n° 1, 2012, pp. 97-113.

⁷⁶ Clément Bur, *La citoyenneté dégradée : Une histoire de l'infamie à Rome*. Nouvelle édition [en ligne]. Rome : Publications de l'École française de Rome, 2018 (consulté le 07 février 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/efr/34857>>..

structurelle de l'organisation du pouvoir, relativement instable et précaire. La *dignitas* est affaire de reconnaissance sociale, de réitération d'actes prototypiques conformes aux modèles traditionnels prescrivant les qualités nécessaires que doit manifester le citoyen qui brigue une carrière politique et donc publique.

D'une certaine manière, nous pouvons concevoir la *dignitas* romaine comme la colonne vertébrale structurant l'exercice du pouvoir politique, monopolisé une aristocratie vouée à satisfaire l'intérêt public. En revanche, les transformations politiques et idéologiques qui jalonnent la période de la fin de l'empire romain d'occident se traduit par un déclin progressif et significatif de l'influence des magistrats traditionnels, de leur *auctoritas* proprement politique, au profit d'une administration davantage rationalisé, qui se traduit par le développement d'une caste de fonctionnaires. La censure n'y échappe pas, puisqu' « [à] partir de la fin de la République, le déclin des principes politiques et idéologiques sur lesquels reposait le consensus républicain entraîna celui de la censure. La disparition du *regimen morum* s'accompagna d'une "juridicisation" croissante des conduites répréhensibles qui se traduisit par la multiplication de lois définissant l'infamie, ce qui provoqua une institutionnalisation croissante des normes de comportement. »⁷⁷

En effet, avec la christianisation de la société romaine, les vertus et valeurs proprement romaines tendent à être l'objet d'un renversement hiérarchique, produisant un *ethos* différencié de l'*ethos* aristocratique romain. Mais c'est également une conception du commun qui se voit bouleversée, à travers une idéologie chrétienne qui instaure un nouvel horizon : l'action politique n'est plus référée à un passé qu'il faut sans cesse honorer par le biais de performance selon l'emphase de la perpétuation, mais se projette dans l'avenir d'un salut rédempteur se concentrant sur le perpétuel. Autrement dit, c'est un rapport au temps qui se voit progressivement bouleversé, à travers un jeu de techniques aboutissant à un montage dogmatique

2. Le terme « *dignitas* » durant la période médiévale. De l'Église à l'État

2.1 Institution de l'Église et subordination de l'État

⁷⁷ Michel Humm, « Les normes sociales dans ... » *op. cit.*, p.317

La *dignitas* poursuit donc sa carrière en tant que vocable de la légitimité du pouvoir au sein de l'institution ecclésiastique. Son importation tient en ce que la chrétienté s'est constituée et développée sur les territoires romanisés. La population qui adhère au christianisme primitif et qui, par suite, participe à la diffusion de cette proto-religion, dans sa forme archaïque, est largement familiarisée aux normes, au langage et aux institutions romaines⁷⁸. L'édification de l'Église correspond à un processus dynamique d'institutionnalisation, témoignant de la transformation d'un mouvement religieux en une institution codifiée et organisée. Sa structuration est nécessairement en rapport avec le contexte duquel elle émerge, entraînant une sorte d'acculturation des dispositifs *déjà là*.

Le cas de l'évêque Cyprien de Carthage (200-258) en est un bon exemple. L'analyse faite de sa correspondance par Claude Brunet lui permet d'affirmer qu'à travers l'emploi d'un vocabulaire propre au langage romain du pouvoir (notamment celui de la *dignitas*), « c'est bien une structure de l'Église qu'il cherche à mettre en place avec sa hiérarchie, ses règles, ses codes et ses valeurs »⁷⁹. La *dignitas* conserve son ici son acception statutaire, déterminant le degré hiérarchique des *dignitates* dans l'Église de Rome⁸⁰, leur autorité et le cadre d'exercice du pouvoir (pape, évêque, diacre, etc.)⁸¹. Elle constitue toujours un langage du pouvoir, notamment politique, pris au sens de l'organisation de la Cité terrestre. « Lorsque l'Église sortit de la clandestinité (Édit de Milan, 13 juin 313), la législation impériale l'intégra à l'État et à ses institutions. Non seulement, l'Église se vit reconnaître la personnalité juridique et la capacité à disposer d'un patrimoine foncier, mais elle obtint aussi [...] la juridiction de l'évêque, avec une compétence particulière qui s'imposait aux juridictions ordinaires. Ces mesures brisèrent, pour longtemps, le monopole judiciaire de l'État »⁸². Cela constitue une révolution majeure dans l'entreprise de légitimation et

⁷⁸ Conséquence des processus de romanisation en tant qu'acculturation et transmission. Pour saisir les mécanismes et enjeux historiographiques et archéologiques des traces d'acculturation, voir par exemple Paul Van Ossel, « La romanisation des campagnes de la Gaule septentrionale (Lyonnaise, Belgique, Germanies) », dans *Pallas*, n°80, 2009, pp. 373-385

⁷⁹ Claude Brunet, « L'expression du pouvoir dans la correspondance de Cyprien... », *op. cit.*, p.162

⁸⁰ Il faut préciser qu'il existe de nombreuses Églises sur le territoire de l'Empire, que ce soit en Occident comme en Orient (notamment l'Église de Constantinople).

⁸¹ Il faut noter que nous employons le terme d'Église pour désigner l'Église catholique romaine...

⁸² Julien Maquet, « Les juridictions « ordinaires » ecclésiastiques » dans « *Faire justice* » dans le diocèse de Liège au Moyen Âge (VIIIe-XIIe siècles) : *Essai de droit judiciaire reconstitué* [en ligne]. Liège, Presses universitaires de Liège, 2008 (consulté le 01 février 2019). Disponible sur Internet : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.5069>.

d'institution de l'Église dont l'autorité est confirmée et renforcée par la reconnaissance juridique de ces compétences spécifiques sur les territoires auxquels elle était intégrée. La patrimonialisation joue un rôle essentiel, lui assurant une certaine indépendance à l'égard du pouvoir étatique.

Plus précisément, l'articulation d'une autorité sacrée et d'une puissance politique et juridique conférait ainsi aux évêques, titulaires de la plus haute dignité dans l'Église, un pouvoir concurrentiel avec les élites économiques et politiques en place. Progressivement, leur pouvoir se développe de telle sorte qu'ils se voient intégré à l'aristocratie, notamment dans la jouissance de certains droits nobiliaires. Comme le relève l'historien de la civilisation médiévale Laurent Jégou, un évêque « disposait à la fois de l'*auctoritas* et de la *postestas*. L'*auctoritas*, puissance d'essence immatérielle, procédait du rite de la consécration, et sacralisait le serviteur du ministère épiscopal. À cette énergie sacrée s'adjoignait la délégation de la *postestas*, pouvoir d'essence coercitive, qui accordait le droit de commander, juger, punir et contraindre. »⁸³ Là encore, la persistance des termes latins au suffixe « *-tas* » informent quant à l'importance accordée aux hauts dignitaires de l'Église à propos de leur capacité d'action concurrentielle avec celles des seigneurs locaux, et surtout avec le Roi.

Le développement des États barbares à la chute de l'Empire romain d'Occident se traduit par l'instauration de gouvernements monarchiques, les royaumes francs. Le morcellement du territoire comme résultat de la succession patrimoniale des terres entre les différents héritiers directs⁸⁴, contribua à façonner une répartition du pouvoir au sein d'une aristocratie nobiliaire, en charge de l'administration du territoire qui leur était attribué. Parallèlement, le développement du christianisme sur le territoire institue et renforce les fonctions séculières, voire publiques, de l'Église. Entre les conquêtes et les invasions, les guerres, les concurrences familiales et les stratégies de légitimation de leur autorité, plusieurs siècles s'écoulaient, durant lesquelles les fonctions politiques étatiques

⁸³ Laurent Jégou, « L'évêque entre autorité sacrée et exercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.47, n°185, 2004, p.38

⁸⁴ Voir à ce sujet Marcelo Cândido Da Silva, « Les cités et l'organisation politique de l'espace en Gaule mérovingienne au VI^e siècle », *Histoire urbaine*, vol. 4, n° 2, 2001, pp. 83-104.

sont sujettes à de nombreuses crises de légitimité et d'autorité, tandis que le pouvoir des dignitaires de l'Église se voit renforcé, bien que souvent menacé.

Le point de bascule concernant la légitimation du pouvoir est franchi avec le sacre royal de Pépin le Bref, consacrant une royauté de droit divin⁸⁵. C'est ainsi par l'acte cérémoniel du sacre que le roi se trouve alors dignifié, « élevé à la dignité royale » par l'entremise du Pape – en l'occurrence Etienne II –. Cette *dignitas* est alors attribuée par le dispositif rituel du sacre, par l'autorité ecclésiastique qui lui confère sa légitimité et qui lui assigne la visée : « conduire le peuple au salut ». Pour satisfaire cette mission, « le roi est donc investi d'un ministère (c'est-à-dire d'une fonction subordonnée) qu'il exerce pour le compte de Dieu » rendant difficile l'identification d'une frontière entre les domaines strictement temporels, attachés à la Cité terrestre, et les domaines spirituels, attachés à la Cité céleste, le Royaume de Dieu. En revanche, dans la mesure où le fondement politique chrétien est lié à l'eschatologie, il y a un renforcement du rapport de subordination, en appuyant la prééminence de l'Église et « l'emprise du clergé sur le pouvoir royal »⁸⁶ Les campagnes militaires, conquêtes et défenses territoriales d'un côté, institutions séculières et régulières concernant les affaires spirituelles et morales de l'autre, unis par une finalité commune : le salut des âmes.

Ainsi, la dignité royale est à saisir, durant la première partie de la période médiévale, en tant que rang ecclésiastique subordonné, et non pas un rang étatique autonome. Or, c'est précisément cette progressive conquête d'une autonomisation, notamment par le « refus de reconnaître au sacre une valeur constitutive »⁸⁷ du pouvoir temporel, et son succès relatif qui est en jeu à travers l'expression *Dignitas numquam perit, individua vero quotidie pereunt* : « La dignité ne périt jamais, même si les individus meurent chaque jour. » Initialement cette expression répondait à la nécessité de fixer les règles de succession des dignités ecclésiastiques, qui correspondait aux prérogatives et bénéfices attachées aux

⁸⁵ A ce propos, et plus précisément sur l'historiographie concernant l'exercice du pouvoir durant la période mérovingienne, voir Régine Le Jan, « La sacralité de la royauté mérovingienne », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n° 6, 2003, pp. 1217-1241.

⁸⁶ Martial Mathieu, Patricia Mathieu (dir.), *Histoire des institutions publiques de la France*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2014, et surtout p. 51 et suivantes.

⁸⁷ Jacques Krynen, « Le mort saisit le vif. Genèse médiévale du principe d'instantanéité de la succession royale française », dans *Journal des savants*, 1984, p.192

fonctions éminentes, à la fois au niveau patrimonial, financier, juridique, et liturgique. Anne Lefebvre-Teillard⁸⁸ souligne le caractère fonctionnel de l'interdiction progressive du mariage pour les clercs, à travers les décrétales pontificales (lettres de type réglementaires ayant pour fonction d'organiser et de soutenir les autorités locales dans l'activité judiciaire) du pape Alexandre III (1159-1181), renforcées par celles émises par le pape Innocent III (1198-1216), ont participé à imposer progressivement le célibat aux clercs, d'autant plus s'ils désiraient intégrer des ordres sacrés, réduisant ainsi le risque de prétention à la succession héréditaire des dignités.

2.2 *Dignitas non moritur* : l'autonomisation de l'État et les deux corps du roi

La célèbre étude produite par Ernst Kantorowicz concernant les « Deux corps du roi » éclaire remarquablement la manière dont les légistes, canonistes et théologiens vont, sur plusieurs siècles, sans concertation préalable et selon des circonstances locales, se saisir de cette conception fonctionnelle et statuaire de la *Dignitas*, comme référence aboutissant à une dépersonnalisation du pouvoir et par-là même un renforcement de l'État, devenant ainsi un concurrent et partenaire relatif de l'Église.

Comme cela a été évoqué plus haut, le sacre depuis le VIII^e siècle, avait établi le rapport de subordination qui liait le roi ou l'empereur au Saint-Siège. C'est-à-dire que la légitimité du pouvoir royal correspondait à une délégation du pouvoir souverain du Saint-Siège, par la grâce de Dieu dont le pape était l'intermédiaire et l'interprète. Mais Kantorowicz montre par quelles techniques et contorsions la doctrine des « Deux Corps du Roi » s'est étayée sur les principes structurels de l'Église pour produire une théorie politique complexe. Bien qu'il s'agisse essentielle d'une doctrine anglo-saxonne, nous verrons par la suite que les juristes français n'y étaient pas étrangers.

La doctrine des « Deux Corps du Roi » fait coïncider tout en les différenciant un corps mystique et un corps physique dans la personne du roi. Cette dialectique se calque sur la figure du Christ à laquelle est reconnue cette double nature, à la fois divine et

⁸⁸ Anne Lefebvre-Teillard, « Modeler une société chrétienne : les décrétales pontificales », dans Claude Carrozi, Huguette Taviani-Carrozi (dir.), *Le médiéviste devant ses sources : Questions et méthodes*, Aix-en-Provence, PUP, 2004, p.46

humaine, immortelle et finie. Plus encore, Kantorowicz souligne que la double nature christique fonde initialement une conception à la fois organiciste et corporative du pouvoir ecclésiastique, dans la mesure où « l'hostie consacrée étaient devenue le *corpus naturale*, et le corps social de l'Église était devenu le *corpus mysticum* ». Cependant, l'intégration du langage liturgique à des fins de justification de l'indépendance de l'État concernant les questions temporelles et collectives concoure à marquer une distinction entre personne naturelle – c'est-à-dire singulière –, et personne fictive – c'est-à-dire collective –, virtuellement immortelle. La Révolution médiévale de l'interprète consacre la fonction de Tiers⁸⁹, traduisant donc les enjeux de formalisation, de logiques et de raisonnements ainsi que des conséquences qui en découlèrent.

« C'est-à-dire que l'on construisait une personne corporative, une sorte de *persona mystica*, qui n'était une collectivité que sur le plan du temps, puisque la pluralité de ses membres était formée uniquement par la succession ; ainsi on arrivait à une corporation et personne fictive incarnée en un seul homme. »⁹⁰ Il faut bien saisir que les théories et doctrines politiques répondent à des situations pratiques qui présentent un embarras, une insatisfaction, qu'il s'agit de combler. En l'occurrence, notamment durant le contexte des croisades, le problème du temps qui s'écoulait entre la mort du souverain et le couronnement du successeur, le risque que représentaient ces périodes d'interrègne pour l'administration étatique et pour le pouvoir en général, montré affaibli puisque le trône était vacant, participèrent au développement de théories juridico-politiques justifiant la « perpétuité de la tête du royaume ».

Kantorowicz identifie trois notions essentielles pour ces opérations de construction et surtout de consolidation du pouvoir étatique⁹¹ : la succession dynastique, la fiction de la Couronne et la *Dignitas*. En ce qui concerne la première, il s'agit des techniques de fiction juridique (*fictio legis*) initialement issues du droit privé par lesquelles « le mort saisit le

⁸⁹ Voir Baptiste Rappin, « Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique », *Droit et société*, vol. 102, n°2, 2019, pp. 397-411. « Le Tiers parle tout d'abord parce qu'il est un mot : « Dieu », « État », « République », « Patrie », « Science » ont tous occupé la fonction suprême dont le siège, même laissé vacant, ne saurait être emporté par la folie de l'anomie. Et nous recevons ce mot dans nos *psychés* comme l'on marque le corps de tatouages, signes visibles de durée et d'engagement. »

⁹⁰ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi... op. cit.*, p.355

⁹¹ Voir le chapitre « Le roi ne meurt jamais » p.357

vif », qui opéraient une identité entre le défunt et son héritier afin que l'héritage des biens et des titres soit immédiate et sans possibilité pour un tiers d'intervenir, et cette technique de droit privé fut transférée à la sphère publique selon une logique dynastique ; il souligne également le montage fictionnel de la Couronne qui caractérise la dimension proprement politique du royaume en tant que principe métaphysique, et non seulement territoriale ou géographique⁹² ; et enfin la *Dignitas*⁹³.

2.3 La *Dignitas* et le Phénix : une entité supra-personnelle

Au-delà d'une dimension morale toujours contenue dans la dignité, la Dignité royale « se rapportait principalement à la singularité de l'office royal, à la souveraineté que le peuple avait placée dans le roi, et individuellement dans le roi seul »⁹⁴, mais Kantorowicz insiste sur la dimension publique que la notion recouvrait dans ce cas, dans la mesure où, à partir du travail d'interprétation des juristes canoniques et civilistes, elle prend « la forme d'une entité corporative »⁹⁵. Elle trouve une fonction justificatrice dans la nécessité de perpétuer le pouvoir par et dans « la fiction de l'identité des personnes du prédécesseur et du successeur »⁹⁶, qui se traduit par l'expression « *dignitas non moritur* ».

La *Dignitas* comme fonction n'est pas personnelle au sens strict, « n'était pas le nom propre d'une personne mais servait seulement à singulariser une personne »⁹⁷. D'où la référence au phénix, oiseau mythique immortel dont la caractéristique extraordinaire est d'être le seul et unique représentant de son espèce, ressuscitant des cendres produites de son immolation par le feu, sorte d'auto-engendrement, « de sorte qu'espèce et individu coïncidaient⁹⁸ ». En somme, la *Dignitas* est conçue comme le trait d'union, ce qui fait tenir ensemble la personnalité double du dignitaire tout en les différenciant. Elle devient d'abord

⁹² « Car la Couronne, par sa perpétuité, était supérieure au *rex* géographique, en étant en même temps de niveau avec la continuité de la dynastie et l'éternité du corps politique », p.384

⁹³ L'on distinguera la *Dignitas* avec une majuscule lorsqu'il s'agit de la fonction supérieure, qu'elle soit royale ou papale.

⁹⁴ *Ibid.*, p.430

⁹⁵ *Ibid.*, p.431

⁹⁶ *Ibid.*, p.433

⁹⁷ *Ibid.*, p.434

⁹⁸ *Ibid.*, p.435

une entité, « un élément supra-individuel et perpétuel »⁹⁹ attaché à la fonction royale en tant que Dignité suprême. Par ailleurs et à la suite du développement, dans et par la pratique juridique, de ces « nouvelles théories politiques [...] on commença à considérer les dignités séculières elles aussi comme des entités corporatives et immortelles »¹⁰⁰.

Ainsi, le roi est mort, vive la fonction royale immortelle. « C'est là, nous dit Kantorowicz, une sécularisation d'idées anciennes : l'éternité de l'Empire ne découlait plus de Dieu et de la dispensation divine, mais d'un personnage fictif, mais immortel, nommée *Dignitas*, d'une Dignité créée par la politique humaine et conférée au Prince, ou au détenteur du moment par une *politia* tout aussi immortelle. »¹⁰¹ La thèse de Kantorowicz n'essentialise pas le terme, mais démontre le travail d'interprétation et de diffusion du terme dans le langage juridique, qu'il soit celui des manuels ou dans la pratique discursive de « dire le droit ».

L'importance de la *dignitas* dans le champ politique tient ainsi du fait qu'elle participe à la dépersonnalisation du pouvoir, et, ce faisant, maintient la validité des contrats et des engagements pris au nom de la Dignité du dignitaire, au nom de la personnalité morale et idéale qui découle des doctrines corporatistes. Autrement dit, la mort du titulaire n'entraînait pas la rupture des obligations contractuelles prises au nom de la fonction publique occupée. C'est dans ce sens que la dignité est éminemment fonctionnelle, devient un élément fondamental de l'organisation publique et notamment du pouvoir monarchique, consacré théoriquement par la doctrine, et empiriquement dans la pratique discursive et performatrice des juges.

Les enjeux soulevés par l'usage et l'instrumentalisation doctrinale de la Dignité sont ceux d'une stabilisation relative de la monarchie, par le biais de techniques du droit privé, visant par l'instantanéité de la succession une garantie du maintien de l'administration publique. C'est ce que souligne l'historien du droit Jacques Krynen, selon lequel, « [e]n France comme ailleurs, il s'agit de dépersonnaliser la royauté pour empêcher son

⁹⁹ *Ibid.*, p.441

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p.442

appropriation privée et tout ce qui pourrait briser sa vocation à la continuité »¹⁰² en opérant une distinction fondamentale entre sphère privée et sphère publique, la dignité étant exclue du régime de la propriété, mais conférant à son titulaire, son dépositaire, un certain nombre de prérogatives « voué(s) à la conservation de cette dignité dont il n'a que la garde, non la propriété »¹⁰³.

La « dignité » est ainsi au cœur d'un processus de rationalisation du droit et des affaires publiques, consacrant parfois la coutume, mais intégrant de nouveaux principes institutionnels, afin de fixer les règles de l'exercice du pouvoir. La *Dignitas* constitue une Référence à partir de laquelle le Temps est dompté pour ne plus porter préjudice à l'édifice institutionnel. L'œuvre de Kantorowicz permet de saisir le rôle déterminant de la doctrine et des juristes dans le processus d'étatisation de la monarchie. Cette relation intime entre appareil juridique et modernisation de l'État se voit ainsi renforcée. Ces changements terminologiques traduisent un ensemble d'usages éparses et contingents des doctrines anciennes et d'une littérature dogmatique, de transformations institutionnelles et doctrinales qui déterminent les modalités de légitimité du pouvoir royal et, par contagion, l'ensemble des titulaires d'une dignité.

Ainsi analysée, la dignité en tant qu'entité supra-individuelle et fiction instituante, participe à la production et à la reproduction d'une légitimité fondée sur un rapport au temps et à la transmission. Ces opérations, non linéaires mais davantage enchevêtrées au sein d'un processus de développement d'une société politique comme mouvement que l'on désigne aujourd'hui par modernisation de l'État, introduisent des pouvoirs séculiers et laïcs dans une société religieuse. D'autre part, l'institution de la transmission héréditaire témoigne de la stabilisation de cette forme d'organisation sociale du pouvoir. Simmel considère en effet que « ce qu'on a justement trouvé d'absurde et de nuisible dans le principe de l'hérédité, à savoir ce formalisme qui permet d'appeler au pouvoir aussi bien le moins capable que le plus méritant, cela même a un sens profond : car c'est la preuve que la forme du groupement, que le rapport entre les gouvernants et les gouvernés s'est fixé et objectivé [...], alors les considérations personnelles deviennent secondaires. C'est

¹⁰² Jacques Krynen, « Le mort saisit le vif... » op. cit., p.206

¹⁰³ *Ibid.*, p.207

le maintien de cette forme abstraite qui importe, et le meilleur gouvernement est celui qui exprime le mieux la continuité et l'éternité du groupe ainsi constitué. »¹⁰⁴

3. Les dignités durant l'Ancien Régime

La manière dont est employée le terme « dignité » durant la période de l'Ancien Régime ne parvient pas à simplifier son appréhension. En réduisant au mieux la complexité de la notion, il convient de partir de sa signification la moins problématique ou la moins ambiguë : le terme « dignité » désigne, équivaut au terme de « qualité », autrement dit l'attribut sur lequel se fonde la capacité juridique (au sens coutumier, régulier ou traditionnel) d'exercer, légitimement ou légalement, un certain nombre de droits. Dans une société animée par la doctrine de la divine hiérarchie et de la nécessité des Ordres, l'idéologie de la race, de la naissance et des qualités héréditaires attribuée, en les fixant, les privilèges, les fonctions et les activités. Mais avant de clarifier les significations et les changements qui s'opèrent à propos du vocable, il faut le saisir dans sa relation avec la valeur première, supérieure, qui est celui de l'honneur.

3.1 De l'honneur chevaleresque à un principe social

L'honneur est associé à l'instinct chevaleresque, à la gloire et l'héroïsme d'un groupe social qui, apparentant à l'Ordre de la noblesse, occupe par naissance la place attirée des métiers militaires. S'il est d'abord affaire d'un sens moral qui oriente normativement le comportement du chevalier, dont la figure idéale est l'objet d'une représentation littéraire¹⁰⁵, l'expression qui le caractérise serait : « mieux vaut mourir avec honneur que de vivre dans la honte ». Le chevalier a donc le sens de l'honneur, par rapport au souverain pour lequel il se bat et cherche le triomphe. La gratification de son exploit accroît son prestige et son autorité, auréolant de gloire son nom, et donc celui de sa maison. « Les chevaliers redoutent par-dessus tout d'être regardés comme des lâches. »¹⁰⁶ Robert

¹⁰⁴ Georg Simmel, « Comment les formes se maintiennent », *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), T. 1 (1896-1897), pp. 71-109

¹⁰⁵ Voir Chrétien de Troye, *Lancelot, le chevalier à la charrette*

¹⁰⁶ Léon-E. Halkin, « Pour une histoire de l'honneur » *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, vol.4, n°4, 1949, p.434

Muchembled s'attache à montrer synthétiquement l'évolution de l'honneur chevaleresque, en tant que « qualité idéale propre à un groupe social supérieur »¹⁰⁷. L'entrée dans les Temps modernes semble, selon lui, caractériser une appropriation exclusive de l'honneur à la condition nobiliaire. La chevalerie, dans la définition qui se déploie au XVe siècle, correspond à « un corps social supérieur, défini par la naissance mais aussi par un apprentissage spécifique »¹⁰⁸.

Ainsi, durant le Moyen-âge, l'honneur est essentiellement lié à la chevalerie, en tant qu'idéal sommital. Cela ne signifie pas que le « sens » de l'honneur leur est exclusif, mais le modèle idéal qu'il détermine diffère en fonction de la « race », de la condition ou du corps auquel elle est attachée. Surtout, l'honneur qui est considéré est celui du « code d'honneur » qui est celui de la chevalerie, et par extension nécessaire, à la race nobiliaire. Ce n'est qu'à partir du moment où se constitue une production intellectuelle et littéraire, à la fois moraliste, sociale et politique, que l'honneur acquiert une fonction à la fois plus spécifique et plus générale. C'est d'une certaine manière ce qui constitue le passage de la fin du Moyen-Âge à l'Ancien Régime. L'historienne Arlette Jouanna étudie les différentes productions, perceptions et usages de l'honneur. Sans que l'idéal de l'honneur chevaleresque ne disparaisse, bien que le corps soit progressivement en déclin¹⁰⁹, les auteurs d'une nouvelle production littéraire « ont cherché à le rattacher à une théorie globale de la société, à déterminer la place qu'il [l'honneur] occupait dans les représentations et les comportements collectifs »¹¹⁰. L'honneur correspond alors, aussi, et plus généralement, au modèle comportemental, moral et normatif attaché à la dignité (l'état, le rang, la profession, la condition) de chacun. Il ne s'agit pas de l'honneur de l'homme dans son sens générique, mais bien en fonction de son statut social.

C'est ici qu'intervient le terme « dignité », dans le sens minimal de statut hiérarchisé et gradué qui détermine le type d'honneur auquel la personne doit se conformer. Outre la

¹⁰⁷ Robert Muchembled, « Les humbles aussi », Marie Gautheron (dir.), *L'honneur. Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque*, Paris, Editions Autrement, 1991, p.61

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.64

¹⁰⁹ Selon Léon-E. Halkin, « Pour une histoire de l'honneur... *op. cit.*, p.434 : « Le rôle croissant, dans les armées modernes, de l'infanterie et de l'artillerie, l'apparition de classes nouvelles, la centralisation monarchique enfin – tout concourut à la décadence d'un ordre aussi fragile que grandiose »

¹¹⁰ Arlette Jouanna, « Recherches sur la notion d'honneur au XVIe siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 15, n° 4, 1968, p.593

distinction des Ordres, l'historienne démontre que l'obsession de classement hiérarchise toutes les *dignitates*. « L' "estat" est donc la position relative dans laquelle se trouve une personne au sein d'une unité sociale donnée (famille, école, métier, etc.), entraînant un genre de vie et un comportement spécifique »¹¹¹, codifiant les relations sociales au sein des groupes sociaux. Or, la plus haute position est occupée par le gentilhomme, qui est de race nobiliaire. Dans une société d'Ordres, l'honneur de la noblesse est intimement lié à son pouvoir, à ses privilèges sociaux et juridiques, et les bénéfices liés à son rang éminent et supérieur : considération, déférence, réputation.

C'est de cet honneur dont parle Montesquieu dans *L'Esprit des lois* « L'honneur étant le principe de ce gouvernement, les lois doivent s'y rapporter. Il faut qu'elles y travaillent à soutenir cette noblesse, dont l'honneur est, pour ainsi dire, l'enfant et le père. Il faut qu'elles la rendent héréditaire, non pas pour être le terme entre le pouvoir du prince et la faiblesse du peuple, mais le lien de tous les deux. [...] On ne peut pas séparer la dignité du monarque de celle du royaume ; on ne peut guère séparer non plus la dignité du noble de celle de son fief. »¹¹²

Or, la noblesse est loin d'être un ordre unifié. L'intégralité de la société, et par là, l'intérieur des ordres, est subdivisé, stratifié en « estats », conditions, rangs, etc. Les différentes strates sont hiérarchisées également en fonction de leur dignité-rang. Les transformations socio-politiques caractéristiques des débuts de l'Ancien Régime permettent de reconsidérer les conceptions souvent simplistes, erronées, concernant cette période, qui tend de manière superficielle à associer la séparation des ordres aux systèmes de castes. Or ce n'est évidemment pas le cas : l'idéologie de la fixité participe à réguler les stratégies de mobilité et d'ascension des groupes sociaux, dans une société d'honneur qui structure les rapports sociaux. Or, la monarchie, et plus encore lorsqu'elle s'absolutise, bouleverse l'organisation coutumière et traditionnelle du monde féodal. Hervé Drévilion en propose une synthèse comme suit : « L'honneur, qui est le produit des "dissemblances" et des inégalités, s'épanouit dans la société féodale où "tous les rangs diffèrent, mais tous

¹¹¹ *Ibid.*, p.601

¹¹² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, T.1. Paris, Garnier, 1973, p.62

les rangs sont fixes”. Chacun cherchait alors à trouver sa place dans une hiérarchie des dignités sanctionnée par les institutions de la féodalité »¹¹³, autrement dit par la relation vassalique, et la patrimonialisation du fief. Or, pour l'historien, « la monarchie a troublé ce fonctionnement instaurant une "uniformité de la législation" contredite par la persistance des corps et des communautés. [...] La cristallisation du sentiment d'honneur s'insère ainsi dans une perspective politique, qui permet de comprendre les relations entre les groupes sociaux que la monarchie avait rendus égaux dans la privation du liberté et rivaux dans la revendication de dignités et de privilèges. »¹¹⁴

3.2 Le rapport entre l'État et la noblesse : le rôle des dignités-fonctions

Le rapport entre droit et État rationalise progressivement l'organisation du pouvoir, notamment par la mise en forme et en œuvre d'une limitation de la toute-puissance du roi. Pour autant, la capacité législative de Roi, par l'accroissement de juridictions royales, participe à réorganiser les rapports de pouvoir. Cette centralisation du pouvoir, à travers une puissance publique, se caractérise par le pouvoir d'investiture, ce qui occasionne un bouleversement dans la constitution de l'Ordre nobiliaire. La noblesse, outre qu'elle correspondait au groupe social du sein duquel était issue la classe des chevaliers, représentait pour une part essentielle un contre-pouvoir, s'opposant parfois au roi, défendant un idéal étatique et nobiliaire féodal. Formant un système pyramidal de rang, de hiérarchies et des privilèges, elle était composée par les grandes familles au sommet de cette hiérarchie, formant ainsi un modèle social auprès des plus petites maisons, provinciales¹¹⁵.

Si ces rivalités ne sont pas exclusives à la noblesse, cette dernière est particulièrement bouleversée par les transformations socio-politiques en jeu durant l'Ancien Régime. Si la culture de l'honneur persiste longtemps, les modèles normatifs et la valeur performative qu'elle suppose changent progressivement de direction ou, pour le moins se juxtaposent, sur une durée qui consiste en une transition structurelle majeure.

¹¹³ Hervé Drévilion, « L'âme est à Dieu et l'honneur à nous. Honneur et distinction de soi dans la société d'Ancien Régime », dans *Revue Historique*, n° 654, 2010, p.363

¹¹⁴ *Ibid.*, p.364

¹¹⁵ Voir Arlette Jouanna, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1556-1661)*, Paris, Fayard, 1989

Mais quel rôle attribuer à la dignité dans ce processus ? D'une part, la dignité désigne la supériorité de l'Ordre de la noblesse, qui confère un pouvoir public, autrement dit une dignité de condition, et d'autre part les dignités sont également des « offices », autrement dit des fonctions publiques qui accroissent le capital de l'honneur du titulaire.

Si la noblesse de race, seigneuriale et constituée en dignité représente le vivier des candidats prédestinés et prédisposés aux fonctions les plus prestigieuses, fonctions qui sont nécessairement (autrement dit idéologiquement) bénéfiques pour l'intérêt commun et le bien de la Couronne, de vifs conflits et de grandes mutations vont largement participer à transformer les rapports sociaux, les idées, et les formes de légitimités.

Noblesse de race, source des plus grandes dignités.

Dans la société d'Ancien Régime, le classement hiérarchique est un postulat à la fois théologique et naturel. La noblesse dite de race, noblesse ancienne et traditionnelle, était issue d'anciennes lignées, de maisons dont les origines remontaient, au moins dans l'imaginaire, à des temps immémoriaux, durant lesquels un ancêtre fondateur avait montré sa valeur en accomplissant, de manière exemplaire, des actes chevaleresques et guerriers. Ainsi, l'ancienneté et le nom conféraient des éléments essentiels à l'identité nobiliaire, contribuant à la dignité (à la valeur de son rang)¹¹⁶. Or, les travaux des historiographes permettent de saisir une problématique importante concernant ce groupe social : la noblesse n'est pas un groupe homogène, sa définition n'est pas stable dans le temps, sa démographie ne l'est pas davantage et sa composition est répartie inégalement sur le territoire, sans compter que les sources sont loin d'être accessibles ou exhaustive. Ces facteurs rendent extrêmement sensible la détermination exacte de l'effectif de la

¹¹⁶ Michel Nassiet, « L'honneur au XVI^e siècle : un capital collectif », Hervé Drévilion, Diego Venturino (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 73 : « Un principe général de dignité était l'ancienneté, qui contribuait à la dignité des lignées nobles, des seigneuries, des villes, des sièges épiscopaux, car l'ancienneté résulte du temps écoulé, rien ni personne ne peut donc la créer, ni le prince, ni l'argent. »

noblesse¹¹⁷. Cela étant dit, si l'on se tient un rapport de 1 % voire 2 %¹¹⁸ en ce qui concerne le nombre de foyers nobles en France au début de l'Ancien Régime par rapport à la population totale, il est certain que ce groupe est tout à fait minoritaire.

Pour l'historienne Arlette Jouanna l'anoblissement, en tant que technique de renouvellement des membres de la noblesse, constituait une « nécessité à la fois biologique et morale »¹¹⁹. Dans la mesure où ce groupe social ne représentait qu'une frange très restreinte de la population, la faiblesse quantitative fragilisait le maintien de la ligné dans le temps et par-là même la conservation d'un pouvoir économique et publique. En effet la succession des titres et des patrimoines étant soumise à la règle de primogéniture mâle, elle était alors particulièrement vulnérable aux aléas de la fécondité, de la mortalité infantile, de la maladie et évidemment de la mort. Morale ensuite dans la mesure où l'anoblissement revêtait une fonction réparatrice, restaurant symboliquement un ordre naturel (c'est-à-dire un ordre divin).

Dans la conception traditionnelle de l'idéal nobiliaire, l'inégalité des conditions et des places s'étayait sur une doctrine de droit naturel de la vertu héréditaire, admettant « la supériorité biologique de la noblesse. » Par conséquent, « l'anoblissement, dans la mesure où il sanctionne un dysfonctionnement du mécanisme de l'hérédité des qualités, apparaît comme la constatation d'un événement contraire aux lois naturelles, d'un petit miracle qui ne peut être que tout à fait exceptionnel »¹²⁰. En outre, il est également admis que l'anoblissement vienne sanctionner positivement des vertus manifestées et les exploits remarquables, revêtant ainsi l'ascension sociale et statutaire de l'anobli d'une légitimité naturelle, fondée sur un mérite exceptionnel et conforme au système axiologique

¹¹⁷ Robert Dauvergne, « Le problème du nombre des nobles en France au XVIII^e et au XIX^e siècles », *Sur la population française au XVIII^e et au XIX^e siècles*, Hommage à Marcel Reinhard, Paris, Société de Démographie historique, 1973 ; Michel Nassiet, « Les effectifs de la noblesse en France sous l'Ancien Régime », dans Michel Figeac, Jaroslaw Dumanowski, (dir.), *Noblesse française et noblesse polonaise : Mémoire, identité, culture XVI^e XX^e siècles*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2006

¹¹⁸ Proportion estimée par Michel Cassian, *L'Europe au XVI^e siècle*, p.106.

¹¹⁹ Arlette Jouanna, « Perception et appréciation de l'anoblissement dans la France du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle » In : *L'anoblissement en France, XV^e XVIII^e siècles : Théories et réalités* [en ligne]. Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1985 (consulté le 30 juillet 2022). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/msha/11471>>..

¹²⁰ *Idem.*

nobiliaire. Se faisant, l'anoblissement, en tant qu'acte fondateur, transforme l'individu et sa lignée, octroyant droits et bénéfices qui « peuvent [être] transmises héréditairement »¹²¹, la reconnaissance royale parachevant ce mouvement électif, reconnaissance capitale mais pas tout à fait nécessaire (par le dispositif de la lettre patente). Le pouvoir du roi est surtout circonscrit à une fonction régulatrice, en veillant à ce que la noblesse ne soit « ni usurpée ni distribuée à mauvais escient »¹²².

En effet, un riche roturier pouvait accéder à la noblesse par agrégation, autrement dit en adoptant le mode de vie nobiliaire sur un fief seigneurial. « L'anoblissement par la réputation, par la considération sociale [...] traduit en somme la capacité de l'ordre naturel, même dans ses lentes mutations, à s'imposer avec évidence à la conscience collective. »¹²³ Du moment que la mobilité sociale intègre des individus conformes en tout point aux normes sociales et morales déterminant l'*ethos* de la noblesse, tant que ces nouveaux anoblis elle ne pose pas ou peu de difficulté durant un temps. Parce qu'elle est le résultat d'une acculturation qui embrasse rigoureusement les valeurs du groupe social, cette forme d'anoblissement obéit aux règles de l'organisation symbolique du social.

Autrement dit, elle répond aux normes de l'honneur, tant que l'intérêt collectif est priorisé. Cependant « l'anoblissement, s'il constitue bien un "seuil", une mutation, dans l'évolution naturelle conduisant une lignée à la perfection noble, n'est cependant qu'une étape dans un processus qui poursuit bien longtemps encore après lui. »¹²⁴. La durée de la lignée, étayée sur un ensemble de stratégies matrimoniales, concourt ainsi à faire oublier la souillure des origines et inscrire la maison dans la race nobiliaire, autrement dit dans un régime d'héritage et de transmission au sein d'une lignée qui forme une « espèce » naturellement supérieure. On peut ainsi dire que « tout gentilhomme est noble, mais tout noble n'est pas gentilhomme. Le Prince fait les nobles, le sang fait les gentilhommes »¹²⁵.

¹²¹ *Idem*

¹²² Arlette Jouanna, « L'idée de race en France au XVI^e et au début du XVII^e siècle » dans *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n^o, 1975, p.17

¹²³ *Idem*

¹²⁴ *Idem*.

¹²⁵ Michel Peronnet, « Quelques réflexions sur les critères d'analyse d'un groupe social : la noblesse, dans une durée séculaire », dans Centre de Recherches sur les Origines de l'Europe Moderne (éd.), *L'anoblissement en France, XV^e-XVIII^e siècles : Théories et réalités*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1985, p.116

En quelque sorte le temps naturalise et essentialise la lignée, en lui donnant le fondement d'une race, à la fois commune à l'élite, tout en étant transmises héréditairement. Nous retrouvons ici la remarque simmelienne : l'organisation du groupe familial en tant qu'exerçant un pouvoir sur son territoire est stabilisée, fixée, par la naturalisation de d'une supériorité.

En concurrence avec l'idéologie de race, dont le point d'honneur est arrimé sur l'épreuve du temps, la pratique socio-économique dite de « vénalité des offices » initie un mouvement irréversible de professionnalisation des fonctions et de transformation du terme « dignité ». Selon Pierre Magnard, l'absolue nature humaine qui liait chaque être à Dieu, d'après l'ordonnement harmonieux se voit extériorisée, socialisée. L'idée perd de sa force d'évidence et sa légitimité se voit fragilisée. C'est ce que l'auteur comme l'exprime ce passage :

« l'ordre des signes est manifeste dans l'acception courante du mot *dignitas* au XVe siècle, pour désigner tant une charge que l'aptitude à exercer cette charge. La *dignitas* c'est alors la valeur qui mérite à tel homme son inscription à tel rang dans une hiérarchie instituée ; c'est aussi la notoriété qui vaut à tel homme son rang. Que cependant les *dignitates* ne soient plus fondées en nature mais ne relèvent plus que de l'institution, leur ordre paraît à tout instant révocable et l'on voit alors surgir une antinomie nouvelle *dignitas/indignitas*, traduisant en l'homme une contrariété non médiée, donc une insoluble ambigüité. Quand en effet il n'y a plus ni grande chaîne de l'être, ni *analogia entis*, ni échelle des vices et des vertus, et que les hiérarchies religieuses, politiques et sociales viennent à être contestées [...] le couple dignitas-indignitas semble l'instrument d'une interrogation libre et toujours renouvelée sur une valeur absolue et non plus relative de l'homme »¹²⁶.

Le déploiement des formes institutionnelles, comme période de rupture épistémologique, qui met en évidence en rendant visible les instruments de mise en œuvre de l'idée, autrement dit l'utilité de l'institution. C'est une approche qui est au cœur des écrits de Simmel, pour lequel les institution sont « processus sociaux par nature dont le contenu

¹²⁶ Pierre Manard, « Prologue », in Pierre Manard (éd.) *et al.*, *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Editions Champion, 1995, p.8

s'est figé en entité stable, quoique exclusivement spirituelle, comme les impératifs moraux, l'honneur, le droit, ou en découle.»¹²⁷ Autrement dit, le temps contribue à fixer et cristalliser comme immuable et intemporel des pratiques qui répondait initialement à un « besoin » en obligation, qui, « d'une contrainte ou d'une habilité, fait un devoir »¹²⁸.

3.3 La vénalité des offices

La fin de l'ère médiévale est caractérisée par de grandes difficultés économiques. Les dispositifs fiscaux avaient trouvé leur limite dans la faiblesse des appareils coercitif de l'État et la relative indépendance des riches et des noblesses locales leur permettaient de se substituer à ces obligations de financement, ou bien d'en contourner les obligations. Le contexte de fragilité des monarchies européennes, dans un climat perpétuel et renouvelé de conflits et de guerres, a fourni le terreau pour le développement d'un stratagème qui eut un succès concret. Cependant, la rançon de ce succès fournit les instruments des contestations structurelles.

La vénalité des offices consiste à la mise en prêt de charges, selon un nombre déterminé par le roi. Ces charges publiques forment un système de fonctions administratives, une sorte de proto-service public. L'officier est alors titulaire d'une fonction publique, d'une charge, jusqu'à sa mort, lui conférant ainsi prestige, statut et honneur, autant de distinctions qui concourent à accroître la valeur de son nom. Si certains officiers sont nommés par le roi, il devient de plus en plus fréquent dès le XVe siècle d'acheter des offices placés ainsi sur une sorte de marché. La pratique permettant ainsi à de riches roturiers d'intégrer stratégiquement des positions sociales supérieures, accumulant ainsi des ressources en vue de poursuivre une ascension sociale et statutaire. D'un point de vue économique, ce type de financement du Trésor royal devient une manne providentielle.

¹²⁷ Georg Simmel, *Sociologies*, Paris, PUF, p525

¹²⁸ Célestin Bouglé, cité par Annette Disselkamp, « Deux explications sociologiques des valeurs : Simmel et Durkheim », Sylvie Mesure, *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1998, p. 251-265.

Dans un système socio-politique caractérisé, selon Montesquieu, par un principe systémique d'honneur, la passion pour les rangs et les distinctions¹²⁹ favorise la mise en œuvre de stratégies individuelles d'acquisition de charges publiques. « Le gouvernement monarchique suppose, dit-il, des prééminences, des rangs, et même une noblesse d'origine. La nature de *l'honneur* est de demander des préférences et des distinctions. »¹³⁰ Cette sensibilité collective et l'adhésion des communautés au principe d'honneur, dans le cadre d'un régime monarchique modéré, permet d'analyser le mouvement opportuniste et intéressé traduit par la vénalité des offices comme une causalité multifactorielle découlant « logiquement » d'une culture de l'honneur. « Ainsi, le bien commun [...] est le produit de la poursuite, par les différents pouvoirs intermédiaires, d'intérêts particuliers, ou « corporatistes », ou égoïstes, avec lesquels la puissance publique doit compter, et parfois composer" »¹³¹.

Avec la vénalité des offices, un corps important d'officiers voit le jour, phénomène rendu possible par la création inflationniste du nombre d'offices¹³². À tel point que « de nouvelles catégories entières d'offices ne sont créés que pour être vendues, et sans la moindre nécessité pour la bonne administration du royaume »¹³³. Chaque catégorie d'office, chaque « corps » est constitué de privilèges à la fois financiers, de préséance, mais également statutaires et symboliques, autant de capitaux rendant très attractif l'investissement que représente l'achat d'un office. C'est ce que confirme Robert Castel :

« Les services qui ont une dignité sociale – et qui se multiplient et se diversifient au fur et à mesure que l'État se structure et que les professions “libérales”, hommes de lois, médecins, etc., se développent – ne relèvent pas

¹²⁹ Voir Haroche Claudine. « Le comportement de déférence ». *Communications*, n° 69, 2000. pp. 5-26

¹³⁰ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, T.1, Paris, Garnier-Flammarion, introduit par Victor Goldschmidt, 1979, p.149

¹³¹ Halévi, Ran, « La pensée politique de l'honneur », *op. cit*

¹³² A ce propos, voir Robert Descimon, «La vénalité des offices comme dette publique sous l'Ancien Régime français : Le bien commun au pays des intérêts privés », dans Jean Andreau (éd.) et al., *La dette publique dans l'histoire : « Les Journées du Centre de Recherches Historiques » des 26, 27 et 28 novembre 2001*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2006 pp. 177-242 ; David D. Bien, « Les offices, les corps, et le crédit d'État : l'utilisation des privilèges sous l'Ancien Régime » dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol.43, n°2, 1988. pp. 379-404 ; Jean Nagle, *Un orgueil Français. La vénalité des offices sous l'Ancien Régime*, Paris, Odile Jacob, 2005

¹³³ William Doyle, « Colbert et les offices », *Histoire, économie et société*, vol.19, n°4, 2000, p.470

du salariat. Ainsi, les offices, d'abord octroyés par un suzerain dans la logique du don, de plus en plus achetés en fonction de la vénalité des charges. [...] L'office correspond à la possession d'une entreprise de production de richesses et d'honneurs aux bénéficiaires du titulaire et de sa famille. »¹³⁴

À partir de 1604, l'édit de la Paulette accroît davantage encore l'intérêt envers les offices vénaux, puisqu'elle introduit une taxe qui « garantit le transfert libre d'un office à un successeur nommé, héritier ou acheteur, en retour du versement d'un droit d'un sixième de l'évaluation officielle ou finance de la charge »¹³⁵. La marchandisation des charges devient rapidement un levier majeur et stratégique des élites, permettant une ascension sociale accélérée. Ceci est d'autant plus flagrant pour les offices anoblissants, permettant aux riches roturiers et grands bourgeois d'accéder à la noblesse. Et l'État, en financiarisant ses charges publiques, participe à saper progressivement la légitimité de sa domination.

Pour Jean Nagle « le fait fondamental, c'est que la vénalité assure à l'officier son indépendance vis-à-vis du pouvoir royal, non pas vraiment à cause de la dignité qui est solidaire de son office, puisqu'elle n'est que l'émanation de la majesté royale, mais parce qu'il est propriétaire de la représentation financière de sa charge, et que, pour le révoquer, il faudrait pouvoir le rembourser, ce qu'on ne peut encore faire que s'il fait forfait à l'honneur. »¹³⁶ C'est ce que vient sanctionner l'épisode de la Fronde, révolte des officiers insatisfaits des réformes fiscales les concernant, qui aboutit en une guerre civile. La rébellion de certains membres d'une élite ayant bénéficiée de la vénalité semble attester d'un certain esprit d'indépendance, une confiance exacerbée par l'importance quantitative que représente ces groupes socio-professionnels.

L'enquête de la noblesse : (ré)affirmation de la supériorité absolue de la dignité royale

¹³⁴ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chroniques du salariat*, p.248 Notons par ailleurs que ces professions libérales sont aujourd'hui encore ou à nouveau constitués en Ordres (des médecins, des infirmiers, des vétérinaires, etc.)

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Jean Nagle, *Un orgueil Français. La vénalité des offices sous l'Ancien Régime*, Paris, Odile Jacob, p.11

La réaction de Louis XIV se traduit par un renforcement de son pouvoir coercitif, exerçant un contrôle accru de la noblesse. Concrètement, cela prend forme par des enquêtes sur la noblesse, dans un courant réformiste, initiée sous le gouvernement de Colbert. Les critères pour pouvoir établir l'authenticité de sa qualité sont des preuves matérielles documents écrits, preuves concrètes, alors qu'il suffisait auparavant à ce que deux témoins dignes de foi attestent de la qualité des lignées examinées¹³⁷. « Cette préférence pour les preuves écrites s'établit à mesure que la preuve de noblesse devient une affaire juridique, voire judiciaire, processus qui va de pair avec la criminalisation de l'usurpation de noblesse ». ¹³⁸ L'enquête se veut exhaustive : c'est l'intégralité des maisons du royaume qui se voit remise en cause. Il s'agit ainsi de justifier à la fois de sa « dignité » et de la légitimité de son rang. Ce sont les critères de l'enquête pour contrôler chaque maison qui fixe et consacre formellement la doctrine de la temporalité plurigénérationnelle. En effet, « le titre, marque par excellence de l'élite nobiliaire, est un gage de la valeur d'un lignage et confère à celui qui le porte une place précise dans la hiérarchie sociale et plus précisément dans la hiérarchie de l'Ordre. L'ancienneté de la famille a néanmoins plus d'importance encore, et ce critère tend même à se renforcer à la fin du XVII^e siècle et au XVIII^e siècle. Il faut par exemple prouver une noblesse de race ou d'extraction pour être présenté à la cour, c'est-à-dire quatre degrés de noblesse, donc quatre générations sans trace d'anoblissement. Pour y obtenir un office, au moment des grandes enquêtes de noblesse de Colbert, il faut prouver une noblesse dite immémoriale, soit une noblesse remontant au moins à 1500. » ¹³⁹

Prouver son ancienneté au roi ou être anoblie par lui, voilà la manière dont s'exprime le contrôle du pouvoir par le pouvoir absolu, plaçant la noblesse dans un rapport de subordination incontestable, et ce par le concours d'une culture juridique dont témoigne la

¹³⁷ Jean-Marie Constant, *La noblesse en liberté : XVI^e – XVII^e siècle*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004 : « Bacquet écrivait en 1582 qu'il suffisait pour montrer qu'un homme était noble que deux témoins déposant "qu'ils ont connus son aïeul et son père et qu'ils les ont vu vire noblement et faire acte de noble sans avoir été mis à la taille »

¹³⁸ Valérie Piétri, « Bonne renommée ou actes authentiques : la noblesse doit faire ses preuves (Provence, XVII^e et XVIII^e siècles) », *Genèses*, 2009, n01, vol. 74, pp. 5-24 (p.5) <https://www.cairn.info/revue-geneses-2009-1-page-5.htm>

¹³⁹ Frédérique Leferme-Falguières, « La noblesse de cour aux XVII^e et XVIII^e siècles. De la définition à l'autoreprésentation d'une élite », *Hypothèses* [en ligne] vol. 4, no. 1, 2001, p.87, (consulté le 02 janvier 2020) Disponible sur Internet : <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2001-1-page-87.htm>

nécessité de l'administration de la preuve et du développement accru de procédures formelles. L'historiographe Robert Descimon insiste sur le changement que représente cette intervention de contrôle à travers l'usage social du langage juridique : « À cette époque [celle de Colbert], le langage de l'honneur obéit donc à une logique politique forte dont les fondements étaient à la fois l'autorité accrue du pouvoir royal après la Fronde et l'idée d'une "réforme" de la société qui était pensée comme une régénération. Symboles de cette mutation, les enquêtes de noblesse eurent pour effet de dramatiser l'écriture notariale. »¹⁴⁰

Cette rationalisation de la légitimité participe à consacrer la volonté royale comme source unique de validité des qualités, dévoilant une toute-puissance absolue et arbitraire. L'enjeu consiste en une réaffirmation de la loi souveraine du Roi pour structurer et surtout « imposer une hégémonie dans les sphères sociales concernées et [...] à la société entière »¹⁴¹. C'est d'ailleurs cette toute-puissance qui est en jeu dans l'instauration et le développement d'une société curiales, étayée par une valorisation des offices domestiques. « L'office est l'un des mots d'exercice du pouvoir royal »¹⁴² dans la mesure où c'est lui et lui seul, selon la théorie de l'État qui émerge progressivement, qui détient la Dignité suprême, mère de tous les offices. S'il y a, avant Louis XIV, séparation entre les offices de la Couronne et les offices domestiques de la Maison du Roi, la mise en scène et la symbolisation de la toute-puissance royale associe la fonction royale à la nation. Ainsi, le roi s'entoure des nobles détenant les plus hautes dignités. Comme l'expose l'historienne Fanny Cosandey,

« La majesté resplendit au cœur de ce brillant appareil, comme les rayons de la royauté illuminent, en cercles concentriques, les serviteurs de l'État qui reçoivent, par degrés, les bénéfices de leurs qualités. Car la dignité contient en elle une dimension tautologique : elle rend digne celui qui en est digne, la valeur intrinsèque de la personne justifiant la place occupée. La notion implicite de mérite est retenue par un roi qui s'érige en juge absolu, puisque

¹⁴⁰ Robert Descimon, « Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l'époque moderne », in *Dire et vivre l'ordre social*, Editions de l'EHESS, 2005, p. 104

¹⁴¹ *Ibid.*, p.105

¹⁴² Christophe Blanquie, « Le duc face à l'office », *Cahiers Saint Simon*, n°25, 1997, p.43

source de toute dignité, distributeur des honneurs et ordonnateur suprême. »¹⁴³

La noblesse curiale se distingue progressivement d'une noblesse urbaine, titulaire de charges et d'emplois plus ou moins professionnels. Ces derniers concernaient des fonctions publiques dont l'activité nécessitait formellement des compétences, appartenant généralement à une noblesse dite de robe (le plus souvent des magistrats). Tandis que certains offices, davantage honorifiques que professionnels, ménageaient aux nouveaux nobles le loisir de maintenir leurs affaires lucratives (qui n'étaient plus ou moins radicalement dérogeantes, comme le négoce par exemple). C'est ce que montre l'historienne Laure Pineau-Defois, dont les travaux de recherches éclairent les trajectoires socio-professionnelles des négociants nantais à la fin de l'Ancien Régime : « Ils acquièrent des charges de conseillers-secrétaires du roi, car elles n'exigent pas de travail ni de compétences spécifiques, mais elles confèrent néanmoins la noblesse dès l'entrée en charge et un statut qui est transmissible aux héritiers après vingt ans d'exercice, c'est-à-dire une noblesse directe. Ces offices, appelés ironiquement " savonnettes à vilain ", restent effectivement accessibles et permettent à son acquéreur de laver sa roture »¹⁴⁴. Il s'agit bien d'une maîtrise des stratégies de reproduction sociale, qui permettent à l'anobli de bénéficier des privilèges liés à son nouveau rang, autrement dit sa dignité, tout en étant différencié fonctionnellement de la noblesse traditionnelle, peu acculturée aux enjeux économiques proprement modernes.

De manière plus générale, et non plus exclusive à la noblesse, le groupe des officiers finirent par représenter un concurrent direct et influent, qui, ne pouvant jouer sur le registre de l'honneur, en vint à adopter des attitudes empreintes de gravité, de solennité, paraissant partout en maîtrise de soi et de l'ordre expressif qui caractérise l'une des acceptions modernes de la dignité. « L'officier a détourné à son profit une partie de la dignité qui lui était déléguée, et il en a fait son essence. La gravité est le point central qui marque

¹⁴³ Fanny Cosandey, « Instituer la toute-puissance... » (<https://journals.openedition.org/traces/4188>)

¹⁴⁴ Laure Pineau-Defois, "Une élite d'ancien régime : les grands négociants nantais dans la tourmente révolutionnaire (1780-1793)", *Annales historiques de la Révolution française* [Online], 359 | janvier-mars 2010, Online since 01 March 2013, connection on 30 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ahrf/11481>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ahrf.11481>

l'apparence de leur personne »¹⁴⁵, manifestant une « humble grandeur », incarnant le sens des responsabilités et de l'importance de figurer partout comme représentant d'une fonction qui se confond avec son identité.

En outre, et de manière bien plus significative, la thèse de Jean Nagle attribue la diffusion de la dignité, d'un sentiment de dignité, aux officiers, magistrats et juges en ce qui, se situant au sommet du peuple, exclus persistant de la noblesse, possédaient toutefois un certain bagage culturel, littéraire, voire savant. La défense de leurs intérêts et de ceux du peuple coïncidaient jusqu'à former une condition de possibilité de l'esprit démocratique. « Le magistrat aurait la première des qualités nécessaires à la représentation : il est propriétaire, donc autonome, donc digne. ; il est conservateur de la sûreté, c'est-à-dire de la liberté, et gardien des lois, ce qui est la même chose. »¹⁴⁶ D'après l'auteur, la dignité comme expression contestataire vis-à-vis d'une domination de moins en moins légitime, surtout contre la domination exercée par les acteurs et classes de propriétaires, est nourrie d'une culture juridique qui imprègne toutes les couches de la société, de la paysannerie à la bourgeoisie. « La robe indépendante a étayé, soutenu et informé la revendication »¹⁴⁷.

Simultanément, la rationalisation latente en œuvre dont traduit l'accroissement des procédures judiciaires dans la régulation des conflits, encouragea les hommes de lois à investir ces dispositifs sous l'Ancien Régime, faisant ainsi durer les affaires litigieuses à la faveur des clients les plus fortunés. La pratique était tellement prolifique qu'on lui donna l'expression d'« esprit de chicane », illustrant la mobilisation régulière et soutenue des juges jusqu'à l'épuisement des recours procéduraux. Certains de leurs bons droits, le développement des normes juridiques et des techniques légales dans le règlement des litiges avait encouragé une frange de la population à mobiliser ces ressources. Après avoir présenté quelques exemples, Jean Nagle en conclut :

« Cette réapparition de droit romain a stimulé le commentaire du droit français, et le professionnel ont coupé les cheveux en quatre : on peut donc

¹⁴⁵ Jean Nagle, *Un orgueil Français... op. cit.*, 197

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.268

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.278

toujours espérer réussir en plaidant. On note aussi que les plaideurs refusent de s'en remettre à une première décision des juges, et ont pris le nouveau pli de l'appel. Tout cela peut traduire en fait un investissement accru de la vie morale et intellectuelle dans la société, et une confiance fondamentale dans l'authenticité et la nécessité de la décision juridique. C'est bien cette montée de l'espoir dans la justice que le progrès de l'appel semble souligner. »¹⁴⁸

Mais qu'importe le mépris que ces pratiques ont pu finir par susciter ; elles ont existé parce que les justiciables étaient titulaires de droits formels et jouissaient d'une reconnaissance statutaire leur octroyant précisément le pouvoir de contester une atteinte à leur honneur et d'exiger réparation. Le droit, notamment en tant qu'activité sociale au sein des tribunaux, mettant en scène les rôles étoffant une perspective non plus statique mais bien dynamique à l'affirmation de soi qui passe par la médiation d'un tiers, permettant alors cette canalisation des passions et des expressions éruptives au seins d'espaces restreints, limités et attribués à cet effet. La civilisation des mœurs passe par un accroissement du droit comme technique externalisant la justice, et « correspond à un ajustement de l'agressivité, de même que la passion du duel à compensé la spirale absolutiste. »¹⁴⁹

Il conclut que « le passage de l'honneur à la dignité a été rendu possible par le développement de l'État moderne, qui a garanti aux sujets, sans le vouloir peut-être, la protection d'une justice, sinon parfaite, du moins libre du fait de l'inaltérabilité que procurait la vénalité des offices. »¹⁵⁰ Soutenant et entretenant cette attitude contestataire chez une frange de la population auparavant démunis autrement que par les révoltes populaires, empruntant au langage juridique les « armes » du pouvoir tel qu'il se joue sur la scène de la justice et du politique, cette culture juridique aurait contribué à la fabrique de l'individualisme.

¹⁴⁸ Jean Nagle, *Un orgueil français. La vénalité des offices sous l'ancien régime*, p.35

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.40

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.348

CHAPITRE 2 : DIGNITE DE L'HOMME, ENTRE NATURE ET CONDITION.

1. Les figures fondatrices de la chute : les causes de l'indignité de l'homme

Dans la pensée hellénique, le dépassement des limites est constitutif du rapport de l'homme au monde. Le mythe prométhéen permet d'appréhender le rapport ambigu que les contemporains et les hommes de l'Antiquité entretenaient à l'égard d'une condition humaine déterminée par le retournement de la faiblesse et de la fragilité par la ruse, la technique et la culture comme sources de dépassement. Le mythe de Prométhée met en saillance, non pas la transcendance d'un dieu unique et créateur, dont l'image aurait servi de modèle, mais ouvre davantage à l'ambiguïté de la condition humaine, à la fois ontologiquement fragile et libre. Outre le don frauduleux du feu et l'enseignement de la technique, conférant aux hommes un statut concurrentiel avec les dieux, le mythe insiste sur la transgression que représente cet accroissement du pouvoir humain issu de l'appropriation d'une force extérieure, source de la puissance divine (le feu volé de Zeus qui lui conférait sa supériorité et une source de sa domination) et les sanctions qui en découlent. La nourriture cachée par Zeus contraint les hommes au labeur et au travail pour survivre, les ravalant au niveau des animaux avec lesquels ils partagent l'appel du ventre. La création de Pandore, femme irrésistible, dont l'existence est nécessaire pour la reproduction sexuée, insiste sur la nouvelle finitude des hommes, et s'avère être un don empoisonné qui est associé au déferlement des imperfections de l'homme, de la maladie, la vieillesse et la mort qui en détermine sa nouvelle condition, résultante de la faute sanctionnée : avoir dépassé son rang et sa place dans l'ordre des choses, et être condamné à l'altération de sa condition.

Ainsi le mythe prométhéen expose « un ancien temps où les hommes vivaient à l’abri des souffrances, des maladies et de la mort¹⁵¹ », dont il ne peut plus échapper à la suite d’une faute dont il n’a pourtant pas initialement été l’instigateur. Les interprétations et analyses du mythe prométhéen sont trop nombreuses et variées pour les explorer toutes sans se détourner de notre enquête. Cependant une considération mérite notre attention. Le mythe prométhéen n’est pas seulement question de technique corrompible que de maîtrise, de soi et de l’environnement, à partir de normes de respect (envers l’ordre du cosmos et des dieux) et de justice¹⁵² (toute transgression mérite une sanction). Autrement dit, ce qui est pointé du doigt, ce ne sont pas tant les pouvoirs destructeurs de l’outil perfectionné que la démesure comme disposition proprement humaine, dans laquelle se logerait les sources d’une volonté de toute-puissance¹⁵³. L’excès, l’*hubris* exacerbe le risque de conflits et de guerre de tous contre tous, tandis que le contrôle et la coopération ne réhausse pas seulement un homme, mais l’entière du groupe et lui assure sa survie.

Il apparaît une sorte de symétrie entre la figure de l’homme prométhéen et le premier homme biblique. Les deux récits donnent un fondement (théodicée) explicatif et justificatif du constat de la condition humaine : faillible, fragile, vulnérable et mortelle. La figure adamique est, tout autant que la figure des premiers hommes des anciens temps, épargné par la mortalité, par le labeur et la souffrance, il règne sur le royaume que Dieu lui a confié. Seulement, et contrairement à Zeus, le dieu monothéiste créé l’homme à son image et – deuxième contraste – formule expressément l’interdit de ne pas manger du fruit de l’arbre de la connaissance. La tentation exercée sur Adam par le serpent conduit à la transgression de l’interdit fondée sur la croyance que l’homme pourrait accéder à la dignité de Dieu. La sanction divine est un châtement irrévocable : bannis du paradis, Adam, Eve et leur descendance sont condamnés à la déchéance de leur condition, dont la souffrance, la

¹⁵¹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 17

¹⁵² Fabrice Flipo, “Énergie : réenchaîner prométhée ? Une approche conceptuelle”, *Vertigo - la revue électronique en sciences de l’environnement* [En ligne], Vol.5, n°1, 2004 [consulté le 21 juillet 2023], URL: <http://journals.openedition.org/vertigo/3935> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/vertigo.3935>

¹⁵³ Un parallèle peut être fait entre le mythe des races de Hésiode, qui découle de la faute prométhéenne et la figure du colosse aux pieds d’argile qui se trouve dans l’Ancien testament, au livre de Daniel, alors captif de l’empire Babylonien.

douleur, la mortalité et la dégénérescence sont autant de stigmates du péché déterminant une condition humaine agonique coupable de la faute originelle.

2 L'homme dans l'ordre du monde chrétien médiéval

2.1 Péché originel et faiblesse de la volonté

Ainsi le monde est une « vallée de larmes », l'existence terrestre n'acquiert de valeur que par la volonté transcendante de Dieu. La condition humaine ne possède pas de dignité intrinsèque sans l'intervention de la grâce. C'est ce qui résulte de la théologie augustinienne qui forge en grande partie la sensibilité chrétienne durant des siècles. À partir de sa doctrine du pécher originel, l'homme est condamné depuis la chute adamique et l'exil de l'Eden à l'imperfection et la finitude. Sa volonté seule ne suffit pas à l'émanciper de la culpabilité originelle dont il est porteur dès le moment de sa naissance : c'est ce que signifie le châtement divin. Chez Augustin, les plaisirs mondains, les joies de la chair, la sexualité sont autant de témoignage de la faiblesse de la volonté. La vie terrestre est une épreuve permanente à la résolution spirituelle du croyant.

Cette approche est déjà présente dans le livre de Job, antérieur au christianisme, dans lequel Job, homme de grande foi, respectant Dieu, innocent et pieu, riche et prospère, se voit destitué de toutes ses possessions, de sa santé, de sa famille. Cette perte radicale est le fruit de la provocation de Satan envers Dieu, insinuant que la foi de Job est intéressée, ou du moins qu'elle ne peut être sincère et vraie qu'éprouvée jusque dans la chaire. Si Job, malgré la tragédie, malgré l'indignation qu'il ressent du sort ainsi subit, ne maudit pas le nom de Dieu et reste droit, il est alors un juste de l'Ancien Testament. La récompense de sa patience et de sa droiture en témoigne, puisqu'il y est rendu le double de sa perte.

L'exemple de Job nous permet d'introduire un élément essentiel participant à la production d'une certaine conception de la dignité de l'homme durant l'époque médiévale. Il s'agit du conflit entre Augustin et les disciples de Pélage au Vème siècle. L'enjeu de la dispute concerne la nécessité ou la contingence de la grâce divine pour être digne de faire partie du peuple de dieu. Il nous faut nous appuyer sur les travaux de Pierre Descotes qui exposent avec clarté et finesse les enjeux doctrinaux au cœur du débat. Nous en reprendrons les éléments essentiels.

Comme mentionné précédemment Job, un des patriarches de l’Ancien Testament, est considéré parmi d’autres appartenir de plein droit à la catégorie des justes. La question qui se pose alors concerne la fonction nécessaire ou non du baptême. La résolution de ce conflit va s’avérer déterminante pour l’assise et l’orientation théologique des siècles à venir. En effet, l’influence augustinienne irrigue toute la pensée médiévale. Plus encore, elle se fonde sur une différenciation fonctionnelle envers la philosophie, dont il puise une partie de son raisonnement, mais qu’il transfère dans une théologie dogmatique : par la Révélation, la quête et la recherche de la Vérité est dévouée aux sages spirituels. C’est ce que propose Ernst Blumenberg lorsqu’il énonce que « le christianisme primitif s’est non seulement attribué la légitimité de sa possession de la vérité par la Révélation, il a simultanément contesté au monde antique la légitimité de la possession des représentations qu’il avait en commun avec lui ou qu’il avait héritées de lui. »¹⁵⁴

En effet, deux approches sont exposées : soit l’intégration au nouveau peuple de Dieu implique l’acte sacramentel du baptême, soit la seule observation de la Loi suffit. Descotes synthétise le débat comme suit :

« Le raisonnement des pélagiens ne manque pas d’une certaine logique : si la grâce du Christ n’a été offerte à l’homme que par la venue du Christ, et s’il a existé des justes dans l’Ancien Testament, c’est-à-dire avant l’Incarnation, alors il paraît possible d’être juste sans l’aide de la grâce. Évidemment, Augustin pose le problème différemment, en affirmant qu’il n’est possible d’être juste que par l’aide de la grâce intérieure de Dieu, qui est précisément la grâce qu’apporte le Christ. Or, il y a des justes dans l’Ancien Testament. C’est donc que la grâce du Nouveau Testament était déjà à l’œuvre, d’une manière mystérieuse, dans l’Ancien. »¹⁵⁵

D’une certaine manière, Augustin fait partie de ces « auteurs chrétiens primitifs [qui] revendiquent le vrai trouvé chez les philosophes de l’Antiquité et désormais “confirmé” non pas seulement pour l’intégrer à leur système comme quelque chose d’achevé, dont chacun peut disposer – nous dirions aujourd’hui : comme quelque chose d’objectif – mais

¹⁵⁴ Ernst Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, p.81

¹⁵⁵ Pierre Descotes, “La notion de « Testament » chez saint Augustin”, *Revue de l’histoire des religions* [en ligne], n°2, 2012, (consulté le 03 mars 2018) accessible à l’adresse : <http://journals.openedition.org/rhr/7892>

pour lui restituer, par la reconstitution de son rapport génétique, sa vérité dans un sens plus strict. »¹⁵⁶

Et c'est précisément ce qui se passe avec la doctrine augustinienne du péché originel et de la nécessité de la grâce. La condition de l'homme, dans sa misère et sa finitude, résulte du péché adamique, dont tous les êtres humains héritent dès la naissance. Né pécheur et coupable d'une faute héréditaire, peut-il, par la force de sa seule volonté, effacer ce péché par la voie du bien et l'obéissance à la loi ? Pour Augustin cela est impossible, dans la mesure où c'est précisément par la volonté qu'Adam a péché. Lorsqu'elle analyse le thème de la volonté augustinienne, dans ses aspects dramatiques, la philosophe Gaëlle Jeanmart relève la primauté de la faiblesse de la volonté : « En désobéissant en effet, Adam a essayé d'acquiescer une volonté autonome, négligeant le fait que l'existence de sa propre volonté dépendait entièrement de la volonté de Dieu »¹⁵⁷. En cédant librement à la seule tentation, en transgressant le seul interdit, c'est tout le rapport au monde et la *vita humana* qui se trouvent être déterminés par ce rapport constant, universel. La tentation est alors l'état permanent du monde et la souffrance constitue une condition « normale » de l'existence.

2.2 Dignité et misère

L'eschatologie chrétienne constitue alors un rapport au monde teinté de culpabilité et d'attente qui interfère avec la volonté, voire la possibilité d'affirmation de soi en tant que sujet. La condition de l'homme chrétien médiéval est celui d'un état de corruption continu qui contraint à faire taire toute prétention individuelle. Il ne s'agit pas, d'après Jeanmart, d'un simple contrôle de soi, d'une maîtrise chère aux grecs et aux romains ; résister à la tentation implique un rapport intime et intérieur, alors que la maîtrise de soi est l'intériorisation du contrôle social coercitif qui est toujours regard extérieur sur soi.¹⁵⁸ D'où l'importance du thème de la corruption du corps et de son miroir, le salut de

¹⁵⁶ Ernst Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, Gallimard, NRF, 20 p.83

¹⁵⁷ Gaëlle Jeanmart, "La dramatique de la volonté chez Augustin", *Philosophique* [Online], 8 | 2005, Online since 06 April 2012, connection on 18 September 2023. URL : <http://journals.openedition.org/philosophique/100>

¹⁵⁸ *Ibid.*, « Pour comprendre cette différence, on pourrait, d'une manière un peu schématique, opposer les critères sociaux, politiques et externes de la maîtrise de soi dans la philosophie grecque au débat intime, intestin même, de la tentation dans la théologie chrétienne. Les Grecs encouragent un comportement politiquement juste et droit notamment par la publicité : il faut agir toujours comme si la communauté des hommes nous observait, la maîtrise de soi est d'ailleurs un idéal politique, c'est la condition d'accès à la

l'âme. D'où la nécessité du baptême comme introduction à un mouvement général de perfectionnement, qui ne peut être que mouvement et non accomplissement, puisque « même si le baptême efface toutes les fautes, l'inclination à en commettre ne disparaît pas pour autant aussitôt »¹⁵⁹. Tout se passe comme si la sensibilité à la tentation était de l'ordre d'une prédisposition (prédétermination dans la terminologie augustinienne) enracinée ontologiquement à l'existence terrestre à partir du péché originel, transgression dans l'ordre des volontés.

Ainsi, l'idée d'une affirmation responsable du sujet chrétien est une conquête largement freinée durant la période où l'influence augustinienne et pessimiste constitue le modèle principal. Jean-Louis Genard ne dit pas autre chose lorsqu'il analyse la notion de responsabilité :

« L'anthropologie du péché et de la concupiscence y euphémise constamment la portée des thèses volontaristes. L'homme n'est pas maître de lui-même ; il n'est pas libre de vouloir le bien. Ainsi tend-il à se complaire dans son imperfection. Dès lors, le dépassement de la condition de pécheur qui ne peut être acquise au travers d'une tension volontariste autonome s'opposant aux tendances imparfaites de la condition humaine, requiert l'abandon, dans l'humilité, à la grâce divine. C'est moins de lui-même que de Dieu que l'homme a à attendre le salut. »¹⁶⁰

Le baptême intègre ainsi l'homme à la communauté corporatiste de tous les baptisés, par la « *communio sanctorum* » qui fonde la solidarité dans le temps et l'espace du peuple de Dieu. S'il ne suffit pas d'être fait à l'image de Dieu, cette condition préalable et nécessaire dispose n'importe quel homme à être sujet du gouvernement céleste au sein duquel il accèdera pleinement à l'égalité des conditions. La dignité chrétienne de l'homme « présuppose ce geste d'humilité, en vertu duquel l'homme reconnaît sa dépendance ontologique par rapport à l'être suprême et renonce à la libre disposition d'une vie qui ne lui aura été, pour ainsi dire, que prêtée. La dignité ici est la dot que l'être humain [...]

gouvernance. Les Chrétiens mettent plutôt en lumière les débats intérieurs d'une âme qui s'essaie à résister aux convoitises de la chair, qui hésite entre des possibilités diverses et qui choisit dans un doute qui laisse toujours un résidu. »

¹⁵⁹ Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p.206

¹⁶⁰ Jean-Louis Genard, *Grammaire de la responsabilité*, p.37

reçoit avec sa vie. Elle est ce don divin qui provient de Dieu et que Dieu seul est en droit de reprendre. »¹⁶¹

C'est en grande partie sur ces fondations que l'Église s'est progressivement instituée, dont l'une des fonctions consistait en la mise en œuvre d'une institution de la compassion qui s'est progressivement transformée en « politique de la pitié »¹⁶² fondée sur l'une des vertus cardinales théologique : la charité. Prenant en charge particulièrement les déshérités de la terre et les inutiles au monde, en accomplissant le devoir moral d'assistance fondé sur l'arrière-plan théologique charitable, le clergé a entretenu son pouvoir coercitif et moral au niveau de son inscription territoriale, représentant un type de gouvernement pastoral

La dichotomie entre richesse et pauvreté irrigue tout le Nouveau Testament. Seulement, toutes les pauvretés ne sont pas équivalentes, ni socialement, ni moralement. Si certains états sont subis, d'autres font partie d'une pratique sociale et spirituelle d'ostentation de la piété et du retrait du monde. Seulement, la misère n'est pas réductible à la pauvreté, du moins pas si l'on circonscrit la pauvreté à une approche comptable et matérielle. Misère et pauvreté recouvrent une dimension morale attachée à la condition humaine, mondaine et quotidienne. C'est ce qui transparait des écrits du pape Innocent III, selon l'analyse qu'en fait Robert Bultot :

« L'incarnation du Verbe est essentiellement un acte d'humilité, enseigne-t-il en effet, en partant de trois versets de l'épître aux Philippiens qu'il cite constamment à travers son œuvre : “ Bien qu'il fût de condition divine, il ne tint pas jalousement à demeurer l'égal de Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la mort sur une croix.” Le but premier de l'Incarnation est

¹⁶¹ Stefanie Buchenau « Dignité humaine : animal, communauté, conscience, différence anthropologique, humanité, individu, pensée réfléchie, perfectibilité, reconnaissance », dans [en ligne] Albert Piette, Jean-Michel Salanskis (dir.), *Dictionnaire de l'humain*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018. (consulté le 27 mars 2023) Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pupo/12310>

¹⁶² Luc Blotanski, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Éditions Métailié, 1993, p.15

d'humilier les orgueilleux, car le péché d'Adam fut un péché d'orgueil et « les contraires se guérissent par les contraires. »¹⁶³

Par conséquent, dans le fil de la tradition augustinienne, la condition humaine est disjointe de sa nature. La première est terrestre, liée à la corporéité, donc vile, pécheresse, tandis que « la nature humaine davantage l'homme considéré comme âme et dans ses rapports avec Dieu. »¹⁶⁴

La dignité qui est attribuée à l'homme, en tant qu'*imago dei* correspond ainsi à une conception disjonctive du corps et de l'âme, de l'existence terrestre et du Royaume des cieux, ce que ne manque pas de relever Bultot : « cette *dignitas hominis* est fondamentalement la dignité de l'âme opposée à la vileté du corps et elle est principe de mépris du monde. »¹⁶⁵ Durant de nombreux siècles, la *dignitas* semblait n'être que « le contrepoint rhétorique d'une misère et d'une culpabilité surdéterminée à l'époque médiévale »¹⁶⁶. Mais c'est justement cette conception qui attribue aux pauvres et aux déshérités une proximité plus aisée, plus directe avec la figure idéale du Christ.

C'est bien dans le cadre général d'une économie du salut de l'âme que les misérables brebis de l'Église doivent être prises en charge, en tant que corps mystique, car leur innocence est pardonnable dès lors que leur faiblesse est issue de leur naissance, que la vulnérabilité de leur existence les rend dignes de l'amour de Dieu car ils se contentent de peu, sans les prétentions ostentatoires des riches à l'accès aux honneurs, dont ils sont juridiquement et socialement exclus. « On trouve dans l'*Expositio* [de Jean Scot Erigène] quarante occurrences du mot *dignitas* ou *dignus*, toujours associé à celui d'*ordinatio*, pour traduire le rang de celui qui, fait à l'image et ressemblance de son Créateur, participe plus que quiconque aux dons divins. Que cette participation soit le fait de l'illumination par le

¹⁶³ Robert Bultot. « Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.4, n°16, 1961, p. 443

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.455

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.450

¹⁶⁶ Patric Ranson, « Humanisme ou théandrisme », La Dignité de l'homme, *Études et essais sur la Renaissance*, n°6, 1995 p.28

Père ou de l'incarnation du Fils, la nature humaine est reconnue digne en raison de son élévation dans l'ordre du créé. »¹⁶⁷

3. L'Humanisme ou l'émancipation du péché originel

L'ordre du monde constituait une grande chaîne des êtres, que l'on retrouve autant chez Dante que chez Pic de la Mirandole. Elle « symbolisait le lien ininterrompu, mais hiérarchiquement descendant puis de nouveau ascendant, de tous les êtres spirituels intelligibles et imaginables, de toutes les créatures naturelles – animées, comme l'homme, mais aussi inanimées – non seulement avec le plus petit vermisseau, mais aussi avec le caillou ou le grain de sable le plus infime, sous l'égide d'un "Un" supérieur inconnaissable, le Dieu platonicien. »¹⁶⁸ Cette conception verticale, fondement symbolique d'une idéologie de la « droiture », d'une dignité graduelle, avait été consacrée par Pseudo-Denys l'Aréopagite, auteur du *Livre de la Hiérarchie céleste* dans lequel il déployait un système de la sainte hiérarchie de trônes et des anges selon une tripartition. Ce qui, par ailleurs, n'est pas innocent dans la mesure où le chiffre 3 semble symboliser, dans la numérogie biblique, l'idée de « complétude », de « totalité ». ¹⁶⁹

Dans tous les cas, chez le père de l'Église, « la *Dignitas* était étroitement coordonnée à l'*Ordinatio*, c'est-à-dire que l'être était solidaire du rang qui lui avait été, une fois pour toutes, affecté. Dans un univers excentré, la nouvelle *Dignitas* de l'homme se fonde maintenant hors de l'idée d'une hiérarchie immuable et naturelle. Dans le monde des [humanistes], l'homme qui adhère à leurs conceptions considère qu'il a la possibilité de mettre librement en valeur les dons qu'il a reçus pour conquérir la position, le rang qu'il

¹⁶⁷ Pierre Manard (éd.) et al., *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995, p.6

¹⁶⁸ Gerald Stourzh, *L'isonomie moderne. Protection des droits de l'homme et participation démocratique comme système d'égalité des droits*, traduit de l'allemand par Philippe Mothe, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018, p.47

¹⁶⁹ Voir Jean-Michel Hornus. « Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol.27, n°1, 1947, pp. 37-63. ; Joël Blanchard, « Les hiérarchies de l'honneur. Avatars d'une grille conceptuelle à la fin du Moyen Âge : Mézières et le Pseudo-Denys », *Revue historique*, vol. 648, n° 4, 2008, pp. 789-817. L'auteur permet d'ailleurs de saisir la construction tardive du rapport entre honneur et hiérarchie, qui n'intervient dans un contexte de régulation des conflits dans le groupe professionnel de la chevalerie, ce qui aurait concouru à attribuer une fonction opératoire à l'honneur.

ambitionne »¹⁷⁰. Se trouve progressivement deux modèles mis en concurrence à partir d'une nouvelle considération sur le statut de l'homme, autrement dit les germes d'un conflit entre le système de l'honneur qui fixe l'idéologie de la race et de la naissance contre un système de dignité qui valorise la volonté, la liberté, et rend possible l'accomplissement de soi hors de son groupe restreint d'appartenance, relativement aux compétences propres à un individu concret, compétence qu'il peut mettre au service d'un intérêt commun.

L'excellence de l'homme est un thème abondamment traité et caractéristique de la période de la Renaissance, caractérisée par un humanisme qui interroge la nature de l'essence humaine. L'étude de l'homme devait ainsi permettre une connaissance en tant que « fondement de la vraie sagesse et condition, pour l'homme, de l'accès à sa dignité propre, c'est-à-dire ce qui convient (*decet*) à l'homme en tant qu'il est homme. »¹⁷¹ Les auteurs des *humanités* fondent leurs discours sur les qualités et caractéristiques de la condition humaine : elle est indéterminée, non fixée une fois pour toute comme c'est le cas pour les autres créatures du monde. Les anges n'ont aucun mérite à être purs, ils sont définis de telle sorte. Il en est de même pour la nature animale, vouant chaque créature à répondre à son instinct déterminé. Mais en ce qui concerne l'être humain, il est considéré comme essentiellement perfectible, détenteur d'une puissance, la volonté (ou le libre arbitre).

Ainsi, l'Humanisme correspond, durant la Renaissance, à la redécouverte de la notion *d'humanitas*, notion qui articule deux conceptions, à la fois distinctes et complémentaires : d'une part les « humanités », qui englobent les disciplines philosophiques, littéraires, culturelles, et l'*humanitas* comme civilité des mœurs. En effet, dans ce grand mouvement de passion naissante en Italie, tout se passe comme si les contemporains embrassent une curiosité intellectuelle par la redécouverte littéraire envers les mœurs et coutumes, les modes de vie de leurs ancêtres. Il n'est alors pas surprenant qu'ils aient intégré l'acception classique contenue dans le sens de l'*humanitas* antique.

¹⁷⁰ Jean Nagle, *Un orgueil Français... op. cit.* p.72

¹⁷¹ Emmanuel Faye, « De la dignité de l'homme selon Charles de Bovelles », in Pierre Manard (éd.) *et al., La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995, p.126

3.1 L'humanitas antique : l'art de la sociabilité dans un régime de réciprocité

En opérant un retour aux temps de la République romaine, l'*humanitas* correspond non pas au genre humain mais, selon la précision qu'explique Pierre Vesperini, davantage à « un comportement et une disposition, *mos*, qui s'oppose au *mos* des premiers hommes. C'est, en un mot, la *sociabilité* : fondamentalement, l'homme *humanus*, c'est l'homme que son éducation a rendu apte à la vie sociale, celui qui facilite le lien social, qui crée et entretient du lien, celui qui va vers les autres et vers qui les autres vont. »¹⁷² Pour l'auteur, l'homme qui se conforme et développe de l'*humanitas*, vertu publique et sociale, fait preuve de maîtrise des normes sociales, comme un artiste maîtrise son art. Que l'on considère l'importance de l'art oratoire à Rome¹⁷³ : forme par excellence de la sociabilité, il s'agit d'un art de la séduction par le savoir, par le divertissement, par l'humour et l'intelligence.

En somme, pour les romains d'antan, manifester son « humanité », c'est exprimer l'art et la manière de réguler les conflits et d'apaiser les tensions, dans un contexte particulièrement compétitif et en proie à de fréquentes révoltes et insurrections, les assassinats et l'instabilité politique générale. Ainsi, Vesperini insiste sur la dimension artificielle, acquise et contraignante de cette *humanitas*, qui n'est pas une essence de l'homme en tant que tel, mais du succès d'une socialisation qui lui confère un degré d'adaptation par l'extériorisation des normes propres à son environnement social et politique. Elle est relative donc, et son degré d'expression est déterminé par la fonction de l'individu : en période de guerre, d'autres qualités sont attendues d'un commandant

¹⁷² Pierre Vesperini, « Le sens d'*humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* [en ligne], Vol. 127, n° 1, 2015, (consulté le 16 septembre 2021) Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/mefra/2768>

¹⁷³ Voir Cicéron, *De Oratore [De l'orateur], Livres I et II*, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 2 tomes, 2009 ; Cicéron, *De Oratore [De l'orateur], Livre III*, texte établi et traduit par Henri Bornecque et Edmond Courbaud, Paris, Les Belles Lettres, 2002. ; Thomas Guard, « Cicéron : l'orateur, l'histoire et l'identité romaine », *Cahiers des études anciennes*, vol.46, 2009, pp. 227-248. L'auteur insiste sur la fonction sociale et politique de la reproduction orale de l'*exempla* afin d'assurer la continuité de l'histoire : « Cette reconnaissance permanente des mérites des citoyens est une garantie d'éternité pour ceux-ci, mais aussi pour la cité elle-même : en les intégrant à sa mémoire collective, elle enrichit sa propre histoire et alimente sa propre existence ; Rome vivra donc tant qu'elle se souviendra de ses héros, depuis un lointain passé, jusqu'à un avenir dont Cicéron veut ainsi prévenir l'instabilité »

militaire, et l'absence d'humour ne sera pas l'objet d'une sanction sociale négative pour l'esclave ou le paysan pauvre.

3.2 Genèses de l'Humanisme et mutation des fondements de la dignité humaine

Ainsi, culture savante, passion du savoir et de la connaissance, relâchement des frontières de l'entendement sur soi et sur le monde, concourent à accorder une valeur à tout ce qui peut accroître la somme des savoirs convertis en puissance transformatrice de l'environnement naturel et physique. Ce qui renaît, c'est cette attention privilégiée au maintien des passions, à la régulation de *l'hubris*, une incorporation des contraintes sociales qui, d'une certaine manière, nous semble correspondre au résultat d'une « socialisation par frottement », expression que François de Singly utilise plus spécifiquement à l'égard de la socialisation conjugale moderne¹⁷⁴. La diversité de sphères d'interaction, l'accroissement de ce que les sociologues modernes désignent en tant qu'« instance de socialisation », façonne imperceptiblement les transformations identitaires, qu'elles soient individuelles et collectives.

Ce processus de civilisation des mœurs, entamé essentiellement à partir de la Renaissance (suite, entre autres, à l'invention de l'imprimerie au XVe siècle) représente une évolution majeure, occasionnant la promotion et la diffusion d'un modèle comportemental qui n'est pas seulement résistance face au mal et à la tentation, mais accroissement des bienfaits par la maîtrise de soi. Cet auto-contrôle de l'ordre expressif est corrélé à l'extension des sphères d'interaction et d'activité, particulièrement en ce qui concerne les espaces urbains et les lieux de sociabilité entre acteurs détenteur d'une certaine puissance. L'on peut voir dans les renouveaux de la diplomatie, notamment, l'exercice d'un métier qui doit maîtriser l'ensemble des pratiques socio-culturelles, les codifications, normes et protocoles, autrement dit une connaissance fine des ordres symboliques en jeu au sein des sociétés et des groupes de puissance¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Voir François de Singly, *Libres ensemble*, Paris, Armand Colin, 2016, principalement développé au chapitre 2, pp. 47 à 77

¹⁷⁵ Voir à ce propos Daniel Menager, *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris, PUF, 2001 ;

Lorsque Claudine Haroche examine la thèse d'Elias¹⁷⁶ elle souligne que ce phénomène découle en partie de la centralisation du pouvoir étatique, contraignant implicitement et explicitement la pacification des rapports sociaux, aménageant un « dressage », une forme de « domptage » de ces « décharges émotionnelles » progressivement jugées inconvenantes dans l'ordre des interactions sociales dans les sphères de pouvoir. Ainsi, l'expression physique de l'agressivité est de moins en moins tolérée, acquérant une image négative dans une société qui prime davantage la civilité, sans pour autant que l'agressivité ou la violence ne disparaissent. Elles sont toutefois contenues (dans le double sens de restreintes et intégrées) par d'autres dispositifs. « Une distance, rappelle Haroche, s'instaure ainsi entre les individus ; les règles de la civilité imposent une plus grande réserve physique. [...] Elias posait donc clairement que la retenue écarte la violence physique ; mais aussi que cette même retenue peut parfaitement accompagner d'autres formes de violence, psychologique et symbolique, dans lesquels l'habileté, la prudence, la réticence, le calcul, la manipulation, la dissimulation sont essentiels. »¹⁷⁷ L'on retrouve, dans ce mouvement de répression et d'auto-contrôle la fonction de l'*humanitas* romain évoqué précédemment.

L'humanisme de la Renaissance participe à la lente éclosion d'une valeur centrale (ré)accordée à l'homme en vertu de son indétermination, de sa moralité, et de sa raison. Il s'agit d'une conception de la dignité tendanciellement affranchie du regard sinistre et sévère porté sur toute expression de grandeur qui ne soit pas explicitement ou directement liée à un service ou ministère. Initialement enraciné en Italie, le mouvement tend, par le jeu des diffusions et des appropriations d'éléments socio-culturels, à influencer le cercle des intellectuels français et européens.

3.3 Dante et l'Humanité en tant que *Dignitas*

Kantorowicz considère qu'il y a chez Dante et dans son œuvre, une conception de l'Homme qui s'apparente à un point de bascule, une transition significative dans la manière d'appréhender l'être humain propre à l'Humanisme. Nous retiendrons l'idée de point de

¹⁷⁶ Claudine Haroche, « Retenue dans les mœurs et maîtrise de la violence politique. La thèse de Norbert Elias », dans *Cultures & Conflits* [en ligne] vol.9, n°1,1993, (consulté le 30 septembre 2016) Disponible à l'adresse suivante : <http://conflits.revues.org/239>

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.3

bascule dans la mesure où elle suggère la sensation d'un mouvement, sans déterminer s'il s'agit d'un recul ou d'une avancée. En effet, l'Humanisme du XVe siècle embrasse un semble de compromis, de tensions et d'aspirations vers des horizons qui se dévoilent plus vastes que ce qui était auparavant admis. L'influence des savants, de l'astronomie et de la navigation (si l'on ne prend que ces exemples) avaient ouvert de nouvelles perspectives à Dante, lui permettant de s'appuyer sur des auteurs et figures mythiques, bibliques, philosophiques, etc., notamment dans la *Divine Comédie* afin de développer une certaine conception de l'homme, étayée sur la doctrine de la dualité égale du pouvoir qu'il développe davantage dans *Monarchia*. Kantorowicz attribue à Dante l'idée selon laquelle « L'Homme, [...] étant composé d'un corps corruptible et d'une âme incorruptible, détient, seul parmi tous les autres êtres de la création, une position intermédiaire "comparable à l'horizon qui tient le milieu entre les deux hémisphères". Le résultat de cette dualité et que, seul parmi toutes les créatures, l'homme doit inéluctablement en arriver à une dualité des buts. »¹⁷⁸

Plus précisément, il s'agit d'une pensée, d'une idée qui prend forme, celle de la séparation des pouvoirs, traduit par l'image des deux soleils. Contrairement aux deux Cités augustiniennes, selon lequel la Cité céleste est par essence supérieure à la Cité terrestre, même dans sa forme altérée et insatisfaisante qu'elle représente alors qu'elle est mondaniée (autrement dit l'Église instituée), les deux soleils dantesques brillent dans le même ciel, en même temps.

« "O frères", dis-je, "qui par cent mille périls êtes venus à l'occident et à cette veille si petite de nos sens, qui leur reste seule ; ne refusez pas l'expérience, en suivant le soleil, du monde inhabité. Considérez votre semence : vous ne fûtes pas faits pour vivre comme des bêtes, mais pour suivre vertu et connaissance." » (L'Enfer, XXVI, 112-119.)

Ainsi, la dignité est aussi double que l'est le but, la finalité de l'homme, dans la mesure où le devoir-être oriente l'action vers l'accomplissement, vers un perfectionnement. « On pourrait se poser la question, interroge Kantorowicz, de savoir si, dans la conception générale de Dante, la capacité «d' "Être Homme" (au sens qualitatif d'être "le plus un dans sa propre espèce » et l' "idée de son espèce) ne se ramenait pas elle-

¹⁷⁸ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi... op. cit.*, p.516

même à un “office”, l’office de très haute responsabilité de l’homme envers l’humanité – office égal par le rang, la responsabilité et à l’universalité au *papatus* et à l’*imperiatus*, et paré d’une Dignité non moins éternelle que celle de l’empereur ou du pape : la Dignité d’homme. »¹⁷⁹ La conception dantesque de la perfectibilité consiste en une double béatitude, à la fois envisageable et rendue accessible sur terre par l’entreprise d’un cheminement vers la connaissance par le pouvoir de la raison et de l’intellect, purifiant ainsi l’homme terrestre ; alors que la perfection céleste ne peut se passer du sacrement. C’est l’interprétation que fait Ernst Kantorowicz de la *Divine Comédie* : « « Pour retrouver le chemin tracé dans la *Vie nouvelle* qui mène, grâce à l’amour, à la reconquête du Bien suprême, il fallait prendre conscience de ses erreurs – c’est le but de la traversée de l’Enfer – et en comprendre la cause, à travers l’ascension du Purgatoire. De l’expérience à la connaissance pour mériter la *visio Dei*. »¹⁸⁰

La dignité de l’Homme consisterait, chez Dante, à un office universel, solidaire de l’humanité tout entière, en tant que « fin moralo-éthique qui étaient une “fin en soi”, para-ecclésiastique et donc indépendant d’une Église qui avait ses propres fins » et se faisant « extrayait l’« humain » du complexe chrétien et l’isolait comme une valeur par lui-même »¹⁸¹. Le mouvement dantesque élève, dignifie ainsi l’Homme comme *humana universalis*, l’émancipant de la fatalité du péché originel. C’est une humanité au sein de laquelle chaque membre est solidaire des autres et envers le tout de cette communauté, condition pour « qu’une perfection complète de l’intellect [soit] envisageable : il n’y a d’actuation exhaustive et permanente que par la contribution de tous, ou d’un très grand nombre, c’est-à-dire un fait relativement à l’espèce et non seulement à tel ou tel »¹⁸².

Si l’on peut lire chez Dante un mouvement initial d’autonomisation de la dignité de l’homme vis-à-vis de la religion, théorisé selon le modèle de la complémentarité des pouvoirs, ce n’est pas le modèle humaniste qui sera immédiatement adopté.

¹⁷⁹ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi... op. cit.*, p.519

¹⁸⁰ Catherine Guimbard, “La *Divine Comédie* de Dante Alighieri : une relecture biographique à des fins eschatologiques”, *Perspectives médiévales* [en ligne], vol.33, 2009 (consulté le 24 janvier 2022) Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/peme/2693> ;

¹⁸¹ Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi... op. cit.*, p.541

¹⁸² Jean-Baptiste Brenet, « Théorie de l’intellect et organisation politique chez Dante et Averroès », *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 98, n°3, 2006, p.471

3.4 Pic de la Mirandole et la dignité de l'homme

L'une des sources incontournables à propos du concept de « dignité humaine » en tant que référence humaniste est sans aucun doute le *Discours sur la dignité de l'homme* de Jean Pic de la Mirandole. L'auteur des *Neuf cents thèse* attribut à l'homme une puissance, virtuelle ou potentielle, plus épaisse, offrant une latitude plus ample à l'action humaine, étayant une doctrine volontariste. L'objet du discours est de consacrer la grandeur de l'homme, en tant que catégorie intermédiaire et nécessaire de l'ordre divin, en l'attribuant à sa faculté de métamorphose, autrement dit comme « puissance d'adopter telle ou telle forme de vie », « possibilité proprement humaine »¹⁸³. Dans la thèse intitulée *Oratio de hominis dignitate* ou *De la dignité de l'homme*, datant de 1486, le jeune prodige de Mirandole propose une synthèse érudite des doctrines concernant la nature centrale et extraordinaire de l'homme. Selon lui l'excellence de l'homme tire son motif et sa vertu de la faculté d'auto-détermination, qui lui permet de se transformer par le pouvoir de sa volonté. Plus encore, selon l'analyse qu'en fait Alberto Fabris, « la centralité de l'homme constituerait [...] une “rente de situation” » dans la mesure où l'homme, ayant été « pourvu déjà par Dieu de tous ses talents, l'être humain ne serait libre que d'en faire un usage bon ou mauvais. »¹⁸⁴ Il serait en quelque sorte « contraint », par son existence même, d'être lui-même.

Reprenant la genèse de la création, il rappelle que l'homme est le dernier né de la création du divin architecte. « Mais l'ouvrage accompli, l'artisan désirait qu'il y eût quelqu'un pour admirer la raison d'une telle œuvre, pour en aimer la beauté et admirer la grandeur. C'est pourquoi [...] il songea en dernier lieu à produire l'homme. »¹⁸⁵ Mais ayant épuisé tous les dons, les ayant attribués à toutes choses inertes ou mouvantes, il n'avait plus rien à donner à l'homme. Le mythe Prométhéen est ainsi réinventé, réactualisé. Ce dénuement originel de l'homme, cette misère comme dénuement n'est donc pas encore

¹⁸³ Christophe Bouriau, « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol.10, 2006, p.75

¹⁸⁴ Alberto Fabris, « Pic de la Mirandole », dans Mathilde Lequin, Albert Piette (dir.), *Dictionnaire des anthropologies*, Paris, PUF, 2022, p.809 (pp.805-813)

¹⁸⁵ Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, [en ligne] traduit du latin et préfacé par Yves Hersant, Paris, Éditions de l'éclat, 1993 (consulté le 17 octobre 2021) Disponible sur Internet <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pico.html>

celui du péché, mais celui de la nature indéterminée, autrement dit libre de l'homme. Donnant la parole à Dieu, Pic écrit :

« Il prit donc l'homme, cette œuvre à l'image indistincte, et l'ayant placé au milieu du monde, il lui parla ainsi : “ Je ne t'ai donné ni place déterminée, ni visage propre, ni don particulier, ô Adam, afin que ta place, ton visage et tes dons, tu les veuilles, les conquièrent et les possèdes par toi-même. La nature enferme d'autres espèce en des lois par moi établies. Mais toi, qui ne limite aucune borne, par ton arbitre, entre les mains duquel je t'ai placé, tu te définis toi-même. Je t'ai mis au milieu du monde, afin que tu puisses mieux contempler autour de toi ce que le monde contient. Je ne t'ai fait ni céleste, ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que, souverain de toi-même, tu achèves ta propre forme librement, à la façon d'un peintre ou d'un sculpteur. Tu pourras dégénérer en formes inférieurs, comme celles des bêtes, ou, régénéré, atteindre les formes supérieures, qui sont divines. »¹⁸⁶

L'homme mirandolien est à la fois œuvre de Dieu et condition d'existence de l'œuvre elle-même : il soutient la nécessité du regard de l'observateur pour que la chose ainsi créée existe pleinement. C'est l'interprétation que fait Pierre Magnard du rôle de témoin qu'endosse l'homme, lui conférant une *dignitas* particulière, comme genre d'office ou de valeur à part entière : « l'homme représente une nouvelle création [...], un témoin » qui « exerce un pouvoir libéral et discrétionnaire, un pouvoir pour ainsi dire régalien »¹⁸⁷

La centralité de l'homme comble et embrasse l'écart polarisé entre les créations sans volonté (minéraux, plantes, etc.), et les êtres célestes, selon la hiérarchie divine de Denys. L'homme devient le témoin et la mesure de l'œuvre de Dieu qui l'érige comme représentant, image. « Le grand ensemblier du monde, c'est l'homme, et de ce fait il en est plus que le modérateur, il en est l'enchanteur, parce qu'il est chargé du monde, qui doit devenir ce qu'il n'est pas encore, une manifestation du divin, une théophanie. »¹⁸⁸ Témoin, miroir, lien, l'homme est la condition nécessaire, condition théâtrale si l'on veut, pour donner du sens au monde. Il représente ce *panopticon* imaginé ultérieurement par Bentham

¹⁸⁶ *Idem*

¹⁸⁷ Pierre Magnard, « Pic de la Mirandole et l'humanisme », *Cités*, vol. 65, n° 1, 2016, p. 103

¹⁸⁸ Pierre Magnard, « Pic de la Mirandole... *op. cit.*, p.104

au XVIIIe siècle : placé au cœur et au centre du monde, il l’embrasse par son regard et le juge par son pouvoir d’arbitre libre, renouvelant inexorablement son existence.¹⁸⁹

La terminologie des métiers d’art met en avant le rôle anthropologique de l’artifice créateur et transformateur. Il est matière indéterminée, plasticien reconnu capable de se métamorphoser par l’exercice autonome de son jugement sur lui-même et sur le monde qu’il observe. Il s’agit d’une puissance virtuellement infinie, ou pour le moins indéfinie. « Tel est l’homme qui indéfiniment, tout au long de son existence, ne cesse de se modeler, de se pétrir et de se remodeler : un homme toujours en gestation ; un homme toujours en production de lui-même ; un homme toujours capable de se défaire pour se refaire ; un homme toujours capable de se détruire pour se reconstruire. »¹⁹⁰

La liberté de Mirandole est à la fois condition et dépassement de la nature humaine. Cette spécificité lui confère une plus grande latitude quant à la position qu’il (en tant qu’espèce) occupe dans la hiérarchie universelle. La force de la métamorphose ne confine pas l’homme comme essence « humaine » mais comme pouvant embrasser toutes les formes possibles, pouvant faire usage de raison pour s’élever, tout autant qu’en soustrayant cette même faculté jusqu’à n’être qu’une chose. Il peut se « déifier » en cherchant à s’unir à Dieu, tout autant qu’il peut se réifier au point de ne plus être perçu que comme objet : « Si donc vous voyez ramper sur le sol un homme livré à son ventre, ce n’est pas un homme que vous avez sous les yeux, mais une bûche »¹⁹¹. Ce n’est donc pas l’homme concret et identifiable, pas seulement l’homme raisonnable qui est l’objet d’admiration chez Pic de la Mirandole, mais l’infinie possibilité d’exercer un choix. C’est sur ce point que conclut la réflexion d’Alberto Fabris : « Qu’il soit à travers l’image d’un être en position d’autonomie par rapport à la création (libre donc d’y poser son regard et de se déterminer) ou à travers celle de l’amant qui se consomme dans son élan mystique pour Dieu, l’anthropologie de Pic célèbre *l’artifex* capable de faire de soi-même l’œuvre d’une création permanente. »¹⁹²

¹⁸⁹ L’on pense alors à la citation de Paul Auster : « Si un arbre tombe de la forêt et que personne ne l’entend, cela fait-il du bruit ou non ? » dans Paul Auster, *Le Livre des illusions*, trad. française de Christine Le Bœuf, Actes Sud, 2002, p.250

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.107

¹⁹¹ Pic de la Mirandole, *De la dignité de l’homme... op. cit.*

¹⁹² Alberto Fabris, « Pic de la Mirandole » ... *op. cit.*, p.812

L'anthropologie spirituelle de l'auteur des *Neuf cents thèses* se détache du péché originel en tant que fondement de la condition de l'homme. L'Incarnation ne représente plus l'humiliation de l'orgueil originel, mais traduit davantage l'amour miséricordieux envers les hommes. Le reversement est significatif : si les Pères de l'Église considéraient que « c'est [...] l'incarnation qui est première et qui fonde, pour l'homme, la possibilité d'imiter parfaitement le modèle christique, [...] Chez Pic, le processus est en partie inversé. Le Verbe assume sa nature humaine qui est préparée par sa création comme image de Dieu et comme liberté à recevoir le Verbe. L'homme est digne que le Christ s'incarne. »¹⁹³

La dignité métamorphosée par et dans le mouvement humaniste contient les germes du processus de sécularisation qui s'amplifiera ultérieurement. Dans la mesure où l'élévation (dignification) est affaire de « développement des potentialités de sa nature, une sorte de divination sans grâce »¹⁹⁴ le soupçon à l'égard de la technique, de l'action créatrice qui confère à l'homme une maîtrise orientée vers un progrès universel, tend à s'affaiblir. Ainsi, l'humanisme du XV^e et XVI^e siècles, dans une reconstruction de la compréhension des textes des Pères et des théologiens antérieurs, participent grandement à construire « peu à peu l'idée d'une "dignité conçue comme puissance mondaine comme volonté, comme effort constructif". »¹⁹⁵

Ce mouvement de mondanisation, d'attachement progressif aux conditions terrestres de l'existence, écloso véritablement avec les Lumières, comme condition de possibilité d'une éviction du postulat de Dieu dans l'attribution de la dignité. Les Lumières forment le bassin vital, une sorte de bouillonnement rendant possible le mouvement kantien, le geste philosophique et métaphasique qui paracheva de consacrer la dignité dans la modernité.

4. L'homme des Lumières : un individu moderne

¹⁹³ Patric Ranson, « Humanisme ou théhandrimse », dans Pierre Magnard (éd.), et al. *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995, p.29

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.35

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.36

Au sein des Temps modernes se développe de manière « consistante la revendication de la raison à se poser comme fondement, à affirmer cette fondation de soi comme souveraine. Il faut donc comprendre la rationalité de l'époque moderne comme "affirmation de soi" »¹⁹⁶

4.1 Progrès et émancipation de l'homme

Le mouvement des Lumières rationalise considérablement le rapport au monde par l'identification et l'explication « légale » de son organisation, les lois naturelles. Si l'homme, en tant que catégorie du vivant, est doté de raison et d'entendement, s'il émerge de la communauté des hommes certaines savants qui, par l'effort et la rigueur de leur esprit, découvrent que l'ordre du monde naturel est réglé par des lois, alors l'homme étant à la fois sujet connaissant et objet de connaissance, il devient nécessaire de le libérer des contraintes qui contreviennent à sa nature.

« L'homme, étant doué de raison, ne tient plus, comme l'animal, de l'instinct naturel les moyens d'accomplir sa destinée ; c'est seulement par une longue suite de tâtonnements et d'efforts qu'il peut développer ses facultés, et sa vie et beaucoup trop brève pour que ce développement n'arrive jamais à son terme : il n'y a donc que l'espèce qui puisse recueillir, perpétuer et accroître le fruit de son labeur ; la civilisation, dans sa continuité indéfinie, est comme la propriété de l'espèce. La condition du progrès, c'est donc l'existence de la société. Seulement dans la société l'homme apporte, avec le réel besoin de s'unir à ses semblables, le penchant contraire à faire valoir sans réserve ses désirs individuels »¹⁹⁷

Le mouvement révolutionnaire des Lumières contient l'idée selon laquelle la dignité de l'homme, son potentiel réel, nécessite l'affranchissement de la condition hiérarchique en droits qui bridait toute possibilité pour l'esprit de se développer, de s'épanouir. Ils voient dans le maintien des inégalités juridiques une atteinte à la condition de l'homme dans la mesure où le progrès ne peut être affaire que de quelques-uns, mais de tous. Et ce progrès historique, « ne naît pas d'une mondianisation du salut chrétien, mais d'un déplacement de

¹⁹⁶ Myriam Revault D'Allones, « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les Études philosophiques*, vol. 68, n°. 1, 2004, p.31

¹⁹⁷ Victor Delbos, « La morale de Kant » dans Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit et introduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996, p.34

la question à laquelle la théologie chrétienne avait fourni au Moyen Âge une réponse. La question n'est plus de savoir comment les maux constitutifs de l'essence humaine pourront trouver leur sens ultime par-delà le monde [...], mais si, et comment, ces maux, qui ne sont que relatifs à une période déterminée de l'histoire de l'homme (et donc contingents), pourront être, au moins partiellement, réduits. »¹⁹⁸

L'une des réponses portées par les Lumières concerne l'égalisation d'accès aux droits, et notamment à l'éducation, au moins à minima, afin de soutenir l'aspiration collective à l'amélioration des conditions et à l'accroissement des richesses économiques et morales. C'est précisément l'enjeu promu par Diderot, spécialement lors de la rédaction de l'*Encyclopédie*, de « libérer l'homme de ses limites intellectuelles traditionnelles »¹⁹⁹ par le biais d'une éducation qui n'est pas qu'instruction. Il ne s'agit pas d'offrir des ressources culturelles permettant à tout un chacun de briller en société, selon les mœurs ayant cours dans les salons littéraires parisiens (bien que ces institutions aient été vectrice de diffusion, parfois clandestines, des productions littéraires et intellectuelles de leur temps). Permettre le développement de l'esprit, à travers l'enseignement des savoirs issues d'un double processus d'augmentation et de spécialisation des sciences.²⁰⁰

Le choix de classer les sciences et les savoirs par ordre alphabétique permet d'ordonner de manière arbitraire tout en évitant les conflits de hiérarchies. Quintili expose le projet de fonder une École des Lumières, institutions laïque qui aurait promue une éducation minimale pour tous, imaginant une université réformée, « ouverte indistinctement à tous les enfants d'une nation »²⁰¹. Cette ouverture aux ressources qui étaient habituellement le privilège des dignités (c'est-à-dire des conditions supérieures) qui, par ailleurs, avaient souvent méprisé l'éducation au profit des alliances et des sociabilités curiales. Diderot va même plus loin : « Les parents d'un enfant né dans la

¹⁹⁸ Thierry Gontier, « Présentation », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 73, n°1 ? 2012, p.14, à propos de la thèse de Ernst Blumenberg développée dans *La Légitimité des Temps modernes*, où il relativise l'influence de l'héritage chrétien sur la modernité, qui ne résulte pas, selon lui, d'un simple transfert.

¹⁹⁹ Paolo Quintili, « L'école des Lumières : Diderot et l'éducation », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol.53, 2018, p.56

²⁰⁰ Voir la défense et l'élaboration de la légitimation du développement des disciplines scientifiques par Francis Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, Paris, Hatier, traduit et corrigé par Paul Lemaire, 1922 [1623].

²⁰¹ Diderot, cité par Paolo Quintili, « L'école des Lumières... *op. cit.*, p.65

pauvreté, poursuit-il, obtiennent d'une réprimande peu ménagée ce que les caresses d'un père opulent, les larmes d'une mère ne pourraient obtenir d'un enfant corrompu par l'assurance d'une grande fortune »²⁰², ou d'un titre, ce qui revient sensiblement au même.

L'égalité et la liberté comme condition de possibilité de la dignité de l'homme est le noyau dur, l'articulation majeure du mouvement des Lumières. Dans un article publié initialement en 1922²⁰³, le jeune Georges Gurvitch, relève que chez Rousseau, ces deux principes de liberté et d'égalité se synthétisent en la volonté générale, qui est l'expression de la puissance publique que représente la citoyenneté. Selon le sociologue « “ la volonté générale” est une essence abstraite supra-empirique de chaque individu, qui est la même chez tous », ce qui signifie que la « subordination à la volonté générale conduit à la liberté individuelle et à l'égalité, et réalise une synthèse des deux », parce que « c'est une soumission à son être propre et chez tous un même un même état rationnel et moral, c'est-à-dire l'autonomie : ainsi les droits de la raison, naturels et inaliénables, sont acquis par les individus qui seulement maintenant, dans l'état social, parviennent à la valeur surgissant de la volonté général. »²⁰⁴

Voilà pourquoi ce mouvement éclaire d'un jour nouveau et d'une force inédite l'individu en tant que source légitime de pouvoir transformateur, autrement dit en tant que personne sujet de droits. C'est cette considération, cet élan qui appelle à l'indistinction d'accès à l'éducation ou, plus tard, aux dignités évoquées dans la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen²⁰⁵. Et Gurvitch d'appuyer l'approche rousseauiste selon laquelle « les droits de l'homme sont nés dans l'État [...] de la prédominance de la volonté générale, – de l'élément rationnel et éthique du vouloir individuel de chaque citoyen. Leur assise fondamentale est la dignité humaine qui n'existe et ne vient à s'épanouir qu'après la soumission de tous les instincts à ce principe idéal. »²⁰⁶

²⁰² *Idem.*,

²⁰³ Georges Gurvitch, « Kant et Fichte, interprètes de Rousseau », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.76, n°4, 1971, pp. 385-405

²⁰⁴ *Ibid.*, p.396

²⁰⁵ DDHC, art.6

²⁰⁶ Georges Gurvitch, « Kant et Fichte... » *op. cit.*, p.404

La dignité de l'homme correspond alors à une norme axiomatique, un fondement idéal sur lequel repose la nécessité de droits subjectifs et égaux. Mais elle n'apparaît qu'implicitement dans l'œuvre de Rousseau, tandis qu'elle est explicitement formalisée chez un Emmanuel Kant lecteur avéré et admiratif de Rousseau.

4.2 La dignité de la personne humaine chez Kant

La dignité humaine, après avoir été au cœur des discours et des traités humanistes, est à la fois réinvestie et transformée par le philosophe Emmanuel Kant. En effet, essentiellement dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *Métaphysique des mœurs* et *Doctrine de la vertu*, Kant extirpe méthodiquement la morale et, par voie de conséquence, la dignité, du champ exclusif de la religion. Bien que d'un point de vue épistémologique, l'influence de la dogmatique religieuse ne soit pas très éloignée (pendant luthérien du christianisme protestant), Emmanuel Kant cherche à fonder une métaphysique des mœurs sur les bases d'une philosophie logique et rationnelle, produisant ainsi un formalisme rigoureux, voire radical. Il est ainsi le représentant archétypale d'une approche philosophique qui souhaite fonder, sur la Raison, une science de la connaissance morale.

La philosophie kantienne est téléologique, elle vise établir les règles qui déterminent les finalités de la connaissance et de l'existence de l'homme. Comme le souligne Jean-Marie Vaysse, en citant *La critique de la raison pure*, « Ce sont elles [les notions les plus élevées de la métaphysique] en effet qui permettent de considérer la philosophie comme “la science du rapport de toute connaissance aux fins essentielles de la raison humaine [...]» et le philosophe comme “le législateur de la raison humaine”. La raison a donc essentiellement rapport à des fins et c'est cela qui constitue sa destination (*Bestimmung*). Toutefois, il convient de distinguer parmi les fins essentielles entre des fins subalternes et le but : les premières sont des fins relatives, requises comme des moyens en vue du second, qui n'est rien d'autre que la destination morale de l'homme en tant qu'être raisonnable »²⁰⁷

Kant produit ainsi une rupture formelle avec les humanismes antérieurs, dont Pic, pour lesquels la finalité de l'existence humaine, son essence, devait aboutir à la communion en Dieu. Le philosophe des Lumières évacue en quelque sorte Dieu de

²⁰⁷ Jean-Marie Vaysse, *Kant et la finalité*, Paris, ellipses, « Textes en débats », 1999 p.18-19 (ISBN 2-7298-4910-6)

l'équation, tout en ouvrant à un plus grand nombre, universalise – selon un universalisme relatif – le devoir de respect. La philosophie kantienne se conçoit en réaction « contre cet intellectualisme, commun aux philosophies les plus diverses, selon lequel la vertu dépend de la science ou du degré de culture de l'intelligence et apparaît ainsi comme le privilège de ceux qui savent ou de ceux qui pensent. »²⁰⁸

La dignité kantienne est le plus souvent attachée à la citation suivante : « Dans le règne des fins tout à son *prix* ou sa *dignité*. Ce qui a un prix peut être remplacé par autre chose d'équivalent ; en revanche, ce qui est au-dessus de tout prix et ne laisse place à aucun équivalent à une dignité. » Mais il n'est pas inutile de compléter l'extrait : « Or la moralité est la condition nécessaire pour qu'un être raisonnable puisse être une fin en soi ; car elle seule permet d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, et l'humanité pour autant qu'elle est capable de moralité, est ce qui seul a une dignité. »²⁰⁹ C'est donc bien la moralité, autrement dit la faculté de répondre à l'impératif catégorique, de répondre intentionnellement à la loi morale par la seule contrainte de sa volonté autonome qui situe l'homme hors du prix.

La volonté kantienne, cette « faculté de se déterminer à agir selon la représentation de certaines lois » est soit hétéronome soit autonome : « la volonté est dite *hétéronome* lorsqu'elle est déterminée par des mobiles sensibles et *autonome* lorsqu'elle est déterminée par la loi morale. L'autonomie de la volonté est le principe de toutes lois morales et de tous les devoirs »²¹⁰. Le rapport aux conditions matérielles d'existence, à la réalité sensible de l'expérience, influent ainsi directement sur l'exercice de l'autonomie. La liberté est ainsi condition nécessaire pour que l'autonomie puisse s'éprouver, et, dans un rapport circulaire, l'autonomie morale libère la volonté.

4.3 Le règne des fins et la dignité en tant d'Idée régulatrice

²⁰⁸ Victor Delbos, « La morale de Kant » dans Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit et introduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996, p.24

²⁰⁹ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, « Les classiques Hatier de la philosophie », 2000, p.79

²¹⁰ Jean-Pierre Zarader (coordonné par), *Le vocabulaire des philosophes*, T3 « Philosophie moderne (XIXe siècle), préface de Bernard Bourgeois, Paris, Ellipses, 2002 (entrée volonté) p65-66

Il serait tentant de se porter immédiatement en faux par rapport à cette conception dont l'idéalisme peine à rendre compte de la socialisation de tout individu. Portant, il ne semble pas qu'il y ait une telle confusion dans la philosophie morale kantienne, du moins pas en ce qui concerne les *Fondements*. D'où la référence au règne des fins, qui s'apparente à la Cité de Dieu d'Augustin, comparable à un univers de la grâce accomplie, comme horizon guidant moralement l'action humaine. Au fond, l'humanité est égalisée, non plus par « la communion des Saints » mais selon l'Idée régulatrice d'une humanité qui est sans équivalence, puisque « l'homme est le seul être capable de donner un sens au monde »²¹¹, sens ou signification dont l'entendement et la faculté de raison ouvre la possibilité de créer un univers hors du monde sensible, un monde idéal comme horizon juste et bon en soi. « Il convient alors à l'homme de constituer un sens qui n'est pas donné dans le monde »²¹². C'est ce règne des fins accomplies, « c'est-à-dire l'union systématique des êtres raisonnables sous des lois communes : union qui comprend avec les êtres raisonnables fins en soi, les fins objectives qu'ils doivent se proposer, et même les fins propres que chacun d'eux a le droit de poursuivre. »²¹³

Ce règne des fins ne pourra advenir que lorsque tout être humain, tout homme doté de la faculté de raison sera disposé à agir en tant que législateur. « La moralité consiste donc dans le rapport de toute action à la législation qui seule rend possible un règne des fins. Or cette législation doit se trouver dans tout être raisonnable même, et doit pouvoir émaner de sa volonté »²¹⁴, et pour se faire, elle doit être libérée. Libérée même de Dieu comme instance transcendante de possibilité de l'action. En effet, l'existence spéculative de Dieu empêche la réalisation d'une action absolument morale. L'action répondant à un « tu dois », autrement dit à un impératif catégorique intériorisé, sans aucune autre motivation que la réponse à ce devoir (ce que Wéber désigne comme éthique de la conviction), ne peut être envisagé si Dieu est le fondement ultime de la décision. Il l'évacue donc, ou plus précisément il conçoit Dieu en tant que « concept formé par l'esprit humain », qui seul détient une existence certaine. De ce fait, c'est l'esprit connaissant qui

²¹¹ Reboul, Olivier. «La Dignité Humaine Chez Kant.» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, n° 2, 1970, pp. 189–217

²¹² Jean-Marie Vaysse, *Kant et la finalité*, Paris, ellipses, 1999, p.48

²¹³ Victor Delbos, « La morale de Kant » ... *op. cit.*, p. 47

²¹⁴ Emmanuel Kant, *Fondements...* *op. cit.*, p.159

devient l'Ultime fondement de l'existence de Dieu. Se faisant, la personne humaine, par la certitude de sa morale, admet la pensée de l'existence Dieu²¹⁵. La personne humaine et sa dignité, cette part impersonnelle du sujet, ce « législateur » est donc bien une fin *en soi*, principe causaliste.

« Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes*, parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, c'est-à-dire comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme un moyen, quelque chose qui par suite limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble [...]. Ce ne sont pas là des fins simplement subjectives, dont l'existence, comme effet de notre action, à une valeur *pour nous* : ce sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre, *simplement* comme moyens. Sans cela, en effet, on ne pourrait trouver jamais rien qui eût une *valeur absolue*. Mais si toute valeur était conditionnelle, et par suite contingente, il serait complètement impossible de trouver pour la raison un principe pratique suprême. »²¹⁶

Dans cet extrait, Kant expose la nécessité de fonder un système logique d'un axiome, d'un principe premier. Philosophe des Lumières, lecteur de Rousseau, il est engagé dans ce mouvement d'émancipation de la tutelle plurielle, qu'elle soit étatique ou cléricale. Si la liberté est célébrée, elle doit, tout comme chez Rousseau, être l'objet d'une limitation, d'une dotation progressive à mesure que l'ensemble des hommes raisonnables soient en mesure de pratiquer cette obéissance intime en la loi morale.

Nous retrouvons ici le thème de la perfectibilité. La relation tutélaire, autrement dit l'hétéronomie dans laquelle les individus sont situés, n'est pas mauvaise en soi, sans pour autant être morale. Elle est bien souvent utile pour la préservation et le maintien de

²¹⁵ Pour aller plus loin, voir Robert Theis. « En quel sens l'«Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu» de Kant est-il «unique» fondement «possible» ? *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, n°1, 1997. pp. 7-23

²¹⁶ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, traduit et introduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996, p.149

l'existence d'individus qui, pour des raisons d'immaturation morale, d'imperfectibilité, doivent encore être protégés. En revanche, en reconnaissant la *faculté*, une prédisposition, une capacité morale, à l'humanité telle qu'abordée chez Kant semble correspondre à une Idée régulatrice, un idéal programmatique vers lequel les hommes devraient tendre, solidairement. C'est tout au moins ce qui nous semble transparaître ci-dessus : « [les personnes] sont des *fins objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est une fin en soi-même, et même une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre, simplement comme moyen. » L'humanité, en tant qu'espèce composée d'êtres inégaux, bien qu'unis par la moralité, n'ont pas tous les mêmes ressources, ou les mêmes moyens d'atteindre la pleine autonomie de la volonté morale. Il convient alors que, pour ceux qui le peuvent, ceux qui sont certainement les mieux dotés, ils puissent vouloir et devoir se mettre au service des plus faibles.

La philosophie kantienne contient ainsi une dimension programmatique à double tranchant. Tout d'abord, la dignité qu'il reconnaît à l'humanité reconnaît en l'homme une valeur absolue, qu'il faut strictement respecter. Mais c'est une dignité exigeante, et non pas seulement à l'encontre des États, mais bien concernant chaque individu en tant qu'il contient l'humanité, autrement dit la faculté morale. « Pour Kant, l'homme est déjà quelque chose qui doit être dépassé, dans la mesure où la personnalité, comme volonté pure qui ne veut que la forme de sa législation autonome, l'institut comme ce qui est capable d'aller au-delà de lui-même. »²¹⁷

C'est ce que suggère Michel Chabot, à propos du rapport de Kant aux Lumières et à sa philosophie morale qui est teintée d'idéalisation politique : « il [Kant] suggère que le mode idéal (ce qui ne signifie pas parfait) de gouvernement serait républicain ; c'est dire qu'il s'appuierait sur des hommes devenus des citoyens. Mais qu'est-ce alors qu'un citoyen ? Un être humain qui, en tant que tel, pourrait prétendre, comme le soutient constamment Kant par ailleurs, à une égale dignité et au respect de ses semblables ? Oui, mais il devrait aussi avoir acquis la capacité à penser par lui-même et faire usage, sans modération, de cette capacité ; il devrait avoir accepté de faire l'effort de s'informer le plus et le mieux

²¹⁷ Jean-Marie Vaysse, *Kant et la finalité*, Paris, ellipses, « Textes en débats », 1999 P.45

possible, avoir renoncé à confondre l'intérêt général avec ses intérêts particuliers, à assimiler ce qui n'est bon que pour lui ou pour quelques-uns de ses semblables avec ce qui est bon et utile à tous. »²¹⁸

Ainsi, il nous faut distinguer, chez Kant, la dignité attachée à l'humanité en tant qu'Idée, et le degré d'expression de cette dignité au niveau individuel, qui, n'étant pas dans le royaume des fins, est susceptible d'agir de manière non conforme à la loi morale, pour des raisons de « faiblesse » subjective, ou par l'absence des libertés nécessaire à l'exercice de son autonomie. On retrouve ici la tension qui traverse l'existence humaine, dont l'expérience matérielle et sensible asservi la volonté, tandis que la raison nécessite un effort pour faire le bien, pour agir moralement. Autrement dit, il s'agit de l'écart entre la nature humaine et la condition humaine, que le progrès doit permettre de combler.

C'est ce qu'analyse la philosophe Mai Lequan, spécialiste de Kant, en proposant une lecture relativisant quelque peu la conception idéaliste et détachée de tout réalisme à laquelle est associée la philosophie morale kantienne. Dans son ouvrage *La philosophie morale de Kant*, l'auteur repère une gradation liée à la dignité :

« Si la valeur de l'humanité (comme Idée) est éminente, en revanche, la valeur de tel homme dépend de son caractère, de ce qu'il s'est fait être. Selon qu'il agit en homme libre, conformément à l'impératif catégorique moral qui prescrit de respecter en soi-même comme en autrui la dignité de la personne humaine, ou en esclave de ses passions ou d'autrui, il aurait tantôt un grande, tantôt une faible valeur. Si tout homme a une valeur égale eu égard à son pouvoir-être moral, chacun actualise plus ou moins cette valeur par la pureté de ses intentions, la qualité de ses maximes. »²¹⁹

Si cela ne représente pas le cœur de la philosophie kantienne, ni même l'attribut le plus remarquable concernant la dignité, cela permet toutefois de ne pas réduire la dignité kantienne à une conception radicalement binaire, absolue, et conceptuelle. Mise en œuvre, mise en « pratique », elle est altérée et altérable parce qu'elle ne peut « exister » qu'à travers l'action humaine. Ainsi les individus peuvent se montrer plus ou moins dignes de

²¹⁸ Michel Chabot, « La lecture de *Qu'est-ce que les Lumières ?* est-elle d'actualité ? », *L'enseignement philosophique*, vol.66, n° 1, 2016, p.77

²¹⁹ Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p.228

l'humanité-dignité en raison de leur inclinaison, donnant à observer une gradation des individus en fonction de leurs actions. Cela donne surtout à lire une approche plus réaliste et matérielle de la dignité kantienne.

Chez Kant, la dignité, autrement dit cette capacité d'agir conformément au devoir, cette valeur non marchande et absolue contenue dans l'humanité, ne s'accomplira véritablement qu'un terme d'un processus de perfectionnement, d'élévation du genre humain. Lequan résume ainsi le programme kantien : « Les hommes doivent passer, au cours de leur histoire, de l'état de nature à l'état social civil (État) au moyen de la discipline (contraire de la sauvagerie), de la culture (contraire de la brutalité) et de la civilisation (contraire de la grossièreté), puis de là à l'État éthique, société morale (contraire de la méchanceté). [...] L'homme a besoin non seulement de discipline, de culture, de civilisation, mais encore de moralisation Il ne progresse vers la perfection morale qu'en passant de l'hétéronomie à l'autonomie, en devenant son propre maître. Culture (instruction), civilisation (législation) et religion (morale) doivent viser la moralisation. »²²⁰

Ainsi, la dignité de la personne humaine est essentiellement une Idée régulatrice, un concept « pur », qui n'est pas le résultat d'une expérience sensible. Elle contient une double fonction : fonder une science des mœurs, rationalisant l'agir moral, et produire un horizon auquel les individus et les États devraient vouloir tendre pour accomplir une paix perpétuelle. Il s'en dégage que la dignité kantienne égalise *a priori* les membres d'une humanité morale, comme prédisposition absolue à l'auto-détermination, fondée sur la liberté comme condition nécessaire à l'exercice de la contrainte volontaire, de l'effort moral, et du processus individuel et collectif de perfectionnement. Elle se traduit par un respect, à la fois crainte et juste admiration, comme obéissance. Dès lors que l'homme est éclairé et qu'il peut exercer librement sa pensée, il est alors responsable de lui-même : il peut faire usage de l'autonomie de sa volonté, ou bien rester dans un rapport de subordination et d'hétéronomie. Mais le respect, comme conscience *a priori* de l'existence de la loi morale, oblige tout un chacun à reconnaître et à s'incliner devant l'humanité de l'homme, quelle que soit la condition qu'il éprouve ou la situation dans laquelle il se situe.

²²⁰ *Ibid.*, p.390

« Le *respect* que je porte à autrui ou qu'un autre peut exiger de moi est ainsi la reconnaissance d'une *dignité* (*dignitas*) dans les autres hommes, c'est-à-dire d'une valeur qui n'a pas de prix, pas d'équivalent contre lequel l'objet de l'estimation pourrait être échangé [...]. Tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et *réciiproquement* il est obligé au respect envers chacun d'entre eux. L'humanité elle-même est une dignité : en effet l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme un moyen par aucun homme (ni par un autre, ni par lui-même), mais toujours en même temps aussi comme une fin, et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité (personnalité), grâce à laquelle il s'élève au-dessus des autres êtres du monde, qui ne sont point des hommes et qui peuvent donc être utilisés, par conséquent, au-dessus de toutes les choses. Tout de même qu'il ne peut pas s'aliéner lui-même pour aucun prix [...], de même il ne peut agir contrairement à la nécessaire estime de soi que d'autres se portent à eux-mêmes en tant qu'hommes, c'est-à-dire qu'il est obligé de reconnaître pratiquement la dignité de l'humanité en tout autre homme : et par conséquent sur lui repose un devoir qui se rapporte au respect qui doit être témoigné à tout autre homme. »²²¹

En somme, bien que l'action morale échoie à la responsabilité du sujet autonome, la communauté que forme l'humanité ne peut se passer d'institutions qui reconnaissent des droits à la personne humaine, conditions de libération du sujet afin qu'il puisse accomplir ses devoirs de manière autonome et responsable.

Ainsi, la dignité irrigue toutes les doctrines des Lumières, sans pour autant atteindre ce degré de conceptualisation qu'elle obtient chez Kant. En outre, son inscription morale ne permet pas de transmuter la dignité en un concept politique opératoire. Tant que la dignité constitue un attribut absolu, la sociabilité et l'existence sensible, telle qu'elle s'exerce effectivement sur et en chaque individu, ne peut déboucher sur une application stricte de l'impératif catégoriques. En revanche, elle permet de concevoir une éthique de la discipline. Alors que les philosophies des Lumières consistent notamment en des doctrines politiques qui, d'après Tocqueville, « se rapportent à la condition des sociétés et aux principes des lois civiles et politiques, telles, par exemple, que l'égalité naturelle des hommes, l'abolition de tous les privilèges de castes, de classes, de professions, qui en est

²²¹ Emmanuel Kant, *Doctrine de la vertu*, cité par Mai Lequan, *La philosophie morale... op. cit.*, p.223

une conséquence, la souveraineté du peuple, l'omnipotence du pouvoir social, l'uniformité des règles »²²², la dignité de la personnalité « fonde l'être éthique du sujet et contient un engagement originaire de l'homme envers lui-même et envers l'humanité. »²²³

C'est très certainement l'une des raisons pour lesquels la seule occurrence de la dignité dans la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 ne concerne que son acception fonctionnelle, à côté des charges et emplois publics. Une explication concernant la difficulté d'intégrer la dignité dans le langage contemporain de la Révolution revient également à la séparation qui est faite entre droit et morale, bien qu'unis sous le vocable de la loi. Le droit et la société civile, bien que maintenant l'homme dans un rapport de subordination hétéronome, doivent lui assurer la possibilité de s'émanciper, le libérant progressivement de sa « minorité » morale jusqu'à atteindre une parfaite autonomie, dans le règne des fins kantien où la régulation morale organiserait les individualités sans la tutelle protectrice de l'État. Ce sont les fondements du contrat-social qui permet à la Volonté générale de s'exprimer.

Outre cette absence d'une dignité universellement reconnue par les constituants, il convient de s'interroger sur l'existence et le traitement d'êtres humains concrets qui, semble-t-il, se voient théoriquement reconnaître un ensemble de facultés en tant qu'ils appartiennent à l'humanité, sans pour autant que l'intégration à cette communauté fictive soit admise et effective, comme en témoigne le rapport que la société de la jeune modernité entretient avec cet « individu qui est désormais reconnu [...] à la fois comme élément d'une multiplicité, doté d'une réelle spécificité, mais surtout comme porteur de sa propre loi, principe d'après lequel il agit »²²⁴.

²²² Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Galimard, NRF, « idées », 1952, p.63

²²³ Lucas Guimaraens, *Michel Foucault et la dignité humaine*, Paris, L'Harmattan, 2014, p.87

²²⁴ Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition ?* Paris, Champs essais, 2010 [1995], p.89

CHAPITRE 3 : LA DIGNITE DE L'INDIVIDU DANS LES INTERSITES DE LA PREMIERE MODERNITE

« Prior (après un temps) : C'est simplement que nous ne pouvons pas nous arrêter et ne plus bouger, comme ça. Nous ne sommes pas des objets, le progrès, le changement, le mouvement, voilà... le monde moderne. C'est la vie même, c'est la caractéristique de la vie. Nous avons des désirs. Et même si nous désirons nous reposer, cela reste un désir en soi. Et même si nous allons trop vite, on ne peut pas attendre. Attendre quoi, d'ailleurs ? Dieu... (coup de tonnerre). Dieu... Il ne reviendra pas. Et même s'Il revenait... Si jamais Il revenait, si jamais Il osait reparaître en ce jardin, montrer Son visage, renvoyer Sa marque ou Dieu sait quoi... si, après le désastre de ce siècle, après tous les jours effroyables de ce siècle effroyable, Il revenait pour jouir de ... l'horreur où Son abandon nous a jeté, si tout ce qu'Il peut nous offrir c'est la mort, alors on doit traîner ce salaud en justice. »

Tony Kushner, *Angels in America*, p.265

La dignité telle qu'observée jusqu'à présent, s'associe volontiers et non sans ambivalences, avec la grandeur et l'éminence. Quel que soit le motif sur lequel s'appuie les logiques de son attribution, la dignité est le signe d'une légitimité de l'action, collective ou individuelle, objective ou subjective. Le développement de la culture juridique en tant qu'espace sémantique, normatif et social, au sein duquel se diffuse des pratiques individualisantes, participe à accroître la capacité d'agir sur soi et sur son environnement immédiat, autrement dit participe à la fabrique du sujet moderne. Jean-Louis Genard propose, dans le cadre de son étude sur le processus d'émergence et de consolidation de « l'interprétation responsabilisante »²²⁵ de l'action, une conception diachronique du sujet, non pas seulement selon une interprétation subjectiviste, mais éminemment relationnelle. Ainsi, pour l'auteur, la responsabilité moderne peut se comprendre comme « faculté de commencer et disposition à répondre »²²⁶, impliquant un rapport étroit avec l'intersubjectivité et les procédés de justification. Cela résulterait de l'éviction ou du déclin d'autres conceptions concurrentielles d'interprétation de l'action (ordalie, astrologie, péché ou grâce) au profit d'une interprétation fondée sur des modèles explicatifs

²²⁵ Jean-Louis Genard, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Les éditions du cerf, 1999, p.14

²²⁶ *Ibid.*, p.16

rationalisés (sociologie, médecine, biologie, etc.), par la médiation d'un rapport aux droits subjectifs en tant que pouvoir faire. « L'homme en vient donc progressivement à se caractériser par cette *capacité d'institution*, cette capacité morale liée à l'autonomie au moins relative de sa volonté, et la question se pose alors, politiquement, de concilier ces puissances individuelles avec la puissance collective. »²²⁷

La métamorphose de la dignité prend sens par et dans ce mouvement anthropologique d'une interprétation responsabilisante. Partant, l'homme moderne est caractérisé par une appréciation majoritaire de son comportement comme foyer de facultés et de dispositions. Reprenant l'expression foucauldienne, Genard invite à considérer que l'affirmation moderne de la subjectivité est rendue possible et suscite une adhésion qui la légitime, à partir du moment où s'installe un paradigme intégrant une conception de l'homme en tant que « doublet empirico-transcendantal ». Autrement dit, l'être humain serait constitué, voir institué, en tension permanente et antinomique, tantôt se rapprochant du règne des fins (liberté, responsabilité, capacité, raison, etc.) tantôt étant maintenu dans l'existence empirique (déterminisme, irresponsabilité, incapacité, émotion, etc.)²²⁸, tantôt digne, tantôt indigne (ce qui n'est pas absence de dignité, mais plutôt niveau minimal). Plus précisément, l'homme est à la fois dignité et susceptible de se dignifier.

Or, cette généralisation ou, disons ce processus de démocratisation et d'universalisation de la dignité qui parvient à intégrer les franges de la population les plus marginales n'intervient véritablement (ou du moins de manière irréversible) que tardivement, dans la mesure où il constitue le résultat de transformations multiples : d'une part, le processus de sécularisation tend à transformer la fonction des pauvres en les inscrivant dans un projet politique (qu'il s'agisse d'assistance ou de criminalisation) ; d'autre part, la révolution industrielle articule une nouvelle appréciation du travail, appuie l'affirmation de l'individualisme, et encourage l'émergence de solidarités étatiques. Ce processus intervient de manière non linéaire, au rythme de l'instabilité politique et des recompositions structurelles précaires tout au long des périodes révolutionnaires.

²²⁷ *Ibid.*, p.60

²²⁸ Jean-Louis Genard, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », dans Thomas Prilleux, John Cultiaux, (dir.), *Destins politiques de la souffrance*, Erès, 2009, p.30

1. L'ambivalente « dignité des pauvres »

La dignité des pauvres est une expression intrigante. Initialement, elle s'inscrit dans le champ lexical de la charité, au sein d'une économie du salut dont, l'organisation se voit renforcée par le biais d'une institutionnalisation de la charité privée. Ce devoir moral chrétien, cardinal, lie solidairement les riches et les pauvres, solidarité qui se traduit s'exprime par un contrôle sur les populations locales prises en charges.

1.1 Pauvreté et misère

Les doctrines humanistes chrétiennes avaient fait subir une relative torsion à l'égard de la misère et de la pauvreté. Cela se traduit par la diffusion d'une valorisation de la pauvreté et du dénuement volontaire, bien que cette appréciation soit principalement alléguée au mode de vie clérical, en tant qu'expression de piété. Pierre Magnard offre une synthèse de ce mouvement à travers la littérature humaniste contemporaine, selon laquelle s'affirmerait l'idée que « l'homme ne cherche plus [tant] sa *dignitas* dans les *dignitates* et que l'opposition *dignitas/indignitas* ne trouve plus sa résolution dans une échelle graduée, mais que l'homme serait digne en son indignité, digne parce qu'indigne, grand parce que misérable, comme traduira Pascal, disant que le sentiment que l'homme a de sa grandeur se tire des sentiments qu'il a de sa misère. »²²⁹ C'est dire que la souffrance ou la peine, sans être nécessairement recherchée, était particulièrement investie dès lors qu'elle se présentait. Or, la pauvreté est une condition qui suscite une grande probabilité de rencontrer la misère. En effet, la misère correspond à l'état d'une peine, d'une souffrance éprouvée, dont le degré est tel qu'elle est « susceptible d'inspirer la pitié » ; tandis que la pauvreté désigne une situation de manque, qui se traduit par la difficulté ou l'impossibilité d'accéder à des ressources pour satisfaire des besoins.

La conséquence de cette articulation confère à la dignité un rôle de standard, de ligne de démarcation entre, d'un côté la dignité des « bons pauvres », c'est-à-dire des pauvres volontaires ou innocents (veuves, orphelins, malades, vieillards, etc.), indigents et impotents, et l'indignité des « mauvais pauvres », des « indigents valides »²³⁰ pour

²²⁹ Pierre Manard (éd.) et al., *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Editions Champion, 1995, p.8

²³⁰ Robert Castel,

repandre la terminologie de Robert Castel, capable physiquement mais indigne moralement et socialement. Cette indignité relative aux désaffiliés, ce rapport critique et méprisant à leur égard, est nourrie d'une sensibilité ou d'un état d'esprit catholique. C'est ce que rapporte l'historien Pierre Deyon, à propos des représentations (notamment iconographiques et textuels) de la pauvreté : « Dans tous les textes relatifs au paupérisme et à l'application de l'édit de 1656 [concernant l'enfermement des pauvres dans des institutions spécialisées, afin de maintenir l'ordre public] on retrouve les mêmes formules, les mêmes obsessions : le péché, la chair, la perdition, les sacrements et le salut. Si la société manifeste cette sévérité à l'égard des pauvres, c'est que la sévérité et le pessimisme imprègnent la culture catholique française au XVIIe siècle. »²³¹

Pour autant, cette sévérité portant le discrédit envers les pauvres n'est pas dénuée d'approches concurrentes, sans pour autant effacer la différenciation entre pauvreté innocente et pauvreté coupable. Contre une attitude humiliante favorisant la disqualification morale des pauvres, Bossuet se fait alors porte-parole d'un mouvement spirituel compatissant et moral, qui irrigue une partie de la société. D'un côté il y a un « mouvement de réhabilitation des pauvres » dont « le monde ecclésiastique fut naturellement l'avocat »²³². De l'autre, un accroissement des richesses au sein de groupes sociaux de plus en plus étoffés (notamment les magistrats et officiers), au sein d'un territoire urbain, caractérisé par une densification d'une population hétérogène. Ainsi, les donations aux pauvres, directement ou par l'intermédiaire des œuvres de charité et institutions hospitalières, remplissent une fonction à la fois religieuse, économique et sociale.

En ce qui concerne le mouvement de réhabilitation des pauvres qui correspond à une sorte de requalification de leur fonction, l'évêque Bossuet en est un digne représentant. Répondant à Vincent de Paul, il exhorte vivement les puissants et les riches à participer davantage à l'assistance aux pauvres, à l'image de la veuve Marie de Lumague, qui avait quitté la vie de Cour pour entreprendre une « carrière » charitable, financée initialement

²³¹ Pierre Deyon, « À propos du paupérisme au milieu du XVIIe siècle : peinture et charité chrétienne », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, vol.22, n°1, 1967, p. N. 1, 1967, p.151

²³² Isabelle Brancourt, « La "Bienfaisance" en France au siècle des Lumières. Histoire d'un mot » dans *Société et religion en France et aux Pays-Bas. XVe-XIXe siècles, Mélanges en l'honneur d'Alain Lottin*, textes réunis par Gilles Deregnacourt, Arras, Artois Presses Université, 2000, p. 527

par la vente de ses biens au profit de l'accueil et de l'entretien de pauvres orphelins. Son exemple est représentatif d'un mouvement de philanthropie qui s'intègre encore pleinement avec les structures traditionnelles de la charité privée.

1.2 Fonction spirituelle et instrumentale de la dignité des pauvres.

Initié, par sa formation de prédicateur, à l'art de l'orateur, Bossuet dispense donc son sermon *De l'éminente dignité des pauvres*, dont le sous-titre : « comment et pourquoi les riches doivent honorer leur condition, secourir leur misère, prendre part à leurs privilèges » est évocateur. Les deux versets bibliques mobilisés en épigraphe (« Les derniers seront les premiers, les premiers seront les derniers »²³³ et « Il pardonnera au pauvre et à l'indigent, et il sauvera les âmes des pauvres »²³⁴) sont révélateurs de l'entreprise de l'évêque. En effet, ces deux versets mettent en lumière un renversement de valeur, selon lequel « il y a de la richesse dans la pauvreté »²³⁵ et inversement.

La richesse dans la pauvreté est une richesse morale, spirituelle, qui confère une proximité envers l'idéal chrétien du dénuement terrestre. Pour Bossuet, cela ne fait aucune doute : les pauvres sont « les vrais enfants de l'Église et [...] c'est pour eux principalement que cette cité spirituelle a été bâtie »²³⁶ La richesse matérielle, quant à elle, est au moins suspecte, si ce n'est vectrice de corruption de l'âme : « L'abondance, ennemie du travail, incapable de se contraindre, et par conséquent toujours emportée dans la recherche des voluptés, corrompait tous les esprits, et amollirait tous les courages par le luxe, par l'orgueil, par l'oisiveté. »²³⁷ Tandis que l'épreuve dans la misère conduirait à nourrir la créativité, l'innovation, l'effort salutaire.

Plus encore, l'humilité de condition conduirait à l'humilité des prétentions, concourant à un engagement moral et spirituel conforme à la chrétienté, idée que l'on retrouve dans les évangiles, notamment chez Matthieu, selon lequel « il est plus facile à un

²³³ Mathieu 20 : 16

²³⁴ Psaumes 17 :23

²³⁵ Alain Supiot, « Les renversement de l'ordre du monde », dans Bossuet, *De l'éminente dignité des pauvres*, Paris, Mille et une nuits, 20.15, p.42

²³⁶ Bossuet, *De l'éminente dignité des pauvres* Paris, Mille et une nuits, 20.15, p.17

²³⁷ *Ibid.*, p.25

chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu ». La dignité des pauvres est alors solidaire d'une espérance envers le salut de l'âme. La condition de pauvre confère un privilège que l'anoblissement ou la richesse matérielle ne peut offrir : elle prédispose au salut de l'âme et à la vie éternelle. Mais leur dignité, la dignité qui leur est reconnue et dont ils peuvent jouir passivement ne l'est qu'en rapport à leur assignation dans un rapport d'hétéronomie. Ils ne sont pas les sujets de sermon, mais les récipiendaires d'une fonction qui contribue au salut des membres de l'Église entravés spirituellement par leur richesse matérielle.

La dignité du pauvre est alors ambiguë. À la fois, sa pauvreté lui confère une dignité en tant que statut fonctionnel, dans la mesure où il « est un intercesseur auprès du Sauveur », le plaçant ainsi dans une position intermédiaire entre pécheur et innocent. Sa dignité consiste en la médiation qu'il opère, à travers les dons dont il est le récipiendaire, entre les détenteurs de biens matériels et un monde spirituel dans lesquels ces derniers ne valent rien.

S'appuyant sur un corpus de plusieurs centaines de testaments bordelais sous l'Ancien Régime, l'historiographe Martin Dinges analyse la régulière et consistante mentalité urbaine durant la période allant de 1525 à 1675 à l'égard des pauvres.²³⁸

D'une part, il constate que les classes sociales supérieures finissent par représenter l'essentiel des donateurs, traduisant un rapport différencié au don, « d'une pratique commune, il est devenu un comportement d'élite sociale », correspondant à « un moyen d'ostentation du statut social »²³⁹. Cela correspond bien aux changements sociaux tels que suscités par la vénalité des offices présentés plus haut, caractérisé par de grandes disparités de richesses ou de fortunes.

D'autre part, à l'époque du sermon de Bossuet, de nombreuses réformes politiques liées à l'assistance avaient eu lieu, notamment en ce qui concerne une certaine prise en charge de l'assistance via la création d'institutions hospitalières que l'État administrait (autrement dit une forme de rationalisation de l'action charitable et d'un relatif contrôle

²³⁸ Martin Dinges, « Attitudes à l'égard de la pauvreté aux XVIe et XVIIe siècles à Bordeaux », *Histoire, économie & société*, vol.10, n°3, 1991, pp. 359-374

²³⁹ *Ibid.*, p.362

étatique), sans pour autant contrer le paupérisme grandissant et la pauvreté visible (mendicante et dans la rue). Ce qui, d'après les résultats que soumet Dinges, s'est traduit par une tendance majoritaire à désigner comme destinataire testamentaires des personnes (morales ou physiques selon la désignation juridique) de proximité : « le pauvre [...] individuellement nommé », « les pauvres d'une fondation privée ou paroissiale » jusqu'aux « assistés des institutions »²⁴⁰. Ce qui traduit la consistance de liens sociaux qui, à défaut d'être les plus valorisants, confèrent aux pauvres un maillage social protecteur et intégrateur.

Et enfin, ce qui semble par ailleurs sensiblement le plus pertinent dans l'enquête entreprise à propos de ce que signifie la dignité des pauvres, concerne la dimension instrumentale fondée sur une pratique religieuse. L'une des fonctions essentielles de la dignité des pauvres se joue sur le plan d'un rapport économique-religieux, dans lequel la donation représente une sorte de « police d'assurance pour l'au-delà »²⁴¹, une sorte d'investissement stratégique, assez proche des logiques fiscales. L'Église, en tant qu'intermédiaire privilégié puis, ou simultanément, le pauvre lui-même en tant qu'intercesseur, sont ainsi des entités impersonnelles (bien que parfois individualisés), détiennent une dignité. « Mais peu à peu cette vision innocente et transcendante perd sa place », au profit d'une conception plus politique, ou du moins concernant des enjeux d'ordre public. La mise au travail des pauvres valides, dont Robert Castel expose les motifs et instruments coercitif pour la mise en œuvre de ce projet, est à la fois social et économique, dans la mesure où « le pauvre est peu à peu considéré comme une bouche inutile, comme un marginal, un danger social »²⁴². Autrement dit, il est susceptible d'être traité en tant que surnuméraire, superflu, comme « inutile au monde ».

La finalité attribuée à l'action d'assistance et d'aide envers les pauvres « dignes » varie progressivement d'un modèle théologique à un modèle séculaire et social. C'est ce que traduit la tension entre les mouvements charitables et les mouvements bienfaisants, entre la dignité de l'âme des pauvres et la dignité de leur condition d'existence.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.364

²⁴¹ *Ibid.*, p. 365

²⁴² *Ibid.*, p. 366

1.3 Charité et bienfaisance : intégration et régulation

La dignité des pauvres constitue un levier idéal favorable aux dispositifs confirmant leur assujétissement. En effet, l'assistance charitable est affaire du salut de l'âme. Il ne s'agit pas de transformer l'injustice arrimée à l'existence terrestre en y changeant la condition des pauvres. En revanche ils ne peuvent pas être ignorés, ou abandonnés à leur misère, au risque de voir leur âme être gangrenée de vices et de péchés. Si l'on se permet un anachronisme, il est possible de concevoir l'assistance aux pauvres selon une logique des « politiques d'activation des dépenses sociales », qui conditionne la prestation à une attitude actives du bénéficiaire. Il en est de même, et bien plus tôt, à propos des logiques d'intervention des sociétés charitables sont le statut, comme le précise l'historien Pierre Deyon « placent tous au premier plan ces devoirs de religion. “Le visiteur des pauvres aura soin que tous les pauvres aillent au catéchisme deux fois la semaine, et se confessent et communient le premier dimanche du mois”, stipule un règlement modèle ». ²⁴³ Les logiques de l'action d'assistance charitable témoignent de cet esprit coercitif inscrit dans la religion instituée. Le clergé représente ainsi un organe de contrôle normatif, dont l'autorité découle de la doctrine eschatologique.

La dignité reconnue aux pauvres consiste alors en un statut inférieur, liée à la faiblesse de leur condition, mais ne consistant pas en une prérogative dont ils pourraient jouir librement. Leur innocence et la bassesse de leur condition constituent une sorte de « mérite » objectif. Leur statut inférieur est élevé au rang de motif moral pour celui qui, tel le bon Samaritain, secoure le malheureux. C'est, au fond, une dignité paradoxale, qui est conférée virtuellement à de « bons » pauvres, indigents et invalides, « vrais » nécessiteux qui sont maintenus dans un rapport d'assujétissement et de mise sous tutelle par les différentes institutions.

Malgré l'encouragement de Bossuet à entretenir une reconnaissance positive de l'humilité des pauvres, en mettant l'accent sur le fardeau moral des riches, l'économie de la misère est organisée selon des normes plus contraignantes à l'égard de cette population. Ainsi, la dignité des pauvres consiste en une prérogative qui leur donne accès, passivement, au droit d'être assisté. C'est ce qu'analyse Simmel lorsque, dans son texte sur *Les pauvres*,

²⁴³ Pierre Deyon, « A propos du paupérisme... » p.140

il distingue le don libre qui résulte d'un mouvement d'amour du prochain, et le sentiment d'obligation qui anime le bienfaiteur. Selon lui « cette forme particulière de *noblesse oblige* [...] dérive d'une obligation [...] qui, en tant que droit, ne s'adresse pas aux pauvres mais à la société, à la préservation de laquelle cette obligation contribue et que la société exige des organes ou de certains groupes. »²⁴⁴ On le voit ainsi, la dignité qui leur est conférée ne l'est pas en vertu d'une morale singulière, mais de leur fonction de contraste qui participe à rehausser, à dignifier, le bienfaiteur donateur. Rehaussement,

Ce droit d'assistance se transforme à mesure que l'influence des Lumières se diffuse au sein de la classe bourgeoise et d'une certaine noblesse urbaine. Les pratiques sociales et mondaines vis-à-vis de la littérature, instituées notamment par les salons littéraires qui se développent au XVII^e et XVIII^e siècles, participent à une transformation des sensibilités à l'égard du bien-être, du bonheur et des conditions sociales.²⁴⁵ Si la dignité des pauvres les maintenait dans une condition humaine misérable, les logiques d'émancipation s'articulent avec les nouvelles idées qui se sont diffusées par le biais des Lumières et plus largement par l'accroissement de l'autorité de l'État. L'intérêt commun, la raison sociale et la constitution d'un peuple dont les pauvres ne sont pas exclus mais bien partie prenante, configurent un nouvel horizon socio-politique et économique. Ce qui conduirait à l'apparition d'un nouveau paradigme de l'action envers les pauvres, en intégrant une approche plus productive.

Les dernières décennies de l'Ancien Régime sont ainsi traversées par un mouvement contestataire à l'égard de finalité des actions charitables, et surtout des institutions « positives » qu'elles représentaient, dans la mesure où elle apparaissait dans toute son impuissance à réduire la misère, en l'entretenant. L'incapacité à réduire qualitativement et quantitativement les résultats du paupérisme endémique renforce une appréciation négative de la fonction de ce type d'assistance. L'historienne Isabelle Brandourt signale même qu'elle « est envisagée comme un instrument de rapacité nourrissant la paresse et l'oisiveté des gens d'Église, spécialement des religieux qui, pauvres par obligation, sont

²⁴⁴ Georg Simmel, *Les pauvres*, Paris, PUF, 2011, pp. 64 et 65

²⁴⁵ À propos des fonctions sociales, politiques et culturelle des salons d'Ancien Régime, voir Antoine Lilti, « Les salons d'autrefois : XVII^e ou XVIII^e siècle ? », dans *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, [en ligne], n°28, 2002, (consulté le 08 novembre 2021) Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/ccrh/1032>

présentés comme des parasites qui détournent les bienfaits de l'aumône au détriment des vrais pauvres »²⁴⁶.

La confiance portée envers les membres du clergé semble être progressivement altérée. Si la vocation affichée est celle de la piété, la corruption réelle ou suspectée par le rapport économique et financier entretenu entre les riches et les hommes de foi participe à saper l'image vertueuse de ces derniers. C'est dans ce sens que l'on peut lire la *Prière à Dieu* de Voltaire, dans laquelle il critique la « vanité » des prêtres, qui, du haut de leur *dignitas* bénéficient de prestiges, de richesses (matérielle et symbolique), d'honneur, en contradiction avec les principes spirituels de piété et d'ascèse. On voit ainsi poindre, dans les interstices des critiques, une position anticléricale, qui se confirmera ultérieurement par la Révolution française.

En réaction à cette charité progressivement dévoyée, s'affirme un mouvement de bienfaisance. Le salut de l'âme laisse place à la quête transformatrice de la condition de vie terrestre des populations vulnérables. La visée de l'action bienfaitrice s'oriente davantage vers un intérêt social. Surtout, le rapport à la misère, à la souffrance qui s'arrime à l'interprétation d'une épreuve divine et irrémédiable se tarie au profit d'une conception du bonheur et du bien-être, qui offrent une interprétation non plus théologique (autrement dit fataliste) mais davantage responsabilisante de la souffrance misérable. Autrement dit, la pauvreté misérable perd sa fonction morale et devient l'objet d'une critique, d'une contestation au sein d'une vision du monde qui institue le bonheur comme horizon normatif.

C'est ce que soutient par ailleurs Isabelle Brancourt, pour qui « le bonheur implique une volonté d'enrichissement, tandis que le développement des techniques engendre la foi dans l'augmentation indéfinie des richesses. En faisant usage de la raison, l'homme peut envisager de maîtriser sa condition, de jouir d'une véritable souveraineté sur les choses. Ainsi se trouvent associés "Bonheur", utilité et travail en une équation quasi mathématique. Toute attitude à l'égard des pauvres qui n'est pas axée sur cette exigence est vaine et nuisible »²⁴⁷. Dans ce contexte encore, la « dignité » conserve une dimension statutaire,

²⁴⁶ Isabelle Brancourt, « La "Bienfaisance" en France... *op. cit.*, p.533

²⁴⁷ *Ibid.* p.536

voire instrumentale, qui participe de ce mouvement latent d'individualisation, sans pour autant conférer aux populations marginalisées et misérables le statut de sujet.

La diversité des injonctions qui consiste à les « mettre au travail » participe à lier l'utilité au mérite, résultat d'un effort qui transforme le rapport de fixité lié à l'état, en relation dynamique selon laquelle l'activité s'affranchit progressivement du principe d'inamovibilité. Pour autant, le chemin est semé d'embûches pour que le mouvement général et démocratique (ou en voie de démocratisation) fasse accéder aux indigents, pauvres et nécessiteux, et plus encore aux « indigents valides », le statut moral d'individu. Comment expliquer cela ? Il semble raisonnable d'interpréter ce phénomène comme résultat de la coexistence concurrentielle des institutions assistancielles entre l'Église et l'État. Les « pauvres » constituaient le corps mystique de l'Église, et, tandis qu'ils intègrent progressivement, non sans heurts, le corps mystique de la société moderne, leur fonction est alors intégrée dans de nouveaux régimes de vérité et d'organisation.

En outre, ces nouveaux régimes²⁴⁸ soutenaient une conception vertueuse de la justice, sans pour autant abstraire le caractère humiliant de l'assistance²⁴⁹. Les réflexions autour des devoirs de charité et de bienfaisance vont alors progressivement se déplacer vers la question centrale de la reconnaissance de droits subjectifs, intégrant peu à peu les plus démunis dans un régime de responsabilité. Toujours est-il que le mouvement révolutionnaire ne transforme pas le statut des pauvres, toujours exclus de la capacité reconnue aux sujets de participer en tant qu'individu à l'élaboration des mesures qui, par ailleurs, les concernent directement. D'instruments voués au salut des riches-pauvres, ils deviennent instruments ou mains d'œuvre au service d'une production industrielle au sein des manufactures qui se développent considérablement à la fin de l'Ancien Régime et durant le début du XIXe siècle²⁵⁰.

²⁴⁸ Et nous insistons sur ce point : l'apparition ou la cristallisation d'un nouveau modèle n'a pas pour résultat spontané la disparition du modèle qu'il tend à suppléer : ils se juxtaposent, coexistent ; la disparition d'une institution est soit le fait d'un temps long, soit le fait de son absorption dans le modèle concurrent.

²⁴⁹ Voir M. S. Gillet, « Justice et Charité », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol.18, n°1, 1929, pp. 5-22

²⁵⁰ Voir Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Chronique du salariat*, 1995 ; Thierry Visol, « Pauvreté et lois sociales sous la Révolution française 1789-1794 : analyse d'un échec », Jean-Michel Servet, (dir.), *Idées économiques sous la Révolution (1789 – 1794)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1989, pp.257-307

2. Valorisation et égalisation

2.1 Le travail dignifiant : renversement de modèle interprétatif

Le rapport entre dignité et travail n'est pas tout à fait inédit alors que s'effrite les institutions traditionnelles de l'Ancien Régime. En effet, le travail laborieux ou productif, bien qu'objet de mépris par les membres des classes dirigeantes, qui confine à une posture de différenciation entre états, est au cœur de l'organisation économique et sociale. Ceux qui travaillent appartiennent au dernier Ordre, ce Tiers-état qui regroupe la quasi-intégralité de la population. Selon la distinction des ordres et dignités que propose Charles Loyseau, la dignité reconnue au Tiers-État l'est à propos de l'Ordre en lui-même, autrement dit le cadre sociojuridique qui lui correspond et le distingue des Ordres supérieurs. La dignité de l'Ordre du tiers-état correspond au « principe de classement social » à propos d'une « aptitude à la puissance publique »²⁵¹

Ses membres ne sont pas dotés, *ipso facto*, de la capacité d'exercer un pouvoir public, il leur est d'abord admis la capacité juridique d'exercer des activités productives et économiques. Il s'agit d'une « dignité » bien différente que les dignités nobiliaires ou cléricales. La hiérarchie des métiers et professions est l'objet d'une attention toute particulière : sur quels critères sont-ils fondés ? Le travail manuel est longtemps considéré comme dégradant (il est illicite pour le noble, motif de dérogeance, et source de souffrance pour le pénitent comme pour le nécessiteux). « Ainsi saint Thomas peut-il revaloriser un certain nombre de métiers ceux qui sont exercés par les marchands, par exemple) ou de notions (la vent ou l'usure), à condition qu'elles soient réalisées pour le bien de la communauté, et non dans un autre but. »²⁵² C'est bien ce que rappelle l'historiographe Robert Descimon lorsqu'il souligne que « [d]ans la langue des XVIe et XVIIe siècles, la dignité s'oppose prioritairement aux statuts et qualités fondés sur l'activité économique :

²⁵¹ Yves Durant, « *L'Ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Sedes, 2001, p. 219

²⁵² Dominique Méda, *Le travail... op. cit.*, p.60

richesse des marchands et pauvreté des artisans (« mécaniques »). Elle s'associe au contraire aux pouvoirs transmis et hérités »²⁵³.

Ainsi, comme cela a été présenté dans le chapitre précédent, certaines activités professionnelles entreprises par des nobles, bien qu'elles constituassent un gain économique, ne risquait pas de dégrader son état. « Les métiers de juge, avocat, médecin, professeur ne faisaient pas déroger, même s'ils procuraient des gages, épices, salaires, honoraires, parce qu'il s'agissait du travail de l'esprit et non de l'ouvrage des mains. L'idéal, c'était toujours l'*otium cum dignitate* »²⁵⁴ autrement dit la quête d'une grandeur, d'une excellence, conforme au le cadre restreint du rang ou de la position occupée.

Dans une société ayant développée une obsession pour les classements et les rangs, le tiers-état n'est évidemment pas exclu d'une prétention à hiérarchiser en son sein l'ensemble des activités. Cela se traduit par une gradation d'honneur ou de mépris en fonction du métier, sans que cette classification ne soit homogène dans le temps ou dans l'espace. Les métiers de lettres sont estimés supérieurs aux (plus dignes que) métiers de bouche par exemple. Il est des distinctions entre négociants et commerçants, etc. Or, le « bien commun », depuis *La fable des abeilles* de Mandeville (sans pour autant que cela ne constitue une remise en question des logiques inégalitaires d'immobilité sociale²⁵⁵) ou le contrat social de Rousseau, avait intégré une dimension sociale, par lequel les intérêts et vices privés étaient transmutés en vertus publiques dès lors que les actions individuelles s'agrégeaient collectivement et qu'il en résultait d'une augmentation des bienfaits objectifs pour la société. « En s'imposant au cœur des structures du monde vécu, l'interprétation responsabilisante de l'action va contribuer à modifier le regard porté sur toute une série d'actes, de situations, de processus... qui aurait pu auparavant être redevables d'autres formes d'interprétation. Ainsi, l'importance par le travail – interprété comme témoignage de cet effort personnel – en tant que mode valorisé d'identification de l'acteur »²⁵⁶

²⁵³ Robert Descimon, « La dignité du dignitaire », Hervé Drévilion, Diego Ventura (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p.353

²⁵⁴ Yves Durant, *L'Ordre du monde... op. cit.*, p.224

²⁵⁵ Pour aller plus loin, voir Hervé Mauroy, « La Fable des abeilles de Bernard Mandeville », *Revue européenne des sciences sociales*, vol.49, n°1, 2011, pp. 83-110.

²⁵⁶ Jean-Louis Genard, *La grammaire de la responsabilité... op. cit.* p.168

Ce qui est progressivement transformé, c'est l'apparition d'un horizon qui envisage un ordre unifié, non plus divisé « simplement » selon la tripartition des fonctions traditionnelles, mais bien d'un ordre politique, d'une dignité (au sens d'ordre) unifiée par le statut juridico-politique de la citoyenneté. Ce qui ne s'est pas produit sans heurt et sans contradiction. Mais c'est aussi une réaction face à déstructuration de l'ordre social et la perte de légitimité qu'elle entraînait à sa suite. Tocqueville en est convaincu, alors qu'il cherche à expliquer l'influence des intellectuels et lettrés, des acteurs des Lumières, qui « ne possédaient ni rangs, ni honneurs, ni richesses, ni responsabilité, ni pouvoir [devinrent] les principaux hommes politiques du temps, et mêmes les seuls »²⁵⁷.

En effet, à mesure qu'une division du travail et des fonctions augmentait, la persistante arbitraire des inégalités juridiques et des divisions de classes ne répondait plus aux exigences d'une nouvelle structurations socio-économique. Plus encore, selon l'auteur de *L'Ancien Régime et la Révolution*, « Le spectacle de tant de privilèges abusifs ou ridicules, dont on sentait de plus en plus le poids et dont on apercevait de moins en moins la cause, poussait, ou plutôt précipitait simultanément l'esprit de chacun d'eux vers l'idée de l'égalité naturelle des conditions »²⁵⁸, ce qui traduit l'inadéquation des institutions aux prétentions et aspirations contemporaines. Lorsque Aron analyse l'œuvre de Tocqueville, il lui reconnaît une particulière lucidité sociologique avant l'heure. « Tocqueville donne une description purement sociologique de ce que Durkheim aurait appelé la désintégration de la société française. Il ne se constituait pas d'unité entre les classes privilégiées et plus généralement entre les différentes classes de la nation en raison du manque de liberté politique. Il subsistait une séparation entre les groupes privilégiés du passé qui avaient perdu leur fonction historique mais conservé leurs privilèges, et les groupes de la société nouvelle qui jouaient un rôle décisif mais restaient séparés de l'ancienne noblesse. »²⁵⁹

2.2 Dignité citoyenne : un régime d'isonomie progressif

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) de 1789, sorte de nouveau décalogue d'une religion laïque, surprend par l'absence de la conception

²⁵⁷ Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 231

²⁵⁸ *Ibid.*, p.232

²⁵⁹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensées sociologiques*, p.243

humaniste et philosophique de la dignité. Pour autant, le terme n'y est pas absent. Il apparaît dans l'article 6 qui dispose ceci : « La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. »

Le mouvement initié par la Révolution Française et confirmé par ailleurs dans la Constitution de 1793 (qui fait disparaître le terme « dignités » au profit d'« emplois publics ») abolit effectivement les privilèges aristocratiques en abolissant un système d'ordre qui contraignait juridiquement les prétentions légitimes d'individus l'exercice d'un pouvoir public en fonction des compétences qu'ils possédaient. Par conséquent, ce qui est aboli, c'est le principe déterministe de la naissance comme motif de distinction, et non pas le principe même de distinction. Autrement dit, la hiérarchie juridique cesse au profit d'une égalisation civile. Cependant, les hiérarchies sociales sont maintenues, tout en étant moins « segmentées », et l'égalisation des conditions se comprend comme une transformation des supports de la mobilité sociale.

Si la dignité humaine n'est pas tout à fait absente du mouvement révolutionnaire, elle l'est principalement comme référence implicite, et non formalisée. Elle maintient sa fonction d'Idée régulatrice, dont le rôle moral est difficilement transmutable en principe politique à proprement dit. En revanche la Constitution de la première République dispose dès le premier article que « Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles »²⁶⁰. Pour se faire, la démocratisation d'accès aux fonctions publiques implique que les postes et emplois soient occupés par des individus qui « aient le sens et le goût de la liberté »²⁶¹.

Ce qui est consacré, ce n'est pas tant la dignité de l'homme que la dignité nationale. Cette édification de l'État semble résulter d'un transfert de la *Dignité* royale en la personne

²⁶⁰ Constitution 1793, art. 1

²⁶¹ *Ibid.*, p.247

morale de l'État souverain, comme attribut supra-individuel investi d'un statut. D'une manière analogue à la Dignité royale qui, par rayonnement, instituait la dignité de ses sujets, l'État opère comme forme transcendante séculière. C'est ce que représente la Constitution en tant que texte positif performatif qui consacre une dignité civile. Le sociologue canadien Jean-Guy Belley va dans ce sens lorsqu'il analyse l'affinité entre le pluralisme juridique et la dignité humaine. Alors qu'il explore les prémices de cette relation, il en expose les conditions de possibilité : « En postulant la transcendance de l'État comme représentant d'un intérêt général supérieur à tous les intérêts privés, le constitutionnalisme démocratique rend possible du même coup l'affirmation d'une égale dignité de tous les êtres humains fondés sur leur appartenance commune à une même collectivité abstraite, la Nation. Au-delà de toutes les formes d'inégalité [...] qui les distinguent concrètement, le partage d'une nationalité ou citoyenneté commune confère à tous les détenteurs de ce statut une même égalité juridique de principe. »²⁶²

Il s'agit d'une révolution juridique majeure sans que la dignité en jeu ne soit l'objet d'une transformation radicale : la *dignitas* en tant que statut (qu'importe qu'il soit social, professionnel ou politique) est éminemment de nature normative, puisqu'elle détermine un ensemble d'obligations positives comme négatives. La « commune citoyenneté » se conçoit, ou se redécouvre dans son usage socio-politique romain : la citoyenneté comme *dignitas*, autrement dit comme capacité et aptitude d'action publique. En revanche, et bien que les décennies qui suivirent la DDHC différencièrent deux types de citoyenneté (active et passive, ou politique ou culturelle, selon une conception censitaire jusqu'en 1848), l'historienne Anne Simonin décrit avec soin la problématique intégration universelle des individus à la dignité de citoyen²⁶³. Dans son ouvrage publié en 2008, elle met en perspective la fonction de la sanction d'indignité qui constitue une sanction dégradante, privant les individus jugés indignes hors de la citoyenneté, ce qui est revient à une mise à mort symbolique.

« La mort sous la Révolution, dit-elle, ne s'identifie pas à la guillotine. Elle se manifeste aussi par des formes extrêmes d'infamie de droit, la *mort civile*

²⁶² Jean-Guy Belley, « La protection de la dignité humaine dans le pluralisme juridique contemporaine », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, vol. 8, 2010, p.120

²⁶³ Anne Simonin, *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité 1781 – 1958*, Paris, Grasset, 2008

pour les émigrés, la *mort civile* pour les fonctionnaires publics indignes. [...] Ces deux figures extrêmes de la non-citoyenneté révolutionnaire sont emblématiques d'un droit d'exception qui ne restreint pas seulement la liberté des sujets de droit, mais produit aussi des " non-sujets de droits ", certains ennemis *intérieurs* de la Révolution se voyant privés de leur qualité de sujet de droit. »²⁶⁴

Ce bannissement hors de la communauté civile est une sanction qui, sans préfigurer les stratégies législatives nazies, permet de saisir le contraste entre les principes isonomiques, c'est-à-dire ce régime d'égalité juridique, et les conditions morales et sociales requises pour accéder à ce statut. Ainsi, simultanément à la guillotine, la privation de droits constitue une infamie politique, qui déshonore et dégrade l'indigne moral, ou l'incapable²⁶⁵. Objet d'une cérémonie publique de dégradation statuaire, méthode humiliante déjà observée durant la République romaine, la « dégradation civile [...] porte tout à fait consciemment atteinte à la dignité de la personne. C'est d'ailleurs [...] son principal intérêt [...] : " L'homme ainsi dégradé est indigne d'être citoyen français ; il sera déclaré déchu de tous ses droits. Cette peine appartient surtout aux pays libres où l'honneur d'être citoyen est compté pour quelque chose. " »²⁶⁶.

Il apparaît alors le questionnement que suscite la délivrance du statut de citoyenneté, et les conditions de son admission. Si « tous les citoyens sont égaux », est-ce que tous les humains sont citoyens ? Vieille question qui se trouve réactivée dans une situation nouvelle. L'infamie, en tant que « flétrissure » sociale ou légale correspond alors à l'état dans lequel est jeté tout individu qui, en raison de son comportement, de son mode de vie ou de sa situation, lui dénie la reconnaissance de la capacité de jouir du statut de citoyen. Elle constitue le versant citoyen de la peine de dérogeance qui sanctionnait le noble coupable de déshonneur par la pratique d'activités lucratives et « mécaniques ». Pour l'individu de la Révolution, l'infamie est synonyme d'indignité : il est placé hors des

²⁶⁴ *Ibid.*, p.268

²⁶⁵ Concernant la persistance des caractères limitatifs de droits, et notamment des droits civiques, voir Camille Aynès, « Citoyenneté et dignité : l'inclusion des criminels et des « incapables » au corps des citoyens », *La Revue des droits de l'homme* [en ligne], n°22, 2022, (consulté le 03 janvier 2023), Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/revdh/15475>

²⁶⁶ Anne Simonin, « La dignité de la personne humaine n'est pas une idée révolutionnaire », Charlotte Girard, Stéphanie Hennette-Vauchez (dir.), *La dignité de la personne humaine. Recherche sur un processus de juridicisation*, Paris, PUF, 2005, p.309

capacités juridiques reconnu à ses semblables. En somme, il y a une corrélation qui est produite entre des qualités morales et la qualité citoyenne. Plus encore, ce qui est en jeu à la sortie de l'Ancien Régime, c'est l'établissement d'une frontière, d'une démarcation entre l'espace public et l'espace privé, ce qui se traduit par l'affirmation de droits politiques distincts des droits des personnes.

Le cas de la citoyenneté des bâtards lors de la Révolution française, étudiée par Sylvie Steinberg, est éclairante en la matière²⁶⁷. En effet, ayant transformé le statut de bâtard en « enfant naturel », les légistes avaient réhaussé la dignité de ces enfants illégitimes en ayant recours à une *fictio legis* qui transformait formellement les logiques juridiques de la parenté, en mettant en équivalence la dimension de filiation biologique à celle institutionnelle (dans le cadre du mariage).

3. La dignité du dieu-social : l'axiome moral durkheimien

Si la dignité humaine n'est pas absente, l'on constate qu'elle l'est de manière implicite, laissant comprendre que sa force morale n'en n'a pas fait pour autant un principe opératoire dans la tentative de réorganiser un ordre politique sur la structure des institutions traditionnelles.

3.1 Durkheim, les principes et l'individu

En effet, si l'esprit démocratique laissait entrevoir un mouvement de réalisation des conditions d'existence digne de la dignité de l'homme (ce qui correspond au projet implicite du texte), il importe de recourir à Durkheim lorsqu'il propose d'appréhender sociologiquement la Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen. Près d'un siècle après leur déclaration, il se rapproche de Tocqueville en considérant les principes énoncés non pas en tant que résultat d'expériences empiriques, mais bien en tant que révélateurs du type « moyen » de la mentalité de ses auteurs, animés par le désir de fonder un nouvel ordre politique. Durkheim l'exprime en ces termes :

« En réalité ce sont les besoins, les aspirations de toute sorte dont était travaillée la société française qui ont guidé les hommes d'État de l'époque

²⁶⁷ Sylvie Steinberg, « Et les bâtards devinrent citoyens. La privatisation d'une condition d'infamie sous la Révolution française », *Genèses*, vol. 108, n° 3, 2017, pp. 9-28.

et déterminé les grandes lignes de l'œuvre à la fois destructive et réparatrice qu'ils avaient entreprise. Les fameux principes ne font qu'exprimer ces tendances, bien plutôt que les rapports réels des choses. Leur autorité leur vient, non de ce qu'ils sont d'accord avec la réalité, mais de ce qu'ils sont conformes aux aspirations nationales. On y croit non comme à des théorèmes, mais comme à des articles de foi. Ils n'ont été faits ni par la science ni pour la science ; mais ils résultent de la pratique même de la vie. En un mot, ils ont été une religion ». ²⁶⁸

Dans ce texte qui constitue une recension de l'ouvrage *Les Principes de 1789 et la science sociale* de Thomas Ferneuil, Durkheim invite à considérer les principes consacrés non pas seulement selon une grille d'analyse proprement politique, mais d'après la méthode sociologique, autrement dit de les considérer en tant qu'objets, de les objectiver en les saisissant comme résultats de faits sociaux. Le phénomène social qui prédomine à leur déclaration consiste pour lui en la transformation du type religieux qui, au sein d'une société fortement différenciée, caractérisée par une forte division du travail et une conscience collective moins contraignante, signifierait l'effectivité d'un individualisme au fondement d'un culte dont l'objet sacré ou quasi-sacré serait l'individualité de l'homme.

Pour autant, bien que la société moderne se caractérise par un type de solidarité organique, par et dans lequel l'État a pour vocation de révéler les potentialités des individualités afin de faire coïncider avec l'intérêt supérieur du tout social, force est de constater la persistance des inégalités sociales et économiques. Ces dernières, instrumentalisées au sein d'organisations industrielles de l'activité productive, relèvent pour lui des formes anormales de la fonction de la division du travail. Ce qui est mis en cause n'est pas la différenciation et les hiérarchies de positions, mais les principes organisateurs et légitimes de cette exploitation qui conduit à menacer considérablement la cohésion sociale qui devrait pourtant en découler, si les principes de répartitions étaient justes et respectueux de la dignité de chaque homme.

La perversion a-sociale, anormale d'un individualisme corrompu ou falsifié, est celui de l'économie industrielle qui usurpe, qui détourne à son compte, la sacralité de l'homme au profit de son asservissement et de son assujettissement de ses intérêts. Il s'agit

²⁶⁸ Émile Durkheim, « Les principes de 1789 et la Révolution Durkheim » (1890) » *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, p. 219

selon Durkheim d'un individualisme utilitarisme, qui concoure à produire une misère morale contraire aux efforts qu'une société se doit d'entreprendre pour ouvrir des horizons politiques d'une cohésion sociale non pathologique. C'est ce qu'il souligne dans la dernière partie de la *Division du travail* : lorsque l'individu n'est pas respecté et que la position qu'il occupe est insatisfaisante au regard des compétences et des qualités qu'il possède, alors il y a dénaturation des prétentions universelles et démocratiques d'une exigence de justice sociale. C'est le commentaire qu'en fait Jean-Claude Filloux, spécialiste de la sociologie durkheimienne, à propos de la dimension programmatique de la dignité résultante d'une transformation morale infléchie par et dans le processus d'individualisme.

« L'individualisme durkheimien [...] peut être dit non pas analytique, mais *synthétique*, puisqu'il fonde les droits de la personne, non pas sur l'individu pris isolément, mais sur l'interaction de l'individu et du groupe qui est constitutive de la personne". Ainsi est opéré le renversement d'un schéma qui donnerait à l'individu un primat épistémologique, éthique, voire psychologique, pour montrer que le respect de l'homme en général, de l'humanité dans chaque homme trouve son fondement dans le caractère collectif de la "conscience" même qui le formule. »²⁶⁹

3.2 Sacralité et dignité

Le processus de sacralisation de la personne humaine, qu'il assimile à l'individualisation, met l'accent sur son caractère abstrait et idéal. Il ne s'agit pas d'attribuer une valeur spécifique à un individu concret, identifiable, mais de la recherche de fondement d'une médiation laïque entre les individus et la société, entre les parties et le tout qui n'en est pas la somme. En sacralisant l'humanité de l'individu par l'entremise de la « personne », il conçoit la dignité comme ce « quelque chose » non quantifiable, mais en tant qu'axiome moral au sein d'un projet républicain. « Il s'agit donc de convoquer les hommes à une sanctification de l'homme, de légitimer une nouvelle religion, la "religion de l'individu", un nouveau sacré, la "sacro-sainte personne" »²⁷⁰.

²⁶⁹ Jean-Claude Filloux. « Personne et sacré chez Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions*, n°69, 1990, p.48

²⁷⁰ *Ibid.*, p.42

La place de la dignité chez Durkheim ne doit pas être saisie comme une observation empirique, ce qui semble incontestable, mais bien à intégrer dans un projet qui dépasse le cadre strict de la méthode scientifique. Plus précisément, le programme qu'il entendait faire accomplir à la science nouvelle qu'il participait à institutionnaliser, devait permettre de fonder rationnellement une morale sociale, dans la mesure où la société constitue le fait premier, en tant que *sui generis* elle la condition même de possibilité de l'expérience morale. Ainsi, l'individu social est à la fois objet de culte et membre actif de cette religion de l'homme. C'est du moins le projet que porte un Durkheim socialiste, anti-utilitariste et profondément attaché aux inspirations politiques de son temps :

« Un idéal n'est pas plus élevé parce qu'il est plus transcendant, mais parce qu'il nous ménage de plus vastes perspectives. Ce qui importe, ce n'est pas qu'il plane bien haut au-dessus de nous, au point de nous devenir étranger, mais c'est qu'il ouvre à notre activité une assez longue carrière, et il s'en faut que celui-ci soit à la veille d'être réalisé. Nous ne sentons que trop combien c'est une œuvre laborieuse que d'édifier cette société où chaque individu aura la place qu'il mérite, sera récompensé comme il le mérite, où tout le monde, par suite, concourra spontanément au bien de tous et de chacun. De même, une morale n'est pas au-dessus d'une autre parce qu'elle commande d'une manière plus sèche et plus autoritaire, parce qu'elle est plus soustraite à la réflexion. Sans doute, il faut qu'elle nous attache à autre chose que nous-mêmes ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle nous enchaîne jusqu'à nous immobiliser. »²⁷¹

Ainsi, la dignité de la personne humaine offre une perspective d'intermédiation entre l'accroissement d'une émancipation individuelle et l'élargissement des compétences de l'État dont elle dépend. « Le sacré a changé de statut et de forme, il est devenu plus intériorisé, plus diffus aussi, mais il est toujours nécessaire à la cohésion sociale et au bonheur individuel »²⁷² Pour Durkheim, seule cette morale républicaine et laïque pouvait apporter une réponse satisfaisante à la « question sociale », dans la mesure où cette dernière

²⁷¹ Émile Durkheim, « De la division du travail social. Conclusion, III (1893) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, p.53

²⁷² Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF 2010 p.134

émerge comme cristallisation des effets visibles et perceptible, de l'individualisation des rapports sociaux.

Ce pour quoi, dans la sociologie durkheimienne, le statut de la dignité diffère du sentiment subjectif de dignité. Associée ou synonyme du terme « humanité », la dignité, « respectable et sacrée [...] n'est pas toute en lui [l'individu]. Elle est répandue chez tous ses semblables. [...] Le culte dont il est, à la fois, et l'objet et l'agent, ne s'adresse pas à l'être particulier qu'il est et qui porte son nom, mais à la personne humaine [...] impersonnelle et anonyme »²⁷³ Cette qualité quasi-sacré d'humanité est, pour Durkheim, ce qui constitue ou ne tarderait pas à constituer l'attribut minimal qui lie la masse des individus toujours davantage différenciés, tant par leurs fonctions que par le développement singulier de leurs personnalités, de leurs tempéraments, de leurs opinions. La dignité de l'homme constitue analogiquement un « dieu » (semblable à ceux qui se font la guerre chez Weber), ce qui reste après que toutes les formes institutionnelles traditionnelles de morales, de consciences collectives ou de contraintes sociales se sont distendues et qui serait vouée ou risqueraient à disparaître.

L'extrait ci-dessus traduit d'autant plus l'engagement du sociologue français que le texte constitue une réaction à l'affaire Dreyfus qui divise l'opinion public. Il ne peut sous-estimer les risques que représentent de telles tensions, tant le XIXe siècle représente à lui seule une succession de régimes, de révolutions et d'instabilité que la crainte de voir s'effondrer les rares acquis sociaux et les quelques progrès politiques est on ne peut plus vivace. L'anarchiste suscite chez lui une vive hostilité qu'il cherche à combattre. L'enjeu de la cohésion sociale consiste précisément à produire les fondements raisonnables et rationnels d'un compromis qui, *in fine*, permettrait d'atteindre ce règne des fins, qui est la société utopique, idéale, pour lequel l'État est un moyen nécessaire et fonctionnel en vue de sécuriser le risque d'ébranlement de la société civile. Durkheim pose un regard quelque peu désabusé vis-à-vis des conquêtes passées, telle que le suffrage universel, la garantie juridique de droits subjectifs tels que la liberté de la presse, la liberté de pensée, etc. qui, durement conquises, semblait avoir initié un mouvement qui entretenait une voracité, une démesure. « Or, dit-il, la liberté politique est un moyen, non une fin : elle n'a de prix que

²⁷³ Émile Durkheim, « « L'individualisme et les intellectuels » (1898) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, pp. 289

par la manière dont elle est mise en usage ; si elle ne sert pas à quelque chose qui la dépasse, elle n'est pas seulement inutile ; elle devient dangereuse. Arme de combat, si ceux qui la manient ne savent pas l'employer dans des luttes défonçées, ils ne tardent pas à la tourner contre eux-mêmes. »²⁷⁴

S'il peut, voire doit, en découler, c'est en tant que résultat souhaité et désiré par Durkheim esquissant un succès fonctionnel de la religion de l'homme. Le modèle politique et industriel de cette fin du XIXe siècle n'offre pas le cadre moral nécessaire à la reproduction saine de la société. Il s'agit alors de « se placer d'emblée au niveau le plus *général*, c'est-à-dire au niveau du type social qui apparaît avec une spécialisation professionnelle accrue, avec la menace pour l'équilibre social que peut représenter la pluralité de groupes possédant leur fonction, leur nature spécifique, leur « morale ». L'individualisme se révèle alors le gardien ultime de cet équilibre, le corps de valeurs qui, dans son expression en règles assujettissant les individus et les groupes économiques ou politiques, rend possible l'existence d'une société pluraliste, confrontée à la fois à l'impératif de cohésion et au risque d'anarchie »²⁷⁵

« D'un côté, dit-il, nous constatons que L'État va se développant de plus en plus, de l'autre que les droits de l'individu [...] se développent parallèlement. Si l'organe gouvernemental prend des proportions de plus en plus considérables, c'est que sa fonction devient de plus en plus importante, c'est que les fins qu'il poursuit, qui ressortissent à son activité propre, se multiplient » ce qui l'encourage alors à admettre que l'institution de ces droits est l'œuvre même de l'État. [...] On comprend que les fonctions de l'État s'étendent sans qu'il en résulte pour cela une diminution de l'individu, ou que l'individu se développe sans que l'État régresse pour cela, puisque l'individu serait, à certains égards, le produit même de l'État, puisque l'activité de l'État serait essentiellement libératrice de l'individu. »²⁷⁶

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 295

²⁷⁵ Jean-Claude Filloux. *Durkheim et le socialisme*. Librairie Droz, 1977, p.151

²⁷⁶ Émile Durkheim, « Leçons de sociologie : morale civique (1900) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, p.114

L'urgence et la nécessité de produire scientifiquement une morale rationnelle presse d'autant plus que Durkheim pressent comme Dostoïevski²⁷⁷ que la perte de légitimité de la religion, qui résulte davantage du discrédit des institutions cléricales que de la mort de Dieu, fragilise grandement les supports contraignants d'une conscience collective affranchie d'une transcendance désirable. C'est ce qu'interroge, à la fois alarmé et perdu, le personnage de Dimitri dans *Les Frères Karamazov*, lorsque Dostoïevski lui fait dire ceci :

« Que faire si Dieu n'existe pas, si Rakitine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité ? Dans ce cas l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. Très bien ! Seulement, comment sera-t-il vertueux sans Dieu ? Je me le demande. En effet, qui l'homme aimera-t-il ? [...] En effet, qu'est-ce que la vertu ? Réponds-moi Alexéi. Je ne me représente pas la vertu comme un chinois, c'est donc une chose relative ? L'est-elle, oui ou non ? Ou bien elle n'est pas une chose relative ? Question insidieuse. [...] Alors tout est permis ?" »²⁷⁸

Or, le thème essentiel de l'œuvre entière est, d'après les mots mêmes du russe, l'absurdité des violences ordinaires, l'inefficacité de la justice, et plus largement une perte morale qu'il impute à la mentalité anarchiste dont l'impiété consiste en « la négation non pas de Dieu, mais du sens de sa Création ».²⁷⁹

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

Si le concept de dignité s'est imposé au tournant de la modernité, ce n'est pas par effet spontané d'une révélation. Bien qu'abordée de manière segmentée, l'exploration de

²⁷⁷ Toute l'œuvre de Dostoïevski consiste en un regard quasi anthropologique à propos des relations et rapports sociaux au sein d'une société en pleine mutation, tiraillée par une profusion conflictuelle de modèles politiques, intellectuels, culturels, sociaux, scientifiques. Outre les œuvres les plus célèbres que sont *Crime et châtiment*, *L'Idiot* ou *Les Frères Karamazov*, voir *Humiliés et Offensés*, *Récits de la maison des morts*, *Le Joueur*, *Pauvre gens*

²⁷⁸ Fiodor Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, introduction de Pierre Pascal, traductions et notes par H. Mongault, B. de Schloezer, L. Désormonts et S. Luneau, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, 1952, p.621

²⁷⁹ *Ibid.*, p. XV

l'histoire du mot permet de révéler sa lente diffusion et pénétration hors des espaces circonscrit au pouvoir politique en Occident. La dignité est subordonnée à des systèmes de représentation et d'interprétation du monde au sein desquels la question de l'attribution ou de répartition des places dans l'organisation sociale était largement déterminée par des forces extérieures, c'est-à-dire objectives.

Dès les anciens temps, dès Platon, « la justice, pour l'homme comme pour la Cité, consiste donc en ce que chacun connaît sa place et y reste, en ce qu'il y remplit uniquement la fonction qui convient le mieux à sa nature », la politique n'a pas pour fonction d'assurer la sécurité individuelle mais réside « dans l'éducation et la formation de ses citoyens. Selon la conception du monde dominante [...], le fondement ultime de la liberté et des droits des citoyens réside dans la position de l'homme selon la hiérarchie des natures (au sein du cosmos, sur la Terre, et dans la Cité) ; la volonté de l'individu n'y compte donc pas, ou du moins *pas en tant que telle.* »²⁸⁰

Gloire, souveraineté, honneur, grâce, titre : autant de qualificatifs intégrés dans une constellation anthropologique des sociétés prémodernes, voire préindustrielles. La signification accordée à la dignité, lorsqu'elle désigne un rang éminent au sein de l'organisation socio-politique des sociétés prémodernes, répond à un système de justification qui tient sa légitimité de la tradition, des récits mythiques qui fondent la mise en scène de l'exercice politique. L'inégalité et les différences fonctionnelles sont naturalisée ou déifiée, selon lequel la place de l'homme et les positions sociales répondent à l'idée d'un ordre qui peut prétendre à une certaine harmonie à condition que la place occupée, la position tenue et la posture endossée soient conformes à la nature du titulaire. L'idée qu'il doit exister un rapport de conformité entre l'étant et le modèle qui lui est associé est déterminante pour saisir les logiques sur lesquelles certains groupes sociaux et, au-delà, certaines institutions se sont fondées et ont perdurées en tant qu'organes et appareils de domination. Les différentes stratégies d'appropriation du pouvoir politique, et

²⁸⁰ Herta Mayerhoffer, « La conception de la nature humaine dans l'Antiquité, au Moyen Âge et chez Carl Menger » *Existe-t-il une doctrine Menger ? Aux origines de la pensée économique autrichienne* [en ligne]. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2011 (consulté le 20 juillet 2022). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pup/1610>

surtout de sa conservation, passent en partie par la mise en récit et l'artifice de la fiction comme puissance instituante.

Le champ sémantique de la dignité correspondait alors à un certain type de « coordonnées anthropologiques »²⁸¹ dominantes, dans et par lesquels le vocable « dignité » n'occupait qu'une place subalterne, articulée avec les notions d'ordre, de prestige, de distinction, d'autorité, de vertu, etc., La *dignitas* traduit un rapport complexe au à l'exercice de pouvoir, entre conservatisme et progressisme, entre flux et fixation, mobilité sociale, mais seulement au sein d'une sphère très restreintes. ou tellement exceptionnelle qu'elle n'est pas considérée comme réellement mobilité mais seulement comme « juste » retour à l'ordre naturel ou cosmique des choses : chaque chose à sa place et une place pour chaque chose en quelque sorte. Mais déjà *dignitas* est conditionnée à des prédispositions, des types d'*habitus* d'autant plus différenciés que l'espace qui sépare les sphères d'activités et d'interaction est important. A mesure que l'État émerge, le système de référence de ces « grilles interprétatives à partir desquelles se construisent les représentations de l'humain » tendent à se transformer. Elles seront toutefois identifiées sous le concept de l'honneur.

D'un monde de type « honneur » vers un monde de type « dignité »

C'est à Peter Berger que l'on doit, non pas tant une théorie à proprement parler, mais une réflexion saisissante en ce qui concerne l'honneur. Au-delà, ou de manière distincte de la place qu'occupe l'honneur pour les philosophes moraux ou politiques, comme Montesquieu, auquel nous nous sommes référés par ailleurs, l'originalité de Berger est de saisir le mouvement de déclin du concept d'honneur, ce qu'il nomme « obsolescence » dans et par la modernisation des sociétés occidentales. La désirabilité et l'adhésion progressive à des aspirations démocratiques avaient posée les bases d'une mise en concurrence entre le modèle de l'honneur au profit d'un modèle de dignité. Les deux concepts, pour l'auteur, ont des fonctions similaires : ils représentent des systèmes de solidarité entre les membres d'une communauté ou d'un groupe. **Ce qui diffère**

²⁸¹ Jean-Louis Genard, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », Thomas Périlleux (éd.) *Destins politiques de la souffrance*, Toulouse, Erès, 2009, p.27

foncièrement entre un monde d'honneur et un monde de dignité concerne la nature et le type du rapport institutionnel, intégratif de l'individu et de la société à laquelle il appartient.

Comme il le dit lui-même « Both honor and dignity are concepts that bridge self and society »²⁸² Les deux embrassent tous les aspects de ce rapport, les deux sont contagieux. L'honneur est devenu obsolète à mesure que les sociétés démocratiques et individualistes se sont instituées et structurées. En effet, il correspond au type de solidarité mécanique que présente Durkheim dans la *Division du travail social* : l'intérêt du groupe prime sur celui de l'individu, les membres coïncident à et dans le groupe d'appartenance, à tel point que l'acte déshonorant d'un seul contamine l'ensemble du groupe, notamment la famille : « deshonor is a fall from grace in the most comprehensive sense – loss of face in the community, but also loss of self and separation from the basic norms that govern human life. »²⁸³

Parce que l'identité est principalement le résultat d'une assignation institutionnelle qui est intégrée au mode de pensée, de sentir et de voir propre à ce type d'organisation sociale, “The concept of honor implies that identity is essentially, or at least importantly, linked to institutional roles.”²⁸⁴ Tandis que dans des sociétés à type de solidarité organique, l'individualisation progressive des identités attribue une plus grande responsabilité et une relative autonomie à l'individu, ce qui se traduit par une indétermination de l'effort qu'il doit fournir, ainsi que les finalités qu'il doit désirer. Ce que synthétise Berger en disant: “The modern concept of dignity, by contrast, implies that identity is essentially independent of institutional roles.”²⁸⁵ Cela ne revient pas à dire que les individus ne sont pas déterminés par la position qu'ils occupent dans la société. Mais plutôt que le rôle social qu'ils endossent par rapport à leur statut ne recouvre pas l'intégralité de leur identité, dans la mesure où les sociétés complexes et différenciées ont pour corollaire un réseau complexe

²⁸² Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », in Stanley Hauerwas, Alasdair MacIntyre (eds), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame University Press, 1983 [1970], p. 176

²⁸³ *Ibid.*, p.174

²⁸⁴ *Ibid.*, p.177

²⁸⁵ *Idem*

d'instances et d'institutions productrices d'une multiplication de statut et donc d'identifications plurielles.

Les normes sociales caractéristiques de la société d'ordres se diffusent au-delà des catégories des élites aristocratiques. Convoquant le processus de civilisation développé par Norbert Elias, Berger rappelle que l'adoption et l'appropriation des normes d'honneur aristocratique par la bourgeoisie est un élément fondamental du changement de société. La perte de légitimité de l'Ancien Régime se traduit par un rejet des systèmes qui justifiaient son existence. Ce n'est pas l'honneur en tant que telle qui est rejetée, mais les conditions arbitraires d'attribution qui octroyaient des privilèges symboliques et matériels aux seuls membres de la noblesse. Pour le dire autrement, ce n'est pas l'honneur en tant que principe discriminant et hiérarchisant qui est rejeté, mais sa seule justification héréditaire – et donc amoral – légitimation de la discrimination et de la hiérarchie entre les individus.

La dignité comme principe des démocraties individualiste ?

Par conséquent des institutions ou des formes d'honneur coexistent avec des institutions ou des formes de dignité. Aujourd'hui encore, certains univers professionnels sont organisés selon le modèle de l'honneur : l'armée en est un bon exemple. Mais il est envisageable de concevoir que les professions qui s'identifient et qui sont identifiées en tant que « corps » répondent, au moins partiellement, à des dispositions de l'honneur, dans lesquels le terme dignité renvoie à cette conception de différenciation, d'obéissance et de subordination plus ou moins volontaire envers ce qu'il conviendra d'appeler la « hiérarchie ». La délégation du pouvoir décisionnaire individuel repose en partie sur la reconnaissance formelle des compétences et de l'autorité des supérieurs. En partie seulement car l'obéissance, partielle ou totale, est suscitée par un ensemble de codification de la représentation du pouvoir qui confère de l'autorité à son titulaire. Les plus hautes *dignitates* nécessitent un type spécifique de mise en scène de la fonction, par l'entremise de rituels, de cérémonies, qui font office d'opération de communication politique et de différenciation entre le titulaire et sa charge. C'est une fonction fondamentale de la dignité quand elle est associée au pouvoir de et dans la fonction : elle « légitime, elle, prétend que

le pouvoir est censément exercé pour le bien commun, mais elle reste attachée à l'office, non à la personne, qui font toujours deux en droit civil. »²⁸⁶

« Mais cette idée est plus ou moins clairement posée. Et le fait qu'elle soit ou non clairement posée dépend de facteurs structurels, mais aussi de contingences et d'innovations. Ceux-ci affectent d'ailleurs non seulement la *conscience* de cette idée, mais sa *réalisation* même. Rien n'indique donc qu'il ne puisse y avoir de retours en arrière. L'histoire nous offre au contraire de nombreuses illustrations de ces régressions. »²⁸⁷ La montée des totalitarismes du début du XXe siècle et les craintes actuelles à l'égard des populismes contemporains réactivent la conscience d'une fragilité ontologique, participent à transformer le terme de dignité, autant dans son rapport aux autres valeurs et principes. Le nazisme particulièrement, mais également les mutations structurelles majeures telle que la mondialisation, le développement d'une société de consommation, les progrès médicaux et biotechniques, etc., vont constituer un ensemble de facteurs amplifiant considérablement les innovations concernant la dignité humaine.

²⁸⁶ Robert Descimon, « Un langage de la dignité... *op. cit.*, p.75 ; A propos de la persistance de la dignité-*dignitas* selon le modèle de l'honneur, lequel organise la représentation du pouvoir politique, voir Denis Fleurdorge, *Les rituels et les représentations du Pouvoir*, Paris, Zagros, 2005

²⁸⁷ *Idem.*,

PARTIE 2 : UN MONDE DE DIGNITE. DE LA DIGNITE
HUMAINE AUX DIGNITES PLURIELLES.

La carrière de la dignité telle qu'elle s'est développée tout au long des siècles et sociétés dans lesquelles elle a été mobilisée ne pouvait laisser envisager l'importance tant quantitative et qualitative qu'elle représente aujourd'hui. Elle serait très probablement restée au rang des méta-valeurs, planant au-dessus des hommes et des sociétés en tant qu'Idée régulatrice, valeur morale, dont l'abstraction et la plasticité permettait d'y inscrire les contenus idéologiques et les considérations variables et indéterminés.

En réinterrogeant les conditions de possibilité du « succès » de la dignité humaine et des répercussions qu'elle n'a eu de cesse de susciter, nous proposons de saisir la place de l'interrogation anthropologique et sociale de ce que signifie, dans la modernité, le vocable de la dignité une certaine consistance du social²⁸⁸. Selon cette approche simmelienne selon laquelle les formes finissent bien par se maintenir, les métamorphoses de la dignité traduisent ou révèlent davantage les manières dont la société et les individus se pensent, agissent et, parfois, subissent l'existence. La dignité statutaire persiste, mais les modalités de sa distribution et de sa répartitions se voient largement modifiée, dans la mesure où la « représentation » met en tension le modèle de l'authenticité et la complétude du « soi » ; la dignité de l'homme descend du ciel des Idées pour rendre chair et corps, à travers notamment une internationalisation du droit et de la constitution d'instances règlementaires et régulatrices extra-étatiques ; elle est davantage saisie selon un paradigme relationnel. Le vocable embrasse sous sa simple évocation un ensemble de transformation de rapports : au monde, à soi, aux autres, aux choses, aux institutions...

²⁸⁸ Voir Danilo Martuccelli, *La consistance du social. Une sociologie pour la modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005

CHAPITRE 1 : LE CHOC DES TOTALITARISMES

La terminologie employée à l'égard des actions commises durant la Seconde guerre mondiale concentre un champ lexical de la barbarie, de l'inhumain, d'une cruauté qui avait atteint un tel degré qu'une conscience collective constituée en « humanité » s'était alors trouvée révoltée et indignée d'une manière inédite. La violation de tout ce qui pouvait être considéré comme sacré, juste, intelligible, raisonnable, semblait ne pouvoir se satisfaire du langage vernaculaire pour exprimer l'ineffable expérience du projet mis en œuvre, la destruction même de l'existence de franges entières de populations.

« Cette période d'atrocités inédites a connu, de Verdun à Hiroshima en passant par Auschwitz et le goulag des variations dans l'horreur. Mais il s'agit de variation sur un même thème qui consiste à considérer les hommes "scientifiquement", comme du "matériel humain" (dans la terminologie nazie) ou d'un « ressource humaine" (dans la terminologie communiste) et à leur appliquer les mêmes calculs d'utilité et les mêmes méthodes industrielles qu'à l'exploitation des ressources naturelles. »²⁸⁹ D'une certaine manière, ce fut la possibilité de l'impensable réalisation matérielle et concrète de la géhenne biblique, qui, selon certaines interprétations, constitue le lieu métaphorique de la souffrance indicible, voire, de l'annihilation radicale de l'être²⁹⁰. L'oubli, l'effacement de la mémoire et l'incapacité à se concevoir soi-même comme un être humain sont caractéristiques des institutions concentrationnaires en tant que résultat de ce qu'Arendt observe comme étant propre au « radicalisme des mesures prises pour traiter les gens comme s'ils n'avaient jamais existé et pour les faire disparaître au sens littéral du terme. »²⁹¹

1 Les conditions de possibilité du processus de déshumanisation.

²⁸⁹ Alain Supiot, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010, p.11

²⁹⁰ C'est le cas de la doctrine des Témoins de Jéhovah, selon laquelle la Géhenne correspondrait à la destruction éternelle, sans possibilité de résurrection, et non pas un lieu symbolique de tourments éternels sanctionnant les « méchants ». Voir « La géhenne est-elle un lieu de tourments par le feu ? » dans *La Tour de Garde*, avril 2011, p.31

²⁹¹ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Éditions du Seuil, 1972 [1951], p.179

L'analyse arendtienne des origines et des conditions de possibilité de l'impossible participe largement à saisir la dimension monstrueuse de l'entreprise nazie et des totalitarismes en général. Monstrueuse en ce qu'elle constitue l'échec radical de la pensée humaniste et des idéologies du progrès qu'elle embrassait. L'échec consistant en l'incapacité de protéger l'humanité de cette prouesse terrible d'une entreprise de déshumanisation saisie et œuvrée par les instruments et les institutions politiques mêmes d'une modernité, qui avaient été fondées sur le souvenir des tyrannies et de l'injustice.

1.1 L'industrialisation des rapports militaires : la Grande guerre

La Première guerre mondiale avait été le premier événement, premier jalon qui révélait les effets de l'industrialisation les modes de concevoir une rationalisation instrumentale mise au service d'une organisation militaire. L'extrême violence des combats interpelle quant au processus de civilisation, en tant qu'elles semblent contredire la tendance qu'Elias avait décelée dans les transformations des mœurs, à savoir un mouvement de répression intérieur et subjectivé des pulsions violentes. L'auteur en avait pourtant été témoin, lui-même ayant servi durant la Grande guerre.

Stéphane Audoin-Rouzeau offre une perspective enrichissante quant à la quasi-absence, sur le « voile » déposé par Elias dans son œuvre à propos de cette expérience d'un « phénomène guerrier »²⁹² hors normes. En investissant cette relative absence dans l'œuvre du sociologue, Audoin-Rouzeau permet de reprendre avec précaution la thèse de Elias : un processus de civilisation n'est pas un évolutionnisme nécessaire. C'est l'absence de la linéarité de l'histoire, puisque dénuée de finalité, de destinée. Si la tendance s'est avérée, elle s'est manifestement infléchie, comme en témoigne ces « événements » traumatiques. Cependant, il ne s'agit pas de s'arrêter sur leur existence pour en déduire l'invalidité de la thèse de Elias, mais d'observer les réactions qu'elles ont suscité et les répercussions qu'elles ont engendrées en termes de réduction du seuil de tolérance à la violence. Pour autant, la civilité n'est pas une transformation de l'ADN de l'humanité, seulement son vernis, sa « cuirasse du comportement "civilisé" »²⁹³.

²⁹² Stéphane Audoin-Rouzeau, « Norbert Elias et l'expérience oubliée de la Première Guerre mondiale », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol.106, n° 2, 2010, p.109

²⁹³ *Ibid.*, p.111, citant Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*.

Elle est ainsi extrêmement fragile et vulnérable aux conditions externes, qui permettent l'auto-censure et la répression d'actes violents et de la pulsion destructrice. L'approche de Audoin-Rouzeau a le mérite de poser un regard critique, non pas sur la théorie eliasienne en elle-même, mais sur la non-prise en compte du caractère humain de la « barbarie » et la persistance d'activités guerrières (archaïques) avec les instruments de la modernité. Introduisant l'idée d'un déni face à un traumatisme à la fois individuel et social, le chercheur lie cette euphémisation à la « vulgate trop fréquemment mise en œuvre par les vétérans de la Grande Guerre : celle d'un combat moderne anonyme et dépersonnalisé, permettant d'exonérer les soldats d'une violence déployée en tant qu'*acteurs*, à commencer par cette violence directe, personnalisée, infligée de près [...] en parallèle à la mort industrielle. »²⁹⁴

Ce déploiement de violence et d'agressivité, stimulé par le statut et la fonction militaire endossés par la masse des hommes au combat, réactive et fascine, non pas un « instinct » primaire, mais le renversement du rapport entre le normal et le pathologique. La vie militaire ou la vie civile, le temps de guerre ou le temps de paix, et les espaces qui leurs sont attribués, ne répondent pas aux mêmes normes. Toujours est-il que le début du XXe siècle est profondément marqué par la machinisation du monde, la technicisation des savoirs, une urbanisation intense et une industrialisation florissante. Ces phénomènes, qui se présentent simultanément en Occident, sont particulièrement développés en Allemagne, et favorisèrent l'émergence d'une société de masse, une collectivité d'individualités, caractérisée par un désintérêt voire une défiance envers les politiques traditionnelles au regard de la conjoncture économique et le désastre social dans lequel était plongé le pays après la défaite de 1918.

Circonsrit dans un cadre spatio-temporel qui coordonne l'expressivité de la violence en en modifiant les catégories émotionnelles du jugement moral, le meurtre de masse reste « concevable » dans le cadre d'un droit de la guerre, des conventions de Genève. Cette apparente contradiction à propos d'une réglementation à vocation humanitaire encadrant les conditions « humaines » de faire la guerre signale la nécessité de résistance à la tentation de constituer l'adversaire à combattre en ennemi à annihiler. La frontière est

²⁹⁴ *Ibid.*

poreuse et fragile, d'où l'institution d'une codification et d'une législation spécifique. Ainsi délimitée, l'horreur de la guerre des tranchées est à la fois un spectacle intolérable, tout en étant « encore » intégré dans des logiques et des catégories de pensée traditionnelle (reflux de la figure du guerrier). Il s'agit encore d'une guerre « presque » conventionnelle.

C'est essentiellement la dimension industrielle (donc non plus exclusivement militaire mais incluant également des populations civiles) des moyens de production d'une guerre de masse (mobilisation de conscriptions) qui constitue une inflexion majeure dans l'application de la rationalisation technique. « La nouveauté de la Grande Guerre serait donc intégralement encapsulée dans son caractère technique », dont Julie Le Gac et Nicolas Patin en rappelle l'objet à la fois emblématique et trivial : le fil barbelé²⁹⁵. Le retour à la vie civile est l'horizon de sortie du régime d'exception qu'était la Grande guerre.

La Seconde guerre mondiale est sans commune mesure : le totalitarisme nazi avait renversé l'ordre moral du monde, transformant un état d'exception en état commun et normalisé. L'État nazi était devenu un monstre de Pouvoir, l'incarnation d'une toute puissance politique.

1.2 L'intolérable condition de possibilité du Pouvoir totalitaire

D'une certaine manière, le totalitarisme n'est pas une « anomalie » de l'histoire, sans qu'il s'agisse pour autant d'une nécessité historique. En revanche, la période de crise économique, politique et sociale de l'entre-deux guerre constitue le terreau favorable à au déploiement de l'idéologie, en usant par ailleurs des instruments de la modernité. Les travaux de Johann Chapoutot présentent avec une grande clarté l'origine fondamentalement occidentale du nazisme. Dans *La loi du sang. Penser et agir en nazi*²⁹⁶ l'auteur invite à concevoir l'intensité des bouleversements que subirent l'Allemagne avant l'arrivée d'Hitler : outre les millions de morts (au front ou de maladie), la rancœur suscitée par le Traité de Versailles, le sentiment d'humiliation exacerbé, et de trahison à l'égard des politiques ayant menées à la défaites, la révolution civile et l'instabilité politique qui en

²⁹⁵ Sur le rapport inédit de la technique dans la reconfiguration des rôles militaires et des modalités traditionnelles de pratiques guerrières, voir Julie Le Gac, Nicolas Patin. *Guerres mondiales. Le désastre et le deuil. 1914-1945*. Armand Colin, 2022

²⁹⁶ Johann Chapoutot, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2020

résultat, le *crash* boursier de 1929, forment ainsi un maillage complexe de facteurs dramatisant la société allemande d'alors.

La nouvelle République démocratique constituée en 1919 s'était fondée sur un clivage social et politique qui ne trouva pas à se stabiliser. Elle « s'y trouvait alors aux prises avec une extrême gauche frustrée de sa révolution et un extrême droit nourrissant des ressentiments sociaux, des nostalgies mais aussi et surtout une haine féroce contre ceux qui lui semblaient être à l'origine de la défaite et du rabaissement international de l'Allemagne »²⁹⁷ alors figure de proue de l'industrialisation et Nation en haut de la hiérarchie occidentale. Chapoutot tente d'appréhender les soubassements culturels du nazisme, ou dit autrement le modèle culturel et idéologique qui a rendu plausible et possible le régime totalitaire et l'entreprise d'extermination. D'après lui, il s'agit d'un assemblage d'idées diverses, diffusées et présentes un peu partout en Europe : le « darwinisme social », l'eugénisme²⁹⁸ en tant qu'intervention visant l'amélioration de la population, pensée qui trouve ses affinités avec l'hygiénisme social caractéristique du XIXe siècle, une conception à la fois organiciste et pathologique du social²⁹⁹, l'impérialisme³⁰⁰, l'importance du droit naturel.

L'articulation significative de ces courants et idéologies, associées aux conditions socio-économiques de l'époque, toujours selon Chapoutot, à réhumaniser les auteurs de crimes contre l'humanité, c'est-à-dire de les comprendre comme des hommes et non pas comme des monstres anhistoriques, a-sociaux. Ils ne sont pas une aberration, mais résultent de conditions de possibilité contingentes. Soumis aux mêmes interrogations qui animent toutes les sociétés, la modernité avait ébranlées les certitudes traditionnelles et les voies de recours habituels pour développer des réponses satisfaisantes. « Pour savoir quoi faire, comment agir et pour quelles raisons vivre, tout un corpus nazi de textes, de discours et

²⁹⁷ Gerd Krumeich, « La République de Weimar et le poids de la Grande Guerre », *Histoire, économie & société*, vol.23, n° 2, 2004, p.177

²⁹⁸ Voir Gwen Terrenoire, « L'eugénisme en France avant 1939 » *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol.182, n°2, 2005, pp.49 à 67. Elle y offre une synthèse chronologique des différentes formes d'eugénismes portées à la fois par des acteurs scientifiques et politiques. Voir également l'ouvrage de Bruno Halioua, *Le procès des médecins de Nuremberg. L'irruption de l'éthique biomédicale*. Érès, 2017.

²⁹⁹ Durkheim aborde l'anomie comme résultant d'une forme pathologique de la division du travail

³⁰⁰ Voir Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Fayard, traduit de l'anglais par Martine Leiris, 1982 [1951]

d'images s'élabore qui enjoint à se tourner vers ce qu'il y a de plus concret, de plus intime, de plus tangible : dans un contexte où les idées se contredisent et se valent toutes, où les religions s'anathémisent entre elles, il reste comme recours et comme référence le sang, la chair, la « race ». La substance biologique a en outre l'avantage de ne pas être strictement individuelle : elle est partagée par les membres d'une même famille, d'une même « communauté », d'une même « race » — membres vivants, morts et à venir. La préservation et le développement de cette substance offrent une fin claire et aisément compréhensible, constituent une communauté et donnent un sens à la vie de l'individu. »³⁰¹

S'il est très certainement scandaleux d'associer le terme « dignité » au nazisme, autrement que par le déni de sa reconnaissance dont ils ont été reconnus coupable, il semble important de rappeler que le terme dignité n'est pas exclusivement lié au champ moral et idéaliste. Comme cela a été exposé dans la première partie dans laquelle il s'agissait d'en esquisser les principaux traits antérieurs à la modernité (tout en lui ayant survécu), l'entrelacement de la notion « dignité » avec l'idée de la race comme en étant à la fois la source et le fil d'Ariane de la transmission héréditaire est largement inscrite dans les « visions du monde » des « mondes d'honneur », fondant l'architecture d'une légitimation idéologique de la hiérarchie sociale et politique. C'est précisément cette dimension anti-égalitariste (au défaut d'être « seulement inégale », puisqu'il s'agit d'un positionnement volontairement contestataire et critique des philosophies humanistes, qu'elles soient théologiques ou séculières) qui conforte la réaffirmation d'une idéologie hiérarchique « naturaliste ».

« Se dessine, à travers ces propos et dispositions légales, une hiérarchie du vivant propre au nazisme : contrairement à ce que l'on dit souvent, celle-ci ne consiste pas en une échelle plaçant des Aryens en haut et des Juifs en bas, mais en une topologie plus complexe — en haut les Aryens et tous les animaux de proie, les humanités mélangées, puis les Slaves, les Noirs et les Asiates en bas. Les Juifs sont à côté, ailleurs : ni proprement humains ni vraiment animaux, ils ressortissent au bactériologique plus qu'au droit commun biologique. »³⁰²

³⁰¹ Johann Chapoutot, *La loi du sang... op. cit.*, p.24

³⁰² *Ibid.*, p.44

Le retour idéologique de la hiérarchie (naturaliste en l'occurrence, darwiniste) dévoile ici l'une de ses fonctions intégratives : tant que les individus sont constitués en catégories réparties sur ce continuum de positions graduelles, ils font partie du tout. Le nœud, le cœur du processus de déshumanisation qui aboutira à la campagne d'extermination de masse consiste à extraire les Juifs de cette structuration hiérarchique. Ils sont déplacés hors de la communauté.

1.3 De la propagande aux camps d'extermination.

« Est-ce qu'un homme auquel on dénie tout droit est encore un homme ? » La question éminemment politique de la tragédie d'*Antigone* consiste à interroger la fonction des droits dans l'institution de l'humanité. L'enjeu de la pièce de Sophocle est d'insister sur l'illégitimité du légal lorsque les lois transgressent ce qui constitue les limites de la condition humaine. En l'occurrence, interdire sous peine de mort d'enterrer Polynice, doublement coupable de fratricide et de trahison, constituaient une profanation de quelque chose de sacré qui se joue dans l'enfouissement, dans la sépulture. Non protégé par le droit de la Cité, il le fut par le droit moral qu'incarne l'obéissance d'Antigone.

La place du droit est essentielle dans l'élaboration d'une déshumanisation constituant l'aboutissement d'un processus d'expulsion hors de la communauté humaine. S'il est trop faible, trop poreux aux manipulations politiques, s'il n'est pas armé pour défendre son indépendance vis-à-vis des ingérences politiques, il peut se retourner contre le peuple dont il régit et règlemente l'existence. Si l'antisémitisme n'était pas propre à l'Allemagne, elle devint constitutive d'une politique du gouvernement traduite par des attaques violentes quasi-immédiatement après l'arrivée de Hitler à la chancellerie³⁰³. L'élément central est la destitution progressive des statuts juridiques auparavant garantis par une institution juridique indépendante. L'étude socio-historique d'Olivier Jouanjan à l'égard du droit et des acteurs juridiques éclaire considérablement la dimension sociale de l'activité juridique : « il ne faut pas fétichiser le *droit* pour l'affubler de la bannière du *juste*. Le droit

³⁰³ Pour une description synthétique des événements entre 1933 et 1939 de la politique gouvernementale antisémite, voir Michael Wildt, « 4. La violence contre les Juifs en Allemagne après 1933 », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 209, no. 2, 2018, pp. 97-111.

n'est qu'une pratique sociale, fondée sur du discours, qui peut violer tous les codes de justice. »³⁰⁴

Il expose l'importance de l'adhésion d'un nombre significatif de juristes à l'idéologie nazie, et leur rôle dans l'élaboration d'un « droit nazi ». L'ouvrage de Jouanjan permet d'inscrire ce mouvement dans un contexte doctrinal et professionnel conflictuel entre différents « camps » de juristes. Sa recherche démontre que, sur ce terreau fertile que représente l'instabilité politique de l'entre-deux guerre, la querelle méthodologique et disciplinaire entre les tenants d'un positivisme juridique, partisans de la République démocratique de Weimar, et les juristes davantage inscrits dans une approche matérialiste du droit, conservateurs, orienté par une conception décisionnisme portée par Schmitt, dépasse largement le cadre des facultés de droit. Ces acteurs sociaux, au statut socio-professionnel supérieur, forment ainsi un groupe d'intellectuels, dont les sensibilités doctrinales se traduisent en sensibilité politique. Ceux qui, pour des raisons d'opportunité saisie après l'éviction de juifs des fonctions juridiques, bénéficient d'une carrière qui renforce leur pouvoir, « affirment clairement un engagement favorable au régime qui s'installe en 1933 » et ainsi « assurent et assument le *montage juridique* du régime. »³⁰⁵

Dans la mesure où le positivisme juridique constitue un modèle rationnel d'un point de vue procédural, neutre axiologiquement, expulsant les éléments non-juridiques de ses postulats, notamment les arguments émotionnels, sociaux, et matériels, la critique qui lui est faite l'est au regard du contexte socio-économique particulièrement éprouvant pour une grande partie de la population allemande. Il ne peut être qu'un frein pour le déploiement de l'État nazi. « Un droit nazi, une “science” nazie du droit ne peut être que “politique”, polarisé entre amis et ennemis, et tout cela est absolument incompatible avec la conception positiviste qui postule la neutralité axiologique. Le positivisme juridique est donc bien l'“ennemi principal” de toute doctrine nazie. »³⁰⁶ Et le *jusnaturalisme* fondé sur une réactualisation des principes justifiant la classification hiérarchique d'après l'ordre naturel,

³⁰⁴ Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, Paris, PUF, 2017, p.15

³⁰⁵ Olivier Jouanjan, « Justifier l'injustifiable », *Astérion* [en ligne], n° 4, 2006 (consulté le 07 avril 2020) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/asterion/643>

³⁰⁶ Olivier Jouanjan, *Justifier l'injustifiable...*, *op. cit.*, p.30

constitue un instrument majeur à l'édification de la toute-puissance de l'État, incarné par le Führer.

La promesse démocratique est alors trahie dès lors que les juifs sont expulsés du droit commun, et des garanties protectrices des droits et libertés considérées sous le prisme des droits de l'homme, qui sont à la fois idéalistes et politiques. C'est la force de l'analyse de Arendt à propos de la faillibilité des droits « inhérents » promulgués dès la fin du XVIII^e siècle. D'abord sous-citoyens, ils deviennent progressivement des sans-droits, placés dans une situation d'infamie, les privant du statut politique qui constituait un rempart contre la réification radicale. La conception « naturelle » des droits de l'homme représente pour Arendt un facteur décisif dans l'élaboration de l'idéologie nazie. « Cette dignité nouvelle a été d'emblée de nature assez ambiguë. Les droits historiques étaient remplacés par des droits naturels, la “nature” prenait la place de l'histoire, et l'on proclamait implicitement que la nature était moins étrangère à l'essence de l'homme que ne l'était l'histoire. »³⁰⁷ Réinstaurer une communauté homogène, dans laquelle le droit n'aurait plus de fonction, société holiste qui doit purger tout ce qui divise, différencie, singularise.

Cette défection à l'égard des systèmes de pensées juridiques issues des révolutions démocratiques purent trouver leur expression précisément dans un espace initialement, récemment et précairement démocratique. Les ajustements se traduisent par un renversement total. La propagande en est l'un des instruments essentiels, en inscrivant la « vision du monde » nazie dans l'ère d'une communication de masse.

Johann Chapoutot analyse les ressorts analogiques et idéologiques produits par propagande, notamment par la puissance métaphorique de la mise en images une idéologie fondée sur une dimension biogenico-pathologique, voire épidémiologique. « La performativité du discours nazi et la circularité du rapport entre imaginaire et réel sont exemplaires : les nazis construisent l'ennemi non seulement par le discours et par l'image, mais aussi par de pratiques qui produisent une biologie dégradée, ensuite exhibée comme preuve de la justesse du discours nazi »³⁰⁸.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.284

³⁰⁸ Johann Chapoutot, « Éradiquer le typhus : imaginaire médical et discours sanitaire nazi dans le gouvernement général de Pologne (1939-1944) », *Revue historique*, vol. 669, n°. 1, 2014, p. 97

L'imaginaire zoomorphique produit par la propagande nazie identifie le Juif au rat. Si les rats sont bien une espèce animale, ils symbolisent également le mal, la maladie, la peste. « Ils [les juifs] se sont répandus dans le monde à l'époque alexandrine, d'Est en Ouest, tout comme les rats, vecteurs de la Mort noire, malédiction de l'Europe frappée par la peste. »³⁰⁹ L'efficacité de la propagande aboutit à instiller une dimension « morale » à la politique nazie, notamment par le recours à un ensemble de métaphores issues des « registres agricole, horticole, médical, visent à montrer à leur dentinaire qu'il n'a pas le choix : l'ortie, urticante et néfaste, doit être arrachée et brûlée. Il n'est question ici ni d'idéologie, ni de politique, mais de nécessité naturelle »³¹⁰.

Cela est d'autant plus renforcé qu'il s'agit de réaliser, selon l'idéologie nazie, la nature proprement humaine. Considéré selon une conception biologiste radicale, il n'est plus question de « personne » mais de « vivants ». De telle manière, comme le souligne Chapoutot, que « pour bien agir, il faut donc rejeter l'“ esprit ”, cette raison *ratiocinante* des moralisateurs et cette instance qui, pour croître et gouverner, doit mortifier le corps »³¹¹, et donc s'émancipateur des conceptions artificielles du bien et du mal. « Dès lors, toute éthique dictée par la raison ou tout système de valeurs prétendant procéder d'autre chose que de la vie animale en l'homme est répudié au motif que l'éthique, qui formule interdits et tabous, empêche le libre et sain déploiement de la vie »³¹²

Ainsi, en quelques années, par des procédés à la fois modernes et traditionnels, le nazisme a fait sauter un nombre important de « verrous psychologiques et moraux »³¹³. Dès lors que l'État est total, tout est politique, et plus aucune institution ne peut prétendre à une quelconque indépendance.

1.4 Une entreprise méthodique de destruction totale

C'est dans ces conditions que l'homme peut alors être détruit : à la fois juridiquement, perdant son identité politique, sa capacité d'être sujet ; moralement

³⁰⁹ *Idem.*,

³¹⁰ *Ibid.*, p.99

³¹¹ Johann Chapoutot, *La loi du sang... op. cit.*,

³¹² *Ibid.*, p.77

³¹³ Christian Godin, *Le pain et les miettes*, p.104

puisqu'inscrit dans un rapport au bien et au mal qui est à la fois renversé et rendu inopérant ; jusqu'à sa destruction physique, qui n'est que l'aboutissement d'un processus de déshumanisation. Alain Supiot, comme Arendt, insiste bien sur la dimension totale de ce processus, qui aboutit à se répandre, selon le degré d'utilité, à tous les individus :

« La politique d'extermination [...] a aussi consisté à les dépouiller des différentes enveloppes juridiques qui en faisaient des sujets de droit : à leur ôter leur pleine capacité civile, à leur arracher leur état professionnelle (et pas seulement leur profession), puis leur patrimoine (et pas seulement leurs biens), puis leur nationalité [...] puis leur nom (en en faisant des numéros) [...]. Et les bourreaux n'agissaient pas eux-mêmes *au nom* d'une loi de la Race, ils incarnaient cette loi, toute distance entre elle et eux étant également déniée ; ils étaient invités à se considérer eux-mêmes comme des rouages mis en mouvement par des forces supérieures et à se défaire de tout sentiment de responsabilité ou de culpabilité. »³¹⁴

C'est selon ce processus que « Arendt voit dans les camps de concentration et d'extermination l'expression accomplie et extrême de l'essence du totalitarisme et de son projet d'instaurer la domination totale. “Les camps de concentration et d'extermination servent de laboratoire où la croyance fondamentale du totalitarisme – tout est possible – se trouve vérifiée”. Mais alors, par le fait même que ce qui s'accomplit et se produit de la sorte dépasse de loin le “possible” et le “prévisible”, il se soustrait à tout critère de compréhension et de jugement, et par là il devient en quelque sorte “incomparable”, c'est-à-dire tout à fait au-delà de l'expérience et de l'imagination historiques. »³¹⁵

La « solution finale » au « problème Juif » représente, dans l'histoire et l'imaginaire qui en découle, entretenu par le « devoir de mémoire » qui s'est imposé³¹⁶, l'expérience limite et radicale, quasi-mythique, de l'horreur moderne – d'une production proprement

³¹⁴ Alain Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Editions du Seuil, 2005, pp.106-107

³¹⁵ Fabio Ciarra, « La responsabilité de juger », Anne-Marie Roviello, Maurice Weyembergh (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, 1992, p.67

³¹⁶ Liora Israël, *L'arme du droit... op. cit.*, p.111 « Procès pour la mémoire ou pour l'histoire, cette deuxième vague de procès contre l'humanité posait aussi la question du sens de l'action judiciaire : [...] Elle manifestait [...] combien la portée politique du droit se jouait, sans doute plus que jamais, sur le front de la constitution d'une mémoire reconnue par une institution, la justice, *a priori* éloignée de cet ordre de préoccupation. »

moderne. Les chambres à gaz, les fours crématoires, les charniers sont devenus le parangon de ce qui est aujourd'hui commun de désigner « les heures les plus sombres de notre histoire ». Ces instruments de la techniques modernes et de l'industrie mis au service de la concrétisation d'un programme rationalisé, systématisé, et moralement justifié – ce qui n'est pas équivalent à « juste » – en procédant à l'extermination de millions d'humains qui n'étaient plus des personnes, plus des sujets, plus des individus, rien de plus que des corps, superflus. « Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement des fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires. Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont superflus. »³¹⁷

Au-delà des camps d'extermination, ou à côté de ces institutions dont la vocation était la désintégration la plus radicale d'une population jugée problématique, les camps de travail sont très certainement les emblèmes de la capacité de perversion du système totalitaire. Le cynisme de l'idéologie nazi s'exprime par l'inscription au fronton de l'entrée du camp d'Auschwitz : *Arbeit macht frei*. Le travail rend libre. Extirpée des idées modernes qui avaient progressivement instaurées le travail comme essence anthropologique, et fonction même de l'émancipation des individualités, le nazisme renverse encore une fois le rapport : les camps de travail n'ont pas de vocation économique, ne sont pas rentables, les tâches accomplies sont le plus souvent absurde. Ils fonctionnent en revanche en tant qu'expérience concentrée et délimitée de l'entreprise totale de la domination toute-puissante. Dans ces camps « absurdes » au regard des logiques de rationalité économiques, la reproduction de la force du travail, qui constituait l'enjeu essentiel des opérations de rationalisation – et de rationnement – des revenus dans le domaine de l'industrie, cet enjeu n'est pas pris en compte. Parce que, fondamentalement, la fonction des camps de travail n'est pas l'instauration d'un modèle économique de production.

La fonction de ces institutions, leur finalité, est la destruction de tout sentiment d'appartenance à une humanité qui se pense, qui se représente comme sujet, c'est-à-dire la mise en incapacité de l'action. En tant que « matériel humain », les déportés, déracinés, sont une source renouvelable, tant qu'il y aura des ennemis à éliminer. L'entreprise

³¹⁷ Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, traduction collective, Paris, Seuil, 1972, p. 274

industrielle et politique concentre ainsi une partie de son activité à la gestion des stocks, quantifiant, calculant, rationalisant l'action par une administration bureaucratique. Olivier Le Cour Grandmaison propose une typologie du travail-labeur propre aux camps de travail, tels qu'ils se déploient dans différents régimes politiques³¹⁸. Il distingue trois finalités accordées au travail dans ces espaces. Le « travail-exploitation » qui a pour finalité à « produire des marchandises destinées à être échangées ». Le second, le « travail-sanction » a pour fonction de rééduquer les déviants. Enfin le « travail-destruction », qu'il identifie comme une invention des camps nazis (et de certains camps staliniens), dont la vocation est l'anéantissement de l'homme-déchet.

S'appuyant sur un corpus de témoignages de survivants de ces camps, l'auteur conclut que « le travail-destruction est d'une remarquable efficacité puisqu'il suffit de quelques semaines pour transformer des hommes et des femmes sains en loques humaines puantes, repoussantes, souvent rejetées par tous et vouées à une mort certaine »³¹⁹. Si le processus de réification consiste à opérer une objectivation de l'homme, le processus de déshumanisation relève d'un degré supplémentaire, puisqu'il convoque non plus l'objet instrumentalisable, manipulable, encore confiné dans le registre de l'utilité productive, mais le détritus, le déchet, l'excrément. Le Cour Grandmaison insiste sur l'aspect rationnel en finalité, entendu au sens strict d'une la recherche des moyens les mieux adaptés et efficaces pour atteindre l'objectif souhaité. Ainsi, la déshumanisation systématique « relève d'objectifs méthodiques destinés à favoriser le dessein historique des nazis : la destruction de leurs ennemis politiques et raciaux. Les camps nazis peuvent s'analyser comme ces lieux où la population concentrationnaire est soumise à un processus – on l'appellera la coprolisation – destiné à la transformer en excréments, lesquels rendent visible cette sous-humanité vouée à l'anéantissement. »³²⁰

Tandis que toute société se caractérise par l'écart entre le centre et la périphérie, circonscrivant les formes d'intégration qui lui sont propre, les marginaux, les désaffiliés, les fous, les déviants, l'ensemble hétérogène des « mis au ban » de la société dont encore

³¹⁸ Olivier Le Cour Grandmaison, « Sur *L'Univers concentrationnaire* : remarques sur " tout est possible " », *Lignes*, vol. 2, n°. 2, 2000, pp. 26-46.

³¹⁹ *Ibid.*, p.44

³²⁰ *Idem.*

partie d'elle, participe à sa définition, à l'extrême limite, certes, mais pas hors d'elle. L'État totalitaire, « n'a fait que révéler tardivement ce qui était, dès les débuts de l'époque moderne, la condition fondamentale de l'être humain, la destruction des droits civiques et politiques ayant mis au jour la fragilité existentielle de l'homme »³²¹ et que, malgré tous les grands idéaux sur lesquels la dignité humaine avait été constituée comme horizon d'un progrès universel, « l'homme ne possède pas d' « être » intemporel, pas d'essence immuable, et que son humanité tient d'abord à des conditions d'existence qui peuvent toujours être remises en question »³²². La nature humaine ne peut résister à la profanation qui l'a atteinte. Le montage dogmatique d'une civilisation qui, par les outils de sa raison et le développement de ses capacités collectives, permettrait de transformer l'individu en être humain affranchit des déterminismes de sa condition d'existence a volé en éclat. D'effroi universelle La conception d'un sacré révéral en tout homme est

2. La Déclaration universelle des droits de l'homme : fédérer un nouvel ordre mondial

Après le temps de l'effroi, de la sidération et de l'indignation, le temps des questions s'est imposé avec force au sein de la communauté internationale. Si la Déclaration universelle des droits de l'homme proclamée en 1948 constitue le texte quasi-sacré de la seconde moitié du XXe siècle jusqu'à nos jours, elle n'en constitue pas moins une production ambivalente, tant en ce qui concerne la dignité humaine qu'elle consacre que des implications politiques et morales qu'elle soulève.

2.1 Indignation et passivité coupable

Les réactions suscitées par la vision des premiers films documentaires, filmés lors de la libération des camps ne peuvent soutenir l'horreur qui est montrée. Si la communauté internationale semble réaliser soudainement l'ampleur des atrocités commises dans les camps, elle n'était toutefois pas ignorante de ce qui se jouait alors. La presse française avait relayé les discours de Hitler, alors qu'il exposait avec une grande simplicité le programme d'extermination visant à éliminer les vies sans valeur, soutenant l'idéologie

³²¹ Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2013, p.56

³²² *Ibid.*, p.42

raciale du parti unique. Mais il a fallu la monstration des images, comme preuve visuelle de ce que les mots et les témoignages des victimes ne pouvaient comprendre, pour susciter une indignation abasourdie, tentée d'une gêne immense et d'un déni. Si toute la population n'était pas au fait de ce qui se passait « réellement » dans les camps, certaines informations étaient relayées.

D'une certaine manière, la population « mondiale » se donne à voir dans une posture analogique à celle de voyageur kafkaïen, tel qu'il est présenté *Dans la colonie pénitentiaire*, « prophétiquement » publiée en 1919. Témoin passif de la mise à mort cruellement lente, par l'inscription de la sentence sur le corps du condamné, jusqu'à le perforer, le voyageur n'intervient pas, hormis pour interroger le dispositif, manifestant un intérêt à l'égard de l'appareil. La nouvelle est rythmée des explications détaillées de l'officier inventeur de la machine, répondant aux interrogations du voyageur. « La colonie et sa machine représentent le futur des avancées techniques au service de la mort ; et l'on trouve déjà dans l'officier, ce *bureaucrate* qui défend à outrance la valeur de la machine, le *bourreau*. Car c'est lui, le bourreau et le juge, qui met en branle la machine à faire justice. »³²³ Si l'observateur ne manifeste aucun mouvement pour faire cesser la cruauté qui se joue sous son regard, c'est qu'il est invité, et que, dans une colonie pénitentiaire, les fonctions et la pratique de la loi lui sont propres. Il est témoin, et non pas acteur, bien que ce qu'il observe le gêne moralement, il espère que le nouveau commandant se montre davantage sensible à la condition humaine.

La colonie pénitentiaire met donc en scène, davantage encore que l'atrocité des systèmes totalitaires qui se laissaient profiler, la passivité des témoins. L'absence de révolte, en tant que mise en incapacité de lier le jugement à l'action, renvoie cette « banalité du mal » arendtienne, cette « indifférence quasi générale qui a accompagné leur exécution, tant en Allemagne que dans le reste du monde. Par ses analyses, elle [Arendt] n'entend nullement démontrer que nous sommes tous des criminels en puissance. Il s'agit plutôt de montrer que le totalitarisme a affecté notre capacité de jugement en profondeur, ou plutôt, qu'il en a révélé la faillite complète » [...] « [qui] a frappé l'ensemble de la "bonne

³²³ Esther Cohen, *Les narrateurs d'Auschwitz*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010, p.59

société” »³²⁴. C’est justement ce qui ressort des procès qui succèdent à la fin de la Seconde Guerre mondiale. L’incarnation d’un statut totalisant, dont le modèle identitaire ne laisse aucun espace à la révolte, au sein d’un univers clos, fabrique des formes de rationalisation de l’action, qui en l’occurrence se traduisent par une absence d’action. Lors du procès de Nuremberg, Halioua cite la défense d’un des médecins : « Quand on demande à Wolfgang Romberg pourquoi il n’a pas réagi lorsqu’il a été témoin de la mort de trois déportés, il répond qu’il n’avait aucun droit, ni aucun moyen matériel de les empêcher : « Je ne suis ni un violent, ni un boxeur, je n’avais aucun droit ou devoir légal, d’intervenir par la force ; j’étais un invité ! »³²⁵.

La Déclaration universelle des droits de l’homme consiste alors en une réaction morale à rebours d’une « coupable » passivité. Si cela est tout à fait compréhensible à présent, il faut garder cela à l’esprit dès lors que l’on s’intéresse aux implications et enjeux de la consécration de la dignité humaine dans ce contexte. La dignité qui, chez Arendt, consiste en la reconnaissance nécessaire d’un « droit d’avoir des droits », autrement dit d’une capacité juridique universelle qui, pour n’être pas uniquement morale, doit être garantie non plus uniquement par la souveraineté de l’État (faillite de la croyance en la démocratie) mais soutenue par des institutions supra-étatiques, est instituée dans le cadre d’un programme onusien historiquement situé.

Le projet international de l’Organisation des Nations Unies (ONU), instituée en octobre 1945 et qui succède à la Société des Nations, répond à cette situation réactionnelle. Il s’agit de fédérer des nations membres autour d’une idée à la fois moralement évidente et pratiquement insolvable : prévenir toute reproduction de l’attentat contre l’humanité qu’a consisté le nazisme.

2.2 La fonction de la dignité humaine dans un projet d’auto-affirmation de l’après-guerre.

³²⁴ Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt...* p.295

³²⁵ Bruno Halioua, *Le procès des médecins... op. cit.*, p.77

Si la dignité humaine semble « redécouverte » après la Seconde Guerre mondiale, les sources sur lesquelles elle se fonde n'ont pas fait l'objet de préoccupations majeures lors des séances de rédaction. Pourtant, son inscription donne à voir, ou peut se laisser interpréter en tant que continuité logique d'un mouvement historique, dans lequel la « barbarie nazie » n'aurait été qu'une interruption aberrante et tragique, d'un processus inévitable : celui de la reconnaissance universelle d'une humanité égale en dignité. Apparaît dès lors une contradiction inhérente aux projets d'affirmation de principes et la réalité empirique dans laquelle ils s'expriment. En effet, la dignité telle qu'elle est consacrée en 1948 l'est précisément en réaction au contexte spécifique de l'existence des totalitarismes. Or, parmi les Nations représentées dans le Comité de rédaction de la Déclaration, l'URSS en est l'un des membres. Cela révèle l'inscription de l'objet discursif au sein de logiques politiques et géopolitiques.

Le texte définitif qui est voté en 1948 est le résultat de nombreux compromis et d'après discussions durant les temps d'instances délibératives. Bien que, selon René Cassin, « la Déclaration n'étant inféodée à aucune doctrine particulière – ni celle des droits naturels et absolus, ni l'individualisme du XVIII^e siècle, ni la dialectique marxiste – est imprégnée de ce qui leur est commun à toutes, à savoir l'affirmation de l'unité de la famille humaine »³²⁶, le principe même de dignité humaine tel qu'il s'est développé en Occident n'est pas neutre idéologiquement. Pour autant, sans être neutre, il n'est pas non plus univoque. Sans que ce ne soit, sans doute, l'objectif annoncé, la « sélection » du terme « dignité », permet d'évacuer les termes dont la fonction aurait été similaire, tels que « sacré », « naturel », « souveraineté », etc., qui présentent bien plus immédiatement leurs contenus historiques et idéologiques.

Tandis que la « dignité » semble opérer en tant que forme « trans-historique », universelle dans le temps et dans l'espace. Sans pour autant que ce ne soit l'intention formelle ou la logique sur laquelle se sont appuyés les rédacteurs, l'on retrouve l'une des acceptions de la dignité en tant qu'entité supra-individuelle, qui représente l'unité fictive des membres, passés et futures, qui la compose. Sa puissance évocatrice l'est *au regard de*

³²⁶ René Cassin, *La déclaration universelle* p.291, cité par Jean-Manuel Larralde, «Lorsque René Cassin commentait la Déclaration universelle des Droits de l'homme ; à propos du cours publié dans le *Recueil des cours de l'Académie de droit international de 1951*», *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, vol. 7, 2009, p. 29

l'ampleur de sa profanation, de sa violation, par l'ensembles des pratiques nazies. Toujours est-il que, délimitée dans le cadre d'une Déclaration qui, malgré l'intention de lui donner le statut de convention, n'acquiert aucune force contraignante, l'idée d'une « redécouverte » de la dignité humaine se satisfait de son ambivalence, à la fois intemporelle et universelle, et en même temps historique et contextuelle.

Ce qui importe, c'est la fonction qu'occupe la Déclaration en tant que référence d'un projet qui cherche à fonder la légitimité de son programme et de son institution. Ses inspirations étant par ailleurs transparentes par le nom qu'elle porte. La démarche onusienne s'inscrit très clairement, et de manière explicite, dans la prétention d'établir les bases sur lesquelles se structurer. Et elle s'appuie sur la forme du droit dans la mesure où « le droit permet d'une certaine manière d'institutionnaliser les rapports de force dans le cadre juridique déterminé », autrement dit une « manière de contrôler les luttes de pouvoir sans les étouffer »³²⁷. Or, ce qui fait la viabilité d'un droit de cette sorte, selon la sociologie juridique de Weber, réside dans sa capacité à organiser ces rapports en les dotant d'une prévisibilité, d'une régularité.

Que les principes invoqués et les droits reconnus ne soient pas empiriquement appliqués, qu'on puisse ne pas les observer pleinement réalisés, ne devraient pas avoir d'incidence sur leur affirmation. En un sens, et c'est ce que défend René Cassin, lorsqu'il « fait ressortir que la Commission ne constitue pas un parlement national, mais qu'elle représente la communauté humaine. A ce titre, elle a l'autorité nécessaire pour proclamer un tel idéal »³²⁸ Pour autant, cette conception paraît résulter d'une confusion dont Hans Blumenberg accuse les interprètes des Temps modernes qui ne les considèrent que sous le prisme d'un transfert des fonctions théologiques.

Selon lui, il y a une rupture dans la production des légitimités, qui fait intervenir la prétention à produire par soi-même les appuis de leur autorité. Les auteurs et acteurs des Temps modernes auraient ainsi contribué à faire valoir une forme d'autonomie de la

³²⁷ DUVILLIER Thibaut, « Crise de société et complexification sociétale. Crise du droit et régulation juridique », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2000/2 (Volume 45), p. 27-55. DOI : 10.3917/riej.045.0027. URL : <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2000-2-page-27.htm>

³²⁸ A/C.3/SR.99

pensée, l'élaboration d'un nouveau rapport à l'existence, la prétention d'une fondation « en tant que » modernes, en tant qu'acteur d'un renversement de valeur, attribué à la raison, et non pas à la révélation. La confusion se jouerait entre ce qu'il désigne sous le terme d'auto-affirmation, qui « relève d'un projet et d'un programme *existentiels* »³²⁹ et l'auto-habilitation qui consiste à savoir si le projet a effectivement été réalisé. « Le projet n'engage pas son effectuation, la revendication ne coïncide pas avec sa réalisation. »³³⁰ Dans la thèse qu'il défend, il s'oppose aux théories de la modernité en tant que résultat historique substantialiste des états antérieurs, pour lesquels le monde moderne ne serait qu'une version sécularisée des essences théologiques, selon une logique de simple transfert déterminé et déterminant de contenus similaires. Or, Blumenberg, qui ne pense pas qu'il faille faire l'économie d'une logique historique, l'investi différemment en lui accordant une conception dynamique et fonctionnelle. Ainsi, pour lui, la continuité historique se joue à travers des variations de référence sur lesquels les sociétés concrètes se fondent lorsqu'elles rencontrent un problème pour lequel les réponses traditionnelles ou habituelles ne fonctionnent pas. C'est ce qu'analyse Myriam Revault d'Allonnes :

« La préoccupation de Blumenberg est bien celle de la *permanence du monde* au sein duquel les hommes peuvent *renouveler* leurs expériences : si continuité temporelle il y a, elle n'est pas « substantielle » au sens où elle recèlerait un noyau de substance intangible derrière les transformations apparentes. C'est une continuité qui permet de comprendre la réalité des ruptures parce que les crises sont précisément ces moments où les hommes rencontrent des problèmes qu'ils ne sont plus à même de résoudre et où leurs réponses ne fonctionnent plus. C'est parce que le pouvoir explicatif de réponses devenues inopérantes s'est épuisé que, sous la pression d'un excès de questions, quelque chose de nouveau peut advenir. »³³¹

Selon nous, c'est précisément ce qui constitue l'élément central, le point nodal permettant de saisir la dignité humaine de la déclaration des droits de l'homme. Elle n'est

³²⁹ Myriam Revault D'Allonnes, « Ce que disent les modernes. "Sécularité" ou "sécularisation" ?, » Michaël Foessel, Jean-Grégoire Kervégan, *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Edition, 2007, p.51

³³⁰ *Ibid.*, p.

³³¹ *Ibid.*, p.51

pas simplement, comme c'est souvent évoqué, la forme « évoluée » de la philosophie des Lumières et du règne de la Raison. Parce qu'elle est d'abord « consacrée », c'est-à-dire rendue sacrée par l'opération performative de l'énoncé discursif qui « reconnaît » l'égale dignité à tous les membres de la famille humaine. Il s'agit d'une réponse réactionnelle à l'expérience inédite de l'« excès de questions » qui se sont imposées à la fin de la Seconde Guerre mondiale, dont l'existence consiste en « une véritable rupture épistémologique »³³².

Par conséquent, l'institutionnalisation d'un ordre juridique du monde fondé sur les logiques rationnelles-légales produit, sur le long cours, une légitimation de la fonction régulatrice des nouveaux « appareils coercitifs » internationaux et supranationaux.

2.3 Nouvelles formes de coopération : la dimension politique des droits de l'homme

« L'un des effets de la seconde guerre mondiale fut en effet de susciter une réflexion sur la capacité du droit à fonctionner comme arme préventive ou dissuasive : pourquoi le droit allemand n'avait-il pu jouer ce rôle ? Dans quelle mesure était-il nécessaire d'inventer de nouvelles formes juridiques ? »³³³ À la fois de nouvelles formes et de nouveaux appareils coercitifs, ou de contrôle des nations quant aux violations qu'ils pourraient faire des droits de l'homme. Ces « nouvelles » formes se sont fondées et organisées en vertu du « rejet de l'idéologie nazie et [de] la recherche de moyens de protections contre celle-ci ». C'est en tant que réaction que les droits de la DUDH représentant un « miroir inversé du nazisme »³³⁴.

Emmanuel de Jonge analyse en effet la DUDH comme résultat et synthèse d'une « vision du monde » éminemment contextuelle, qui transcende les particularités individuelles des rédacteurs, motivés par un impératif préventif, un « plus jamais ça », permettant de saisir « les fondements de la rhétorique d'une société », autrement dit les manières dont elle se représente et dont elle se pense. La société en question est,

³³² Mireille Delmas-Marty, « Droits de l'homme et systèmes de droit », *Le Débat*, vol.83, n°1, 1995, p.146

³³³ Liora Israël, *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009t, p.106

³³⁴ Emmanuel de Jonge, «La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde : une approche topique et génétique», *Argumentation et Analyse du Discours* [en ligne], vol. 4, 2010, (consulté le 28 juin 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/aad/956>

principalement, occidentale. Cette ligne directrice conduit les membres du Comité de rédaction onusien à fonder les droits de l'homme, de manière délibérative, selon une procédure démocratique, à partir de principes fédérateurs, qui sont caractéristiques d'une certaine vision du monde, malgré l'expression « d'une conception des valeurs qui soient assez générales et abstraite pour toucher l'ensemble des hommes mais qui soit assez incarnée dans l'histoire récente, pour susciter la mobilisation et emporter l'adhésion des individus. »³³⁵

L'objet de la DUDH et la fonction qu'occupent les principes de « dignité inhérente », « famille humaine », participent « à poser un cadre fondamental comme inaliénable et indiscutable et faire adhérer les membres de la communauté à celui-ci. La première est une fonction d'ordre socio-anthropologique, la seconde est une fonction rhétorique et même épideictique. Au plan strictement rhétorique, la déclaration cristallise à elle seule deux ambitions : forger les contours de ce qui deviendra le genre délibératif, en fixant les lieux de la Cité nouvellement créée, et constituer un objet de communion épideictique originel pour les membres de la Cité. »³³⁶ Et fort est de constater que la dignité ne semble pas avoir fait l'objet de grandes discussions³³⁷.

La consécration de la dignité opère non pas initialement d'un point de vue juridique – la dignité n'est pas un droit subjectif en tant que tel, elle en est même distinguée –, mais bien davantage en tant qu'instrument axiologique de légitimité à l'égard des droits de l'homme qui lui sont attachés.

Or, l'écart entre les principes déployés dans la Déclaration, cet acte de « foi », et le constat de l'insatisfaction de leur réalisation, constitue une critique récurrente, surtout à l'égard de la faiblesse coercitive des appareils et organes de droit international vis-à-vis de

³³⁵ *Idem.* ,

³³⁶ *Idem*

³³⁷ Outre l'observation de M. Baroody, représentant de l'Arabie Saoudite, qui « fait observer que [...] les mots “dignité” et “droits” employés dans la première phrase [de l'art.1] sont ambigus, et leur sens varie selon les pays. » A/C.3/SR.99 p.122 Tandis que le débat se concentre bien davantage à la détermination du mot à employer concernant le double principe de liberté et d'égalité : les êtres humains « naissent » -ils ou « sont »-ils libres et égaux ?

la souveraineté des États³³⁸. C'est dire que, malgré l'élaboration et le renforcement de textes, plus ou moins contraignants, inspirés dans la forme et dans le fond par la DUDH, l'élargissement et l'intégration des droits de l'homme est conditionnée, déterminée, par des conditions socio-historiques et politiques locales, ou nationales. En effet, si la fin de la Seconde Guerre mondiale constitue le fondement d'un projet de pacification des rapports humains, force est de constater que lui succède presque immédiatement des conflits ouverts comme latents, qui ne peuvent que mettre à mal les volontés pacifiques originelles.³³⁹ La seconde moitié du XXe siècle jusqu'à nos jours, est témoin de crimes contre l'humanité. Sans compter la polarisation idéologique particulièrement marquée, notamment en France, durant la période de la Guerre Froide.

Selon une approche sociopolitique, Mikael Rask Madsen, les droits de l'homme ne disparaissent pas durant cette période, bien au contraire, à condition de considérer les textes en tant qu'instruments au service d'intérêts politiques, comme ressources interprétatives mobilisées par des groupes d'acteurs différenciés en fonction des positions qu'ils défendaient. En ce qui concerne la France, il distingue les promoteurs des droits de l'homme, davantage du côté des spécialistes et universitaires et leur contradicteur, plus souvent avocats militants, communistes, dénonçant les tortures infligées en Algérie³⁴⁰. L'analyse de fait Madsen de la quasi-imperméabilité en France aux influences supranationales tient en grande partie de l'instabilité politique qui traverse la France des Trente Glorieuses, entre décolonisation et guerre froide. Selon une approche transnationale, les contenus des droits et les formations des instruments de leur protection est largement influencée, tantôt freinée, tantôt réorientée, par les politiques nationales qui,

³³⁸ Voir la réflexion synthétique proposée par Gilles Lebreton, « Critique de la Déclaration universelle des Droits de l'homme », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 7, 2009, pp. 17-22

³³⁹ C'est d'ailleurs l'interprétation que défend Robert Badinter, alors garde des Sceaux et ministre de la Justice, lors de son discours, le 17 octobre 1981, plaidant devant l'Assemblée nationale l'abolition de la peine de mort. « *Je suis convaincu, pour ma part, que, si le Gouvernement de la Libération n'a pas posé la question de l'abolition, c'est parce que les temps troublés, les crimes de la guerre, les épreuves terribles de l'occupation faisaient que les sensibilités n'étaient pas à cet égard prêtes. Il fallait que reviennent non seulement la paix des armes mais aussi la paix des cœurs. Cette analyse vaut aussi pour les temps de la décolonisation* » [consulté le 26/04/2022] disponible à l'adresse : <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/robert-badinter-17-septembre-1981>

³⁴⁰ Voir Mikael Rask Madsen, *La genèse de l'Europe des droits de l'homme : enjeux juridiques et stratégies d'État (France, Grande-Bretagne et pays scandinaves, 1945-1970)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010

pour une partie des membres onusiens, sont en rapport direct avec les mouvements de décolonisation, de luttes raciales. Ce qui offrait au bloc de l'Est les arguments d'opposition consistants :

« Avec la construction de cette dichotomie particulièrement rigide entre les amis et les ennemis, une catégorisation mentale mutuellement exclusive, la Guerre Froide a pris un tour non seulement politique et juridique mais aussi psychologique. Et ces divisions de plus en plus catégoriques -mentales, juridiques, politiques, culturelles, etc. -allaient entraver la pratique des droits de l'homme pour les décennies à venir. »³⁴¹

Depuis lors, un nombre important de conventions, de traités, de chartes et de protocoles additionnels, de pactes, etc., ont participé à enrichir quantitativement les droits de l'homme. En ce qui concerne, par exemple, la question de la peine de mort, qui semble spontanément aller à l'encontre du droit à la vie tel que consacré par l'article 3 de la DUDH, elle ne fait pas immédiatement l'objet d'une intégration dans les textes internationaux ou nationaux. La Convention européenne des droits de l'homme (CEDH) adoptée par les États membres du Conseil de l'Europe (CdE) en 1950, hormis en ce qui concerne la France qui ne la ratifie qu'en 1974³⁴², en est un bon exemple. En effet, l'interdiction de la peine de mort d'abord en temps de paix est consacré par le Protocole n°6 en 1983 (tandis que la France l'avait abolie en 1981) en « en toutes circonstances » n'intervient que dans le Protocole additionnel n°13 adopté en 2002. La question du temps institutionnel et de l'enchevêtrement des différentes temporalités participe largement de la perception de lenteur, voire de décalage entre les mœurs et les revendications d'élargissement des protections, et leur mise en œuvre.

Que ce soit au niveau international, régional ou national, le projet d'harmonisation des instruments de protections des droits et libertés fondamentales s'accompagne nécessairement d'une complexité indépassable lié à un pluralisme juridique, entre une démultiplication d'intérêts, de légitimité et de pouvoirs. Il s'agit de maintenir la garantie

³⁴¹ Mikael Rask Madsen, « La Guerre Froide et la fabrique des droits de l'homme contemporains : Une théorie transnationale de l'évolution des droits de l'homme », *iCourts Working Paper Series* [en ligne] n°. 58, 2016 (consulté le 26/04/2022) disponible à l'adresse : <https://ssrn.com/abstract=2776649>

³⁴² Bonino, Pauline. « La France contre les droits de l'Homme ? La difficile ratification par la France de la Convention européenne des droits de l'Homme (1950-1974) », *Relations internationales*, vol. 174, no. 2, 2018, pp. 91-108.

pour les États de maintenir leur souveraineté légale, tout en légitimant le pouvoir d'influence ou d'action des instances de contrôle et de production de textes normatifs non nationaux, mais qui deviennent applicable en droit interne. « La nouveauté fut de transformer les droits de l'homme en principes de droit, c'est-à-dire en principes que l'on puisse directement invoquer en justice. Invoquer non seulement pour compléter les lacunes de la loi, mais encore contre la loi ; non seulement devant les juridictions nationales et dans un cadre étatique, mais encore devant des juridictions supranationales et, au besoin, contre l'État. »³⁴³

Cette restructuration produite par l'instauration et le renforcement progressif des compétences juridiques d'organes extranationaux rend compte d'un pluralisme juridique et normatif, autrement dit la coexistence d'un ensemble hétérogène de sources de droits³⁴⁴. C'est une contrainte justifiée dans la mesure où l'élargissement d'un « ordre mondial » conduit à une tendance d'homogénéisation normative, alors même que les « visions du monde » sur lesquelles cet ordre s'est fondé, n'est pas universellement ni partagé ni structurellement valide au niveau local³⁴⁵. Il s'agit de jeux, si ce n'est de rapports de force, exercés à travers l'institution d'un ordre supranational qui concurrence les stratégies politiques et juridiques traditionnelles, en les déstabilisant. Pour autant, ce phénomène est congruent avec celui de la mondialisation qui était déjà en œuvre, principalement au niveau économique et financier. L'universalisation des droits de l'homme, à travers l'édification d'un ordre juridique « civilisé » ne fait que renforcer les logiques et des techniques d'interconnexion de ce « village planétaire » qu'observait Marshall McLuhan³⁴⁶.

En proposant une conception extensive de son approche, il semble approprié de concevoir la « culture juridique » des droits de l'homme comme résultat de la diffusion et réception mondialisée des différents textes normatifs qui les énoncent. En effet, le propre du droit moderne est inséparable de sa codification écrite. La production textuelle juridique concernant les droits de l'homme constitue ainsi un support de communication, un

³⁴³ Mireille Delmas-Marty « Droits de l'homme et systèmes... *op. cit.*, p.146

³⁴⁴ Voir Jean-Guy Belley, « La protection de la dignité humaine... *op. cit.*,

³⁴⁵ Voir Prantl, Jochen. « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes « G » », *Critique internationale*, vol. 56, no. 3, 2012, pp. 39-56.

³⁴⁶ Marshall McLuhan., *La Galaxie Gutenberg : la genèse de l'homme typographique*, Montréal, HMH, 1967

medium, qui véhicule par elle-même un ensemble pluriel et hétérogènes de valeurs. « L'intérêt pour la matérialité des supports et les effets *technognosiques*, c'est-à-dire conjointement physiques et cognitifs, trouve [...] les outils conceptuels pour penser le *medium* comme support (d'inscription, de mémoire ou de prolongement des sens), comme *organon*, en vue de construire un terrain de rencontre entre la technique, la société et l'humain. »³⁴⁷ La nature internationale de ces textes, en tant que supports de communication d'une culture juridique telle qu'elle s'est développée en Occident, justifie la vraisemblable indétermination du principe de dignité humaine. En effet, outre les textes règlementaires procéduraux, qui correspondent davantage à une formalisation technique de mise en application du droit, les principes généraux – dont fait partie la dignité humaine, quelle que soit la place qu'elle acquiert ou qu'on lui reconnaît dans un système normatif –, ces valeurs extra-juridiques, sont soumises à interprétation. Cela conduit à entretenir un type de communication politique qui vise le consensus international, tandis que le compromis « réellement » démocratique, se joue au sein et à la discrétion des États³⁴⁸. Cette latitude permet de répondre positivement à l'idéal promu par l'ensemble de cette culture juridique, qui admet, par ailleurs, et non sans problème, l'expression d'interprétations non homogènes des contenus attribués à la dignité humaine³⁴⁹.

³⁴⁷ Oumar Kane, « Marshall McLuhan et la théorie médiatique : genèse, pertinence et limites d'une contribution contestée », *tic&société* [en ligne], vol. 10, n° 1, (consulté le 30 janvier 2023) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/ticetsociete/2043>

³⁴⁸ Voir Christian Arnsperger, « Le bien commun comme compromis social : deux conceptions de la négociation politique », *Éthique publique* [en ligne], vol. 6, n° 1, 2004, (consulté le 30 octobre 2022) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/2055>. Il défend une position selon laquelle le bien commun consiste en un « lieu d'un compromis social » nécessitant que les contenus des débats soient discutés et négociés par les instruments d'une raison critique. Il insiste : « la sphère politique sera le lieu d'émergence – toujours recommencé, toujours poursuivi – du bien commun si et seulement si elle devient le lieu où se rencontrent des personnes dotées de convictions théoriques normatives sur la société. »

³⁴⁹ Voir Angela K.-Y. Leung, Dov Cohen, « Within – and between – culture variation : Individual differences and the cultural logics of honor, face and dignity cultures », *Journal of Personality and Social Psychology* (en ligne) n°3, vol.100, 2021, pp.507-526 (consulté le 25 mars 2018) accessible à l'adresse : : https://ink.library.smu.edu.sg/sooss_research/1026 ; Alsani and al. "Dignity, face, and honor cultures: A study of negotiation strategy and outcomes in three cultures" in *Journal of Organizational Behavior*, J. Organiz. Behav, n°37, 1178–1201, 2016 (consulté le 25 mars 2018) accessible à l'adresse : DOI: 10.1002/job.2095

L'enjeu central du projet de droit commun et des dispositifs de coopération entre États s'est très largement décentré du seul « bien-être » de l'homme comme catégorie générale, pour y entremêler des logiques économiques, sociales, et culturelle inhérentes à l'existence matérielle des individus. Il importe de souligner que l'intervention d'un nouveau paradigme d'organisation internationale se fonde, s'intègre dans un monde « déjà là ». La dignité de l'homme et les droits qui lui sont reconnus ne peuvent déterminer qu'un seuil minimal au-dessous duquel le risque semble engagé de voir se reproduire la mise en place d'un système méthodique d'annihilation. D'où une posture formellement préventive et régulatrice, bien que le pouvoir délégué aux institutions supra-étatiques semble s'être accru. Ce qu'il convient de consacrer, aux vues des procédés totalitaires, ce sont les garanties minimales à tout être humain de pouvoir se constituer comme sujet. De là vient le fait que les droits de l'homme sont d'abord des droits subjectifs, mais « une classe particulière » de pouvoir agir pour les sujets de droits.

Les droits fondamentaux peuvent être distingués selon trois grands types : les droits civils et politiques, les droits économiques, sociaux et culturels, et les droits dits de « troisième génération », plus récents, émergeant essentiellement après la Guerre froide, sont davantage issus du droit international, alors que les deux premiers types de droits préexistaient au niveau national, au sein des corpus juridiques internes.

La prééminence des droits civils et politiques sur les droits économiques, sociaux et culturels au niveau international, autrement dit la supériorité des droits-libertés vis-à-vis des droits- créances issus de la DUDH s'explique en grande partie par le fait que « la question des droits de l'homme et plus particulièrement des droits économiques, sociaux et culturels a été entraînée dans le combat idéologique entre l'Ouest et l'Est avant même l'adoption de la Déclaration universelle. L'unanimité des Alliés né de la coalition contre les puissances de l'Axe va rapidement laisser place à la confrontation de deux philosophies radicalement différentes de la société, de deux conceptions des droits de l'homme. »³⁵⁰ On voit ainsi apparaître une fonction de différenciation entre les catégories historiques de droits subjectifs. Si les premiers (droits civils et politiques) reposent sur une conception politique de l'homme-citoyen (dont la reconnaissance est déterminée par l'appartenance à

³⁵⁰ Arnaud Lebreton, « Les enjeux du Protocole facultatif se rapportant au Pacte international relative aux droits économiques, sociaux et culturels. », *Droits fondamentaux*, n°8, 2010, p.12

un espace juridique), les seconds voire ceux de troisième génération, reposent sur une conception anthropo-philosophique de l'homme-être-humain (dont la reconnaissance repose sur une conception biogenico-anthropologique : l'espèce humaine, le genre humain, la grande famille humaine)

Les droits subjectifs de première génération sont un « pouvoir » permettant de limiter ceux de l'État, de telle sorte qu'ils offriraient une limite à la tentation autoritaire voir totalitaire, tandis que les seconds sont largement dépendant de l'action étatique. A travers ou grâce la défense d'une certaine conception des droits de l'homme, ce n'est donc pas tant leur réalisation qui est en jeu que l'identification et le renforcement des lignes de démarcation entre amis et ennemis. Ainsi, l'instrumentalisation politique et idéologique des droits de l'homme, accentuée par la victoire du libéralisme occidentale concrétisé par la chute de l'U.R.S.S. est venu renforcer, selon Arnaud Lebreton « des distinctions désormais classiques entre droits-libertés/droits-créances, droits « de »/ droits « à », État gendarme/ État providence, droits de « première » et de « deuxième » générations, fondées sur l'abstention ou *a contrario* l'intervention des pouvoirs publics, tend ainsi à opposer démocratie politique et démocratie sociale. »³⁵¹

La prise en compte du contexte social de production de ces distinctions est ainsi déterminante à la compréhension des enjeux contemporains représentés par les revendications de respect de la dignité humaine. Elles permettent notamment de qualifier les droits fondamentaux, voire la dignité humaine elle-même, comme une construction idéologique contraire à la liberté revendiquée des peuples à s'auto-déterminer. Puisque la concrétisation, et la mise en œuvre des droits-créances dépend de la volonté et des moyens de chaque État en tant que débiteur, une régulation et un contrôle international apparait comme difficile voire impossible. De ce fait, considérant la nécessité de ressources techniques, matérielles, financières, etc. pour pouvoir satisfaire les exigences de conditions matérielles d'existence permettant une vie digne, il appartient à chaque État d'évaluer et d'orienter son action. « La dignité irréductible de tout homme s'inscrit dans la reconnaissance d'un minimum de libertés et de droits fondamentaux, quand bien même ils

³⁵¹ *Ibid.*, p.13

ne seraient pas pleinement exercés. »³⁵² Le pragmatisme l'emporte, et c'est bien une reconnaissance minimale qui est consolidée par les divers instruments du droit international. C'est ce que fait remarquer Arnaud Lebreton à l'égard de « cette notion de "seuil minimum" [qui] est conçue à la fois comme un préalable nécessaire à la réalisation des droits de l'homme mais aussi comme une solution plus réaliste que la recherche d'une application effective et immédiate. »³⁵³ Les institutions internationales butent également à la complexité des procédures, des enchevêtrement normatifs, transformant, au niveau international, un marché des lois. Notamment en raison de cette nécessité formelle d'adhésion des Etats par la ratification aux traités, ces derniers comportant la possibilité d'engagement sous réserves. De la DUDH en tant que texte déclaratoire aux traités conventionnels, les principes sont divisés en deux, tel que cela se répercute sur la production des deux Pactes internationaux : le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) d'une part, et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (PICESC) de l'autre. Et, concernant les Etats, cela « leur permet de choisir en toute liberté de ratifier un traité, les deux, ou aussi bien aucun, de s'engager à la carte en multipliant les réserves, là où la Déclaration universelle constituait un bloc, un tout cohérent et solidaire. Certes, ces deux Pactes sont issus d'une même Déclaration, leurs préambules sont identiques, et leur article premier commun proclame le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes »³⁵⁴, mais ils ne sont pas contraignants de la même manière, et leur adoption laisse apparaître des stratégies souveraines.

En ce sens, le PIDESC n'a clairement pas le même poids, la même force, que le PIDCP. Le premier est de l'ordre déclaratif, produisant des normes programmatiques imprécises, floues et peu contraignantes : « chacun des États parties au présent Pacte s'engage à agir, tant par son effort propre que par l'assistance et la coopération internationales, notamment sur les plans économiques et technique, au maximum des ressources disponibles, en vue d'assurer progressivement le plein exercice des droits reconnus dans le Pacte par tous les moyens appropriés, y compris en particulier d'adoption

³⁵² Arnaud Legendre, « Les enjeux du Protocole facultatif se rapportant au Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels » *Droits fondamentaux*, n°8, 2010, p.12

³⁵³ *Ibid.*, p.53

³⁵⁴ *Ibid.*, p.5

de mesures législatives. »³⁵⁵ Alors que le second engage les États parties de mettre en place les dispositifs et techniques permettant aux personnes de s'opposer à l'État dès lors que les droits politiques et civils sont atteints.

L'effet de l'imprécision de ces normes déclaratives et non performatives au sens stricte et juridique implique une grande marge de manœuvre en ce qui concerne les pouvoirs publics. La difficulté est par ailleurs renforcée face à l'absence de définition rigoureuse, et la fragilité de critères d'évaluation communs à l'ensemble des États membres permettant l'établissement de seuils équivalents. Que représente nationalement et transnationalement « un niveau de vie suffisant » (art.11), « jouer un rôle utile dans la société » (art.13) ... ?

En revanche, en tant que principes, ils véhiculent une conception de la morale rationalisée, rattachée au droit, quand bien mêmes les sources et appuis religieux n'aient pas disparu (le processus de désenchantement du monde Weber ne s'est pas développé de manière homogène, loin de là). « Ce qui apparaît comme une reconstruction historique de l'autonomisation de valeurs est en fait une destruction historique de l'unité de la raison, et ainsi de la métaphysique. Dès lors que les différentes sphères de valeurs suivent leurs propres lois rigoureuses et irréductibles (*Eigengesetzlichkeiten*), le « dais » cosmologiques qui assurait sinon leur unité, du moins leur convergence possible, est déchiré. Weber en conclut que l'unité de la raison a été remplacée une fois pour toutes par un combat universel et mortel entre les dieux ».³⁵⁶

Le philosophe Christophe Menke défend la thèse selon laquelle le sujet, n'est pas seulement doté d'une raison le rendant apte et compétent à exercer son jugement moral sur le « bien », mais, plus simplement, « comme le contenu du bien ». Il en tire alors la conclusion suivante : « Parce que (ou lorsque) les jugements sur le bien ne peuvent plus être que l'expression de parcours de vie individuels, parce qu'il n'en existe pas d'autre

³⁵⁵ Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, 3 janvier 1976, art.2 par.1 <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>

³⁵⁶ Frédéric Vandenberghe, « La conjonction du positivisme et du décisionnisme dans la sociologie du droit » dans J.-P. Heurtin et N. Molfessis (dir.) *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, 2006, pp. 47 – 59

fondement, la possibilité du parcours de vie individuel doit devenir le contenu du bien lui-même. » Voilà pourquoi les droits subjectifs s'unifient en un seul, le « droit à la subjectivité », ce qui est relativement équivalent à la conception arendtienne du « droit d'avoir des droits ».

Il s'agit, selon lui, du point nodal correspondant à une orientation, un programme minimal ayant pour vocation d'élargir la qualité de sujet au-delà de la question de citoyenneté : « Les droits fondamentaux, ou les droits de l'homme, forment des conditions minimales pour tout champ social et pour tout rôle social, car ils doivent garantir les conditions qui doivent être données dans chaque champ d'activité social afin que tout homme puisse être sujet »³⁵⁷. Ces droits sont des étais fondamentaux, ou du moins considérés comme tels, en tant que « capacités d'obligation du sujet particulières qui sont garanties par une législation "externe", et donc on a besoin pour les capacités *du* sujet, pour la capacité de la subjectivité. »³⁵⁸ D'un point de vue de la théorie politique, « droits de l'homme comme d'un standard minimal mondialement opérationnalisable »³⁵⁹. Minimal puisque résultant de compromis entre acteurs internationaux, de négociations, mais également de ce qui résulte de l'universalisation de la dignité. Tant qu'il s'agissait « de la conception traditionnelle de la dignité de l'homme, on peut parler d'un universalisme limité ou d'un demi-universalisme : un universalisme qui se rapporte certes à tous, et à tous de la même façon, mais en même temps à chacun seulement sous un angle systématiquement limité. »³⁶⁰

Les droits ainsi formulés correspondent ainsi à un programme visant à harmoniser les orientations d'action des pays partenaires, de fonder une nouvelle morale internationale transcendant les différences culturelles, au sein de laquelle « ils [les droits fondamentaux] doivent indiquer les conditions minimales auxquelles doivent satisfaire tout comportement

³⁵⁷ Christoph Menke, « De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme », *Trivium* [en ligne], n°3, 2009 (consulté le 11 décembre 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/trivium/3303>, p.15

³⁵⁸ *Idem*

³⁵⁹ *Idem*

³⁶⁰ *Idem.*

ou toute institution afin d'exprimer, malgré toutes les inégalités qui peuvent les caractériser, le même respect de la dignité de chaque homme. »³⁶¹

³⁶¹ Christoph Menke, « De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme », *Trivium* [En ligne], 3 | 2009, mis en ligne le 15 avril 2009, consulté le 30 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3303> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/trivium.3303>

CHAPITRE 2 : LA DIGNITE EN FRANCE.

En analysant l'intégration de la dignité humaine dans le champ des normes fondamentale de l'État, autrement dit par sa consécration en tant que « principe à valeur constitutionnelle », tout se passe comme si ce mouvement avait ouvert une brèche. En ce qui concerne le droit, la doctrine s'est largement emparée de cette idée. Dans la pratique, la dignité humaine et le principe de sa sauvegarde de manière bien plus circonstanciée. En revanche, par son indétermination et l'absence de sanction que l'article 16 du Code civil produit, autrement dit en étant surtout une « Si la dignité humaine, en tant que valeur absolue qui attribue à l'homme moderne, contemporain, un ensemble de qualités morales, juridiques, sociales, cognitives, etc.

Réinvestie de enjeux moraux, le droit positif, tel qu'il a été façonné ces derniers siècles, peine à se saisir du rapport entre moral et légalité. L'on doit à Weber d'avoir sans doute le mieux exposé la manière dont la modernité s'était construite sur un refoulé progressif, une sorte d'extradition, des formes traditionnelles et coutumières, au profit d'un rationalisme formel.

1. La constitutionnalisation du principe de dignité de la personne humaine

La formalisation de la dignité humaine au sein du corpus des normes françaises ne s'est pas faite dans l'immédiat après-guerre. Il faut admettre que la plupart des droits fondamentaux étaient déjà inscrits dans la Constitution de 1946, sans qu'il n'ait semblé avoir besoin de convoquer le concept. Cependant, au tournant des années 1990, l'entrée de la dignité humaine va grandement participer à au succès de la dignité-tout-court.

1.1 Le rôle de la Constitution dans la théorie normativiste de Kelsen

La théorie du droit, telle qu'elle est développée par Kelsen, propose une conception hiérarchique et pyramidale des normes dont le sommet est la Constitution. Selon le paradigme kelsien, la rationalité du droit et du système juridique repose sur cet acte redondant et circulaire de légitimité et de légalité entre la Constitution et l'État. C'est ce que souligne Philippe Chaniel lorsqu'il analyse la théorie de Kelsen en tant que théorie

légaliste³⁶². Selon lui, Kelsen propose une tentative de réduction de l'antinomie wébérienne entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique. Dans la mesure où la Constitution institue le statut légal de l'État, statut qui le détermine garant d'elle-même, alors, « l'État et le droit sont une seule et même chose. L'État, comme personnification de l'ordre juridique, correspond ainsi à la pleine légalisation de la domination ». Ainsi, le normativisme kelsien permet, théoriquement, de constituer un système de validation circulaire et surtout autoréférencé. Autrement dit, le droit est formellement rationnel dans la mesure où toute nouvelle norme ne peut être valide qu'à partir du moment où elle est référée à une norme supérieure. Pour autant, la logique formelle ne résiste pas aux événements et aux contingences sociales, fragilisant la doctrine légaliste, au profit d'une relative « rematérialisation du droit ». Tant que ce phénomène était inscrit dans le cadre délimité du droit national, les ajustements étaient l'affaire des acteurs nationaux, qui adaptaient selon les contextes, négociant entre une approche purement formelle et une conception « réaliste », phénomène pondéré par l'influence des organes internationaux producteurs de normes.

C'est-à-dire que le droit constitue une pratique sociale au sein de laquelle les querelles de méthodes doctrinales trouvent à produire du compromis, au sein des logiques instituées hiérarchisant formellement les normes juridiques. Or, le pluralisme juridique international complexifie et déstabilise grandement les pratiques et techniques nationales, en intégrant la nécessité de hiérarchiser les différentes institutions normatives. Et c'est sans s'attarder sur les défis majeurs que représente la traduction juridique³⁶³. Mireille Delmas Marty remarque qu'il s'agit de répondre techniquement à des besoins d'organisation spécifique, convoquant la nature évolutive et non pas statiques des normes juridiques. « Ce n'est pas que toute hiérarchie ait disparu, écrit-elle, mais au lieu de la hiérarchie continue et linéaire conçue comme idéal-type des systèmes traditionnels, des hiérarchies nouvelles, discontinues ou enchevêtrées, dessinent des sortes de pyramides inachevées, voire des

³⁶² Philippe CHANIAL, « Max Weber et les antinomies de la raison juridique moderne. La sociologie du droit comme sociologie des théories du droit », in J.-P. Heurtin et N. Molfessis (dir.) *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, coll. « L'esprit du droit », 2006, pp.27-46

³⁶³ Marie Bassno, Wanda Mastor, (dir.), *Justement traduire : Les enjeux de la traduction juridique (histoire du droit, droit comparé)*. Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2020

boucles étranges. ».³⁶⁴ Le droit, dans sa forme et ses contenus, rejoint l'impératif de l'adaptation en tant qu'évolution³⁶⁵, face à une complexification des chaînes de légitimité.

1.2 Le principe de dignité humaine : une norme programmatique

Alors que nombres d'États ont consacré le principe de dignité humaine en tant que valeur fondamentale de leur système juridique, non sans contorsions définitoires et production doctrinale³⁶⁶, force est de constater que ce n'est pas le cas pour la France. Absente de la Constitution de 1946, elle n'est pas davantage consacrée dans celle de 1958. Il faut noter que l'intégration de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en tant que norme constitutionnelle n'est intégrée qu'en 1971, augmentant ainsi le catalogue national de normes juridiques fondamentales au sein du bloc de constitutionnalité. En revanche, comme cela a été souligné plus tôt, la dignité de la personne humaine y était formellement absente. De fait, le principe de dignité humaine n'intègre le corpus du droit positif dans le sillon des lois dites *bioéthiques* de juillet 1994³⁶⁷. Alors qu'elles sont soumises à l'examen de conformité effectué par le Conseil constitutionnel, il s'avère que la dignité de la personne humaine est insérée dans un des nouveaux articles du Code civil. L'article 16 dispose en effet que « La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de la vie ».³⁶⁸

Le Conseil constitutionnel rend la décision suivante : « La sauvegarde de la dignité de la personne humaine contre toute forme d'asservissement et de dégradation est un

³⁶⁴ Mireille Delmas Marty, « Droits de l'homme et système de droit... *op. cit.*, p.149. « Pyramides inachevées lorsque la chaîne normative s'interrompt, par exemple entre le Conseil constitutionnel et la Cour européenne des droits de l'homme, le Conseil ayant refusé de contrôler la conformité des lois à la Convention européenne ; ou encore entre la Cour européenne des droits de l'homme et la Cour de justice des Communautés européennes, à défaut de ratification de la Convention européenne par l'union des Douze.

³⁶⁵ Voir Barbara Stiegler, *Il faut s'adapter : sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, NRF, 2019

³⁶⁶ Voir Francisco Fernández Segado, « La dignité de la personne en tant que valeur suprême de l'ordre juridique espagnol et en tant que source de tous les droits », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 67, n° 3, 2006, pp. 451-482.

³⁶⁷ Loi n°94-654 du 29 juillet 1994 relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal ; Loi n° 94-653 du 29 juillet 1994, relative au respect du corps humain

³⁶⁸ Code civil, art. 16

principe à valeur constitutionnelle. »³⁶⁹ Par ailleurs, la contorsion et l'ingéniosité dont a fait preuve le Conseil constitutionnel témoigne de la *force du droit* qui est essentiellement celle d'une capacité d'interprétation. C'est *l'esprit* de la valeur juridique de la dignité humaine qui est découvert, à partir d'une interprétation du Protocole. En interprétant l'extrait suivant « Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine, le peuple français proclame à nouveau que tout être humain, sans distinction de race, de religion ni de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés ».

L'ombre du nazisme persiste à opérer en tant que principe référentiel et symbolique. Ainsi, la sauvegarde de la dignité de la personne humaine ne semble pas pouvoir être totalement affranchie d'une historicité qui rappelle la dimension morale de toute protection juridique. Ce point de jonction qui suscite la réactualisation de l'équilibre juridique entre les formes de rationalités formelles et rationalités matérielles. « La dimension matérielle du droit se réfère au contenu des normes et à la nature des principes qui les fondent. Sa dimension formelle renvoie quant à elle à la façon dont le droit est produit, découvert, administré et appliqué, soit à un critère principalement procédurale »³⁷⁰, Weber l'avait anticipé lorsqu'il souligne que « la justice formelle viole par son caractère inévitablement abstrait les idéaux de justices matérielle »³⁷¹. Mais face à des situations techniques inédites ou nécessitant une réglementation, le recours à des principes extra juridiques semblent être la réponse appropriée. La rationalité est respectée, de manière procédurale.

Sur un autre aspect, saisir l'humanité et sa protection à partir essentiellement de son corps est interrogant. On retrouve ici la prégnance d'une culture occidentale, profondément sédimentée, selon laquelle le corps, véhicule de l'âme, doit être préservé en tant qu'il n'appartient pas en propre à l'homme mais au dieu dont il est l'image. Sous une forme sécularisée, il revient à concevoir le corps en tant qu'enveloppe physique nécessaire, support matériel des facultés morales, dans laquelle se loge abstraitement la dignité, qui

³⁶⁹ Conseil constitutionnel, Décision n°94-343/344 DC du 27 juillet 1994

³⁷⁰ Philippe Chaniel, « Max Weber et les antinomies de la raison juridique moderne. La sociologie du droit comme sociologie des théories du droit », J.-P. Heurtin et N. Molfessis (dir.) *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, coll. « L'esprit du droit », 2006, p.30

³⁷¹ *Idem.*

intègre la personnalité, la loi morale, la raison, la volonté, l'autonomie, etc., et donc ne peut être vendu, échangé, en somme, il ne peut être une marchandise. Reprenant l'expression de Ricoeur, Xavier Boy que « La "mienneté" du corps signifie "ce qui est propre" et non "ce qui appartient" au sens d'un bien susceptible de disposition, ce qui impliquerait de pouvoir s'en séparer sans porter atteinte à la personne. La dignité indique que le corps ne peut être esclavagisé, traité comme une chose, mais qu'on en dispose comme on le veut dans cette limite »³⁷². La dimension normative est éminemment protectrice et collective : le sujet humain ne doit pas être traité comme une chose, et s'il y consent, c'est que sa capacité de sujet autonome est remise en cause³⁷³.

Dans cette perspective, qui interroge le lien entre l'individu (à travers son existence corporelle et matérielle) et le collectif social auquel il appartient de protéger ses membres, François Chabas expose alors que « Ton corps n'est pas à toi. Mais il est évident que la personne la plus à même de contracter sur son propre corps, c'est son titulaire [...]. La société le laisse libre de disposer de son corps comme les autres éléments de sa personnalité, mais avec deux limites : celle de la dignité humaine ; celle de la conservation de l'espèce »³⁷⁴. Or, au sein d'une société individualiste, dans « un monde de dignité », l'identité de l'individu est considérée comme le fruit de sa propre responsabilité, l'invitant à se penser comme « maître et possesseur » de lui-même, et dont l'épanouissement, la liberté et l'auto-détermination semble fonder le noyau dur de son agir. Or, « Dans des sociétés qui tout à la fois s'ouvrent (à la mondialisation, à l'innovation, etc.) et se referment sur leurs frontières, se replient sur leurs identités, où soufflent, [...] des « vents contraires » (liberté, sécurité, compétition, coopération, intégration, exclusion, etc.), les risques de déshumanisation, sous toutes ses formes, sont réels. Y parer est normalement la fonction du droit, et notamment, dans un monde complexe, de principes d'équilibre,

³⁷² Xavier Bioy, « Le corps humain et la dignité », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux* (en ligne), n°15, 2017 (consulté le 25 octobre 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/crdf/541>

³⁷³ C'est cette approche qui est contenu vis-à-vis du conflit entre la liberté de croyance et de religions et le respect de la vie, notamment en ce qui concerne le refus de transfusion de sang ou de tout autre matière biologique (greffe, moelle, plaquettes, etc.) qu'oppose les Témoins de Jéhovah. Voir Stéphanie Hennette-Vauchez, « Kant contre Jéhovah ? Refus de soins et dignité de la personne humaine », *Recueil Dalloz*, n°44, 2004, pp.3154-3160 ; Cléa Sambuc, Pierre Le Coz. « La dignité humaine kantienne : une justification théorique des transplantations d'organes ? », *Raison publique*, vol. 17, n° 2, 2012, pp. 219-238

³⁷⁴ François Chabas, « Le corps humain et les actes juridiques en droit français », cité par Charlotte Girard, Stéphanie Hennette-Vauchez (dir.), *Le principe de dignité... op. cit.*, p.93

de « *principes régulateurs* » (d'intégration, de solidarité, d'hospitalité, de fraternité etc.). Tant qu'ils y parent, l'égle dignité peut rester dans l'ombre, simple (si l'on peut dire) fondement. Qu'ils y échouent, c'est alors au principe de sauvegarde de l'égle dignité de prendre le relais, car les premiers ne sont que des bastions avancés du second. »³⁷⁵

L'on est ainsi témoin du caractère prétorien d'une telle décision. Cependant, il convient de souligner que, d'un point de vue juridique, l'énoncé de l'article 16 qui est l'objet de la constitutionnalisation du principe de sauvegarde de la dignité de la personne humaine, ne consiste pas en une norme, ou plutôt qu'il s'agit d'un énoncé non normatif : « La norme est donc, entendue dans son sens classique, la signification d'un énoncé dont l'objet est de prescrire une conduite. C'est pourquoi, sous cet angle, il ne peut y avoir de norme si l'énoncé est uniquement descriptif ou proclamatoire »³⁷⁶. C'est ce que souligne Paul Cassia à propos de l'énoncé législatif de l'article en question. « Ce texte, remarque-t-il, ne définit pas la dignité de la personne, ne pose aucune sanction si celle-ci est méconnue. C'est une disposition-cadre prise par le législateur pour... le législateur. Elle est destinée à " guider " les dispositions législatives ultérieures prises relativement au corps humain »³⁷⁷

Il s'agit donc bien alors d'une norme constitutionnelle programmatique (NCP) et non pas prescriptive. Autrement dit, la constitutionnalisation du principe de « sauvegarde de la dignité de la personne humaine », au-delà du territoire du droit duquel elle émerge, acquiert une fonction de guide, d'orientation de l'action, en vertu de son statut « fondamental ». En revanche, ce n'est pas parce qu'elle est « simplement » programmatique qu'elle est dénuée d'effets. D'abord, elle permet aux juges de s'y référer dans le cas de situations qui sont inédites en elles-mêmes, soit qu'elles ne répondent plus aux sensibilités morales de la société, exprimée par « l'opinion publique ». D'autre part, elle traduit l'orientation des stratégies politiques en déterminant les objectifs à atteindre. Dans ce sens « le programme est utilisé pour organiser de manière cohérente un événement, ce qui permet de prévoir à

³⁷⁵ Geneviève Giudicelli-Delage, « Pour l'égle dignité », *Délibérée*, (en ligne) vol.5, n°3, 2018, pp. 7-10 (consulté le 03 mars 2020) accessible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-deliberee-2018-3-page-7.htm>,

³⁷⁶ Émilie Rebourg, *Les normes constitutionnelles programmatiques en France et en Italie : contribution à l'identification d'un concept*, [Thèse de doctorat non publiée], Droit, Toulon, 2013, p.12

³⁷⁷ Paul Cassia, *Dignité(s)...* *op. cit.*, p.76

l'avance, soit le résultat que devra être l'évènement, soit les manières dont cet évènement devra se réaliser »³⁷⁸.

Après l'analyse doctrinale à propos de la notion de dignité, les auteurs révèlent trois dimensions, « trois types de contenus, c'est-à-dire trois types de définitions substantielles, du principe de dignité »³⁷⁹ : dignité-*dignitas* attachée à l'institution ; dignité en tant que qualité attachée à la personne humaine, pouvant être opposée à un tiers ; enfin, « dignité » comme qualité opposable à l'homme par un tiers. La première a pour fonction la protection de la fonction institutionnelle, la seconde celle de la personne individualisée et sujet autonome. Tandis que la troisième « devient ici un concept absorbant les obligations générales de respects vis-à-vis d'une certaine représentation de ce qu'est l'humanité digne »³⁸⁰.

C'est cette dernière conception qui fonde la décision du Conseil d'État à propos de l'arrêt de Morsang-sur-Orge. Outre qu'elle est invoquée comme principe limitatif de libertés subjectives, l'interdiction qu'elle justifie « trouve son fondement dans la protection de l'humanité que renferme la personne du requérant » visant à « protéger l'individu contre sa capacité de nuisance non seulement à son propre égard [...], mais à l'égard du genre humain, c'est-à-dire de tout un chacun en tant qu'être humain »³⁸¹. Cette décision intervient dans le sillon de la bioéthique, elle-même reformulant l'ancien principe d'indisponibilité du corps humain.

1.3 Une dignité programmatique dans la défense de causes

Au-delà des enjeux circonscrits à la bioéthique, qui traduisent une dimension morale évidente, consistant à délimiter les frontières infranchissables qu'une société se donne pour maintenir les hommes qui la compose à l'intérieur d'un cadre intégratif, la dignité, en tant que norme programmatique est largement saisie par des acteurs et des groupes sociaux regroupés autour de la défense de causes. La dignité n'est pas l'apanage des seuls juristes,

³⁷⁸ Émilie Rebourg, *Les normes constitutionnelles... op. cit.*, p.7

³⁷⁹ Charlotte Girard, Stéphanie Henette-Vauchez, (dir.), *Le principe de dignité de la personne humaine... op. cit.*, p.23

³⁸⁰ *Ibid.*, p.27

³⁸¹ *Ibid.* p.28

mais bien un « instrument » discursif qui permet de fédérer les intérêts particuliers autour d'une cause commune. Sa plasticité, et son statut ambigu, lui confère une fonction interprétative capitale au sein d'un droit toujours en mouvement. Simmel en faisait la remarque alors qu'il s'interrogeait à propos des organes sociaux dont la fonction assure le maintien des formes sociales.

« Tant que par sa cohésion interne que par le prestige de ceux qui l'appliquent, le Droit acquiert plus que la juste indépendance qui est conforme à sa fin ; par un véritable cercle vicieux, il s'arroge à lui-même je ne sais quel droit à rester tel quel, envers et contre tout. Or il peut se faire qu'au même moment la société, pour se maintenir, ait besoin que le droit varie ; c'est alors que naissent ces situations fausses dont les formules connues : *Fiat justitia, pereat mundus*, ou *sommum jus, summa injuria* sont l'expression. C'est pour assurer au droit la plasticité indispensable à son rôle d'organe, qu'on laisse au juge une sorte de marge dans l'interprétation et l'application des lois ; et c'est à la limite de cette marge que se trouvent les cas où il faut résolument choisir entre le salut du droit et celui de l'État. »³⁸²

Bien que la formule de *dignitas non moritur* ne soit guère présente dans les manuels juridictionnels et doctrinaux, la dignité humaine constitue une fiction juridique, qui admet un « comme si » la dignité humaine était une entité absolue. Puisqu'elle ne peut être démontrée, elle ne peut qu'être montrée, par les actes humains. C'est ce qui fait dire à Muriel Fabre-Magnan : « C'est pourquoi la dignité doit être "posée", au sens le plus précis du droit positif, c'est-à-dire qu'à défaut même de savoir ce qu'il en est dans le domaine de l'être, il doit être affiché et respecté comme devoir-être. La dignité de la personne humaine est le dogme premier, l'axiome de base au fondement du système juridique, en réalité son but ultime. »³⁸³

Enfin, elle est saisie par nombre d'acteurs internes et externes à l'institution juridique, dès lors que l'on considère l'existence sociale en dehors des vases clos que peuvent, parfois, représenter les sphères d'activités spécifiques. Autrement dit, le pont entre le droit et la société n'est pas uniquement rapport aux réglementations et au pouvoirs

³⁸² Georg Simmel, « Comment les formes ... » *op. cit.*, p.92

³⁸³ Muriel Fabre-Magnan, « La dignité en droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol.58, n°1, 2007, p.10

normatifs, mais le fait de professionnels qui sont, toujours en même temps des acteurs sociaux. L'indépendance formelle du droit vis-à-vis de la politique ne peut annihiler toute importation du social par le biais des acteurs qui agissent au sein de cette activité.

Bourdieu ne dit pas autre chose en ce qui concerne les mutations du système juridique, lorsqu'il distingue « l'ordre proprement symbolique des normes et des doctrines [...] et l'ordre des relations objectives entre les agents et les institutions en concurrence pour le monopole du droit de dire le droit ». Sans cette distinction, poursuit-il, « on ne peut comprendre que [...] le *langage* dans lequel s'expriment ses conflits [...] les luttes liées aux intérêts associés aux différentes positions » contient le « principe de sa transformation »³⁸⁴. La force du droit réside en partie, selon lui, dans cette capacité de « dire le droit », de se faire l'interprète de la loi. Outre la critique de l'arbitraire qu'il convient de nuancer, notamment par l'importance procédurale qui maintient un cadre rationnel et impersonnel, il n'a pas tort lorsqu'il rappelle « l'extraordinaire élasticité des textes, qui va parfois jusqu'à l'indétermination ou l'équivoque »³⁸⁵. De manière consistante avec l'orientation et le paradigme de ses recherches, il y voit un instrument de domination selon laquelle les interprètes, issus des catégories sociales supérieures, déterminés par un habitus de classe, prédisposés socialement à l'accès à ces places, exercent un pouvoir ascendant sur les « vulgaires » non-initiés. Cette capacité interprétative et prescriptive correspond, toujours selon Bourdieu, à une arme symbolique qui permettrait de faire, *in fine*, « triompher leur cause [...] faisant accéder au statut de *verdict* une décision judiciaire qui doit sans doute plus aux dispositions éthiques des agents qu'aux normes pures du droit »³⁸⁶.

Ce phénomène de traduction, voire de médiation, se retrouve dans un « militantisme expert », en fonction de la cause défendue et de l'engagement des acteurs juridiques. Évidemment la pratique n'est pas sur le même plan : la capacité interprétative prescriptive des juges n'est pas la compétence interprétative normative des « experts ». L'engagement social des juristes suscite une certaine inquiétude, en rapport avec l'enjeu de neutralité et d'indépendance, sans toutefois être une pratique fondamentalement contestataire. C'est ce

³⁸⁴ Pierre Bourdieu, « La force du droit » *Actes de la recherche en science sociales*, vol.64, 1986, p.4

³⁸⁵ *Ibid.*, p.8

³⁸⁶ *Idem*

qu'analysent Brigitte Gaïti et Liora Israël, lorsqu'elles abordent les conditions de possibilité d'un activisme juridique. Cela tient en partie d'un « élargissement des sphères d'action juridique », notamment dans le fil d'une « revendication de droits, portées par des groupes multiples », créant un espace dont ils peuvent se saisir afin de « jouer un rôle d'intermédiaire primordial dans la mise en forme, la constatation et l'expression des mécontentements. »³⁸⁷

Cela rend ainsi compte d'une transformation, d'une évolution du droit. C'est par ailleurs la perspective que soutient Jacques Commaille, qui observe les bouleversements juridiques comme autant de recompositions et de réajustements à partir d'une matière sociale complexe, toujours en mouvement, et surtout face à des défis qui ne se laisse plus saisir par les procédés antérieurs, ou du moins plus seulement par eux³⁸⁸. D'une conception légaliste, quelque peu fantasmée d'un système juridique formel, clos et hermétique, la « crise » des années 1980 a soulevé les limites des logiques d'action, participant à un renouveau et une attention accrue aux problématiques sociales.

De fait, le droit français, loin d'être étranger aux enjeux sociaux et individuels, se voit à la fois contesté tout en étant largement mobilisé comme vecteur de transformation. D'une logique de cristallisation de mouvements sociaux antérieurs, fixant ce qui lui préexistait, le droit est intégré comme pratique et ressource afin de parvenir aux fins assignées par un groupe, dont « l'engagement [...] est vécu comme *une mise à l'épreuve des idées et des valeurs* de chacun »³⁸⁹. Ainsi, la pluralité des luttes ou des revendications qui légitiment leur au nom de la dignité constituent autant de mise en concurrence des stratégies antérieures, notamment celles d'un certain monopole vis-à-vis des orientations de l'action et de l'interprétation même de ce qu'il convient de faire ou d'être dans la société

³⁸⁷ Gaïti Brigitte, Israël Liora. « Sur l'engagement du droit dans la construction des causes ». In: *Politix*, vol. 16, n°62, Deuxième trimestre 2003. La cause du droit, sous la direction de Brigitte Gaïti et Liora Israël. pp. 17-30. p.24

³⁸⁸ Jacques Commailles, *A quoi nous sert le droit ?... op. cit.* ; voir aussi Jacques Commaille, Laurence Dumoulin, « Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la judiciarisation », in *L'Année sociologique*, 2009/1, vol. 59, p.63-107

³⁸⁹ Olivier Bobineau, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire », *SociologieS* (en ligne), Theory and research (consulté le 29 avril 2020) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/sociologies/3536>

contemporaine. La dignité intervient ici en tant que statut juridique qui pose la capacité pour les citoyens d'intervenir dans la production des normes juridiques qui, par ailleurs, les concernent. Ce mouvement de contestation vis-à-vis de la seule autorité des légistes à « dire le droit » traduit un certain type d'engagement démocratique, bien que souvent individualisé (l'objet de la revendication consistant le plus souvent à accroître un bénéfice pour l'individu).

En appréhendant la dignité de la manière dont elle est rendue disponible (en tant que concept, en tant que notion juridique, NCP, etc.) les acteurs sociaux que sont les professionnels du droit, participent largement à son essor. La preuve en est l'augmentation significative de son emploi dans les décisions judiciaires. Charlotte Girard et Stéphanie Hennette-Vauchez nous offrent un élément de comparaison particulièrement instructif quant à l'inflation de la dignité dans les décisions judiciaires.

Le corpus déterminé lors de la recherche est constitué, en décembre 2002 sur « la base de données officielles Légifrance. Le résultat est le suivant : 337 décisions ont été recensées en fonction de ce critère minimal : elles contiennent au moins une occurrence du vocable « dignité ». 137 d'entre elles ont été rendues par des juridictions administratives et 200 par des juridictions judiciaires. »³⁹⁰

En reproduisant la démarche, les résultats récents sont les suivants :

- en aout 2020, l'on dénombre 2666 décisions rendues par des juridictions administratives et 3301 par des juridictions judiciaires, pour un total de 5967 décisions comportant une occurrence du terme dignité ;
- en avril 2021, l'on dénombre 2941 décisions rendues par des juridictions administratives et 3431 juridictions judiciaires, pour un total de 6372 ;
- en juillet 2023, l'on dénombre 3776 décisions rendues par des juridictions administratives et 3715 par des juridictions pénales, pour un total de 7491 décisions.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.108

En une vingtaine d'années, la référence à la notion de dignité dans la pratique judiciaire a été multiplié par vingt-deux.

Alors que les auteurs constatent, au début des années 2000, une relative absence du terme avant 1994, elles observent que bon nombre de domaines juridiques se sont saisis de la brèche laissée ouverte par l'indétermination de la norme programmatique, en tant que fondement moral juridicisé, permettant de l'invoquer légitimement et légalement dans la production de nouvelles lois (notamment les lois relatives à la lutte contre l'exclusion), et ce dès l'année suivante. Leur analyse les conduits à considérer que « le mot "dignité" se verrait associer des vertus mobilisatrices, fédératrices aux yeux d'un certain nombre d'acteurs sociaux et institutionnels [...] au service de "causes" politiques »³⁹¹.

La valorisation de la dignité, telle qu'elle est construite aujourd'hui, n'épuise pas le type de contenu qu'il est possible d'y introduire. Il convient de signaler que le projet de Constitution du régime de Vichy consacrait la dignité humaine dans son premier article « La liberté et la dignité de la personne humaine sont des valeurs suprêmes et des biens intangibles »³⁹².

2. De la doctrine solidariste collectiviste à la dignité singulariste

Le développement d'un État social, ou État providence, avait pris appuis sur la « force d'une idée » de justice sociale. Face à l'inégalité des conditions et les effets délétères des rapports structurés et orientés selon les intérêts et logiques économiques, le délitement des solidarités traditionnelles n'avait pas trouvé de compensation intégrative satisfaisante pour une bonne partie des populations prolétaires. La question sociale qui suscitait de vives inquiétudes au niveau politiques et des analyses fécondes chez les sociologues, mettaient en exergues la relation d'interdépendance entre le phénomène d'individualisation et celui d'étatisation.

Pour autant, l'individualisme émancipateur et autonomisant, fondé sur une responsabilisation accrue des individus, ne profitait pas pleinement aux catégories « indignes ». L'interprétation a-morale naturaliste et darwiniste, adaptée à une logique

³⁹¹ Charlotte Girard, Stéphanie Henneute-Vauchez, *La dignité de la personne humaine... op. cit.*, p.234

³⁹² Cité par Paul Cassia, *Dignié(s)... op. cit.*, p.24

économique pour laquelle la loi de la concurrence répond naturellement à équilibrer les rapports de force, excluait l'intervention de l'État. La sélection naturelle devenait ainsi une loi au détriment des plus faibles, rendant acceptable l'idée de leur instrumentalisation au service d'un accroissement d'un bien commun. Les pauvres et prolétaires, jugés tour à tour responsables de leur misère ou incapable moralement d'être des participants actifs d'une société civilisée, portaient ainsi le discrédit de leur condition et pouvait alors être considéré comme de simples variables d'ajustement pour les partisans d'un libéralisme économique.

2.1 Justice sociale et solidarité : XIXe au XXe siècle

Face à cette situation, l'idée de justice sociale et le principe de solidarité qui s'élaborent conjointement forment un compromis visant à légitimer l'intervention protectrice de l'État. Là où le libéralisme introduit une conception naturaliste et évolutionniste des rapports sociaux, justifiant une position a-morale, les défenseurs d'une justice sociale s'opposent aux individualistes utilitaristes, dont Spencer jouit du statut de digne représentant, au profit d'une conception socio-humaniste, telle que défendue par Durkheim³⁹³. C'est également le cas pour Alfred Fouillée, philosophe et sociologue de la fin du XIXe siècle, relativement méconnu depuis³⁹⁴ mais dont les théories irriguent à la fois la sociologie durkheimienne et représente une figure majeure des théoriciens de la solidarité en tant que principe de justice sociale.

Au sein d'une société dominée par un capitalisme libéral dont la succession de régimes politiques n'avait pas pu ou su réguler, les patrons avaient conquis une large part du monopole consistant à déterminer le travail selon une conception purement économique. Or, Durkheim tout comme Fouillée insistent sur les dimensions morales, sociales et religieuses du travail et de son organisation. Les deux y voient, dans sa forme idéal-typique, la fonction de l'intégration, la différenciation et la conscience individuelle de l'interdépendance des parties en un tout. Ce n'est donc pas le produit de la division du travail qui interroge la cohésion sociale, mais les principes idéaux, les axiomes sur lesquels

³⁹³ Émile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels... *op. cit.*,

³⁹⁴ Pierre-Xavier Boyer, « Aux origines de l'élitisme républicain : Les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 37-49.

reposent l'édifice des justifications utilitaristes. Et la justice de ces derniers si limitée, d'après Fouillée, à une règle d'échange entre l'individu et la marchandise.

Cependant, « Avec elle [la marchandise], la personnalité humaine tout entière est en jeu ; derrière la main-d'œuvre, il y a l'homme. C'est là précisément ce qui complique tant les problèmes relatifs à l'organisation du travail. Les réduire à leur côté purement économique et matériel, c'est les abaisser et les mutiler : ils ont un côté humain et social qui en fait la beauté, mais aussi la difficulté et le péril »³⁹⁵. Tout rapport ne peut être contrat au sens strictement juridique. Les résultats du progrès social, s'ils ne profitent qu'à une certaine élite économique et non pas à tous, revient à une spoliation du bien commun, et les mouvements initiés par les luttes des classes ont démontré l'importance et la fragilité des groupes lorsqu'ils sont, *de facto*, inscrits librement dans des rapports de force.

L'éducation à une certaine culture de la dignité humaine³⁹⁶ constitue le ferment sans lequel « on ne peut réveiller les classes laborieuses de leur sommeil séculier »³⁹⁷. Fouillée estime alors qu'« au jeu de libertés conçues comme de simples forces doit se substituer leur solidarité sous une commune loi de liberté et d'égalité, - solidarité dont la reconnaissance constitue la justice sociale »³⁹⁸. Cette loi commune invite alors à trouver un compromis qui récuse la tendance des radicaux à ne pencher que vers l'une ou l'autre des conceptions de la justice. Autrement dit, soutenir la différenciation fonctionnelle tout en assurant les conditions juridiques de l'épanouissement de tous. Il s'agit de trouver le liant qui permettent d'intégrer tous les individus dans un rapport social et non pas exclusivement économique.

³⁹⁵ Alfred Fouillée, *L'idée de justice sociale*, présenté par Alain Supiot, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2019 [1899], p.68

³⁹⁶ Il nous semble que l'emploi de la dignité humaine dans ce contexte convoque davantage l'idée d'une faculté réflexive. Ce qui nous conduit à interpréter l'emploi de la dignité comme analogue à notion de « conscientisation » utilisé par le pédagogue brésilien Paulo Freire qui « signifie [...] toute la transformation de la conscience des gens / du peuple (*the people*) qui leur ferait comprendre les paramètres politiques de leur existence et les possibilités de changer leur situation par l'action politique. La conscientisation est une condition préalable à la libération. Les gens ne pourront se libérer de l'oppression sociale et politique que s'ils se libèrent d'abord des schémas de pensée imposés par les oppresseurs. » Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Keller, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth (Middlesex, England), Penguin Books, 1974, p.157

³⁹⁷ *Ibid.*, p77

³⁹⁸ *Ibid.*, p.72

C'est dans ce sens que Léon Bourgeois développe, durant la même période, la doctrine politique du solidarisme, en invitant la notion juridique de solidarité au sein des agencements de l'activité publique³⁹⁹. L'individu, en tant que bénéficiaire immédiat de la somme des productions humaines antérieures est placé, dès sa naissance, à un statut de débiteur. Il a ainsi une dette envers les ancêtres, dette qu'il n'a pas volontairement contractée mais dont il profite à tout instant de son existence. Il s'agit alors, pour Bourgeois, d'envisager le rapport solidaire selon le principe de « quasi-contrat », qui lie tous les individus, en tant qu'humanité, comme autant de débiteurs. Il y a ainsi une responsabilité commune d'acquittement de la dette envers tous les contemporains et les générations futures. Il s'agit là encore d'extraire du droit privé les fondements du droit public, puisque cette dette est affaire de tous, il s'agit de légitimer les institutions publiques dans un contexte concurrentiels de modèles idéologiques⁴⁰⁰. La force du « quasi-contrat » réside en une rationalisation de la solidarité, en tant que règle de droit social, permettant le développement progressif d'un État social.

Du sentiment de solidarité qui lie affectivement les individus entre eux par le jeu des reconnaissances réciproques et des mécanismes d'identification commune à un groupe, le principe de solidarité constitue alors « un motif concret d'action qui n'a d'autre fin que d'être actualisé pour lui-même », en tant que « règle immanente du domaine des affaires humaines »⁴⁰¹. La condition misérable pouvait alors être atténuée par le développement de politiques sociales, permettant de maintenir une cohésion relative, dans un contexte de vives tensions et de craintes, justifiées aux vues des périodes précédentes, de révoltes fratricides, et surtout de désintégration prolongée et destructrices des rapports sociaux. C'est bien d'abord au nom d'une justice sociale que l'action publique oriente progressivement l'action, et la dignité, sans être tout à fait absente, persiste dans les interstices de l'implicite.

Ce modèle de justice social, tel qu'il s'élabore à partir des logiques assurantielles et assistanciennes reste toutefois diffus jusqu'à la fin de la Seconde guerre mondiale, où

³⁹⁹ Léon Bourgeois, *Solidarité*, 1896

⁴⁰⁰ Olivier Amiel, « Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, vol. 11, no. 1, 2009, pp. 149-160.

⁴⁰¹ Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2013, p.166

s'institue une « société salariale », dont la création de la Sécurité sociale concoure à son épanouissement. La société salariale, qui transforme peu à peu la « condition » en « statut » salarial paraît à Castel « emportée par un irrésistible mouvement de promotion : accumulation de bien et de richesses, création de positions nouvelles et d'opportunités inédites, accroissement des droits et des garanties, multiplication des sécurités et des protections. »⁴⁰². Les ouvriers, n'ayant auparavant que rarement les ressources financières nécessaires pour accéder à la propriété se voient alors en capacité d'acquérir, en contractant des crédits d'endettement, qu'ils pourront rembourser progressivement. La relative sécurité qu'offre le salariat, comme statut protégé, participe à le faire devenir davantage attractif. Ce qui a pour conséquence de stratifier et de hiérarchiser les positions salariales, laissant les ouvriers non qualifiés, en bas d'une pyramide, dont le sommet est monopolisé par les « col blancs » ou « salariés bourgeois ». Castel insiste sur le changement de paradigme que cela suppose : de l'indigne salariat d'une classe ouvrière et prolétaire, le salariat devient source de distinction. Le changement est latent, mais prend une inflexion renforcée et assumée politiquement, à partir des années 1960-70. Ce qui se traduit par une « société qui n'est ni homogène, ni pacifiée, mais dont les antagonismes prennent la forme de luttes pour les placements et les classements plutôt que celle de la lutte des classes. »⁴⁰³

Toujours est-il que le maillage des protections sociales, selon le principe de solidarité nationale, se nourrit de lui-même. Le rôle de l'État providence concoure à une certaine croissance économique, les modèles intégratifs semblent plus performants (pour une partie de la population), ou du moins parviennent, de manière sectorielle, segmentaire, à intégrer des franges de la population particulièrement vulnérables. Il faut insister sur la dynamique sectorielle par ailleurs, car les propositions de loi visant à réformer certains secteurs d'activités n'interviennent qu'au bout d'un long processus de mobilisation collective.

Pour autant, l'apport central de Castel en ce qui concerne les conditions de jaillissement de la dignité au tournant des années 1980, 1990, concerne l'effet du développement de l'État social sur la configuration des liens sociaux. En effet, le niveau de protection administré par l'État rend l'individu davantage dépendant de lui, tout en

⁴⁰² Robert Castel, *Les métamorphoses de la question social... op. cit.*, 522

⁴⁰³ *Ibid.*, p.585

l'affranchissant toujours plus des solidarités traditionnelles (groupes d'appartenance, solidarités familiales, de proximité) qui suppose un niveau d'engagement relationnel qui comporte ses logiques de « don-contre-don », autrement dit dans des rapports de réciprocité intersubjectives, symboliques, affectives, etc. « En établissant des régulations générales et en fondant des droits objectifs, l'État social creuse encore la distance par rapport aux groupes d'appartenance qui, à la limite, n'ont plus de raison d'être pour assurer les protections. »⁴⁰⁴. Le profil de solidarité qui s'exerce est bien plus passif, moins engageant pour l'individu, qui ne perçoit pas directement la nature sociale de ce qui le lie à travers les diverses contributions et cotisations, qui constituent le financement des protections.

La déstructuration de l'organisation du travail par la transformation des rapports économiques et l'affaiblissement de l'État Providence permet de mettre en saillance le pouvoir intégrateur du travail, et plus encore de l'emploi. Ce sur quoi insiste d'ailleurs Dominique Méda, lorsqu'elle questionne le rôle de régulation étatique dans un contexte d'humanisation du travail : « Le XXe siècle, expose-t-elle, n'est plus celui du travail mais de l'emploi : il revient à l'État de garantir à chacun un poste à partir duquel il aura accès aux richesses et une place dans la vie sociale. »⁴⁰⁵ Outre les revenus qu'il dégage, lui permettant de se constituer un « pouvoir d'achat », qui le place dans une rapport de consommateur, « [l]'emploi [est] aussi le canal par lequel les salariés accèdent à la formation, à la protection, aux biens sociaux »⁴⁰⁶. La modernité, en conférant à l'emploi une fonction totalisante d'intégration, d'identification, de positionnement, ou encore d'épanouissement, la perte de l'emploi est à la fois sanction, punition, humiliation, perte de dignité.

2.2 L'individu moderne : expériences singulières

Ainsi, c'est dans un contexte de déstructuration des états, sur lesquels s'appuyait la majorité des citoyens, que l'existence semble se dérober, notamment pour les individus fragilisés. Alors que ressurgit la question sociale dans les interstices de la « crise » socio-

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.638

⁴⁰⁵ Dominique Méda, *Le travail... op. cit.*, p.146

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp.146-147

économique, le politique fait face à l'exacerbation des situations de vulnérabilité qui avaient été, virtuellement tuées ou pour le moins temporisées, selon l'idée d'un progrès social, encore vivace durant les années 1970. La question sociale ne change pas tant de formulation, puisqu'elle constitue encore une interrogation quant aux moyens et instrument à mettre en œuvre afin de répondre à l'existence d'une misère, qui conjugue misère de condition et misère de position. En revanche les individus auxquels elle se rapporte ne sont plus ceux de la fin du XIXe siècle, ni même de la première moitié du XXe siècle. Si elle concernait des individus, elle questionne aujourd'hui des sujets. Et la plupart des risques qui se présentaient comme conjoncturels sont devenus structurels.⁴⁰⁷ Par ailleurs, il est intéressant de noter l'inflexion dans le langage des revendications. Le succès de l'ouvrage *La Société décente* de Avishai Margalit, représente cette forme éthique minimal et évocatrice. Il ne s'agit « même plus » de croire en une justice positive, au profit d'une approche minimale : « une société dont les institutions n'humilient pas les gens ».

Daniilo Martuccelli analyse la modernité « actuelle » selon un continuum depuis le début de la modernité telle qu'elle est cristallisée par la naissance de la sociologie et les formulations de la question sociale. Cette dernière, telle qu'elle est éprouvée par les individus, est l'objet d'une transformation : « les individus sont de plus en plus “pris” par la société tout en ayant le sentiment d'être toujours plus “des-insérés”. Changement de degré donc et pas de nature »⁴⁰⁸. Cette tension se serait amplifiée à mesure que les sphères d'individuation ont pris le pli que le processus de modernisation fait prendre, qui suggère un déplacement de l'uniformité de la masse à la fabrique de singularités. Qu'il s'agisse de la production (« production industrielle de la singularité »⁴⁰⁹), de la consommation (vectrice et support des tensions dynamique dans les ordres de la distinction, lorsque le caractère transgressif de la consommation se révèle être conformiste, par la réduction de la temporalité induite par les NTIC), ou encore les médias. La manière dont cette dynamique se donne à voir à propos de l'individu contemporain est éclairante quant aux

⁴⁰⁷ Ce qui concourt à ce que l'État Providence, pris dans un étau entre la nécessité de personnalisation des dispositifs et l'augmentation des risques stabilisés, se soit transformé en État passif-providence, selon l'expression de Pierre Rosanvallon, *La nouvelle question sociale*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p.9

⁴⁰⁸ Daniilo Martuccelli, *La condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude*, Paris, Gallimard, 2017. p.40

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.43

transformations des enjeux soulevés par la question sociale et, surtout, la faiblesse institutionnelle pour y répondre. Cette dynamique est, selon Martuccelli :

« aussi visible dans la re-conceptualisation même de l'individu, qui a connu une transformation de taille au XXe siècle en passant d'une philosophie de la conscience [dignité de l'homme] à une conception intersubjective. De l'idée d'individus déjà constitués, fiction première de la vision libérale et de la tradition de l'individualisme possessif, on est passé à une prise en compte élargie du processus de transformation intrapsychique et relationnelle des acteurs. En dépit d'un certain regard cognitiviste ou génétique, la nouveauté réside dans la reconnaissance de plus en plus généralisée du fait que les individus se constituent dans et par les rapports sociaux. [...] La diversification des expériences est la règle : au sein d'une même catégorie sociales des différenciations interpersonnelles augmentent du fait de la variété des expériences [...] à laquelle chacun est exposé. »⁴¹⁰

La rupture des années 1980 a surtout mis en exergue la fragilité des construits et des acquis sociaux garantissant sa relative autonomie. Ainsi, la nouvelle question sociale s'est articulée autour du risque d'anomie de personnes dont les conditions d'existence reposaient sur les étais d'autant plus fragiles que récent. Le contexte dans lequel ressurgit les conflits sociaux, l'insécurité, les violences urbaines, l'incivilité, ne peut être estimée sur la base des mouvements du début du XXe siècle. Jacques Donzelot insiste sur ce point : le nature des rapports sociaux et des luttes a changé de dimension :

« Ce qui change et affecte la conception de la protection sociale, c'est d'abord la base sur laquelle celle-ci avait été construite, à savoir une logique d'affrontement, entre une large base de travailleurs, et le sommet, pyramidal, de l'entreprise. À cette opposition verticale, succède, à présent, une série de tensions qui se situent sur un plan horizontal et qui découlent directement de la mondialisation »⁴¹¹.

Ce qui se traduit notamment par un accroissement des logiques concurrentielles entre acteurs, dans la mesure où les places assurant une intégration stable et les sécurités

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 53 à 55

⁴¹¹ Jacques Donzelot, « Cohésion sociale et dignité de l'individu », Anne-Marie Dillens, Bernard Van Meenen, *La dignité aujourd'hui. Perspectives philosophiques et théologiques*. (en ligne) Bruxelles, Presses de l'Université de Saint-Louis, 2007, (consulté le 16 septembre 2019) accessible à l'adresse : <http://books.openedition.org/pusl/22764>

positionnelles, se sont raréfiées. Robert Castel évoque, dans ce sens, l'augmentation quantitatif d'emplois précaires, ce qu'il désigne comme sous-emploi. L'organisation du travail se voit alors source et productrice d'une souffrance qui n'est pas imputable uniquement aux logiques managériales. Le marché de l'emploi ayant acquis une grande latitude décisionnelle, dans la mesure où les entreprises sont susceptibles de créer des places ou de s'ajuster pour maintenir celles existantes. L'individu moderne se doit donc de développer des compétences qui ne sont plus uniquement vouées à l'accomplissement d'une tâche, mais qui lui permettent d'accroître ses chances d'accéder à l'emploi, voire de s'y maintenir. Adaptabilité, flexibilité, compétitivité, « proactivité », anticipation, autant de qualificatif qui permettent de saisir l'ampleur d'une mobilisation individuelle constante.

« La vision que le marché finit par transmettre de la vie sociale est ainsi hautement paradoxale. L'hypothèse d'un acteur libre, actif, dynamique, permet de concevoir le social comme un espace tissé de multiples dépendances indéterminées où l'individu entre en relation avec une multitude d'autres individus qu'il ne connaît guère, et qui pourtant conditionnent son action en lui fixant des limites. Le monde social posséderait une étonnante ouverture individuelle tout en se concrétisant dans une matérialité globale qui, dépassant la libre pratique de chaque individu, serait capable de renverser ou de modifier leurs projets, tout en les conservant néanmoins en tant qu'éléments, plus ou moins actifs, de la vie sociale. L'ordre social apparaît comme la rencontre d'une multitude des solitudes individuelles. »⁴¹²

Ces solitudes individuelles renvoient à la responsabilité imputée à l'individu d'être lui-même le producteur et l'instigateur de son identité. C'est ce qu'écrivait, en 1929, Michel Leiris, dans une note préparatoire pour une conférence qu'il devait donner à propos du sacré et de la vie quotidienne : « c'est ce sentiment d'intense solitude que j'éprouve aux moments où j'écris. Je me sens seul au monde, non parce que tout est extérieur à moi, mais parce que tout n'existe qu'en fonction de moi, comme un rêve que j'imagine qui ne peut toucher que moi »⁴¹³.

⁴¹² Danilo Martuccelli, *La consistance du social...* p.76

⁴¹³ Michel Leiris, *L'homme sans honneur. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne*, Paris, Jean Michel Place éditeur, 1994, p.53

Alors que les systèmes référentiels de l'honneur opéraient visiblement l'institution de l'individu à partir de la monstration d'une externalisation des normes communes profondément intériorisées, elles donnaient *a priori* une direction relativement tracée, limitant l'expression de choix divergents et singuliers tout en inscrivant l'individu dans une communauté de sens qui lui assurait, objectivement, les ressources de stabilisation de son être-au-monde. En revanche, dans des systèmes structurés par le référentiel de la dignité, la promotion de l'individu résulte de sa capacité à se saisir des ressources censément mises à disposition, selon une idée d'un « marché des identités et des vecteurs ou sources d'identification multiples ». L'épreuve est redoublée à partir du moment où un « sentiment d'inconsistance positionnelle »⁴¹⁴ s'est généralisé.

L'étude de Serge Paugam concernant la carrière des assistés⁴¹⁵, effectuées juste avant la création du RMI, démontrait « déjà » que l'âge et / ou la durée de la relation d'assistance influait sur l'état d'esprit et la « motivation » des personnes. Si les jeunes et bénéficiaires ponctuels conservaient une identité pas ou peu sujette à une altération négative, la résignation face à des perspectives peu satisfaisante, voire absentes, concourraient à transformer leur rapport au monde à mesure que les individus, disqualifiés socialement, vieillissent.

Or, comme le souligne Martuccelli, pour les individus de la condition sociale actuelle, en fonction non plus de classes sociales mais de ce qu'il désigne comme « ensembles structurels »⁴¹⁶, le *hiatus* entre les normes individualistes, à la fois libérales et égalitaires, et le maintien de hiérarchies positionnelles, des statuts et des ressources, est difficilement conciliable. Mais c'est essentiellement la décollectivisation de ces enjeux, et le ravalement de l'individu en tant que seul responsable qui favorise le déplacement du motif de l'action. « L'incertitude se présente ainsi comme versant subjectif d'une profonde mutation objective de décollectivisation des supports et des protections intervenant dans la fabrication et le maintien de soi »⁴¹⁷. Le délitement du sentiment de solidarité, sans qu'il

⁴¹⁴ Danilo Martuccelli, *La condition sociale moderne...* p.358

⁴¹⁵ Serge Paugam, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 2011 [1993]

⁴¹⁶ Danilo Martuccelli, *La condition sociale moderne... op. cit.*, pp. 325-349 1), l'ensemble supérieur, 2) l'ensemble aisé, 3) l'ensemble populaire-intermédiaire et 4) l'ensemble des exclus.

⁴¹⁷ Marc-Henry Soulet, « « Chapitre 1. La souffrance sociale, défaillance individuelle ou pathologie sociale ? », dans : Marc Binné éd., *La souffrance de l'entrepreneur. Comprendre pour agir et*

n'ait disparu, est profondément concurrencé par le sentiment de dignité, qui ne peut jamais qu'être exprimé au singulier. La concentration des potentialités, des capacités, des ressources, à partir du point central que constitue l'individu engage un risque de sur-responsabilité, dans un environnement dont il n'est, en définitive, pas plus maître qu'il n'est individuellement maître de la nature. Si les deux sentiments ont en commun d'être entretenus par le rapport à l'autre, du familier à l'étranger, le sentiment de dignité semble plus vulnérable aux interactions, dans la mesure où il constitue à minima, un rapport à soi qui est vulnérable aux rapports à autrui.

C'est ainsi qu'on voit surgir le paradoxe de l'autonomie, tel qu'elle est opposée généralement à la dépendance⁴¹⁸. La confusion sémantique, ou le glissement qui a été opéré, est significatif. L'autonomie, telle qu'elle est pensée et conceptualisée par la philosophie, constitue une faculté qui devient capacité d'action dépendamment de conditions qui la rendent possible. Autrement dit, pour agir de manière autonome, l'individu est dépendant positivement de structures psychiques, matérielles, symboliques, afin d'être un individu au sens strict du terme. C'est ce que Castel désigne comme « supports » :

« Le terme de “support” peut avoir plusieurs acceptions, mais je le prends ici au sens de condition objective de possibilité. Parler de support en ce sens, c'est parler de “ressources”, ou de “capitaux” au sens de Bourdieu ; c'est la capacité de disposer de réserves qui peuvent être de type relationnel, culturel, économiques, etc., et qui sont les assises sur lesquelles peut s'appuyer la possibilité de développer des stratégies individuelles. » [...] « pour entrer en rapport, en relation, en interrelation avec les autres, l'individu doit avoir ces conditions sociales pour être déjà un individu, disposer de ressources pour le faire. »⁴¹⁹

La perception moderne de l'autonomie, en étant rabattue sur le libre choix, semble confondre le vouloir et le pouvoir. Préjugés autonomes, ou devant désirer de l'être, les

prévenir le suicide. Rennes, Presses de l'EHESP, « Regards croisés », 2018, p. 37-47. DOI : 10.3917/ehesp.binni.2018.01.0037. URL : <https://www.cairn.info/la-souffrance-de-l-entrepreneur--9782810906727-page-37.htm>

⁴¹⁸ Nicolas Duvoux, *L'autonomie des assistés. Sociologie des politiques d'insertion*, Paris, PUF, 2009

⁴¹⁹ Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi ; Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Hachette, 2005, pp.30-31

individus sont contraints d'exprimer leur volonté, au détriment parfois d'avoir les ressources suffisantes, ou adaptées par rapport aux modèles implicites qui leur sont soumis.

Le surgissement de la dignité dans le sillon initié par les questions inédites liées à la réification et aux dangers d'une marchandisation du corps s'est répandue au-delà des sphères du biologique. Ce que Marie-Jo Thiel souligne à propos des possibilités nouvelles offertes par la biomédecine, qui suscitent des « inquiétudes nouvelles, en particulier autour de l'acharnement thérapeutique, de l'expérimentation médicale. L'opinion publique craint d'être « l'objet » d'une médecine excessivement technicienne, la « chose » d'une réanimation qui n'a que faire des souffrances humaines... Dans un contexte de promesses scientifiques nouvelles et de délitement des grands systèmes symboliques porteurs de sens, elle est hantée par la dépendance, la perte d'utilité sociale, la dégradation de son apparence physique. La défiguration « inacceptable » prend nom de “ perte de dignité ” »⁴²⁰. En ouvrant la brèche de la reconnaissance juridique d'une matérialité de la dignité humaine, à travers le corps, ce sont les conditions matérielles, affectives, psychiques, sociales constitutives de l'existence même de chaque individu qui se sont vue investies, ou réinvesties d'une réévaluation. Le contexte politique et socio-économique a favorisé l'émergence d'une nouvelle terminologie afin de traduire les effets produits par la transformation des rapports sociaux.

2.3 Défiguration : le culte de l'individu contre lui-même

Faire face à l'adversité, garder la tête haute, se maintenir tenir bon, faire bonne figure. Autant d'expressions qui correspondent à la dignité entendue dans le sens de la capacité du sujet d'agir en tant qu'individu socialisé dans un univers interactionnel. La « dignité » plurielle et objective, qui correspond aux « choses du maintien » et de la présentation d'une identité sociale, convoque une conception posturale qui est intégrée à

⁴²⁰ Thiel, M. 2007. Dignité ? Circulez ! In Dillens, A., & Van Meenen, B. (Eds.), *La dignité aujourd'hui : Perspectives philosophiques et théologiques*. (en ligne) Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis (consulté le 14 avril 2018) accessible à l'adresse : <http://books.openedition.org/pusl/22770>

la notion sociale de *dignitas* romaine, tout en descellant l'individu des positions objectives et stables sur lesquelles pouvaient s'étayer l'expression de cette dignité⁴²¹.

Erving Goffman, dans son ouvrage *Les rites d'interaction*, propose une lecture durkheimienne des manières d'être, de faire et de se conduire dans des situations d'interaction comme procédant d'un ensemble de rites qui visent à préserver la face de l'autre et la sienne. Il définit le terme « face » comme étant :

« la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délinéée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image de soi. »⁴²²

La face constitue ce point de jonction entre « identité pour soi » et « identité pour autrui », ou, selon Goffman entre identité réelle et identité virtuelle⁴²³. C'est au sein de cette articulation que se joue de nombreuses mises en dangers symboliques, dans la mesure où la face est exposée, donc vulnérable, à la fois à l'autre ainsi qu'à la situation. De fait, les marges de contrôle sont déterminées par le type d'interaction, en fonction du cadre de l'expérience. Cette image sociale n'est pas le fruit d'une création spontanée et individuelle, mais elle est le modèle type qui oriente le rôle à jouer.

« Dès lors que quelqu'un assume une image de soi qui s'exprime à travers la face qu'il présente, il est censé s'y conformer. De différentes façons dans différentes sociétés, il doit faire preuve d'amour-propre, répudier certaines actions parce qu'elles sont au-dessus ou en dessous de sa condition, et se forcer à en accomplir d'autres, même si elles lui coûtent beaucoup. Dès qu'elle pénètre dans une situation où elle reçoit une certaine face à garder, une personne prend la responsabilité de surveiller le flux des événements qu'elle croise. Elle doit s'assurer du maintien d'un certain ordre expressif, ordre qui régule le flux des événements, importants ou mineurs, de telle sorte

⁴²¹ Le citoyen romain, en tant que citoyen, était formé dès le plus jeune âge, autrement dit à la fois socialisé, éduqué et instruit en fonction de ce statut prédéterminé.

⁴²² Ervin Goffman, *Les rites d'intrraction*, Paris, Editions de minuits, 1974, p.9

⁴²³ Ervin Goffman, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Edition de Minuit, 1975, p.12

que tout ce qu'ils paraissent exprimer soit compatible avec la face qu'elle présente. »⁴²⁴

Cette identité virtuelle exige de l'individu une sorte de virtuosité, d'autant plus dans des situations dont la codification de ce qui est attendu de lui ne lui est pas accessible ou seulement implicite. D'autant plus que la démultiplication des types de relations et de leur nature consistent autant de variations de lignes de conduites, d'ordre expressif, de manière d'être soi en somme, mais d'être un « soi » convenable.

Dans notre société, lorsque quelqu'un montre ce scrupule d'abord par devoir envers lui-même, on parle de fierté ; quand c'est par devoir envers les instances sociales plus larges dont il reçoit l'appui, on parle d'honneur. Si un tel scrupule s'applique aux choses du maintien, aux expressions produites par la façon dont une personne maîtrise son corps, ses émotions et les objets avec lesquels elle est physiquement en contact, on parle alors de dignité, qui constitue un aspect de ce contrôle des expressions toujours vanté et jamais étudié. Dans tous les cas, alors même que la face sociale d'une personne est souvent son bien le plus précieux et son refuge le plus plaisant, ce n'est qu'un prêt que lui consent la société : si elle ne s'en montre pas digne, elle lui sera retirée. Par les attributs qui lui sont accordés et la face qu'ils lui font porter, tout homme devient son propre geôlier. »

C'est, selon nous, ce qui se joue dans les situations de disqualification sociale, de mépris, d'humiliation. Perdre sa dignité, c'est alors perdre la capacité (ou se voir retirer cette capacité) pour l'individu de pouvoir affirmer une identité, d'être respecté.

Mais les situations qui suscitent ou constituent l'épreuve humiliante et dégradante peuvent tout autant être interprétées en tant que résultat d'une socialisation différenciée trop importante. Près d'un demi-siècle nous sépare de la publication française de l'ouvrage. En cinquante ans, les modèles structurant les identités ont fait l'objet d'une démultiplication, et les formes de régulations sont plus souples. La société « prête » un plus grand nombre de type de face, mais attend toujours qu'on s'y conforme. Et, cela se joue dans le cadre des interactions, dans la mesure où elles constituent une épreuve et une

⁴²⁴ *Ibid.* p.12

consolidation de l'identité. Le degré de maîtrise de l'ordre expressif, l'adaptation à la situation, le style vestimentaire, etc. tout ceci opère pour soi et pour autrui⁴²⁵.

« La façon dont une personne accomplit sa part de figuration et aide les autres à accomplir la leur représente le niveau de son acceptation des règles fondamentales de l'interaction sociale. C'est la pierre de touche de sa socialisation en tant d'interactant. Si tous n'étaient pas socialisés de cette manière, l'interaction, dans la plupart des sociétés et des situations, serait un danger bien plus grand pour la sensibilité et la face de chacun. L'expression symbolique des jugements de valeur deviendrait impossible et les sentiments impraticables ; autrement dit, plus personne ne serait un objet rituel délicat. »⁴²⁶

Or, dans une société qui fait primer, de manière paradoxale le souci de la singularité sans offrir les supports structurels qui maintiennent la fixation des codes de ce que Goffman désigne comme étiquette, l'individu est, la plupart du temps, sommé d'interpréter les signes et symboles qui lui sont parfois étrangers. De telle sorte que le temps d'acculturation nécessaire à l'intégration des normes spécifiques à une sphère d'activité, sa ligne de conduite a déjà, le plus souvent, été éprouvée. Il est sommé de s'y tenir, quand bien même il ait acquis progressivement les éléments de cette « culture ». Dans ce sens, l'écart entre son identité réelle et son image sociale peut-être si grande qu'elle est source de souffrance, dans l'incapacité du sujet à faire reconnaître ses compétences en tant qu'interactant.

C'est aussi, et pas seulement, ici que se joue le sentiment de mépris, l'humiliation, d'affaissement de l'estime de soi. C'est d'autant plus le cas que les stratégies contemporaines de figuration intègrent la parole de soi, sorte dépassement du jugement immédiat porté sur les caractéristiques physiques. Cette dimension est attestée, par exemple, dans la campagne de l'ONG Solidarités international qui, en 2016, proposait un « Kit de dignité » d'une valeur de 7€, contenant divers biens hygiéniques : savon, rasoir,

⁴²⁵ Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Keller, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness ... op. cit.*, p.137 « En raison de processus très fondamentaux en psychologie sociale, de nouvelles typifications des autres conduisent nécessairement à de nouvelles typifications de soi. En d'autres termes, de même que l'appréhension que l'individu a du monde social est modifiée par la modernisation, l'appréhension de sa propre identité l'est aussi. » traduction personnelle

⁴²⁶ *Ibid.*, p.30

mouchoirs, brosse à dent, etc. Le slogan : « Aidons-les à rester dignes » ou encore « Certains gestes sont essentiels pour rester digne ». La dignité est ici comprise dans sa dimension sociale et dans l'enjeu de la maîtrise de son image, nécessaire dans le cadre des interactions pour être en capacité de tenir le rôle positif d'un interactant.

On voit alors toute la distance qui peut s'opérer entre l'image sociale « dignifiée », autrement dit l'identité pour autrui convenable, et la capacité à en manifester les traits, dès lors que l'Autre, est interprète de soi. Par conséquent, si « « Dans notre société, l'individu qui se tient « bien », « convenablement », manifeste des attributs tels que : discrétion et sincérité ; modestie dans ses prétentions ; esprit de compétition et loyauté ; contrôle de ses paroles et de ses gestes ; maîtrise de ses émotions, de ses appétits et de ses désirs ; sang-froid dans l'adversité et ainsi de suite »⁴²⁷, ces normes sont aujourd'hui diluées dans l'indétermination des attentes sociales en situation d'interaction. Elles sont encore pleinement constitutives des attentes mais elles ne sont pas les seules.

Le phénomène n'est cependant pas nouveau. A la même époque, Peter Berger analysait le phénomène de la « jeunesse » contre-culturelle des années 1970 comme étant le résultat d'une socialisation différenciée au niveau générationnel. Pour résumer, les auteurs de *The Homeless Mind : Modernization and Consciousness* publié en 1973 considère que la « culture jeune » (*youth culture*) est le produit d'une « douce révolution » (*gentle revolution*) qui s'ancre dans les décennies précédentes à partir de deux facteurs. Le premier concerne un *ethos* bourgeois à propos de l'enfance, qui est alors considérée (aux États-Unis comme en Europe) de plus en plus comme une période essentielle dans le développement de l'individu, ce qui est corrélé à une modification des attitudes et des gestes plus tendres envers les enfants, soutenu par l'accroissement de documents de type « éducatif » et informatifs à direction des mères ; de manière concomitante, la réduction considérable de la mortalité infantile.

« La bourgeoisie a développé un *ethos* de l'enfance qui a placé une très grande importance dans cette étape de la biographie, un point de vue qui s'était particulièrement exprimé dans les aspirations éducatives de cette classe. Mais même plus fondamentalement, le nouvel *ethos* de l'enfance était basé sur l'hypothèse que l'enfance était une phase très particulière et

⁴²⁷ *Ibid.*, p.69

particulièrement précieuse dans la vie de l'individu. L'enfance bourgeoise est devenue protégée, tendre et même "sentimentale" »⁴²⁸.

Ainsi, la jeunesse contre-culturelle américaine des années 1970 avait été socialisée et éduquée avec une attention particulière, de l'affection et une valorisation de leur individualité dès leur plus jeune âge. En découlerait une conscience de soi plus affirmée, produisant des personnalités moins dociles, et en même temps plus « douces »⁴²⁹, plus sensibles aux violences symboliques et moins tolérants vis-à-vis des formes d'oppression. Ils représentent cette révolte née de l'indignation. A minima, leur rapport aux convenances et aux statuts hiérarchiques se différencie de leurs aînés, et font primer des valeurs telles que l'authenticité du soi en société, le rejet des distinctions entre espace privé et espace public, etc.

Ces tensions ne sont pas observées par Goffman. Parce que l'individu et les rituels qui lui sont consacrés sont pris selon l'approche durkheimienne. Ce sont les fonctions des rituels qui sont présentés, appréhendés au-delà des événements sociaux.

De plus, l'image de lui-même qu'un individu doit préserver par sa conduite par égard pour les autres est en quelque sorte la justification et la compensation de celle que les autres sont obligés de lui renvoyer, de par la déférence qu'ils lui doivent. En fait, chacune de ces deux images peut servir de garantie et de vérification pour l'autre [...]. Donc, traiter les autres avec déférence, c'est en général leur donner l'occasion de démontrer leur bonne tenue. Grâce à cette différenciation des fonctions, le monde est rempli d'images de soi plus flatteuses qu'elles ne devraient, car il est commode de distribuer ses faveurs lorsque l'on sait que la bonne tenue des autres les forcera à en repousser un bon nombre »⁴³⁰

L'extrait ici est instructif quant à la dimension nécessairement relationnelle et normative de la déférence. Encore faut-il que les structures sociales soient en mesure de proposer des places suffisamment stables pour que les individus puissent s'approprier les enjeux, les implicites, les ficelles. Tant que les institutions offrent les garanties nécessaires

⁴²⁸ Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Keller, *The Homeless... op. cit.*, p.171, traduction personnelle

⁴²⁹ *Ibid.*, p.173

⁴³⁰ Erving Goffman, *Les rites d'interaction... op. cit.*, pp.73-74

pour que l'individu puisse s'épanouir, tant qu'elles garantissent son affiliation, les « déviances » ou « profanation cérémonielles » ne concernent qu'une minorité.

Dans ce cas, Goffman a raison de signifier que « [l]es images associées à la déférence sont dirigées vers la société en général, au-delà de l'interaction en cours, vers la place que l'individu a gagnée dans la hiérarchie de cette société »⁴³¹. Mais quels sont les ressorts de la déférence dans une société, pour des franges variées de la population, n'assurent pas ou plus des places stables et consistantes ? Le précaire fait l'expérience en continu d'être dans des positions d'interstices, à la limite de l'intégration, là encore particulièrement vulnérables aux aléas de l'existence. Les risques de disqualifications, de désinsertion, de décrochage sont autant de danger qui altèrent la dignité. Et même lorsque les parcours atypiques, la vie hors emploi, la solitude, le retrait, sont l'expression d'un choix, la force intégrative du social s'exerce de manière plus contraignante, se fait sentir au plus près de l'expérience des sujets sommés de mener une vie digne pour garder la face.

⁴³¹ *Idem*

CHAPITRE 3 : LA DIGNITE ACTUEE DES VULNERABLES

« Pourtant, ce qu'une personne protège et défend, ce en quoi elle investit ses sentiments, c'est une idée d'elle-même, et les idées sont vulnérables, non pas aux faits matériels mais à la communication. »

Erving Goffman, *Les rites d'interaction*

La manière dont l'action sociale intervient activement auprès des personnes qualifiées vulnérables est un puissant révélateur des contenus et les différentes représentations de l'individu idéal auquel répond la dignité.

3.1 Une dignité « actuée »

La dimension ontologique et fondamentale de la dignité humaine constitue l'obligation de respecter, c'est-à-dire à minima ne pas atteindre, la capacité d'autrui à exprimer son statut de sujet. Si cette obligation peut n'être que morale, elle est également institutionnelle et juridique depuis les années 1990. Cela requiert donc bien que cette dignité soit un axiome, qui pose et impose le devoir de respect. En revanche, lorsque l'individu fait l'expérience du mépris, d'une humiliation, d'une souffrance induite, il peut avoir le sentiment de perte ou d'altération de sa dignité ; d'une autre manière, cette perte ou cette atteinte n'est pas seulement l'objet d'un sentiment subjectif mais peut être également le résultat d'une observation et d'une interprétation de son comportement. Pour clarifier la distinction entre la dignité humaine des droits de l'homme et la dignité

« Nous établissons ainsi une distinction entre l'être humain et sa personnalité, c'est à dire ce qu'il devient lui-même par ses actes qu'il pose ou qu'il subit. Quand l'homme est traité ou agit indignement, nous dirons que sa dignité « *actuée* » est atteinte ; pourtant il reste une personne dotée pleinement de sa dignité "*fondamentale*", de la même façon que toute personne humaine. (...) L'aspect "actuel", c'est-à-dire qui passe dans les actes présents, de la dignité humaine donne au terme une dynamique que n'avaient pas su lui donner les philosophes pour qui la dignité était un *a priori* fondamental. En effet, la dignité nécessite une réalisation par des actes véritablement humains, grâce en particulier à des conditions extérieures qui

lui permettront cet agir (circonstances affectives, sociales, économiques, étatiques, etc.). »⁴³²

Outre le principe surplombant de « dignité de la personne humaine » qui, bien que fondamental, relève de l'impersonnel (dans le sens de *dignitas*) et renvoie à l'humain en général, ce qui importe ici concerne cette dimension « actuée » qui suppose des rapports sociaux et relations sociales. Il ne s'agit plus d'un être humain en général, mais d'un individu institué, d'un sujet conscient (ou en ayant *virtuellement* la faculté), sensible, fragile, vulnérable, etc. Ces considérations ne sont plus de l'ordre d'une réflexion ontologique sur l'essence de ce qu'est ou serait l'être humain. S'il éprouve au singulier l'expérience sociale et sensible de l'existence, il n'en reste pas moins socialisé et, en ce sens, toujours représentant d'une société datée et située. En tant que tel, il reste institué, et cela s'observe dans le degré d'enserrement plus ou moins étroit en fonction du risque qu'il représente vis-à-vis des mécanismes sociaux d'intégration. Alors, la dignité « actuée », qui se révèle grâce à des conditions extérieures, est investie par l'action sociale, entre prévention et déplacement des frontières pour atteindre les ressorts de mobilisation du sujet.

Ce lien étroit entre « dignité » et « vulnérabilité » tient Selon Diane Roman, que « la vulnérabilité peut se définir comme l'état d'une personne qui, en raison d'un contexte donné, ne peut, en droit ou en fait, jouir de l'autonomie suffisante pour exercer pleinement ses droits fondamentaux ». Ainsi, puisque la situation de vulnérabilité constitue la condition négative de possibilité d'être pleinement sujet, cela requiert qu'un travail sur et avec la personne soit entrepris afin de respecter sa dignité fondamentale. Le changement consiste en ce que la visée de l'action n'est plus seulement le changement des conditions matérielles et sociales d'existence, mais d'une sorte de maïeutique sociale qui vise à faire accoucher le sujet de lui-même, avec ou contre lui. Cela se traduit par une conception selon laquelle l'homme-sujet est, en tant qu'être moral, absolument capable de se surmonter. Simmel considère en effet que, « le fait que l'homme se surmonte lui-même signifie qu'il outrepassé les limites qui lui sont posées à un instant donné. Il doit y avoir là quelque chose à surmonter, mais cette chose n'est là que pour l'être, surmontée. En conséquence, cet être

⁴³² Béatrice Maurer, *Le principe de respect de la dignité humaine et la Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, La documentation Française, 1999, p.428

moral qu'est l'homme est aussi un être-de-la-limite [*Grenzwesen*] qui n'a aucune limite »⁴³³. L'homme-individu quant à lui, parce qu'il est socialisé, constitue la condition première de possibilité pour que le sujet moral se dépasse.

Il ne s'agit plus, dans cette perspective, de se doter de moyens de transformations des rapports socio-économiques, mais d'armer l'individu afin qu'il puisse s'en sortir malgré tout. Souvent à minima, le dénuement sociale, moral et émotionnel de certaines personnes semble tel que les stratégies d'action mettent l'accent sur un accompagnement qui consiste à susciter une volonté de puissance, un vouloir désirer, au sens nietzschéen de se surmonter soi-même⁴³⁴. Et de manière paradoxale, l'engagement envers ce mouvement éminemment subjectif organise profondément les rapports entre les individus et les acteurs du social. Cette orientation spécifique, qui constitue une responsabilisation de la fabrique d'être soi, nous l'appellerons « dignification ».

Ce que nous désignons alors comme paradigme social de la dignification englobe l'ensemble des techniques, outils conceptuels ou pragmatiques, idées, dispositifs, compris comme moyens pour répondre à la finalité qui est celle du maintien (a minima) ou de la restauration de la dignité, à savoir la position d'un individu au sein de la société, position dont il fait l'expérience en tant que sujet. La diversité des dispositifs est autant de moyens permettant une subjectivation et une intériorisation d'une identité positive, dans les situations caractérisées de vulnérables.

3.2 Le sujet parlant : intimité protectrice et injonction à la parole

C'est très certainement à Isabelle Astier que l'on doit d'avoir saisi finement, et dès les années 1990, l'intégration de la dignité en tant que *leitmotiv* légitimant de nouvelles orientations et pratiques dans le champ des politiques d'insertion sociales. En 1995, elle interroge le brouillage des frontières entre le privé et le public à travers l'injonction soumises aux individus d'exposer, de livrer le récit de leur vie. D'une certaine manière, il

⁴³³ Georg Simmel, *L'Intuition de la vie. Quatre chapitres métaphysiques*, traduit de l'allemand et présenté par Frédéric Joly, Paris, Payot & Rivages, 2017, p.30

⁴³⁴ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Pocket, 1972. voir Claude Giboin, « La conception du sujet chez Nietzsche », *L'Enseignement philosophique*, vol. 64, n° 3, 2014, pp. 43-53.

s'agit d'un système d'échange symbolique, au sein duquel l'individu, précaire, pauvre, dans le besoin, peut bénéficier des droits qui lui sont reconnus, mais il doit compenser ce sacrifice social à travers le maintien d'une face concordante avec les attentes.

Selon la sociologue, c'est à partir de l'instauration du RMI, en tant que réponse politique à la question sociale (et argument politique), que s'opère le glissement positionnel de l'action sociale. Dans le cadre contractualisé de la mise en œuvre du dispositif, conditionnant l'allocation à l'entretien d'un rapport avec les services de l'action sociale : « A la logique du guichet se substitue celle de la magistrature sociale [...] animée par le souci d'examiner, d'explorer, de mesurer, le soupeser la vie des individus candidats à l'insertion »⁴³⁵. C'est par cette brèche ouverte par un dispositif répondant à la crise socio-économique que s'institue un réajustement de l'action publique vers une prise en compte des situations individuelles, au détriment d'une logique seulement égalitaire de prise en charge. En individualisant les dispositifs d'assistance, le creuset entre les « actifs » et les « passifs » s'accroît. Le risque de désaffiliation se conjugue progressivement par une prise en charge de type relationnel, selon le paradigme de l'accompagnement. Ainsi, la « relation d'aide » intègre des procédés de magistratures, des emprunts à l'examen des cas particuliers pour les subsumer aux catégories de dispositif auxquels, considérant toute leur situation, ils peuvent prétendre.

Par conséquent, il importe de procéder à des évaluations, formelles ou non, pour identifier les ressources de « base » dont disposerait l'individu, afin d'adapter l'accompagnement, tout en prenant en compte une analyse multifactorielle des fragilités. Pour se faire, pour des raisons à la fois « pratiques », morale et politique, l'individu doit pouvoir se livrer et exposer sa situation de telle sorte à ce que sa trajectoire de vie permette de proposer une relation d'aide « sur mesure ». Si Astier tend à observer l'importance de ces narrations de soi dans le cadre des commissions locales d'insertion du RMI, l'observation s'est largement vérifiée, au-delà du dispositif.

Les paradoxes de la dignité dans l'action du travail social peuvent s'observer à propos du respect de l'intimité d'une part, et d'autre part de la nécessité de s'appuyer sur

⁴³⁵ Isabelle Astier, « Du récit privé au récit civil. La construction d'une nouvelle dignité ? », *Lien social et Politiques*, vol.34, 1995, p.122

des informations biographiques plus ou moins conséquentes afin de mettre en place un projet, un accompagnement, une intervention, etc. Mais le paradoxe n'est pas insurmontable en soi, puisqu'il ne s'agit pas de polariser les attitudes et les comportements, mais de concevoir l'action en situation, de manière à trouver le seuil le plus adapté qui permettent de ne pas basculer dans l'atteinte à la dignité. D'où la nécessité de passer par le parcours, la biographie. Selon Astier, « la dignité des personnes à sauvegarder et porteuses de possibles capacités (elle consiste à considérer que “ les gens sont capables de plus de choses qu'on ne le croit”). »⁴³⁶ Ce paradigme

L'engagement de l'« assisté » et sa mobilisation, passent par un recentrage de sa position. Le marqueur de leur succès paradigmatique réside dans la loi du 2 janvier 2002, laquelle rénove l'action sociale et médico-sociale, en transformant le cadre législatif et normatif de l'action. Ainsi « replacer les personnes au cœur des dispositifs » se traduit à l'aune d'une responsabilisation protectrice et encadrée, mesurée. De l'autre côté l'injonction que ce changement positionnel consiste pour l'individu en un déploiement toujours plus de la parole.

C'est, à notre sens, ici que resurgit l'enjeu du maintien de la face goffmanienne, selon une dynamique différente, à savoir que la relation est orientée « consciemment », intentionnellement à cette visée. Autrement dit, alors que les rites s'offrent comme stratégies symboliques de maintien d'une identité sociale positive, la relation d'aide vise explicitement à opérer une traduction de l'identité comme support au sein de rapport asymétrique. La déférence se dit alors sollicitude et bienveillance. Cela étant d'autant plus nécessaire que l'individu est alors sommé de s'exposer dans une certaine vulnérabilité à travers l'expression de son vécu, de ses émotions, de ses désirs, de ses épreuves, qui seront objet d'évaluation, de mesure, d'analyse. Claudine Haroche l'évoque dans ces termes :

« Le for intérieur est désormais le lieu d'intrusions multiples, constantes et illimitées, tenant à une psychologisation et une technologisation de la société dans son ensemble, qu'il s'agisse du travail, de l'entreprise, du droit ou des liens sociaux. Cette psychologisation tend à en effacer la frontière dans

⁴³⁶ *Ibid.*, p.56

l'extérieur, touchant de ce fait à l'espace intérieur, à la liberté dans le rapport à soi. »⁴³⁷

L'enjeu pour celui qui est « aidé », « accompagné », consiste à trouver les mots de la souffrance éprouvée, de l'humiliation ressentie, des difficultés légitimes, afin que l'intervenant puisse s'en saisir et les traduire dans un langage de plus en plus technique de l'action sociale.

Ce phénomène de mise en récit de soi est corrélé avec l'assise d'une épistémologie psychiatrique, instituée, vis-à-vis de la souffrance. Didier Fassin l'observe par le jeu des glissements sémantiques, et les effets d'une grammaire de la psychologie vers l'action sociale. Du traumatisme des survivants d'accidents ou de guerre, vers le déclin d'une suspicion à l'égard des victimes qui traduit une « généralisation de la condition de victime »⁴³⁸, la souffrance devient problématique sociale, dans la mesure où elle est le résultat subjectivé de situations porteuses d'inquiétude, d'instabilité, d'impuissance et de surcharges d'injonctions paradoxales, induites dans et par l'existence sociale. « La description d'une souffrance psychique causée par une situation ou une position sociale par des psychiatres fonctionne ainsi comme un énoncé performatif qui justifie son entrée dans le domaine de l'action publique. »⁴³⁹ De telle sorte que le glissement de l'indigence à l'indignité traduit ce mouvement anthropologique qui cible davantage les conditions de détresse non plus uniquement sur le plan économique ou matériel mais recouvre également l'aspect psychologique ou psychosocial. Ce qui nécessite une mise en parole pour la personne concernée, et des techniques dignifiantes pour le professionnel.

Poursuivant ce que nous avons ailleurs mis en lumière⁴⁴⁰, la conjonction de ces différentes dynamiques se rencontre donc dans la loi 2002, en tant que cadre impulsant, ou renforçant ce nouveau paradigme de dignification. Ce que viennent traduire les enjeux

⁴³⁷ Claudine Haroche, « L'inévaluable dans une société de défiance », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol.128-129, n°1, p.58

⁴³⁸ Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Champs essais, 2011 [2007], p.118

⁴³⁹ Didier Fassin, « Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique », *Politix* vol. 73, n°1, 2006/1 n°73 pp.137-157, p.149

⁴⁴⁰ Laetitia Lacôte, « Vulnérabilités et dignité individuelle : investissement relationnel et stratégie de maintien », *Sociétés*, vol.158, n°4, 2022, pp.111-122

éthiques et déontologiques immanents à ce volet « maïeuticien » du travail social. Cela se déploie par l'importance accordée à l'instauration d'une relation de confiance. Ce qui semble alors conditionner la capacité de l'individu à pouvoir vouloir se livrer, sans quoi l'injonction biographique constituerait un arrière-plan trop contraignant pour permettre la restauration de sa dignité. Sommé de se raconter, cette « relation de confiance » dans un rapport asymétrique se conçoit comme échange symbolique. L'individu se livre plus volontiers, et le professionnel prend en charge la responsabilité de maintenir la qualité de la relation. Cela parce que, selon Simmel, « il existe une propriété intellectuelle dont la violation provoque une lésion au cœur même du moi. La discrétion n'est rien d'autre que le sentiment d'un droit sur le contenu de l'expérience. Il va de soi que son étendue varie selon les personnes, de même que l'honneur et la propriété ont des rayons différents par rapport aux « proches », ou aux inconnus ou aux personnes indifférentes »⁴⁴¹.

Puisque le récit est au cœur des logiques d'actions respectueuses de la dignité de la personne, c'est-à-dire « non-humiliantes », le cadre de l'expérience dans la relation d'aide induit une diffusion de la responsabilité, qui n'incombe pas uniquement aux « personnes concernées ». Si celles-ci doivent manifester leur engagement, leur volonté, ce devoir est redoublé du devoir pour le professionnel de susciter, de mobiliser cet engagement.

« Si Foucault avait qualifié les sociétés occidentales de “société avouantes” et l'homme occidental de “bête d'aveu”, c'est parce que cet exercice à la fois individuel et collectif de dire qui on est, d'exprimer ce qu'on désire, de dévoiler notre intériorité, etc., à soi-même, aux experts (curés, médecins, psychologues, psychanalystes, etc.) et aux autres (parents, amis, public, etc.) est enchanté d'une promesse de libération, de soulagement, de guérison, de réparation. »⁴⁴²

Cette promesse est soutenue par des dispositifs qui peuvent s'avérer au moins incitatifs s'ils ne sont pas coercitifs. Ce qui peut s'apparenter à une libération émancipatrice se transforme dans des situations normatives et prescriptives comme autant d'injonctions à se dévoiler, à exposer un intime en convoquant un langage affectif et émotionnel afin

⁴⁴¹ Georg Simmel, *Sociologie*, 1950, p.321 cité par Erving Goffman, dans *Les rites d'interaction...* *op. cit.*, p. 64

⁴⁴² Marcelo Otero, Dahlia Namian, « Grammaires sociales de la souffrance » *Les collectifs du Cirp*, vol.2, 2011, p.231

d'atteindre l'interlocuteur qui, dans le cas de relation caractérisée par le cadre de l'action sociale et médico-sociale, est *de facto* en position asymétrique. C'est donc un ensemble de stratégies différenciées qui se nouent autour et à l'intérieur de la relation dignifiante. Elle l'est doublement, en tant qu'elle invite à développer le pouvoir d'agir, autrement dit la dignité de la personne, tout en confirmant l'identité et la position du professionnel. Ainsi, le maintien de la face persiste à se jouer dans l'interaction qui valide l'expérience et maintient un certain ordre expressif.

3.3 Dignifier et éthiciser les relations

Dès la fin des années 1970, des sociologues tels que François-André Isambert, Paul Ladrière, Jean-Paul Terrenoire observaient déjà le développement de l'éthique dans le champ du politique, comme nouvel horizon normatif et programmatique dès lors que « la revendication éthique s'exprime en opposition avec le politique ou comme destinée à le fonder. Dans un cas comme dans l'autre, l'éthique prime le politique, et on découvre que, de par sa nature même, le discours éthique se donne pour fondamental dans l'ordre de l'action. »⁴⁴³.

L'éthique, ou *l'éthicisation* n'a jamais été éloignée des affaires humaines, mais sa récente formalisation s'est trouvée mêlée aux constats que la tentation d'exploiter les hommes au nom de la science n'avait pas pris fin au procès de Nuremberg, que ce soit de la part des États qui détournent le regard (ou qu'ils soient activement concernés), comme des scientifiques qui voient les concessions morales comme de maigres sacrifices pour l'amélioration de la condition humaine en en changeant sa nature. Le plus grand bien pour le plus grand nombre trouve ici la justification des techniques d'amélioration de l'être humain. Or, dès qu'une idée est instituée, dès lors que les acteurs se familiarisent avec les formes de régulations et de contrôles qu'elle suscite, elle peut se répandre et infuser dans des sphères d'activités élargies. Dont le politique, et progressivement les relations sociales offre une première saisie, une première prise de ce mouvement général qui s'ouvre dans le contexte du renouveau de la question sociale. Comment cette conception éthique se traduit dans le jugement qu'elle induit ?

⁴⁴³ François-André Isambert, Paul Ladrière, Jean-Paul Terrenoire, « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie*, 1978, 19-3. pp. 327-328

Pour les auteurs, cela concerne les intentions, les bonnes intentions : « la valorisation dont il s'agit se déplace du résultat sur l'action elle-même. Ce qui est jugé bon, ce n'est pas le fait que quelque chose se soit produit, mais que l'on ait agi en sorte que cela se produise. »⁴⁴⁴. Le développement et l'institutionnalisation de l'éthique dans son rapport au politique s'être concrétiser aujourd'hui. Cela se traduit notamment par une demande institutionnelle puissamment évocatrice dans les politiques dites d'activation des dépenses sociales, autrement dit le « conditionnement du versement d'une prestation à une attitude active du bénéficiaire pour sortir de sa condition de receveur passif »⁴⁴⁵. Alors que les auteurs estiment qu'il ne s'agit plus de se « conformer », il nous semble plutôt que ce sont les *exemplar*, les modèles auxquels se conformer, qui ont changé. Mais, puisque les normes et les « manières de faire, de penser et de sentir » communes à la moyenne semblent s'être diffusées, liquéfiées, les modèles sur lesquels s'appuyer sont eux-aussi plus insaisissables et plus fluides. Ce n'est pas le résultat ici qui est qualifié, mais l'attitude, l'action en-elle-même, qui démontre ou doit démontrer l'intention de s'en sortir.

L'interprétation de l'action, selon la grammaire de la responsabilité, trouve tout son sens. L'individu, devenu sujet malgré lui, doit agir. Il ne s'agit plus de liens sociaux, de ce maillage social qui concoure à protéger et à reconnaître que l'individu a une place, mais de « l'art et la manière de dire qui l'on est ou qui l'on veut devenir »⁴⁴⁶. Mais ce n'est pas seulement l'apanage de l'individu : l'État aussi est devenu « actif », remplaçant peu à peu l'État providence. La déstructuration se conçoit ainsi comme recomposition. Pour autant, les réajustements et les transformations donnent à voir un effacement des formes sociales du politiques, en mettant en application des procédés du secteur privé et de l'entreprise. Il s'agit alors de mettre en mouvement des individus autonomes qui trouverons en eux les ressources pour se dépasser. « La nécessité de *devenir* ce que l'on *est* est la caractéristique même de la vie moderne. La modernité remplace la détermination du rang social par une *autodétermination* coercitive et obligatoire. »⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ *Ibid.*,

⁴⁴⁵ <https://www.vie-publique.fr/fiches/37980-politiques-dactivation-depenses-sociales>

⁴⁴⁶ Isabelle Astier, Nicolas Duvoux, « L'institution de la dignité dans la société contemporaine : réflexion à partir du cas français », in Isabelle Astier, Nicolas Duvoux (dir.), *La société biographique : un injonction à vivre dignement*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.26

⁴⁴⁷ Zygmunt Bauman, « Identité et mondialisation », *Lignes*, vol.6, n°3, 2001, p.15

L'autodétermination du sujet devient alors la finalité adoptée par les dispositifs personnalisés, s'appuyant sur la compétence des individus à communiquer leur identité, la valeur qu'elles s'accorde. C'est à ce niveau que se joue une partie de l'accompagnement social. Comme cela avait été présenté ailleurs, l'orientation générale de la déontologie du travail social vise à établir des pratiques éminemment relationnelles qui doivent prendre en compte la fragilité des individus telle qu'ils en font l'expérience. Ces nouvelles pratiques encouragent le développement du pouvoir d'agir tout en sollicitant les individus à s'émanciper de situations parfois inextricables.

La logique d'individualisation de l'accompagnement tend à oblitérer, dans le cœur de l'action d'aide et de soutien, le caractère fondamentalement structurel des situations vécues. Le prise de la subjectivité intervient à la fois comme nécessaire au niveau de la relation directe avec l'utilisateur, mais présente le risque de ne s'attacher qu'aux éléments singulier des biographiques au détriment d'une vision plus globale. En soutenant un respect de la dignité comme éthique

3.4 Être mobilisé et mobilisable

La dignité devient alors un levier qui vise la mobilisation des individus, leur moralisation, en développant de nouvelles approches pour endiguer le risque d'une rupture sociale. Il s'agit de responsabiliser, d'autonomiser, d'intégrer. À mesure que l'État se repli, en déléguant son autorité à propos des questions sociales et collectives vers des acteurs et « parties prenantes » toujours plus diversifiées, il y a une suspicion d'indignité, de faiblesses ou de carences qu'il suffit d'investir par des dispositifs relationnels « dignifiant ». Se met alors en place des stratégies instituées visant à produire des conditions de possibilité pour le sujet de trouver sa place, ou du moins, une place. Et cela, ne serait qu'en tant que personne concernée.

Et puisque les théories de la reconnaissance tendent à investir l'humiliation comme atteinte à la dignité, il s'agit alors de constater qu'un « nouveau rôle est donné aux institutions : il s'agit désormais pour elles de promouvoir le respect. »⁴⁴⁸ Cette conception de l'éthique, en tant qu'interprétation des « bonnes » intentions, au détriment parfois de

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.29

leur réalisation, où la concentration sur l'individu et le développement de ses capacités d'auto-détermination se traduit selon le « pouvoir d'agir ».

Il s'agit donc bien d'une « nouvelle économie de l'action publique »⁴⁴⁹, telle que le considère Jean-Louis Genard, dans la prise en compte de la différenciation expérientielle qu'éprouvent et subjectivisent les individus. Pour l'auteur, cela est caractéristique d'une transformation des coordonnées anthropologique, selon le modèle classique de la disjonction vers une anthropologie actuelle davantage « conjonctive ». Cette dernière se donne à voir par l'oscillation entre des fins divergentes mais comprises non plus comme étant antinomique mais seulement paradoxales. D'une rupture binaire entre l'être et le non être, du tout ou rien, il s'agit aujourd'hui de concevoir l'existence selon le modèle de coexistence nécessaire de tensions insolubles. Autrement dit, les dispositifs sur lesquels s'appuient l'épanouissement d'une pensée qui doit articuler, naviguer, se positionner dans ce continuum anthropologique. Pouvoir se positionner, au cas par cas, en situation, sans certitude :

« l'émergence contemporaine d'un continuum anthropologique va en quelque sorte obliger à des pratiques oscillant constamment entre les deux, et même peut-être plus qu'osciller, à tenir constamment un double discours : d'un côté écoute, empathie, sollicitude, compassion et, surtout, accompagnement, guidance, coaching... ; de l'autre, invitation à s'exprimer, à se ressaisir, à se prendre en main, à se responsabiliser. »⁴⁵⁰

Libérer l'intériorité, restaurer la dignité, faire advenir le sujet, dans un monde incertain concentre ainsi l'action sur la responsabilité individuelle à partir de dispositifs visant à « se doter ou d'enrichir ses dispositions, de manière à s'ouvrir à l'action », « vers l'augmentation de ses capacités d'implication dans le monde, qu'il s'agisse d'ailleurs de finalités instrumentales pensées en termes d'employabilité et de performance, tout aussi

⁴⁴⁹ Jean-Louis Genard, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », dans : Thomas Périlleux éd., *Destins politiques de la souffrance*. Toulouse, Érès, « Sociologie clinique », 2009, p.41

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.42

bien que de capacités de contestation sociale, ou plus généralement d'accroître ses capacités d'action dans la vie ordinaire »⁴⁵¹

Marcelo Otero et Dahlia Namian proposent une critique à propos de ce qui peut être interprété en tant qu' « un acharnement individualisant, responsabilisant, stigmatisant et thérapeutique à l'endroit de certains individus et populations qui souffrent plus de leurs conditions objectives de vie (travail, logement, etc.) que d'un mal-être subjectif qui ne peut qu'accompagner des situations socialement pénibles. » Mais ils voient aussi une dimension « encourageante », dont « la prise en compte de la dimension de la dignité et du respect des individus même pour des catégories de personnes dont la subjectivité était ouvertement ignorée, voire méprisée (classes populaires, travailleurs non qualifiés, itinérants, etc.) qui se voient accorder une attention nouvelle à leurs situations de vie subordonnées, pénibles, humiliantes, vulnérables et dévalorisantes. »⁴⁵²

L'enjeu consiste justement à prévenir le risque de la désaffiliation dans la mesure où, selon Goffman :

« L'individu soumis à une contrainte extrême est automatiquement expulsé du domaine du convenable. Les signes et les signaux qui permettent d'accomplir les cérémonies coutumières lui sont inaccessibles. Même s'il arrive que les autres lui manifestent leur considération, il lui est impossible de leur rendre la pareille ou de se montrer digne de cette démonstration. Les seuls énoncés cérémoniels encore à sa portée sont les énoncés inconvenants.»⁴⁵³

Bien que la frontière entre les dignes et les indignes s'est à la fois déplacé et reconfiguré, par l'essor des logiques d'actions inclusives redoublées par des luttes politiques de reconnaissances d'inégalités injustes (l'accessibilité pour les personnes en situations de handicap, la protection des mineurs, le statut de la femme, les aidants familiaux, etc.), le fait que les contenus de la dignité soient déterminés par la conception ou les conceptions qu'une société se fait de ce qu'il convient à l'homme social, et les

⁴⁵¹ Marcelo Otero, Dahlia Namian, « Grammaires sociales de la souffrance » *Les collectifs du Cirp*, vol.2, 2011., pp.51-52

⁴⁵² *Ibid.*, p. 234

⁴⁵³ Erving Goffman, *Les rites d'interraction... op. cit.*, p.82

conceptions ne sont pas fixées de toute éternité, il est très probable que l'irréversibilité de l'idée ne correspondent pas à une irréversibilité des contenus. C'est par ailleurs tout l'enjeu des débats « moraux » à propos de définir où placer le curseur de l'interdit et selon quelles justifications.

C'est dire que les questions déontologiques au sein de l'action sociale et médico-sociale mettent en saillance des tensions paradoxales qui semblent multiplier les souffrances au gré d'un régime d'inégalités multiples. François Dubet explore depuis la fin des années 2010 la fortune de l'expression « régime d'inégalités multiples » pour saisir la conscience de plus en plus fine des variations d'inégalités en fonction de traits identitaires, statutaires, économiques, etc. comme autant de freins à la réalisation individuelles de projets associés à l'accomplissement de soi et à la réussite sociale.

« Le modèle de justice de l'égalité des places de la société de classes est progressivement recouverte, sinon totalement remplacé, par l'idéal de l'égalité des chances. Dans le régime des inégalités multiples, la justice sociale est conçue comme le droit et la capacité de chaque individu d'atteindre toutes les positions sociales en fonction de son seul mérite, sans être entravé par des discriminations dans ce projet d'épanouissement et de réussite. »⁴⁵⁴

Selon lui, la modernité contemporaine est caractérisée par l'accroissement d'une prise de conscience individuelle et collective d'un ensemble de facteurs d'inégalités, selon une tension de désirabilité et de déception. Ces inégalités surgissent comme intolérable, dès lors que l'individu ne se sent pas propriétaire de soi. C'est ce que défend Claudine Haroche, « le *sentiment de propriété de soi*, le *sentiment d'être propriétaire de soi* est condition de *l'autonomie de la subjectivité*. Et que le caractère objectif de la subordination, de la soumission ne met pas en cause dans ces conditions la confiance en soi de la personne. »⁴⁵⁵

« Alors, bien au-delà de leur participation ou de leur retrait à la vie politique, les individus affrontent sans répit la réalité d'un enrôlement contraint généralisé dans la vie en commun. Au milieu de ce flux ininterrompu de

⁴⁵⁴ François Dubet, *Tous inégaux, tous singuliers. Repenser la solidarité*,

⁴⁵⁵ Claudine Haroche, « L'inévaluable dans une société... » *op cit.*, p.62

mobilisations sans frontières, chacun cherche alors, avec une volonté non moins constante, à se forger une vie singulière, qui se révèle hautement problématique. [...] En devenant plus intenses dans tous les domaines, les contraintes de la vie sociale accentuent en retour, même de façon cyclique, le sentiment d'étrangeté pour les individus qui s'éprouvent à la fois comme rouage de la vie en commun et singularités broyée. »⁴⁵⁶

⁴⁵⁶ Danilo Martuccelli, *La condition sociale moderne... op. cit.*, p231

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'ombre des totalitarismes joue à différentes échelles lorsqu'il s'agit de cerner l'ampleur de la métamorphose de la dignité. En effet, la barbarie en elle-même justifie très certainement et moralement la consécration de la dignité. Mais l'on voit alors que le risque, étant profondément humain, issu de la modernité, est encore vivace. Puisque, comme rappelle Paugam, « chaque société comporte sa part d'indésirables dont on finit par douter de l'humanité et dont il faut se débarrasser d'une manière ou d'une autre »⁴⁵⁷, la dignité est mobilisée comme rempart, ou frontière limitant le risque d'expulsion hors du « convenable ». Les transformations des logiques d'action, notamment en termes de politiques d'inclusion, ne font pas disparaître la fonction intégrative du travail qui s'inscrit dans les politiques d'insertion. Il y a redoublement des méthodes de saisie et de mobilisation des acteurs, à travers des instances de participation, de pair-aidance, de « libération de la parole », ce qui renforce visiblement la nature institutionnelle de l'autonomie.

L'existence sociale, bien qu'ayant produit des formes variables de risque, présente aujourd'hui une simultanéité d'entrées, de dangers immédiats aux risques lointains, dont l'accumulation exerce sur les individus les plus vulnérables une pression existentielle sans doute inédite. L'étranger n'est plus aussi éloigné, tant le « régime des inégalités multiples » conjugue des biographies différenciées. « Les formes du mépris peuvent toucher encore aujourd'hui des groupes entiers, mais elles se sont, elles aussi, individualisées et peuvent concerner, au moins potentiellement, chaque individu jusqu'à ruiner son identité. »⁴⁵⁸ L'incertitude quant à l'avenir, cette précarité qui déborde des questions strictement positionnelles en devenant un mode d'être-au-monde, est d'autant plus « douloureuse » qu'elle ne semble pas trouver d'échappatoire collectif.

⁴⁵⁷ Serge Paugam, Nicolas Duvoux. *La régulation des pauvres*. Paris, PUF, 2013, p.62

⁴⁵⁸ *Idem*

Ainsi, certains accusent la dignité d'être schizophrène⁴⁵⁹, dans la mesure où sa plasticité et la diversité des usages qui en est fait, ne permet pas d'identifier un *motus operandi* fixe ou consistant quant aux motifs qui justifient qu'elle soit mobilisée ou invoquée juridiquement dans certaines situations, tandis qu'elle se trouve absente dans d'autres, qui paraissent semblables⁴⁶⁰. Parfois protectrice des libertés individuelles, parfois « liberticide » et s'imposant ainsi contre l'individu consentant, les ambivalences qu'elle suscite constituent une zone d'incertitude à propos de pratiques formellement, ou idéalement, stables et désenchantées. Mais, si l'on considère le climat général d'incertitude⁴⁶¹, le Droit ne peut finalement qu'y répondre, puisqu'il persiste à être une institution produite socialement comme organe de son maintien.

Au caractère élastique de la vie sociale correspondrait le caractère tout autant élastique du concept de dignité, dont les contenus seraient à la fois transformés, sédimentés, activés, ajoutés, par et dans cette même vie sociale. Qu'il s'agisse d'un sentiment comme expression subjective, ou d'un programme politique comme volonté d'action coercitive, la référence à la dignité renvoie à des états différenciés intégrés dans un monde de significations qui rend possible la compréhension du sous-texte et des sources méta-sociales. « Nous n'assistons pas aujourd'hui à la dissolution généralisée des anciens liens sociaux, où finiraient même par disparaître les traditionnelles rigidités ou solidités, pas plus qu'hier nous n'avons été enfermés dans des structures, ou institutions, dictant à tout jamais l'ordre des événements. »⁴⁶². C'est dans tous les cas la thèse que défend Martuccelli lorsqu'il propose d'envisager de nouvelles conceptions et la production d'une nouvelle épistémologie en ce qui concerne l'analyse des individualités.

La consécration de la dignité de la personne humaine consacre le sujet moderne. En étant reconnus comme sujets, les individus se voient à la fois dotés d'un statut qui leur

⁴⁵⁹ J.-M. Bruguière, « Dignité schizophrène », *D.* 2005, chron. p. 1169.

⁴⁶⁰ C'est d'ailleurs ce qu'exprimait Manuel Wackheineim à propos de l'interdiction de son lancer. Si l'activité constituait une atteinte à la dignité humaine, il s'interrogeait sur l'absence, à l'époque, d'une telle interprétation juridictionnelle vis-à-vis de la prostitution. A propos de l'ambiguïté concernant la dignité et la prostitution, voir Maffesoli, Sarah-Marie. « Le traitement juridique de la prostitution », *Sociétés*, vol. 99, n° 1, 2008, pp. 33-46.

⁴⁶¹ Voir Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001

⁴⁶² Danilo Martuccelli, *La consistance du social... op. cit.*, p.83

confère des droits et, également, des devoirs. C'est très certainement une évidence, mais il convient de souligner que ce n'est que rarement abordé. Ils doivent se comporter en tant que sujet (dans la mesure du possible), et le cas échéant, accepter d'être soutenus afin de développer les compétences nécessaires à ce qu'ils le soient. Ils deviennent les seuls représentants légitimes de leurs souffrances, leurs problèmes, leurs vies et leurs expériences. Si cela correspond à l'*ethos* qui démocratique et humaniste, l'effet pervers touche de plein fouet les populations, publics, personnes qui se situent à la frontière de la désaffiliation, souvent disqualifiés, et dans tous les cas « vulnérables ». Le sens de la dignité, la direction vers laquelle elle fait converger ces tensions paradoxales mais non antinomiques, constitue un faisceau, un maillage de possibilités virtuelles, d'une complexité redoutable, à la hauteur de la condition sociale contemporaine. De ce devoir découle celui de participer en retour à l'accroissement des ressources.

Pour autant, ce n'est pas la seule expérience vécue, et un « monde de dignité » n'exclue pas la persistance des fonctions de l'honneur, dans ce qu'il y a de quête de distinction et d'appétence à l'accès statutaire valorisant. Seulement, et la différence n'est pas des moindres, la persistance de l'honneur en tant que régime normatif et de structuration des rapports sociaux, est largement circonscrit aux espaces organiques (autrement dit professionnels) dans lesquels les individus dotés d'une dignité de fonction évoluent, et agissent « en tant » qu'ils représentent le corps professionnel au sein duquel ils occupent une fonction, déterminée par le statut qui leur est reconnu⁴⁶³. Hormis certains espaces spécifiques, ou certaines cérémonies, il est rare de rencontrer des professionnels en uniformes lorsqu'ils ne sont pas dans l'exercice leur fonction. Et si cela est possible, ce type de présentation de soi ne correspond pas, ou plus, aux normes sociales qui, auparavant, contraignaient les officiers ou les membres du clergé à se vêtir de manière distinctive et identifiable en public. La fonction de ces signes distinctifs est à la fois affaire de démarcation, d'indentification et de codification de l'interaction. Pour reprendre Berger, dans un « monde d'honneur », l'identité est tout entière assignée et rendue possible par le pouvoir instituant du statut socio-politique. Toute la personnalité de l'individu est incarnée dans le rôle auquel tous les aspects de sa vie y est conformé. Or, selon Berger, « Dans un

⁴⁶³ Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Editions du Seuil, 1989

monde de dignité, l'individu ne peut découvrir sa vraie identité qu'en s'émancipant lui-même des rôles sociaux imposés – ces derniers n'étant que des masques, l'empêtrant dans une illusion, "alienation" et "mauvaise foi" »⁴⁶⁴.

La quête de l'authenticité est une autre manière d'aborder la question de la recherche de la Vérité, cachée derrière le masque social, son personnage. L'individu en quête de dignité a pour modèle conformiste une apparence d'anti-conformisme. « Qui est au-delà des apparences, manifeste l'être le plus vrai, le plus profond, qui reflète la personnalité profonde d'un individu »⁴⁶⁵. La sincérité, la singularité, l'authenticité de la personne, cette quête de la découverte de soi, de sa nature profonde, dès lors qu'elles deviennent des expressions, voire des injonctions normatives, ne peuvent s'appréhender que dans un monde de dignité, en tant que concept qui organise sémantiquement la pensée, les rapports sociaux et la manière dont ils font sens pour les acteurs et les observateurs. C'est dans des espaces culturels de dignité que ces phénomènes trouvent leur apogée. Cela se traduit notamment par la professionnalisation de rôles sociaux auparavant inscrit dans les liens sociaux et les solidarités de proximité. La parentalité⁴⁶⁶, les aidant-familiaux : autant de fonctions sociales traditionnellement intégrés dans la division du travail, mais non différenciés statutairement. Cela donne à voir un recul de l'intervention de l'État au profit d'une conception gestionnaire des solidarités, d'une délégation de la responsabilité auprès des individus concrets.

Alors qu'elle est largement mise en concurrence avec « liberté », « justice », « égalité », « solidarité », « respect », etc. Raymond Boudon la considère comme l'idée la plus remarquable de la modernité⁴⁶⁷.

« Ce que Durkheim entend souligner, c'est donc non que la dignité de l'individu a toujours prévalu dans la réalité, mais que l'individu a toujours eu *le sens* (nous soulignons ici) de la défense de sa dignité et de ses intérêts,

⁴⁶⁴ Peter Berger, « On the Obsolescence... », *op. cit.*, p.177 traduction personnelle

⁴⁶⁵ <https://www.cnrtl.fr/definition/authentique>

⁴⁶⁶ Voir Claude Martin, "*Être un bon parent*" : une injonction contemporaine, Paris, Presses de l'EHESP, 2014

⁴⁶⁷ A propos de la dignité humaine dans l'œuvre de Raymond Boudon, voir l'article consacré par Sylvie Mesure, « Dignité et rationalité axiologique. L'héritage de Raymond Boudon », *L'Année sociologique*, vol.70, 2020, pp. 175-195

que ce sentiment constitue la toile de fond sur laquelle se déroule l'histoire des institutions et sans doute l'histoire tout court ; plus : *que la dignité de l'individu est le critère ultime de la légitimité de toute norme, de quelque niveau qu'elle soit, microscopique ou sociétal.* »⁴⁶⁸

D'après l'auteur « l'histoire des institutions politiques, l'histoire des religions, l'histoire de la morale est, en d'autres termes, celle d'un *programme* diffus : définir des institutions, des règles, etc., destinées à respecter au mieux la dignité de la personne »⁴⁶⁹. Si l'on entend « dignité de l'individu » comme le standard ou l'étalon à partir duquel l'attribution ou la conquête d'un statut devient conforme pour ou par l'individu au sein d'une position hiérarchique, alors il semble que l'on peut aller dans ce sens. Les systèmes de justification et de légitimité des positions et de la répartition des places peuvent alors être saisis, d'après la terminologie simmelienne, en tant que forme sociale qui se maintient.

En conséquence de quoi, l'essor (quantitatif et qualitatif) de la dignité procède d'une dynamique sociale qui implique un « marché » des idées, des valeurs, des principes, mis en jeu en fonction des situations, et non pas d'une idée nouvelle à proprement parler. À mesure que les situations ou problématiques se présentent avec une certaine régularité, se répètent, la réponse la plus appropriée est « logiquement » sélectionnée. Ce qui fait dire à Boudon que « l'irréversibilité de certaines idées et de certaines valeurs n'implique pas l'irréversibilité de leur mise en application. Le sentiment de nécessité qui accompagne certaines idées n'est pas contradictoire avec le caractère contingent de leur mise en application. » ; « La source de l'irréversibilité d'une nouvelle idée [...] réside simplement dans le fait que, lorsque des idées concurrentes sont présentes sur le marché, c'est la meilleure du point de vue des objectifs poursuivis qui tend à l'emporter. »⁴⁷⁰

La dignité humaine peut être saisie comme l'expression des tensions de la modernité. Pourquoi un tel succès de ce principe alors même qu'on lui reconnaît généralement son ambiguïté, son opacité, son « flou » vague et imprécis ? Parce qu'elle répond précisément

⁴⁶⁸ Raymond Boudon, « L'individualisme. Un phénomène qui ne commence nulle part et qui est au fondement des normes », *Revue du MAUSS*, vol.19, n°1, 2002, p.41

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.42

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.44

aux enjeux soulevés par ces nouvelles coordonnées anthropologiques de conjonction des différences. Son usage témoigne d'une tension entre différentes visions du monde qui s'affrontent dans une guerre des dieux réactualisées, dans un cadre normatif pluriel, et dans un monde en quête de sens.

La plainte du progrès ne s'est apparemment pas achevée de nos jours. Au contraire, les limites et freins des évolutions politiques, morales, sociale, économiques, etc. conduisent les acteurs et agents à évoluer (ou naviguer) à travers un réseau toujours plus complexe, toujours plus dense et éclaté, à travers lequel l'individu est bien singulier dans l'agencement de ce réseau qui s'apparente parfois à une toile d'araignée, à un piège qui enserme davantage l'être humain. Ainsi, la concurrence de ces visions du monde est souvent l'objet d'une attention particulière, dichotomique : opposition des classes sociales, des genres, des courants politiques, des partis politiques, des « pour » et des « contre », etc. qui trouvent cependant, dans la signification plurielle qu'il est possible de lui accorder, un point de jonction, un point d'entente quant à l'importance fondamentale de la dignité, en tant que le terme véhicule, en soi, qu'il doit bien y avoir quelque chose de supérieur.

La dignité elle-même, non par une hypothétique essence, mais par l'articulation des visions du monde dans lesquelles elle est intégrée, appropriée, usée, mobilisée, suscite de nombreux débats concernant les sources et fondements légitimes sur lesquels construire l'architecture de sens de notre modernité. L'usage ou devrions-nous dire, les usages qui en est fait dessinent les contours d'interprétations multiples, parfois perméables les unes aux autres, d'autres fois radicalement opposées. Ainsi la structure des argumentations et justifications possède éminemment une nature sociale, dans la mesure où se joue une redéfinition constante du sens de la dignité à travers l'échange, la discussion, le débat, à travers le collectif, qu'il soit local ou global. Mais également une réactualisation, et une réactivation de la dignité en contexte. Il ne s'agit pas uniquement d'un principe idéal, mais bien d'un principe mobilisé, un « instrument » intégré à des logiques plurielles, un concept qui intègre toute la modernité.

CONCLUSION GENERALE

Au bout de ce voyage, mouvementé, la métamorphose de la dignité permet de saisir, de déplier la forme du social, tel un origami, afin d'en identifier les plis structurants. Il apparaît clairement que le sentiment d'évidence tout autant que la difficulté que l'on a de déterminer fixement les contours de la dignité n'est pas l'apanage de notre temps. Parce que le terme contient à lui seul l'articulation de justesse et de justice, elle évoque depuis les romains l'idée de « convenance ».

Intégrée à des systèmes sociaux structurellement inégalitaires et hiérarchisés verticalement, elle est d'abord un mot du pouvoir légitime de gouverner autrui. Elle est « est une très vieillesse catégorie juridique, nous rappelle Yann Thomas, liée précisément à l'indisponibilité de certaines institutions politico-administratives »⁴⁷¹. Or, accorder une dignité au genre humain ne signifie pas que l'humanité est une institution, bien qu'il soit reconnu qu'elle soit indisponible. Poussons de raisonnement en paraphrasant Simmel⁴⁷² : la *dignitas* en tant qu'elle consiste à légitimer la forme d'organisation sociale qui se fonde sur une permanence de certaines institutions, artificielles, soutient l'idée que le titulaire de la fonction est le « porte-voix » d'une pratique institutionnalisée depuis une durée qui rend la mémoire aveugle à ses origines. De là, selon lui, le recours aux mythes et au passé fictif : il permet de fonder un imaginaire plus consistant que de simples « subjectivités » ayant fondées une pratique en institution. D'une pratique sociale, d'une réponse utile à un problème pratique, il né des institutions au fil du temps, dont la nature est de fixer le flux de la vie, qui n'est que dépassement perpétuel. Ce que sont les sociétés, puisqu'elles se perpétuent sans discontinu, sans cesser d'être identiques alors même que ses membres naissent et meurent tous les jours.

La *dignitas* est alors un langage de la perpétuation du pouvoir légitime par sa nature extra-subjective. Un titulaire peut être plus ou moins efficace, plus ou moins vertueux dans sa vie privée, c'est en tant que représentant d'un statut juridique qui admet au titulaire de faire ce qu'une « idée » ne peut pas : agir, en son nom. Que, par extension, le circuit des

⁴⁷¹ Yann Thomas, « Le sujet de droit, la personne et la nature », p.86

⁴⁷² Georg Simmel, *L'intuition de la vie... op. cit.*

justifications attribue simultanément une qualité morale, c'est bien ce qui favorise et renforce la légitimité, qui n'est jamais « donnée », mais seulement « prêtée ». La fonction, la charge, est donc indisponible pour le titulaire puisqu'il s'agit en réalité d'un mode de faire ou de penser qui est déjà admis, qui s'inscrit dans les schèmes cognitifs des individus. Par conséquent, tant qu'une certaine stabilité persiste, il n'y a pas de raison de remettre en question ni l'institution, ni les titulaires. En revanche, alors qu'un groupe social, plus ou moins élargi, est bousculé, dès qu'il y a friction ou conflit, autrement dit risque de perdre l'adhésion des individus vis-à-vis de ceux qui les gouvernent, la *dignitas* à mesure que les institutions du pouvoir politico-administratif se transforment et se fondent sur de nouvelles pratiques légitimes.

Les légistes du Moyen Âge savent manipuler ces concepts et des idées abstraites parce qu'ils doivent résoudre des problématiques d'ordre pratiques, tout en permettant une continuité, une permanence. Sans quoi, tout le mythe, tout le montage dogmatique dirait Pierre Legendre, s'effondrerait et l'on verrait que tout n'est que fiction (autrement dit que tout pourrait être autrement). La *dignitas* nous semble participer à remplir cette fonction, en fondant à l'extérieur, ou sur un plan autre que physique, l'idée de « pouvoir légitime pour l'action ». Dans une conception verticale de chaîne des êtres, la distance qui sépare le plus haut du plus bas est comblée par une multitude d'intermédiaires et, à moins d'être le dernier des maillons, la comparaison est à la fois simple et simplifiée. C'est le résultat d'une faible division du travail couplée à une politique théologique. Ainsi, l'agir peut se déployer dans le cadre circonscrit, mais toujours, d'un champ limité des possibilités. Elias ne dit rien d'autre lorsqu'il dit ceci :

« les possibilités entre lesquelles l'homme peut ainsi choisir, ce n'est pas lui qui les crée. Elles sont données, définies par la structure spécifique de sa société et la nature particulière des fonctions qu'il exerce à l'intérieur de cette société. Et quelle que soit la possibilité qu'il saisisse, son action s'imbrique avec celle des autres ; elle déclenche d'autres enchaînements d'actions dont l'orientation et le résultat du moment de dépendent pas de lui, mais de la répartition des pouvoirs et de la structure des tensions de tout le réseau humain mobile dans lequel il s'inscrit. »⁴⁷³

⁴⁷³ Norbert Elias, *La société des individus... op. cit.*, p.90

La croyance en « quelque chose qui ne meurt pas » fonde toutes les prétentions à la durée. C'est un rapport au temps qui contribue à donner à la dignité une dimension fonctionnelle et institutionnelle : elle est hors du temps générationnel, elle exprime la nécessité du perpétuel pour lier toutes les temporalités coexistences. A mesure que des institutions se développent, que des besoins d'organisation et d'administration, que des besoins économiques s'affirment, c'est tout un montage de fonctions qui doivent elles-aussi perdurer, et l'autorité délégué du pouvoir entretient les légitimités.

En France, cela s'est traduit par la lutte des dignités dans un monde d'honneur. D'abord appartenant à l'économie des honneurs, en tant que capital parmi tant d'autres, elle s'est individualisée, et même subjectivée, offrant une forme légitime à l'intériorisation de la valeur et à l'individualité. Mais puisque le champ des possibles et les mobilités sont déterminées en partie par les structures sociales qui les fondent, ainsi l'augmentation des possibilités n'est jamais qu'une adjonction aux possibilités antérieures. Ainsi, l'apparition d'un nouveau modèle ne rend pas spontanément caduque l'ancien, et ils coexistent, à des degrés et des niveaux variables. Il s'agit alors d'une reconfiguration des hiérarchies de valeurs, des constellations culturelles. C'est pourtant ce qui semble étonner Martuccelli :

« Peu de sociétés en effet alternent une passion si profonde pour l'égalité et une sensibilité aussi grande pour les égards statutaires. Étrangement, dit-il, la volonté égalisatrice est directement proportionnelle à la volonté de multiplier les statuts. Résultats : la vie sociale est constamment le théâtre d'un jeu croisé entre demandes farouches d'égalité d'un côté et protections musclées des différences statutaires de l'autre. »⁴⁷⁴ La passion pour les honneurs propre aux temps de l'Ancien Régime ont persisté quant au « maintien d'un différentiel de prestige »⁴⁷⁵.

Ce constat est en réalité bien moins surprenant qu'il n'y paraît. En cela nous convenons de la thèse de Jeremy Waldron qui attribue à la dignité démocratique et universelle un simple nivellement par le haut de l'attente et des prétentions du plus grand nombre. Selon lui, la dignité, en tant que rang, a persisté. Seulement, les rangs seraient moins distribués verticalement et hiérarchiquement, mais de manière plus horizontale et

⁴⁷⁴ Danilo Martuccelli, *La condition sociale moderne... op. cit.*, p.362

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p.363

égalitaire, ou du moins selon des prétentions de la sorte. L'enjeu fut de donner une légitimité à l'existence et à la nécessité des hiérarchies, non plus sur le droit, mais sur les mérites, les compétences, les efforts. La Révolution française ne marque pas de point de rupture radicale dans la mesure où la société était déjà familiarisée avec des formes d'égalité (au niveau des corporations). Et l'on éprouve par une passion culturelle pour les rangs, la recherche de marques de distinctions, l'insupportable indifférenciation statutaire du jour au lendemain. L'individualisme permet certes d'envisager que l'homme social est l'objet d'un culte, c'est en insistant sur sa dignité, c'est-à-dire cette sacralité indisponible, autrement dit la part impersonnelle. Après le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, l'urgence politique s'est soldée par une consécration d'une dignité humaine sans qu'il n'y ait véritablement de conceptualisation ou de justification. Elle s'est imposée dans les textes, comme il convenait qu'une idée de convenance s'impose dans ce genre de situation. Il aurait été bien difficile de nier qu'il s'était agi d'une profanation radicale. Le résultat fut de consacrer la dignité humaine en faisant endosser au sujet la responsabilité de s'y conformer. La dignité humaine est devenue le nouveau modèle.

Le caractère indéterminé, vague, flou, incertain, est à l'image de l'individu qu'elle représente et du monde dans lequel elle joue le rôle de référence et d'horizon. Le champ des possibles a été ouvert comme réaction à l'horreur à visage humain. La violence avait pris un caractère nouveau, et s'était démultipliées, déployées au-delà des corps. D'où l'indétermination de la dignité : attachée à une nature humaine, le risque de déshumanisation au détour d'une découverte contient une menace trop importante de réactiver les tentations utilitaristes, naturalistes, etc. Le projet de pacification peut paraître opportuniste, et il l'est d'une certaine manière dans la mesure où il est politique, mais il est surtout réactionnel. Liées aux droits de l'homme qui sont des droits subjectifs, autrement dit qui suscitent des obligations, des créances ou des libertés, elle devient une méta-valeur, dont la France ne se saisit qu'au tournant des années 1980, dans une période de déstructuration multifactorielle.

Dans les interstices des grands débats sur le non-né et les redéfinitions des sujets de droits, les individus avaient été socialisés dans un système de consommation, avaient pour beaucoup accès à la propriété, ou en développaient le désir, les individus étaient progressivement subjectivés. Les recompositions des hiérarchies sociales se sont données à voir en tant que résultat d'une société qui progressivement égaliserait les conditions

d'existences (ce qu'elle a fait par ailleurs). Mais de manière précaire, et surtout dépendamment du marché économique et d'une politique libérale. De la lutte des classes, le monde contemporain est passé à la lutte des places. Le contraste est d'autant plus fort que, dans une société de dignité, l'individu est socialisé de telle sorte, notamment par diverses instances, à désirer s'accomplir, s'épanouir, entreprendre une activité qui participe à son élévation spirituelle et sociale. Et les pauvres, les exclus, les marginaux sont eux-aussi évoluent dans un système de création de désir et d'individuation par la consommation.

Aux statuts habituels, associés à des formes professionnelles ou une division des fonctions, se surexposent depuis peu des statuts identitaires, statuts négatifs dont témoigne l'adjonction du mot « dignité ». Il est une chose remarquable : la dignité, quand elle est satisfaite, ne s'exprime pas en tant que telle. Hormis dans les situations cérémonielles dans lesquelles la consécration se joue dans le geste et dans le verbe (le cas des serments, des cérémonies de gradation statutaire par exemple). Ainsi, la dignité des « en tant que » suppose une vulnérabilité particulière en raison de son sexe, de son âge, de son état de santé. D'une certaine manière, elle induit qu'il y a un risque plus important pour ces catégories que leur dignité soit atteinte en raison d'une discrimination liée au trait qui les identifie. Pour le cas des patients (et bien que leurs situations varient), la dignité s'évalue dans un contexte de risque important d'objectification, redoublé par le sentiment de perte dès lors que le corps, ce véhicule quasi-sacré, devient incontrôlable, immaîtrisable. En somme, dès lors que l'expression de la volonté échoue à atteindre le résultat escompté, l'individu perd le sens normatif de sa dignité en tant que rapport positif au régime du convenable.

Ce qui change fondamentalement à l'égard de la dignité moderne, c'est qu'elle correspond à une universalisation de la responsabilité de se comporter convenablement, selon des conceptions de l'humain qui sont trop nombreuses et souples pour déterminer une ligne de conduite formelle. Pour autant, ses contenus varieront comme ils ont varié dans le temps : puisque le jugement vis-à-vis du conforme, du juste, de la justesse, etc. est déterminé par des structures mentales issues de la socialisation, ce que rappelle très justement Berger : « si nous sommes « coincés avec » la technologie et la bureaucratie, nous sommes également « coincés avec » ces structures de conscience qui sont intrinsèques

à ces processus. Autrement dit, certains « paquets » (*packages*) ne peuvent pas être défaits »⁴⁷⁶, alors en France, nous semblons coincés entre l'honneur et la dignité.

C'est précisément parce qu'elle est déterminée par le langage, par les pratiques sociales et culturelles qui en ont en fait un palimpseste de couches successives, que nous ne l'avons saisie que par sa fonction. La « dignité », malgré ou à cause de sa polysémie et de son ambivalence permet de saisir les différentes structurations d'une légitimité de dire, de faire et d'être. Le terme, tel qu'il est employé en France, intervient dans une histoire particulière, selon des modalités spécifiques, qui font aujourd'hui l'expérience de vents contraires qui soufflent de la mondialisation. Les contenus qu'on lui découvre varient dans le temps et l'espace, puisqu'elle n'est rien d'autre qu'un concept abstrait qui rend compte d'une nécessité anthropologique : donner du sens à la forme.

Voilà pourquoi aborder la dignité en tant qu'objet mobilisé dans des situations et à propos de contextes singuliers invite à s'attacher aux conditions de possibilité des transformations liées à l'évaluation de ce qui est convenable. Si le terme est profondément ambivalent, c'est qu'il désigne la capacité de vouloir qui est déterminé par la société donnée et située dans laquelle elle est déployé. Son inflation actuelle correspond à la complexification proprement moderne de l'existence sociale, diluant ainsi le pouvoir d'agir en autant de sphères et de relations qui mettent des hommes en rapport les uns avec les autres. Elle désigne le point de jonction des luttes, des conflits en mouvement d'une « guerre des dieux » au résultat incertain.

⁴⁷⁶ Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Keller, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth (Middlesex, England), Penguin Books, 1974, p.193

BIBLIOGRAPHIE

ALSANI and al. “Dignity, face, and honor cultures: A study of negotiation strategy and outcomes in three cultures” in *Journal of Organizational Behavior*, J. Organiz. Behav, n°37, 1178–1201, 2016 (consulté le 25 mars 2018) accessible à l’adresse : DOI: 10.1002/job.2095

AMBROISE-RENDU Anne-Claude, DELPORTE Christian (dir.), *L’indignation. Histoire d’une émotion politique et morale. XIXe – XXe siècles*. Paris, Nouveau Monde Edition, 2008

AMIELOlivier, « Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la Ve République », *Parlement[s], Revue d’histoire politique*, vol. 11, no. 1, 2009, pp. 149-160.

Anne LEFEBVRE-TEILLARD, « Modeler une société chrétienne : les décrétales pontificales », dans Claude CARROZI, Huguette TAVIANI-CARROZI (dir.), *Le médiéviste devant ses sources : Questions et méthodes*, Aix-en-Provence, PUP, 2004, pp. 41-49

ARENDT Hannah, *Le système totalitaire*, Éditions du Seuil, 1972 [1951]

ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme. L’impérialisme*, Paris, Fayard, traduit de l’anglais par Martine Leiris, 1982 [1951]

ARNSPERGER Christian, “Le bien commun comme compromis social : deux conceptions de la négociation politique”, *Éthique publique* (en ligne), vol. 6, n° 1, 2004, (consulté le 30 octobre 2022) accessible à l’adresse : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/2055>.

ASTIER Isabelle, Nicolas DUVOUX, « L’institution de la dignité dans la société contemporaine : réflexion à partir du cas français », in Isabelle Astier, Nicolas Duvoux (dir.), *La société biographique : une injonction à vivre dignement*, Paris, L’Harmattan, 2006, p.26

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, « Norbert Elias et l’expérience oubliée de la Première Guerre mondiale », *Vingtième siècle. Revue d’histoire*, vol.106, n° 2, 2010, p.109

AYNES Camille , « Citoyenneté et dignité : l'inclusion des criminels et des « incapables » au corps des citoyens », *La Revue des droits de l'homme* (en ligne), n°22, 2022, (consulté le 03 janvier 2023), Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/revdh/15475>

BANTIGNY Ludivine, « Le principe d'Antigone. Pour une histoire de la désobéissance en démocratie », *Pouvoirs*, vol.155, n°4, 2015, p. 17-28

BASSNO Marie, Wanda MASTOR, (dir.), *Justement traduire : Les enjeux de la traduction juridique (histoire du droit, droit comparé)*. Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2020

BERGER Peter L. « On the Obsolescence of the Concept of Honor », in Stanley Hauerwas, Alasdair MacIntyre (eds), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame University Press, 1983 [1970], p. 176

BERGER Peter L., BERGER Brigitte, KELLER Hansfried, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth (Middlesex, England), Penguin Books, 1974

BIEN David D., « Les offices, les corps, et le crédit d'État : l'utilisation des privilèges sous l'Ancien Régime » dans *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol.43, n°2, 1988. pp. 379-404 ;

BIOY Xavier, « Le corps humain et la dignité », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux* (en ligne), n°15, 2017 (consulté le 25 octobre 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/crdf/541>

BLOTANSKI Luc, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Éditions Métailié, 1993

BLUMENBERG Ernst, *La légitimité des Temps modernes*, Gallimard, NRF, 1999

BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou « l'individualisme confinitaire », *SociologieS* (en ligne), Theory and research (consulté le 29 avril 2020) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/sociologies/3536>

BONINO, Pauline. « La France contre les droits de l'Homme ? La difficile ratification par la France de la Convention européenne des droits de l'Homme (1950-1974) », *Relations internationales*, vol. 174, no. 2, 2018, pp. 91-108.

BOUDON Raymond, « L'individualisme. Un phénomène qui ne commence nulle part et qui est au fondement des normes », *Revue du MAUSS*, La découverte, vol.1 n°19, 2002, pp.39-50

BOUDON Raymond, « L'individualisme. Un phénomène qui ne commence nulle part et qui est au fondement des normes », *Revue du MAUSS*, vol.19, n°1, 2002

BOURDIEU Pierre, « La force du droit » *Actes de la recherche en science sociales*, vol.64, 1986,

BOURIAU Christophe, « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne », *Noesis*, vol.10, 2006, p.75

BOYER Pierre-Xavier, « Aux origines de l'élitisme républicain : Les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 37-49.

BRANCOURT Isabelle, « La "Bienfaisance" en France au siècle des Lumières. Histoire d'un mot » dans *Société et religion en France et aux Pays-Bas. XVe-XIXe siècles, Mélanges en l'honneur d'Alain Lottin*, textes réunis par Gilles Deregnacourt, Arras, Artois Presses Université, 2000, p. 527

BRENET Jean-Baptiste, « Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès », *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 98, n°3, 2006, p.471

BRUNET Claude, « L'expression du pouvoir dans la correspondance de Cyprien : étude sémantique des noms en -tas », dans *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 35, n°2, 2009, p.136

BULTOT Robert. « Mépris du monde, misère et dignité de l'homme, dans la pensée d'Innocent III », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.4, n°16, 1961, p. 443

BUR Clément, « Chapitre III – *Auctoritas et mos maiorum* », dans (en ligne) Jean-Michel David, Frédéric Hurlet, (dir.), *L'auctoritas à Rome : Une notion constitutive de la culture politique*, Bordeaux, Ausonius Editions, 2020 (consulté le 08 août 2022) disponible à l'adresse : <http://books.openedition.org/ausonius/16821>

BUR Clément, « De la dignité à la célébrité Les aristocrates acteurs et gladiateurs de César à Tibère », dans *Hypothèses*, vol. 15, n° 1, 2012, pp. 97-113.

BUR Clément, « La citoyenneté comme *dignitas* en droit romain : (dé)grader et/ou exclure ? », dans *La Revue des droits de l'homme* (en ligne), n°22, 2022, (consulté le 18 septembre 2022) Accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/revdh/14895>

BUR Clément, *La citoyenneté dégradée : Une histoire de l'infamie à Rome*. Nouvelle édition (en ligne). Rome : Publications de l'École française de Rome, 2018 (consulté le 07 février 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/efr/34857>>..

CALLON Michel, LASCOUMES Pierre et BARTHE Yannick, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001

CASSIA Paul, *Dignité(s). Une notion juridique insaisissable ?* Paris, Dalloz, 2016

CASSIAN Michel, *L'Europe au XVIe siècle*, Armand Colin, 2006.

CASTEL Robert, HAROCHE Claudine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi ; Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Hachette, 2005

CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale. Chronique du salariat*, 1995 ; Thierry Vissol, « Pauvreté et lois sociales sous la Révolution française 1789-1794 : analyse d'un échec », Jean-Michel Servet, (dir.), *Idées économiques sous la Révolution (1789 – 1794)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1989, pp.257-307

CHABOT Michel, « La lecture de *Qu'est-ce que les Lumières ?* est-elle d'actualité ? », *L'enseignement philosophique*, vol.66, n° 1, 2016, p.77

CHANIAL Philippe, « Max Weber et les antinomies de la raison juridique moderne. La sociologie du droit comme sociologie des théories du droit », J.-P. Heurtin et N. Molfessis (dir.) *La sociologie du droit de Max Weber*, Paris, Dalloz, coll. « L'esprit du droit », 2006

CHAPOUTOT Johann, « Éradiquer le typhus : imaginaire médical et discours sanitaire nazi dans le gouvernement général de Pologne (1939-1944) », *Revue historique*, vol. 669, n° 1, 2014

CHAPOUTOT Johann, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2020

CLAUDINE Haroche. « Le comportement de déférence ». *Communications*, n° 69, 2000. pp. 5-26

COHEN Esther, *Les narrateurs d'Auschwitz*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2010

COMMAILLE Jacques, *A quoi nous sert le droit ?* Paris, Gallimard, 2015

COMMAILLE Jacques, Laurence DUMOULIN, « Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la judiciarisation », *L'Année sociologique*, vol. 59, n°1, 2009, pp.63-107

KANTOROWICZ, Ernst. *Les Deux Corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*. Gallimard, 2020

CONSTANT Jean-Marie, *La noblesse en liberté : XVIe-XVIIe siècles*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004

COSANDEY Fanny, « Instituer la toute-puissance ? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien Régime », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, (en ligne) vol.17, 2009 (consulté le 02 novembre 2021) accessible à l'adresse : <https://journals.openedition.org/traces/4188>

DAUVERGNE Robert, « Le problème du nombre des nobles en France au XVIII^e et au XIX^e siècles », *Sur la population française au XVIII^e et au XIX^e siècles*, Hommage à Marcel Reinhard, Paris, Société de Démographie historique, 1973, 181-192

DELBOS Victor, « La morale de Kant » dans Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit et introduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996

DELMAS-MARTY Mireille, « Droits de l'homme et systèmes de droit », *Le Débat*, vol.83, n°1, 1995, pp. 146-151

DESCIMON Robert, « La vénalité des offices comme dette publique sous l’Ancien Régime français : Le bien commun au pays des intérêts privés », dans Jean ANDREAU (éd.) et al., *La dette publique dans l’histoire : « Les Journées du Centre de Recherches Historiques » des 26, 27 et 28 novembre 2001*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, 2006 pp. 177-242 ;

DESCIMON Robert, « La dignité du dignitaire », Hervé Drévuillon, Diego Ventura (dir.), *Penser et vivre l’honneur à l’époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011

DESCIMON Robert, « Un langage de la dignité. La qualification des personnes dans la société parisienne à l’époque moderne », *Dire et vivre l’ordre social*, Editions de l’EHESS, 2005

DESCOTES Pierre , « La notion de « Testament » chez saint Augustin », *Revue de l’histoire des religions* (en ligne), n°2, 2012, (consulté le 03 mars 2018) accessible à l’adresse : <http://journals.openedition.org/rhr/7892>

DEYON Pierre, « À propos du paupérisme au milieu du XVIIe siècle : peinture et charité chrétienne », dans *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, vol.22, n°1, 1967 p.151

DINGES Martin, « Attitudes à l’égard de la pauvreté aux XVIe et XVIIe siècles à Bordeaux », *Histoire, économie & société*, vol.10, n°3, 1991, pp. 359-374

DISSELKAMP Annette, « Deux explications sociologiques des valeurs : Simmel et Durkheim », Sylvie Mesure, *La rationalité des valeurs*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », 1998, p. 251-265.

DONZELOT Jacques, « Cohésion sociale et dignité de l’individu », Anne-Marie Dillens, Bernard Van Meenen, *La dignité aujourd’hui. Perspectives philosophiques et théologiques*.(en ligne) Bruxelles, Presses de l’Université de Saint-Louis, 2007, (consulté le 16 septembre 2019) accessible à l’adresse : <http://books.openedition.org/pusl/22764>

DOYLE William, « Colbert et les offices », *Histoire, économie et société*, vol.19, n°4, 2000, pp. 469-480

DREVILLON Hervé, « L'âme est à Dieu et l'honneur à nous. Honneur et distinction de soi dans la société d'Ancien Régime », dans *Revue Historique*, n° 654, 2010, p.361-395

DUBAR Claude, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF 2010

DUBET François, *Le temps des passions tristes. Inégalités et populisme*, Paris, La République des idées, 2019

DURANT Yves, « *L'Ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Sedes, 2001, p. 219

DURKHEIM Émile, « « L'individualisme et les intellectuels » (1898) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020

DURKHEIM Émile, « De la division du travail social. Conclusion, III (1893) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF

DURKHEIM Émile, « Leçons de sociologie : morale civique (1900) », *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020

DURKHEIM Émile, « Les principes de 1789 et la Révolution Durkheim » (1890) » *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020, p. 219

DURKHEIM Émile, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 2022,

DURKHEIM Émile, *Sociologie politique. Une anthologie*, textes édités et introduits par Florence Hulak, Paris, PUF, 2020,

DUVILLIER Thibaut, « Crise de société et complexification sociétale. Crise du droit et régulation juridique », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, (en ligne), vol.45, n°2, 2000 p. 27-55 (consulté le 21 mars 2018) accessible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-interdisciplinaire-d-etudes-juridiques-2000-2-page-27.htm>

DUVOUX Nicolas, *L'autonomie des assistés. Sociologie des politiques d'insertion*, Paris, PUF, 2009

ELIAS Norbert, *La société des individus*, trad. de l'allemand par Jeanne Etoré. Avant-propos de Roger Chartier, Paris, Pocket, 1991 [1987]

ELIAS Norbert. « Sur la sociogenèse de la sociologie », *Sociologie politique de Norbert Elias* (en ligne), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2022 (consulté le 09 février 2023). Accessible à l'adresse : <<http://books.openedition.org/editionsehess/42447>>.

FABRE-MAGNAN Muriel, « La dignité en droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol.58, n°1, 2007, pp.1-30

FABRIS Alberto, « Pic de la Mirandole », dans Mathilde Lequin, Albert Piette (dir.), *Dictionnaire des anthropologies*, Paris, PUF, 2022, p.809 (pp.805-813)

FASSIN Didier, « Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique », dans *Politix*, vol. 73, n°1, 2006, pp. 137-157

FAYE Emmanuel, « De la dignité de l'homme selon Charles de Bovelles », in Pierre Magnard (éd.) et al., *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995

FERNANDEZ SEGADO Francisco, « La dignité de la personne en tant que valeur suprême de l'ordre juridique espagnol et en tant que source de tous les droits », *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 67, n°. 3, 2006, pp. 451-482.

FIAT Éric, *Petit traité de dignité. Grandeurs et misères de l'homme*, Paris, Larousse, 2012

FASSIN Didier, Richard Rechtman, *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Champs essais, 2011 [2007]

FASSIN Didier, « Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique », *Politix* vol. 73, n°1, 2006

FILLOUX Jean-Claude. « Personne et sacré chez Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions*, n°69, 1990,

FILLOUX Jean-Claude. *Durkheim et le socialisme*. Librairie Droz, 1977

FLIPO Fabrice, « Énergie : réenchaîner prométhée ? Une approche conceptuelle », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* (en ligne), Vol.5, n°1, 2004 (consulté le 21 juillet 2020), accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/vertigo/3935>

FOUILLEE Alfred, *L'idée de justice sociale*, présenté par Alain Supiot, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2019 [1899], p.68

GAÏTI Brigitte, ISRAËL Liora. « Sur l'engagement du droit dans la construction des causes » *Politix*, vol. 16, n°62, 2003, pp. 17-30

GENARD Jean-Louis, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », dans Thomas Prilleux, John Cultiaux, (dir.), *Destins politiques de la souffrance*, Erès, 2009, p.30

GENARD Jean-Louis, « Une réflexion sur l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la souffrance », Thomas Périlleux (éd.), *Destins politiques de la souffrance*, Toulouse, Erès, 2009, p.27

GENARD Jean-Louis, *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Les éditions du cerf, 1999

GIRARD Charlotte, Stéphanie HENNETTE-VAUCHEZ (dir.), *La dignité de la personne humaine ; recherche sur un processus de juridicisation*, Paris, PUF, 2005

GIUDICELLI-DELAGE Geneviève, « Pour l'égalité », *Délibérée*, (en ligne) vol.5, n°3, 2018, pp. 7-10 (consulté le 03 mars 2020) accessible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-deliberee-2018-3-page-7.htm>,

GODIN Christian, *Le pain et les miettes, : Entre tout et rien : essai de psychanalyse de l'homme actuel*, p.104

GOFFMAN Ervin, *Les rites d'interaction*, Paris, Éditions de minuits, 1974

GOFFMAN Ervin, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Edition de Minuit, 1975

GUIMBARDE Catherine, « La Divine Comédie de Dante Alighieri : une relecture biographique à des fins eschatologiques », *Perspectives médiévales* (en ligne), vol.33,

2009 (consulté le 24 janvier 2022) Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/peme/2693> ;

GURVITCH Georges, « Kant et Fichte, interprètes de Rousseau », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol.76, n°4, 1971, pp. 385-405

GURVITCH Georges, *Éléments de sociologie juridique*, Paris, Dalloz, 2012,

HALIOUA Bruno, *Le procès des médecins de Nuremberg. L'irruption de l'éthique biomédicale*. Érès, 2017.

HALKIN Léon-E., « Pour une histoire de l'honneur » *Annales. Economie, Sociétés, Civilisations*, vol.4, n°4, 1949, pp.434

HAROCHE Claudine, « Retenue dans les mœurs et maîtrise de la violence politique. La thèse de Norbert Elias », dans *Cultures & Conflits* (en ligne) vol.9, n°1,1993, (consulté le 30 septembre 2016) Disponible à l'adresse suivante : <http://conflits.revues.org/239>

HENNETTE-VAUCHEZ Stéphanie, « Kant contre Jéhovah ? Refus de soins et dignité de la personne humaine », *Recueil Dalloz*, n°44, 2004, pp.3154-3160

HESS Rémi, « Institution. L'instituant, l'institué, l'institutionnalisation, l'analyse institutionnelle », dans : Jacqueline Barus-Michel éd., *Vocabulaire de psychosociologie. Références et positions*. Toulouse, Érès, « Questions de société », 2016, p. 183-190.

HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002 [1992]

HORNUS Jean-Michel. « Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en général », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol.27, n°1, 1947, pp. 37-63. ;

HUMM Michel, « Les normes sociales dans la République romaine d'après le *regimen morum* des censeurs », dans Tanja Itgenshorst, Philippe Le Doze (dir.), *La norme sous la République et le Haut-Empire romains. Élaboration, diffusion et contournements*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2017, p.311

IRIBARNE Philippe d', *La Logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Paris, Editions du Seuil, 1989 ;

ISAMBERT François-André, LADRIERE Paul, TERRENOIRE Jean-Paul, « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie*, vol.19, n°3, 1978, pp.327-328

ISRAËL Liora, *L'arme du droit*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009

Jean NAGLE, *Un orgueil Français. La vénalité des offices sous l'Ancien Régime*, Paris, Odile Jacob, 2005

JEANMART Gaëlle , « La dramatique de la volonté chez Augustin », *Philosophique* (en ligne), n°8, 2018, (consulté le 07 juin 2020) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/philosophique/100>

JEGOU Laurent, « L'évêque entre autorité sacrée et exercice du pouvoir. L'exemple de Gérard de Cambrai (1012-1051) », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol.47, n°185, 2004, pp.37-55

Joël BLANCHARD, « Les hiérarchies de l'honneur. Avatars d'une grille conceptuelle à la fin du Moyen Âge : Mézières et le Pseudo-Denys », *Revue historique*, vol. 648, n° 4, 2008, pp. 789-817.

JONGE Emmanuel (de), « La Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'expression d'une vision du monde : une approche topique et génétique », *Argumentation et Analyse du Discours* (en ligne), vol. 4, 2010, (consulté le 28 juin 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/aad/956>

JOUANJAN Olivier, *Justifier l'injustifiable. L'ordre du discours juridique nazi*, Paris, PUF, 2017

JOUANJAN Olivier, « Justifier l'injustifiable », *Astérion* (en ligne), n° 4, 2006 (consulté le 07 avril 2020) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/asterion/643>

JOUANNA Arlette, « L'idée de race en France au XVIe et au début du XVIIe siècle » dans *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n°, 1975, pP.17-19

JOUANNA Arlette, « Perception et appréciation de l'anoblissement dans la France du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle » In : *L'anoblissement en France, XV^e XVIII^e siècles : Théories et réalités* (en ligne). Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1985 (consulté le 30 juillet 2021), accessible en à l'adresse : <http://books.openedition.org/msha/11471>

JOUANNA Arlette, « Recherches sur la notion d'honneur au XVI^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 15, n° 4, 1968, pp.597-623

JOUANNA Arlette, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne (1556-1661)*, Paris, Fayard, 1989

KANE Oumar, « Marshall McLuhan et la théorie médiatique : genèse, pertinence et limites d'une contribution contestée », *tic&société* (en ligne), vol. 10, n° 1, (consulté le 30 janvier 2023) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/ticetsociete/2043>

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hatier, « Les classiques Hatier de la philosophie », 2000

KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, traduit et introduit par Victor Delbos, Paris, Delagrave, 1996

KRUMEICH Gerd, « La République de Weimar et le poids de la Grande Guerre », *Histoire, économie & société*, vol.23, n° 2, 2004

KRYNEN Jacques, « Le mort saisit le vif. Genèse médiévale du principe d'instantanéité de la succession royale française », dans *Journal des savants*, 1984, p.187-221

LARRALDE Jean-Manuel, “Lorsque René Cassin commentait la Déclaration universelle des Droits de l'homme ; à propos du cours publié dans le *Recueil des cours de l'Académie de droit international* de 1951”, *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, vol. 7, 2009

LE COUR GRANDMAISON Olivier, « Sur *L'Univers concentrationnaire* : remarques sur ” tout est possible ” », *Lignes*, vol. 2, n° 2, 2000, pp. 26-46.

LE JAN Régine, « La sacralité de la royauté mérovingienne », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n° 6, 2003, pp. 1217-1241.

LEBRETON Gilles, « Critique de la Déclaration universelle des Droits de l'homme », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 7, 2009, pp. 17-22

LEFERME-FALGUIERES Frédérique, « La noblesse de cour aux XVIIe et XVIIIe siècles. De la définition à l'autoreprésentation d'une élite », *Hypothèses* (en ligne) vol. 4, n° 1, 2001, p.87, (consulté le 02 janvier 2020) Disponible sur Internet : <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2001-1-page-87.htm>

LEIRIS Michel, *L'homme sans honneur. Notes pour Le sacré dans la vie quotidienne*, Paris, Jean Michel Place éditeur, 1994,

LEQUAN Mai, *La philosophie morale de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 2001

LEUNG Angela K.-Y., DOV COHEN, « Within – and between – culture variation : Individual differences and the cultural logics of honor, face and dignity cultures », *Journal of Personality and Social Psychology* (en ligne) n°3, vol.100, 2021, pp.507-526 (consulté le 25 mars 2018) accessible à l'adresse : https://ink.library.smu.edu.sg/soss_research/1026 ;

LOCHARD Yves, « L'avènement des « savoirs expérientiels » », *La Revue de l'Ires*, vol. 55, no. 3, 2007, p.81

Lucas GUIMARAENS, *Michel Foucault et la dignité humaine*, Paris, L'Harmattan, 2014, p.87

MADSEN Mikael Rask, « La Guerre Froide et la fabrique des droits de l'homme contemporains : Une théorie transnationale de l'évolution des droits de l'homme », *iCourts Working Paper Series* (en ligne) n°. 58, 2016 (consulté le 26/04/2022) disponible à l'adresse : <https://ssrn.com/abstract=2776649>

MADSEN Mikael Rask, *La genèse de l'Europe des droits de 'homme : enjeux juridiques et stratégies d'État (France, Grande-Bretagne et pays scandinaves, 1945-1970)*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010

MAGNARD Pierre (éd.) *et al.*, *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995

MAGNARD Pierre, « Pic de la Mirandole et l'humanisme », *Cités*, vol. 65, n° 1, 2016, p. 103

MANARD Pierre *et al.*, *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995,

MAQUET Julien, « Les juridictions « ordinaires » ecclésiastiques » dans « *Faire justice dans le diocèse de Liège au Moyen Âge (VIIIe-XIIe siècles) : Essai de droit judiciaire reconstitué* (en ligne). Liège, Presses universitaires de Liège, 2008 (consulté le 01 février 2019). Disponible sur Internet : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.5069>.

MARION Jean-Luc, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, PUF, p.206

Marshall McLuhan, *La Galaxie Gutenberg : la genèse de l'homme typographique*, Montréal, HMH, 1967

MARTUCCELLI Danilo, *La condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude*, Paris, Gallimard, 2017.

MARTUCCELLI Danilo, *La consistance du social. Une sociologie pour la modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005

MATHIEU Martial, Patricia MATHIEU (dir.), *Histoire des institutions publiques de la France*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2014

MAYERHOFFER Herta, « La conception de la nature humaine dans l'Antiquité, au Moyen Âge et chez Carl Menger » *Existe-t-il une doctrine Menger ? Aux origines de la pensée économique autrichienne* (en ligne). Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence, 2011 (consulté le 20 juillet 2022). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pup/1610>

MAZZA Christelle, « Jurisprudence France Télécom : du respect impératif de la dignité humaine au travail » dans *Travailler*, vol. 46, n° 2, 2021, pp. 57-73.

MBALA MBALA Félicité. *La notion philosophique de dignité à l'épreuve de sa consécration juridique*, [thèse de doctorat non publiée], Université du Droit et de la Santé, Lille II, 2007.

MEDA Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition ?* Paris, Champs essais, 2010 [1995]

MEDA Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition ?* Paris, Flammarion, 2021 [2010].

MENKE Christoph , « De la dignité de l'homme à la dignité humaine : le sujet des droits de l'homme », *Trivium* (en ligne), n°3, 2009 (consulté le 11 décembre 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/trivium/3303>,

MESURE Sylvie, « Dignité et rationalité axiologique. L'héritage de Raymond Boudon », *L'Année sociologique*, vol.70, 2020, pp. 175-195

MESURE Sylvie, « Dignité et société. Approche sociologique critique », *Raisons politiques*, vol. 66, n°2, 2017, pp. 211-224

MIRANDOLE Jean Pic de la, *De la dignité de l'homme*, (en ligne) traduit du latin et préfacé par Yves Hersant, Paris, Éditions de l'éclat, 1993 (consulté le 17 octobre 2021) Disponible sur Internet <http://www.lyber-eclat.net/lyber/mirandola/pico.html>

MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, T.1. Paris, Garnier, 1973

MUCHEMBLED Robert, « Les humbles aussi », Marie GAUTHERON (dir.), *L'honneur. Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque*, Paris, Editions Autrement, 1991, pp.61-68

NASSIET Michel, « L'honneur au XVI^e siècle : un capital collectif », Hervé DREVILLON, Diego VENTURINO (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp.71-90

NASSIET Michel, « Les effectifs de la noblesse en France sous l'Ancien Régime », dans Michel Figeac, Jarolsaw Dumanowski, (dir.), *Noblesse française et noblesse polonaise : Mémoire, identité, culture XVI^e XX^e siècles*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2006, pp.19-43

OTERO Marcelo, NAMIAN Dahlia, « Grammaires sociales de la souffrance » *Les collectifs du Cirp*, vol.2, 2011, p.226-236

PAUGAM Serge, *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 2011 [1993]

PELLEGRINI Bernard, « « Grandeurs et apories de la notion de « dignité de la personne humaine » comme catégorie juridique », *La revue lacanienne*, vol. 1, n°1, 2008, p. 118

PERONNET Michel, « Quelques réflexions sur les critères d'analyse d'un groupe social : la noblesse, dans une durée séculaire », dans Centre de Recherches sur les Origines de l'Europe Moderne (éd.), *L'anoblissement en France, XVe-XVIIIe siècles : Théories et réalités*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 1985, p.116

PIETRI Valérie, « Bonne renommée ou actes authentiques : la noblesse doit faire ses preuves (Provence, XVIIe et XVIIIe siècles) », *Genèses*, 2009, n01, vol. 74, pp. 5-24 (p.5) <https://www.cairn.info/revue-geneses-2009-1-page-5.htm>

PINEAU-DEFOIS Laure , « Une élite d'ancien régime : les grands négociants nantais dans la tourmente révolutionnaire (1780-1793) », *Annales historiques de la Révolution française* (en ligne), vol. 359, n°1, 2010, (consulté le 18 janvier 2019) accessible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/ahrf/11481>

POIZAT Jean-Claude, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket, 2013

PRANTL, Jochen. « Les mutations de la gouvernance mondiale : pays émergents et groupes « G » », *Critique internationale*, vol. 56, no. 3, 2012, pp. 39-56.

QUINTILI Paolo, « L'école des Lumières : Diderot et l'éducation », dans *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, vol.53, n°1, 2018, p.55-68

RANSON Patric, « Humanisme ou théhandrimse », dans Pierre Magnard (éd.), et al. *La dignité de l'homme. Actes du colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, Paris, Éditions Champion, 1995, p.29

REBOUL, Olivier. "La Dignité Humaine Chez Kant." *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 75, n° 2, 1970, pp. 189–217

REBOURG Émilie, *Les norme constitutionnelles programmatiques en France et en Italie : contribution à l'identification d'un concept*, [Thèse de doctorat non publiée], Droit, Toulon, 2013

REVAULT D'ALLONES Myriam, « Ce que disent les modernes. “Sécularité” ou “sécularisation” ? », Michaël FOESSEL, Jean-Grégoire KERVEGAN, *Modernité et sécularisation. Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*, Paris, CNRS Edition, 2007, pp.45-55

REVAULT D'ALLONES Myriam, « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les Études philosophiques*, vol. 68, n° 1, 2004, p.31

RICOEUR Paul, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans Jean-François de Raymond (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme*, Paris, Larousse, 1988

ROSANVALLON Pierre, *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Paris, Seuil, 1995

ROVIELLO Anne-Marie, WEYEMBERGH Maurice (dir.), *Hannah Arendt et la modernité*, 1992

SIMMEL Georg, « Comment les formes se maintiennent », *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), T. 1 (1896-1897), pp. 71-109

SIMMEL Georg, *L'intuition de la vie. Quatre chapitres métaphysiques*, traduit de l'allemand et présenté par Frédéric Joly, Paris, Payot & Rivages, 2017

SIMMEL Georg, *Les pauvres*, Paris, PUF, 2011

SIMONIN Anne, « La dignité de la personne humaine n'est pas une idée révolutionnaire », Charlotte Girard, Stéphanie Hennette-Vauchez (dir.), *La dignité de la personne humaine. Recherche sur un processus de juridicisation*, Paris, PUF, 2005, p.309

SIMONIN Anne, *Le déshonneur dans la République. Une histoire de l'indignité 1781 – 1958*, Paris, Grasset, 2008

SOULET Marc-Henry, « Chapitre 1. La souffrance sociale, défaillance individuelle ou pathologie sociale ? » Marc Binné (éd.), *La souffrance de l'entrepreneur. Comprendre pour agir et prévenir le suicide*. Rennes, Presses de l'EHESP, 2018, p. 37-47.

STIEGLER Barbara, *Il faut s'adapter : sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard, NRF, 2019

STOURZH Gerald, *L'isonomie moderne. Protection des droits de l'homme et participation démocratique comme système d'égalité des droits*, traduit de l'allemand par Philippe Mothe, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2018

SUPIOT Alain, « Le sommeil dogmatique européen » *Revue française des affaires sociales*, n° 1, 2012

SUPIOT Alain, « Les renversement de l'ordre du monde », dans Bossuet, *De l'éminente dignité des pauvres*, Paris, Mille et une nuits, 2015

SUPIOT Alain, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique de Droit*, Paris, Éditions du Seuil, 2005

SUPIOT Alain, *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris, Seuil, 2010

THEIS Robert. « En quel sens l'«Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu» de Kant est-il «unique» fondement «possible» ? *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 95, n°1, 1997. pp. 7-23

THIEL Marie 2007. Dignité ? Circulez ! In Dillens, A., & Van Meenen, B. (eds.), *La dignité aujourd'hui : Perspectives philosophiques et théologiques*. (en ligne) Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis (consulté le 14 avril 2018) accessible à l'adresse : <http://books.openedition.org/pusl/22770>

THOMAS Yan, « Le sujet de droit, la personne et la nature », *Le Débat*, vol.100, n°3, 1998, pp.85-107

TOCQUEVILLE Alexis de, *L'ancien régime et la Révolution*, Paris, Galimard, NRF, 1952

VAYSSE Jean-Marie, *Kant et la finalité*, Paris, ellipses, 1999

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996

VESPERINI Pierre, « Le sens d'*humanitas* à Rome », *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité* (en ligne), Vol. 127, n° 1, 2015, (consulté le 16 septembre 2021)
Disponible sur Internet : <http://journals.openedition.org/mefra/2768>

WILDT Michael, « 4. La violence contre les Juifs en Allemagne après 1933 », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 209, no. 2, 2018, pp. 97-111.

Corpus juridique

Code civil, art. 16

Code du travail, art. L1151-2

Code du travail, art. L1153-1

Conseil constitutionnel, Décision n°94-343/344 DC du 27 juillet 1994

Loi n° 2002-2 du 2 janvier 2002 rénovant l'action sociale et médico-sociale, notamment l'art. Art. L. 311-3 /

Loi n° 94-653 du 29 juillet 1994, relative au respect du corps humain

Loi n°94-654 du 29 juillet 1994 relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale à la procréation et au diagnostic prénatal

RFDA 1995, p. 1204, concl. Frydman