Communication and Argumentation in the Public Sphere **ISSN 1843 - 7893**
(2007) Year I, Issue 1
Galati University Press
Editors: Anca Gâță & Adela Drăgan
Proceedings of the Conference *Public Space* vs *Private Space*, FIRST VOLUME
April 12th-14th, 2007 – "Dunărea de Jos" University, Galați Romania
pp. 174-181

André Liboire TSALA MBANI
La dignité humaine: état des lieux d'un principe éthique en état de grâce

Université de Dschang, CAMEROUN
altsalambani@hotmail.com, tsalambania@yahoo.fr

Introduction

Après la bourrasque déconstructiviste et le relativisme tous azimuts qui ont proclamé tantôt la *mort de Dieu*, tantôt celle de l'homme, pour tout ramener à l'immanence du *rhizome*, pour parler comme Deleuze, la consternation qui accompagne la faillite du sens de l'existence humaine à la faveur du surinvestissement de la rationalité biotechnologique postmoderne laisse pantois. Mais, en dépit de la ruine du sacré, des valeurs nivelées, des hiérarchies destituées, la question demeure lancinante: *Et l'homme dans tout ça ?* Des anciens Grecs à Axel Kahn, en passant par Emmanuel Kant, cette interrogation n'a vraiment jamais cessé de hanter les esprits. Elle connaît simplement aujourd'hui un regain d'acuité induit par la dynamique biotechnologique et l'ingénierie génétique ou procréatique qui ambitionnent fortement de refaçonner, remodeler et falsifier le patrimoine génétique de l'humain en le soumettant à une programmatique plutôt déshumanisante, voire antihumaine. C'est ce qui justifie cette mobilisation de la réflexion bioéthique de grande envergure, en vue de promouvoir le principe éthique qu'est la dignité humaine.

Mais, aussi curieux que cela puisse paraître, cette prise en charge tous azimuts du principe de la dignité humaine par la réflexion bioéthique dans le sens de sa protection, contraste avec le peu d'engouement affiché par certains Américains pour son inscription dans le *principlisme* par eux conçu, c'est-à-dire l'ensemble de

> principes éthiques minimaux universellement acceptables destinés à guider la solution de conflits survenant dans la pratique biomédicale en milieu pluriethnique
>
> (Hottois 2004:43),

voire pluraliste, symptomatique de la postmodernité ambiante. Qu'est-ce qui pourrait donc justifier la réticence d'une tendance de la bioéthique américaine à légitimer le principe éthique de la dignité humaine? Pour tenter d'apporter quelques éclairages à cette question, nous ferons un état des lieux de la notion de dignité humaine, qui va nous conduire tour à tour à l'esquisse d'une approche archéologique pour cerner son historique, à la mise en relief de ses fondements en vue de comprendre les raisons et les enjeux de son inflation contemporaine, et enfin, à un plaidoyer pour son insertion dans le giron encore incomplet des principes éthiques susceptibles d'accorder les *étrangers moraux*, car la dignité constitue un patrimoine commun à toute l'humanité.

1. Cartographie archéologique de la notion de dignité humaine

Toutes les cultures, quel que soit le contexte spatio-temporel, ont témoigné d'une exigence plus vieille que toute formulation philosophique, à savoir que *quelque chose*

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain (Ricoeur 1988: 236-237). Elle s'est souvent manifestée au travers d'un fragment de tragédie, un épigramme, un texte législatif, un proverbe, une inscription funéraire, un conte, une chanson, une œuvre d'art ou une œuvre de sagesse. La reconnaissance de cette exigence se précise à mesure que s'affirment les civilisations, elle se fait particulièrement remarquer lorsqu'elle est accordée d'emblée aux faibles et autres démunis, c'est-à-dire la mansuétude et le respect à l'égard des pauvres. En Inde, la législation de Manu, qui tire ses origines dans l'Antiquité, stipule sans fioriture:

> *Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme des seigneurs de* l'atmosphère.

La sagesse chinoise met en exergue la *capacité de conforter les autres:* le *ren*(ou *jen*) fait valoir que l'on ne

> devient humain que dans la relation à autrui et que c'est le lien moral qui est premier en ce qu'il est fondateur et constitutif de la nature de tout être humain.
>
> (Cheng 1997: 68)

Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, occupe une place centrale dans les traditions judéo-chrétiennes. Le Coran fait mention des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage. La compassion constitue un des deux piliers du bouddhisme. Partout, écrit Thomas De Koninck,

> on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose aux consciences sa noblesse propre- celle de son être, non de quelque avoir.
>
> (De Koninck 2005: 17)

Chez les anciens Grecs, la parole du vieil OEdipe, aveugle, loqueteux et laissé pour compte, exprime davantage mieux cette idée selon laquelle la dignité de l'homme réside non dans son avoir mais dans son être:

> C'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme.
>
> (Sophocle 1960: 393)

Plus édifiant est le respect dû aux morts, manifesté depuis les temps immémoriaux par les premiers humains, dont le signe le plus emblématique est la sépulture offerte à leurs morts. En guise d'illustration, Loren Eiseley présente la découverte dans la petite grotte française près de La Chapelle-aux-Saints en 1908, d'un spectacle émouvant, qui se déroulait à travers des millénaires, et dont les protagonistes étaient des hommes aux cerveaux logés dans des crânes au profil présageant le singe, ces hommes, écrit-il,

> dont des savants avaient soutenu qu'ils ne sauraient posséder de pensée au-delà de celles de la brute, avaient enseveli leurs morts dans la douleur. (…) Tel est le geste humain par lequel nous reconnaissons un homme, même si c'est sous un front rappelant celui du singe qu'il nous considère.
>
> (Eiseley 1962: 112-113)

Dès lors, il n'y a plus lieu de s'émouvoir outre mesure devant l'option prise par la jeune Antigone, personnage de la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom, de refuser, au risque de perdre sa propre vie, d'abandonner là *sans larmes ni sépulture*, pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frangin Polynice, qui traîne pourtant la détestable réputation de traître, et de défendre, contre vents et marées, son droit à la sépulture, son appartenance à la communauté humaine, au nom de *lois non écrites, inébranlables, des dieux* (Sophocle 1955: 395). Dans la même logique, Thomas de Koninck pense que

> le mort à l'état de cadavre n'étant plus, et entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants ont à son endroit un devoir sacré: celui de faire en sorte que, tout cadavre qu'il soit,

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

il demeure membre de la communauté humaine. Le symbole du rite de la sépulture le rend à nouveau présent.

(De Koninck 2005:18)

Il convient de souligner à propos de la tragédie de Sophocle, que le jugement d'Antigone revêt une dimension éminemment éthique, dans la mesure où il a la forme d'un engagement. Le fait qu'Antigone ait pu soutenir dans des circonstances aussi délétères que son frère demeurait malgré tout un être humain, est un jugement moral, car il l'engage. *Je déclare,* martela-t-elle,

que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir, puisque je suis sa sœur et que nos parents ne sont plus, d'agir en conséquence, même au prix de ma vie.

(De Koninck, 2005: 18)

L'adhésion générale que suscita cet engagement d'Antigone est la preuve que les restes d'une personne, quels que soient son rang social, son état civil ou son casier judiciaire, méritent qu'on leur rende hommage; celui-ci a pour vocation de réhabiliter la personne et de la restituer à la communauté humaine à laquelle elle appartient en droit. Or si cela est juste s'agissant des morts, si même les restes d'un homme jugé criminel comme Polynice méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démuni ou vulnérable qu'il puisse être ?

Emmanuel Levinas répond aujourd'hui à cette question sans ambiguïté: pour lui, le visage humain, qu'il soit nu, vulnérable ou pauvre, impose du respect. Ainsi, l'accès au visage revêt une connotation éthique. C'est pourquoi il est difficile à un assassin de regarder sa victime dans les yeux, comme s'il pressentait la présence de quelque chose de sacré (Levinas 1972).

Au regard de l'analyse qui précède, deux constats se dégagent: premièrement, le concept de dignité humaine dépasse le seul héritage des Lumières et la seule culture occidentale où on a souvent voulu le cloîtrer, parce qu'il est, comme le souligne avec pertinence Thomas De Koninck, *une exigence antérieure à toute formulation philosophique* (De Koninck 2005: 15). Deuxièmement, la dignité humaine apparaît comme une réalité humaine assez paradoxale: c'est dans la *finitude* même de l'être humain qu'elle s'affirme. On a l'impression que depuis l'Antiquité pré-philosophique, la représentation par l'art de la souffrance, de la maladie et de la mort suscitait encore plus la grandeur humaine. Nous notons dans les exemples évoqués une constante assez troublante: la dignité humaine correspond prioritairement à l'être humain confronté à sa fragilité et à sa vulnérabilité. Une question demeure cependant: sur quoi repose la dignité ainsi reconnue au pauvre ou à l'infirme, au malade et au mourant, à celui qui n'a rien, voire, diront certains, qui n'*est* rien ?

2. Les fondements de la dignité humaine

Selon les termes du décret du Conseil de l'Europe sur le clonage humain,

l'instrumentalisation des êtres humains par la création délibérée d'êtres génétiquement identiques est contraire à la dignité humaine et constitue ainsi un détournement coupable de la médecine et de la biologie.

(Collectif 1997)

Ainsi donc, pour les sages du Conseil de l'Europe sur le clonage, utiliser des êtres humains pour la fabrication des êtres sans identité, sans autonomie et donc sans humanité, constitue à la fois une atteinte avérée à la dignité humaine et une déviance de la biomédecine.

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

En ambitionnant d'étendre la technique procréatique du clonage déjà pratiquée chez l'animal à l'homme, les biologistes veulent ainsi établir une *profonde* unicité du vivant. Cependant, il est raisonnablement impossible d'éluder cette question fondamentale: qu'est-ce qui permet de qualifier d'illégitimes certaines pratiques, applicables et appliquées à d'autres vivants, dès lors qu'on voudrait les utiliser chez l'homme ? Est-ce parce que la dignité de la personne est incompatible avec ces pratiques ? Si c'est le cas, comme l'affirment les conseillers européens sur le clonage humain, il faudrait alors définir les fondements de cette dignité et la raison pour laquelle celle-ci serait agressée par lesdites pratiques.

D'un point de vue religieux, écrit Axel Kahn,

> tout est simple: si l'homme a été créé à l'image de Dieu, la question de sa dignité supérieure ne se pose pas. De même si, dans le règne vivant, l'Homme seul possède une âme, cela suffit à lui conférer une dignité et, donc, des droits particuliers.
>
> (Kahn 2000: 64)

En clair, si l'homme participe de la sainteté divine, parce que créé à l'image de Dieu, cela le qualifie pour un degré de respect supérieur par rapport au reste de la création naturelle. Pour cela, précise le pape Jean-Paul II,

> *l'individu humain ne saurait être subordonné, en tant que pur moyen ou pur instrument, ni à l'espèce ni à la société: il a une valeur par lui-même. Il est une personne. Avec son intellect et sa volonté, il est capable de former une relation de communion, de solidarité et de désintéressement avec ses pairs (…). C'est par la vertu de son âme spirituelle que la personne entière possède une telle dignité, même dans son corps*.
>
> (Kahn 2000: 64)

Mais un tel discours, même s'il n'est pas radicalement contraire à la raison, ainsi que le concevait Saint Thomas D'Aquin, la raison et la foi étant pour lui des filles de la divinité et étant toutes les deux investies de la même mission, à savoir celle de rechercher la Vérité, il est extrêmement difficile de le faire passer dans des milieux séculiers; c'est d'ailleurs pour cette raison que René Descartes, conscient de la difficulté qu'il y a à faire admettre des vérités métaphysiques à des personnes athées par les seuls moyens fidéistes, entreprit dans ses *Méditations métaphysiques* d'établir l'existence de Dieu non pas par une rhétorique fidéiste, mais plutôt au travers des canons de la raison, à l'effet de fédérer les esprits à la fois séculiers et croyants: c'est la fameuse *preuve ontologique* de l'existence de Dieu développée dans la troisième méditation.

Fort de ce postulat, existe-t-il des arguments séculiers et rationnels pour penser que les êtres humains méritent un statut moral à part ou une dignité spéciale ? La référence principale du discours éthique appliqué à la biomédecine est Emmanuel Kant, pour qui l'éthique consiste dans la libre acceptation d'un devoir que la raison représente à la volonté comme nécessaire. C'est ainsi qu'émerge l'idée d'une loi morale qui tire ses sources dans la raison pure elle-même, *a priori,* et qui se traduit par l'impératif catégorique. Ce dernier peut s'énoncer sous la forme des préceptes dont l'usage est courant dans la réflexion sur l'éthique en biologie et en médecine, à savoir ceux de l'universalité du champ opératoire de la loi morale et la dignité en soi de l'humanité:

> Agis suivant une maxime qui puisse valoir comme loi universelle ! Toute maxime non qualifiée pour cela est contraire à la morale, dit le premier précepte, alors que le second dispose: Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.
>
> (Kant 1959: 25)

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

Comme on le voit, la spécificité humaine la plus avérée réside, d'après Kant, dans ses capacités intellectuelles: son aptitude au sens moral, sa créativité, sa capacité à construire des concepts pour organiser le chaos sensible, etc. Mais, précise Axel Kahn,

> *pour autant, on ne peut limiter la définition de la personne à des capacités mentales largement liées aux propriétés biologiques du cerveau sans risquer d'en déduire que quiconque a des aptitudes intellectuelles insuffisantes n'a point droit à prétendre à une telle dignité humaine.*
>
> (Kahn 2000: 67)

La dignité est donc, pour Axel Kahn, une valeur partagée par l'ensemble de la communauté humaine, la fonder exclusivement sur les performances intellectuelles serait fausser le jeu, car il est absurde de penser que tous les hommes puissent avoir le même quotient intellectuel, celui-ci étant lié à des facteurs à la fois intrinsèques et extrinsèques à la personne. Estelle Jacquemont ne voit pas différemment les choses lorsqu'elle affirme qu'

> en nous reconnaissant l'un l'autre comme personnes, nous nous rappelons mutuellement que nous possédons une égale dignité.
>
> (Jacquemont 2000: 72)

Francis Fukuyama n'est pas en reste, il soutient que la dignité est une caractéristique fondamentale de la nature humaine, tout comme l'égalité, les deux caractéristiques naturelles étant d'ailleurs indissociables. Elles constituent le socle de l'humanité de l'homme que la biotechnique menace de détruire. Ce qui justifie la crainte de Fukuyama envers l'ingénierie génétique, en effet, c'est la *crainte* qu'elle ne nous fasse finalement

> perdre d'une façon ou d'une autre, notre humanité – c'est-à-dire cette qualité essentielle qui a toujours sous-tendue le sens de ce que nous sommes.
>
> (Fukuyama 2002: 184)

En revanche, la perception que Jean-Paul Sartre a de la dignité humaine est éthiquement irrecevable. Pour lui, en effet, la dignité de l'homme est inextricablement liée à sa capacité à pouvoir se bâtir une nature et donner un sens au monde. Ce faisant, il fonde la dignité dans la liberté, qui constitue *l'étoffe même de l'être.* C'est à ce niveau que surgit le problème. Si la liberté est le fondement de la dignité et non plus une prétendue *nature humaine* qui la constituerait d'emblée, est-ce à dire que la dignité est la résultante des actions de chaque individu ? Puisque désormais, on est visiblement dans l'hypothèse périlleuse qu'elle ne soit plus l'apanage de tout homme en tant qu'individu et personne de nature humaine, mais plutôt réservée uniquement à l'élite humaine qui aura eu le privilège de traduire la liberté dans ses actes:

> Ce qui reviendrait à dire que l'homme est créateur de sa dignité en étant le créateur de lui-même par ses actes. Et le respect qu'on lui doit serait-il tributaire du jugement que nous porterions alors sur la qualité de ses actes, à savoir le degré de responsabilité – conséquence directe de la liberté – que nous pourrions y remarquer ? Serait – il donc dépourvu de toute dignité ?
>
> (Jacquemont 2000: 64],

s'interroge Estelle Jacquemont, non sans stupéfaction.

Comme on le voit, l'existentialisme de Sartre se heurte frontalement à une aporie: vouloir associer liberté et dignité de l'homme en faisant abstraction de sa nature, ce qui le condamne fatalement *à la contradiction qui consiste à refuser d'attribuer la dignité* à tous les hommes (Jacquemont 2000: 64). Il développe ainsi une vision élitiste de la dignité humaine. En outre, Sartre semble établir un lien entre dignité et honneur, comme cela se faisait injustement dans la Grèce antique. A

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

Athènes, en effet, seul le citoyen, c'est-à-dire l'homme libre, avait droit à la dignité, ce qui était tributaire concomitamment de son statut social et de ses conditions existentielles. Il s'agit là d'un confusionnisme conceptuel, voire axiologique, éthiquement absurde, car la dignité renvoie à la nature universelle et nécessaire de l'homme, tandis que l'honneur est lié à sa condition existentielle individuelle, contingente et conjoncturelle.

En tout état de cause, la dignité apparaît comme une valeur inscrite dans la nature même de l'homme, et sur laquelle repose l'égalité de tous les humains. Ainsi, la dignité est un patrimoine commun à toute l'humanité, qu'on soit croyant, athée ou agnostique. Voilà pourquoi il est absurde, pensons-nous, que la tendance postmoderne, utilitariste et athéiste de la bioéthique américaine l'ait exclue du giron des principes éthiques à même de réaliser la synchronie de l'espèce humaine, pour des raisons purement idéologiques.

3. Dignité humaine et principlisme: *plaidoyer pour une légitimation*

Principlisme est un anglicisme (*principlism*) renvoyant, comme nous l'avons dit plus haut, à un ensemble de principes éthiques susceptibles d'accorder les esprits dans la résolution des conflits générés par la dynamique biomédicale ou biotechnologique dans un contexte pluraliste et cosmopolite. Le principlisme est une invention américaine qui a vu le jour vers la fin des années 1980, qui coïncide avec l'accroissement des critiques dont l'essor de la bioéthique fut l'objet, à cause du relativisme et du cosmopolitisme axiologiques débridés dont il est le promoteur, et qui rendaient la prise de décision en milieu pluraliste extrêmement complexe. Le contexte de sa conception est donc la société américaine multiculturelle, communautariste et individualiste, où on assiste à

> une pratique médicale de plus en plus technologique et contractualiste, en rupture avec le paternalisme dominant dans l'éthique médicale traditionnelle.
>
> (Hottois 2005: 45)

Ainsi, l'institution du principlisme est consécutive à la demande de *règles simples et claires* pouvant guider la prise de décision en milieu pluraliste. Sa première mouture s'intitule *Rapport Belmont* (1978-1979), qui ne comporte que trois principes: respect des personnes, bienfaisance et justice. La mouture classique est concoctée par Beauchamp et Childress (1979) dont le titre est *Principles of Biomedical Ethics* (Collectif 2001); elle présente quatre principes: autonomie (PA), bienfaisance (PB), non-malfaisance (PNM), justice (PJ) (Engelhardt1986).

Sommairement, voici comment se présentent ces principes.

a) Le PA affirme la liberté du patient de décider de son propre bien et que celui-ci ne lui soit imposé contre sa volonté. Le PA apparaît ainsi comme le fondement de la règle du consentement libre et éclairé. Il est contraire au paternalisme, même s'il n'interdit pas au patient de s'en remettre volontairement à son médecin. Philosophiquement, il est en cohérence avec la morale kantienne du respect de la personne et associé à la défense de la liberté individuelle de John Stuart Mill.

b) Le PB quant à lui se rapporte aux conceptions substantielles du bien. L'agir éthique postule non seulement le respect de la liberté d'autrui mais également le bien. Toutefois, eu égard à la relativité de la notion du bien, le PB est inextricablement subordonné au PA. Ainsi, la traditionnelle *règle* d'or, à savoir: *Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fît*, est remplacée par une nouvelle règle: *Fais à autrui ce qu'il veut qu'on lui fasse.*

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

c) Le PNM rappelle un aspect de l'éthique médicale traditionnelle remontant jusqu'au corpus hippocratique: le fameux *primum non nocere* (« avant tout ne pas nuire »). Mais il le relativise en l'actualisant: la volonté du patient ne doit pas être suivie par le médecin si celui-ci la juge contraire à sa propre éthique. Celle-ci coïncide le plus souvent avec la bonne pratique médicale qui enjoint au médecin de donner au patient les meilleurs soins prescrits par l'état de l'art. Mais la position morale du médecin s'inspire aussi de conceptions philosophiques ou religieuses que ses patients ne partagent pas: si un médecin estime contre sa conscience de pratiquer un avortement ou une IAD, le PNM l'autorise à opposer un refus à cette demande. Mais, au sein d'une société suffisamment plurielle, transparente et riche, la patiente pourra s'adresser à un confrère plus libéral.
d) Avec le PJ, on est en plein dans le domaine de la philosophie sociale et politique: il s'agit de réguler la distribution ou l'allocation de moyens et de ressources limités, insuffisants pour la satisfaction de tous les besoins et de toutes les demandes. Ces problèmes se situent à la fois au niveau local (listes d'attente pour les greffes d'organes ou pour l'accès à des technologies coûteuses) et au niveau global (répartition des budgets de la politique de santé). Les réponses apportées en termes de justice distributive recourent à des critères multiples (âge, gravité, espérance de vie, ressources économiques…) et oscillent entre les tendances libérales, utilitaristes et socialistes.

Les critiques généralement formulées contre le *principlisme* tournent autour du caractère idéaliste des principes retenus et que nous venons de présenter; principes qui ne sont pas d'une aide déterminante *pour éclairer les décisions à prendre dans des situations concrètes complexes* (Hottois 2005: 46). C'est le cas du principe d'autonomie (PA) qui semble bénéficier d'un statut privilégié. Celui-ci, écrit G. Hottois,

> postulerait une sorte de patient idéal: conscient, informé, libre, éduqué à l'occidentale, capable et désireux de prendre son destin en mains et subissant peu de contraintes contextuelles. Or, le patient réel est surtout caractérisé par des limites, des dépendances et des servitudes, durables ou temporaires, associées à sa culture, son éducation, sa situation familiale et professionnelle, son état psychologique, ses ressources économiques…
>
> (Hottois 2005: 46)

En clair, considérer tout adulte comme autonome et capable de donner son consentement libre et éclairé, relève d'une *illusion dangereuse* à même d'induire peut-être plus d'abus que l'autoritarisme paternaliste.

Mais, au-delà de cette critique traditionnelle, il y a une autre plus pertinente à notre sens: elle porte sur l'exclusion idéologique de la dignité humaine du principlisme par ses concepteurs, parce que, disent-ils, son fondement, c'est-à-dire la nature humaine, présente des présupposés ou des prémisses métaphysiques. Et pourtant, le principe de dignité est largement reconnu par des membres de la communauté bioéthique comme principe intangible, indépendamment des croyances des uns et des autres, car c'est lui qui établit décisivement la démarcation entre le vivant animal et le vivant humain. Ce faisant, il doit logiquement faire partie des principes susceptibles rallier les esprits dans la solution des conflits suscités par la révolution biotechnologique. G. Hottois, dont l'athéisme et l'attachement au relativisme axiologique postmoderne est pourtant de notoriété publique, semble l'avoir compris lorsqu'il affirme:

> Si le principlisme classique comporte seulement quatre principes, la bioéthique n'a cessé d'inventer ou de redécouvrir d'autres principes tout au long de son histoire. Citons les principes de dignité, de sacralité de la vie, etc.
>
> (Hottois 2005: 47)

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)

En tout état de cause, le principe de dignité doit être légitimé et intégré dans le principlisme dont la rénovation en termes d'élargissement et d'enrichissement s'impose, comme le suggère fort opportunément G. Hottois. Car du fait de sa force de ralliement qui, elle-même, tient au fait qu'il est un patrimoine de l'humanité, le principe de dignité est à même de favoriser le consensus autour de certains problèmes éthiques générés par la dynamique biomédicale.

Conclusion

Au terme de notre réflexion, il apparaît de toute évidence que le principe de dignité humaine n'est pas la préoccupation des seules Lumières encore moins l'affaire de la seule culture occidentale. Elle a été reconnue par l'ensemble des cultures du monde, parce qu'elle est une exigence qui précède tout symbolisme philosophique. La dignité est reconnue à tout homme quels que soient son statut social et sa condition existentielle. Mieux, c'est même à l'être humain confronté à sa fragilité qu'elle correspond en priorité. Mais qu'est-ce qui pourrait bien fonder cette dignité qui appartient ainsi à toute l'humanité ? Pour les religieux, c'est l'âme mise en l'homme par Dieu qui fonde sa dignité. En revanche, pour le discours philosophique, notamment éthique, la dignité repose non seulement sur les facultés intellectuelles de l'humain, mais aussi sur sa nature même; elle est une caractéristique de la nature humaine, d'où son universalité. Malheureusement, une tendance de la bioéthique américaine tente de l'exclure des principes universellement acceptables et susceptibles de favoriser la solution consensuelle des conflits occasionnés par les technosciences biomédicales, pour des raisons idéologiques. Aussi plaidons-nous pour sa légitimation comme principe éthique universel.

Bibliographie

*** *Projet de Protocole additionnel à la Convention sur les droits de l'homme et la biomédecine, au sujet de l'interdiction du clonage des êtres humains*, Doc.7884, 16 juillet 1997.

CHENG, A. 1997. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Éditions du Seuil.

EISELEY, L. 1962. *The Firmament of Time*. New York: Atheneum.

DE KONINCK, T. 2005. Archéologie de la notion de dignité humaine. In *La dignité humaine*. Paris: P.U.F.

FUKUYAMA, F. 2002. *La fin de l'homme*. Paris: La Table Ronde.

HOTTOIS, G. 2004. *Qu'est-ce que la bioéthique ?* Paris: Vrin.

JACQUEMONT, E. 2000. *Penser l'humain*. Paris: Pommier-Fayard.

JEAN-PAUL II, *Message à l'Académie Pontificale de la science*, 22 juin 1996.

KAHN, A. 2000 *Et l'homme dans tout ça ?* Paris: NIL éditions.

KANT, E. 1959. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

LÉVINAS, E. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.

RICOEUR, P. 1988. Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain. In *Les enjeux des droits de l'homme*. Paris: Larousse.

SOPHOCLE, 1955. *Antigone*. Paris: Les Belles Lettres.

SOPHOCLE, 1960. *Œdipe à Colone*. Paris: Les Belles Lettres.

BDD-A25301 © 2007 Galați University Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-16 04:54:19 UTC)