

Y A-T-IL UN « ÉLÉMENTAIRE HUMAIN », ET QU'EST-IL ?

Gérard Siegwalt

Faculté de Théologie Protestante
Université Marc Bloch – Strasbourg

Résumé : *La question « Y a-t-il un élémentaire humain, un humanum ? » se pose face à la conscience des différences de toutes sortes entre les sociétés humaines, également dans le contexte des manipulations génétiques, des situations de vie jugées indignes, de la mondialisation et de son souci d'un ethos planétaire. La question à laquelle elle conduit, « Qu'est-ce que l'humanum ? », se heurte à la fois aux philosophies dites du soupçon et à la conception sociologique du droit. Faut-il conclure à l'incapacité à répondre à la question posée ? Ce serait passer à côté du droit naturel entendu non pas au sens classique mais comme la dimension ontologique et donc transcendante du droit positif.*

Abstract : *The question « Is there something elementarily human, a humanum? » arises out of the awareness of all sorts of differences between human societies, and moreover with respect to genetic engineering, circumstances of life deemed unworthy, globalisation, and its concern for a worldwide ethos. The subsequent question to which the first one leads, namely : « What is the humanum? », comes up against the so-called philosophies of suspicion and at the same time against the sociological conception of law. Should one conclude that it is impossible to answer the question? This would imply to pass over natural law understood not in its classical meaning but as the ontological and thus transcendent dimension of positive law.*

Y A-T-IL UN « ÉLÉMENTAIRE HUMAIN » ?

La question de l'élémentaire humain, autrement dit de l'*humanum*, surprend à première vue, car, s'il y a une réelle diversité des sociétés humaines selon l'histoire, l'organisation, la culture et la religion, différentes d'une société à l'autre, cette diversité au plan de la socialité ne semble pas devoir impliquer une différence au plan de l'humanité. Et pourtant, c'est précisément l'unité de l'humanité qui, considérée à partir de la diversité des sociétés humaines, fait toujours à nouveau problème. Cela vaut dans un double sens.

D'abord, il y a la tendance de toute société donnée à s'absolutiser et donc à s'ériger en norme. Cette tendance existe déjà au niveau de l'individu et trouve son support dans le fait que chaque individu est son propre centre. En vérité, l'individu est inscrit dans un réseau de relations qui comporte plusieurs pôles : outre lui-même, le groupe humain plus vaste, la nature et le cosmos, et, s'il y a lieu, les transcendant tous comme leur fondement commun, la réalité dernière, à savoir l'Être ou Dieu. Mais l'individu voit ces autres pôles et aussi le fondement porteur de tout à partir de lui-même ; d'où la tendance pour ainsi dire naturelle à se voir comme le centre de tout, puisque la reconnaissance de la relationnalité constitutive de l'individu appelle de sa part l'effort de la pensée qui est précisément l'attention à ces relations et à la dimension dernière du réel ; seule la pensée permet le dépassement de l'individualisme. À l'instar de l'individu, le groupe humain a le penchant de se prendre pour le centre de tout ; on peut parler d'un individualisme social, par quoi est désigné le collectivisme. S'il est vrai qu'en passant de la famille au clan, du village ou de la ville à la tribu ou à la région, et de celles-ci à l'ethnie ou à la nation, le concept de l'individu social et donc de la collectivité s'élargit de plus en plus ; s'il est vrai par conséquent que le niveau supérieur de l'individualisme social relativise mais ne supprime pas le ou les niveaux inférieurs, l'individualisme social, le collectivisme, est un fait, depuis le clanisme et le tribalisme jusqu'à l'ethnicisme et la nationalisme, voire jusqu'au mondialisme pour autant que celui-ci est un occidentalisme, une extension de la civilisation occidentale à toute l'humanité. Le collectivisme est toujours, même là où la base « naturelle » semble particulièrement importante, un fait de culture : il est culturel et renvoie à la prétention d'une culture donnée sinon à la supériorité du moins à l'auto-suffisance. L'implication de tout collectivisme, c'est la dépréciation de fait de ce qui n'est pas lui et donc, avec la discrimination, l'exclusion ; cette dépréciation peut être explicitée idéologiquement, dans lequel cas la discrimination et l'exclusion ne sont pas seulement de fait mais sont aussi considérées comme étant de droit. Dans les deux cas, qu'il s'agisse du collectivisme de fait ou de celui de droit, l'unité de l'humanité est sacrifiée : il y a ceux qui sont différents, autres, qualifiés facilement (depuis les Grecs) de barbares. L'unité de l'humanité tient à la reconnaissance et donc au respect de l'altérité, de la différence des êtres, des cultures, des sociétés ; elle tient, avec la reconnaissance de la différence et donc de la diversité, à la désabsolutisation de telle individualité – ou entité – sociale donnée, qu'elle soit politique, ou économique, ou juridique, culturelle ou religieuse ; elle tient donc au dépassement de l'individualisme collectif qui est un absolutisme. Celui-ci est une mise en question non seulement de l'*humanum* des autres mais

de soi-même, puisqu'il est un certain humanisme absolutisé¹. L'ouverture à l'*humanum* en soi-même et dans les autres relève du combat spirituel et n'est pas, vu à partir de l'histoire de l'humanité telle que nous la connaissons dans ses expressions dominantes, une donnée de départ qui va de soi.

Ensuite, il y a le racisme physique. Nous venons de parler de ce qu'on peut appeler un racisme social, celui d'une société, d'une culture, d'une religion. Ce racisme peut se doubler d'un autre racisme qui, distinguant entre des races différentes à l'intérieur de l'espèce humaine, en arrive, sur une base physique, raciale, à postuler la supériorité de telle race sur les autres. On peut constater que le racisme physique ainsi entendu n'existe pas par lui-même mais seulement en relation avec l'autre racisme qui est le fruit de l'histoire et donc le fait des mentalités et qu'on peut par conséquent caractériser par distinction d'avec le racisme physique de mental : il n'y a de racisme prétendu physique ou naturel que culturel. C'est dire que le racisme physique est un cas particulier, ou plutôt une implication particulière, du racisme tout court qu'est l'absolutisme d'une collectivité donnée : celle-ci peut justifier sa supériorité ou son auto-suffisance par la race physique tout comme elle peut le justifier par l'histoire, la culture, etc. Il y a certes non seulement des sociétés et donc des cultures, des religions... différentes mais aussi ce qu'on appelle des « populations humaines » différentes : si le terme « race » n'était pas idéologiquement et donc culturellement chargé dans le sens raciste, donc dans le sens de la discrimination et de l'exclusion, on pourrait parler des noirs, des jaunes, des blancs, aussi des pygmées, des indiens, des aborigènes, etc. comme de races différentes. L'anthropologie dite raciale² explique les différences de ces populations humaines soit génétiquement (mutation génétique dans un isolat ou par croisement de populations) soit par le milieu (climat, altitude, mode de vie, etc.) En arrière-plan se pose la question du monogénisme (origine unique des différentes races humaines) et du polygénisme (origine différente). La question n'a d'intérêt qu'historique et donc très relatif, car, « par rapport aux autres primates, tous les hommes forment un même groupe, pour une raison zoologique fondamentale : ils peuvent se marier entre eux et sont interféconds ; ils appartiennent donc à la même espèce »³. S'il est vrai que, selon une récente information donnée par la grande presse,

¹ Cf. Durand, 1968, p. 52 : « L'humanisme antique (aristotélien) ou renaissant (cartésien) n'est qu'un ethnocentrisme, avec les orgueilleuses menaces de racisme intellectuel, de fermeture à l'expérience qu'il comporte : ce qui sous-tend d'un bout à l'autre la philosophie classique c'est que, hors de la raison occidentale, hors de ses traditions scientifiques et de ses institutions méthodologiques, il n'y a point de vérité. »

² Cf. *op. cit.*, p. 62 et 64s ; à propos du monogénisme et du polygénisme, cf. p. 52.

³ Cf. *op. cit.*, p. 62.

« généralement il n'existe pas de différences entre les races », qu'« il n'existe qu'une seule race, la race humaine (pour preuve, 99,9 % de l'ADN est le même chez tous les êtres humains) », il y a là le constat de l'unité de l'humanité dans la diversité de ses populations. Ce constat à lui seul ne suffit cependant pas pour enlever toute base au racisme, puisque l'unité de l'humanité pourrait en théorie s'accommoder de degrés (d'inférieurs à supérieurs) d'humanité. Mais la question des degrés d'humanité est déjà une question raciste : il y a alors des êtres supérieurs et des êtres inférieurs. Mais les supérieurs sont-ils ceux qu'on pense, ceux qui pensent l'être ou peut-être aussi ne pensent pas l'être ? Et les inférieurs sont-ils de leur côté ceux qu'on pense, ceux qui pensent effectivement l'être ou au contraire pensent effectivement ne pas l'être ? L'histoire apprend que les dominants d'hier ou d'aujourd'hui peuvent être les dominés d'aujourd'hui ou de demain, ou encore qu'une fraternité peut s'instaurer entre frères précédemment ennemis. Le racisme physique a toutes sortes de visages dont le dénominateur commun est l'asservissement de certains par certains autres : cela va de l'esclavagisme au sexisme, mais aussi, puisque le physique est un point d'appui particulier du mental, de la purification ethnique à la guerre des religions. Le national-socialisme d'Hitler avait déclaré comme supérieure la race aryenne, mais le résultat était la barbarie des camps d'extermination. La réfutation du racisme ne vient pas déjà du constat que quelque chose est commun à tous les êtres humains mais de celui du venin démoniaque de la discrimination et de l'exclusion et de l'arbitraire de la norme de celles-ci. Le racisme, disions-nous, n'a pas en dernier ressort une base raciale, physique, mais une base mentale, et cette base mentale est perverse parce qu'absolutisant un point de vue particulier, en l'occurrence racial, alors qu'à l'intérieur de chaque race ou population humaine donnée il y a, de manière commune à toutes les populations, même si cela peut être selon des proportions variées, un certain nombre d'autres différences tout aussi marquantes, et peut-être plus, que les différences proprement raciales (types constitutionnels : petits et grands, gros, maigres et athlètes, etc. ; types psychologiques : affectif, intuitif, esthétique, intellectuel, pratique, etc. ; les différents tempéraments ; etc.) L'unité de l'humanité, loin d'exclure la différence, la suppose, depuis la polarité fondamentale homme-femme jusqu'à la diversité des familles, des groupes humains, des peuples. L'*humanum* n'existe pas indépendamment de cette diversité, y compris raciale, mais seulement dans, avec et à travers elle. En particulier, le mélange des populations, le métissage aussi bien physique que culturel, à la fois confirme l'unité de l'humanité et fonde concrètement la question de l'*humanum*.

Si ainsi l'affirmation de l'unité de l'humanité paraît s'imposer contre les différentes formes de racisme, social-culturel et physique-naturel, qui la mettent en question, elle n'est pas pour autant établie. D'abord dans les faits : la discrimination et l'exclusion entre humains demeurent, tantôt potentiellement tantôt réellement, des évidences. Ensuite en droit : pour établir l'unité de l'humanité, il faut pour cela définir l'*humanum*. Si le racisme sous toutes ses formes est une question de mentalité, c'est seulement le changement de mentalité (la *metanoïa*) qui est susceptible de le dépasser. Il tient à une prise de conscience de ce que c'est que l'*humanum*.

Les différentes déclarations concernant les droits de l'homme, depuis les *Bills of rights* de l'Indépendance américaine de 1776, à travers la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de la Révolution française de 1789, jusqu'à la Déclaration universelle des droits de l'homme promulguée par les Nations Unies en 1948⁴, sont au service de cette prise de conscience ; leur importance est à ce titre capitale. Mais il faut voir que les droits de l'homme présupposent l'*humanum* qui, dans ces Déclarations, reste non-dit. Elles disent le droit – les droits –, non ce qui le – les – fonde en vérité. Le fondement du droit est d'ordre éthique voire métaphysique. Or, le droit relève du for extérieur et l'éthique du for intérieur, et le fondement du for extérieur c'est le for intérieur⁵. Le droit est second, l'éthique est, par rapport à lui, première. Les Déclarations mentionnées renvoient à ce qui fonde les droits de l'homme : les hommes naissent égaux. Il est juste de préciser que la Déclaration américaine de 1776 se réfère au Créateur et la Déclaration française à l'Être suprême, mais la Déclaration universelle de 1948 renonce, dans le contexte de la sécularisation où la référence à une réalité transcendante, au lieu d'unir, diviserait, à toute mention de cette sorte, laissant ainsi la question ouverte ; cela n'est pas sans faire problème. Si, en effet, la dignité humaine et donc les droits de l'homme reposent sur la naissance, si l'indication, certes, est précieuse, elle est celle de quelque chose de donné, de pré-donné. Ce qui est donné, pré-donné, c'est l'être humain. Mais le renvoi à la naissance n'est pas une définition de l'être humain ; elle est le renvoi à son mystère. Qui donne l'être humain ? Si ce sont les parents, les géniteurs, qui leur donne de donner ? Le renvoi aux géniteurs ne résout pas le mystère de la naissance. Et pourquoi le pré-donné est-ce la naissance ? La naissance est un aboutissement, celui de la conception. Y a-t-il une dignité et donc des droits déjà

⁴ Cf. à ce propos Collange, 1989, ch. 1^{er}. On y trouve, après la présentation des différentes Déclarations et une première réflexion critique liée à la disparition de toute référence métaphysique (p. 34), une éclairante réflexion éthique et théologique.

⁵ Siegwalt, 1991, p. 55ss, en particulier p. 58ss.

pré-natals de l'être humain, un mystère pré-natal ? La naissance est bien sûr aussi un commencement. Ce qui suit le commencement de la naissance, les différents âges de la vie, le vécu, l'expérience de la vie, cela ne recèle-t-il pas aussi un mystère, à l'instar de celui de la naissance et de ce qui la précède ? En renvoyant à la naissance, les Déclarations des droits de l'homme renvoient à un mystère qui dépasse, en amont et en aval, la naissance. La question donc demeure : qu'est-ce que l'*humanum* ?

La question a plusieurs incidences concrètes.

D'abord, y a-t-il une gradation dans l'humanité, de sorte qu'on pourrait penser que en dessous d'une certaine barre il n'y a pas encore, et au-delà d'une certaine barre il n'y a plus être humain ? Nous avons déjà touché, à propos du racisme physique, au problème posé, mais il a d'autres aspects. La libéralisation de l'*avortement* en cas de malformation génétique (c'est le cas à envisager dans le présent contexte) montre l'inéluctabilité déjà actuelle et quasi universelle, qu'on peut ressentir comme dramatique et qu'on ne saurait en tout cas banaliser, du questionnement indiqué. Jusqu'où est-il, le cas échéant, légitime d'aller, à partir d'où sort-on de l'admissible ? Il est entendu, répétons-le, que l'admissible en cette matière n'est pas banalisable ni sans souffrance. On sait que le régime hitlérien a voulu ériger l'eugénisme en politique et a déjà pratiqué l'élimination de la « vie indigne », celle où la notion de « dignité » de l'être humain était considérée ne pas s'appliquer. Ne *pas encore* s'appliquer, ne *plus* s'appliquer. La « vie indigne » pouvait être définie au départ comme condamnée à ne jamais pouvoir accéder à la pleine humanité (par exemple, débiles de naissance) ; elle pouvait aussi être définie à l'arrivée, après une vie jugée digne mais considérée à partir d'un certain moment comme arrêtée dans sa dignité du fait, en particulier, de telle maladie incurable ou de la sénescence, l'une et l'autre estimées dégradantes ; se pose alors la question de l'*euthanasie*. Dans un contexte tout autre aujourd'hui, le questionnement (comme questionnement) concernant la vie indigne, tant au début qu'à la fin de la vie, est, pour qui est concerné existentiellement par là, infiniment douloureux ; pour ce questionnement, la Déclaration universelle des droits de l'homme constitue un garde-fou indispensable mais aussi insuffisant, car elle tranche dans le sens de la dignité de tout être humain mais ne répond pas à la question du pourquoi et donc du sens de cette dignité dans le cas de ce qui est vécu comme indigne. Pas plus que la Déclaration universelle des droits de l'homme, la législation particulière d'une nation donnée ne répond à cette question. Au plan personnel, la question se pose à propos du *suicide* : pourquoi demeurer dans la vie alors que celle-ci est vécue comme indigne,

l'indignité ressentie pouvant d'ailleurs avoir d'autres causes que physiques (comme dans le cas d'une maladie incurable ou de la sénescence), à savoir morales (je peux me considérer comme moralement indigne de vivre, par exemple à la suite d'une faute) ou sociales (je peux manquer des moyens de vivre et être, à mon corps défendant, condamné à une vie indigne que je me crois incapable d'assumer). Au plan personnel, la question se pose en cas de conflit entre personnes : pourquoi reconnaître à l'autre des droits si le droit apparemment est de mon côté ou si, même là où je suis dans l'erreur ou en faute, le rapport de force m'est favorable ? Au plan général, celui de l'État qui a en principe le monopole de l'emploi de la violence, la question se pose à propos de la condamnation à mort : dans le cas de l'abolition de la peine de mort, une dignité inamissible est reconnue à la personne humaine dans l'indignité même imprescriptible d'un acte criminel. Mais sur quoi, sur quelle définition de l'*humanum* se base cette dignité inamissible de la personne qui la distingue fondamentalement de son acte ? Il y a ici indéniablement renvoi à autre chose que le droit et qui le fonde. Et, au plan général de l'État, la question de la dignité de l'être humain se pose encore à propos de la *guerre*. Celle-ci marque, en tout état de cause, la suspension de la dignité de l'autre, l'ennemi. La guerre ressortit du racisme et est sa mise en œuvre violente, avec, à la différence du racisme à sens unique, réciprocité entre les partis concernés, en l'occurrence les rivaux. À la différence des compétitions sportives qui situent les partenaires ou adversaires sur un plan d'égalité morale, d'égalité donc en dignité, la guerre décrète l'infériorité morale de la puissance adverse, ennemie ; elle n'est pas considérée comme humaine à l'égal de soi-même, avec les mêmes droits : il y a dévalorisation de l'autre, jusqu'à sa diabolisation. Les génocides, dont le XX^e siècle a connu de nombreux exemples, sont des cas de guerre raciste à sens unique, puisque d'un côté il y a les exécutants, de l'autre les exécutés.

La justification idéologique de toutes ces formes violentes de discrimination est l'affirmation, implicite ou explicite, d'une gradation dans l'humanité, et donc d'une humanité digne et d'une humanité non également digne. Cette justification est-elle tenable au regard de la question « qu'est-ce que l'*humanum* ? », ou cette question a-t-elle raison de cette justification dont la perversité apparaît alors ? Précisons que ce n'est pas la conscience de l'absence de justification qui empêche déjà, par elle-même, la violence discriminatoire. Mais elle empêche sa justification idéologique et implique par conséquent la conscience de son caractère d'erreur et de faute. Il n'y a pas de progression possible vers l'*humanum* à partir de l'idéologie justificatrice de la violence, mais il y en a une à partir de la reconnaissance du fait que la violence est une solution d'échec

dans ce qui est vécu tantôt comme une impasse (où on pense ne pas pouvoir agir autrement), tantôt comme un défi (où on pense ne pas devoir agir autrement) ; dans l'un et l'autre cas, la violence s'avère par après être une erreur et une faute. L'aveu de celle-ci est un acte d'humanité, et cet acte libère l'*humanum*.

Ensuite, la question de la définition de l'*humanum* se pose dans un sens nouveau dans le contexte des *manipulations génétiques* : l'eugénisme qui travaille à l'amélioration de l'espèce humaine est tenté de considérer que la définition de l'*humanum* est sujette à caution ; ce qui est humain aujourd'hui pourrait, demain, être pris pour sous-humain. Mais jusqu'où est-il légitime d'« aider la nature » ? Au plan des plantes, au plan des animaux également, on peut d'ores et déjà fabriquer des organismes génétiquement modifiés (OGM) et on pratique le *clonage* : l'homme exerce-t-il en cela les justes possibilités de sa raison dont il peut répondre ou les dépasse-t-il, devient-il un apprenti sorcier ? La question se pose *a fortiori* si on envisage – et réalise – des modifications génétiques chez l'être humain ou si on produit des clones humains. Car on passe alors des espèces (végétales et animales) à l'espèce humaine dont l'unicité tient au fait qu'elle se compose d'individus uniques, du fait de leur conscience potentielle ou réelle. Si le clonage humain dédouble physiquement l'individu, qu'en est-il psychiquement, rationnellement et spirituellement ? Si le dédoublement est essentiellement physique et si pour ce qui est de l'âme, de la raison et de l'esprit on peut assimiler le clonage à un cas d'espèce de gémellité (uniovulaire), de telle sorte que le clonage conduit à une similitude particulièrement accentuée entre l'original et son double mais néanmoins à une identité différenciée, quel est le sens – ou le non-sens – de cette « production », à côté de la procréation naturelle ? Si le dédoublement est total, il supprime l'unicité de l'individu et implique l'interchangeabilité entre l'original et son double, avec sans doute les possibilités suivantes. 1. L'original dispose de son double dont il est le maître absolu et qui est par conséquent totalement instrumentalisé, avec le risque de la réciprocité et donc de l'assujettissement de l'original par son double (*homo lupus homini*). 2. L'original, désormais non plus unique, donc relativisé en lui-même, vit son dédoublement comme une cassure de son désir d'être, de sa créativité, de sa quête d'absolu, et donc comme une cause de stérilité personnelle : quel sens la vie a-t-elle si je suis totalement interchangeable ? 3. L'original forme une coalition avec son double, laquelle coalition peut être pour le meilleur et pour le pire, et aussi pour le plus banal. Chacune de ces possibilités soulève la question : quel gain résulte-t-il, pour l'humanité en général et pour l'individu concerné en particulier, du clonage ? Est-il, le cas échéant, une victoire de la raison (scientifique et technologique) et une défaite de l'esprit, une

menace donc pour l'humanité, pour l'*humanum* ? Sans doute, si cela est techniquement possible, le clonage humain sera-t-il expérimenté. Il place, comme tout place, l'être humain dans une situation de discernement et donc de combat spirituel. Celui-ci impose non de dire d'emblée oui ou non au clonage, mais de discerner, au nom de l'*humanum*, les raisons de l'option que l'on prend et qui engage devant l'instance ultime de la réalité. La même chose vaut pour les modifications génétiques chez l'être humain. Qu'est-ce que celui-ci, s'il est humain, peut assumer dans ce sens-là, et en quoi toute « aide » apportée à la « nature » ne supprime-t-elle jamais l'obligation de l'être humain de s'assumer soi-même, dans son humanité ?

Enfin, la question de l'*humanum* retentit dans le contexte de la *mondialisation* de l'humanité vivant de plus en plus dans un village planétaire et confronté à la question d'un ethos planétaire⁶. Nous avons déjà évoqué la diversité des sociétés humaines et leurs différences au plan de leur histoire respective, de leur organisation, de leur culture et de leur religion ; et nous avons donné à entendre que l'unité de l'humanité, loin d'exclure cette diversité et donc ces différences, certes les désabsoluit et donc ouvre les différentes sociétés les unes aux autres, mais les suppose ou les implique : l'unité de l'humanité n'est pas son uniformité ; une humanité uniforme serait la fin de l'humanité, étant la fin de l'altérité et, partant, la fin de la liberté et de la responsabilité de l'individualité, de l'individu humain. La quête d'un ethos œcuménique, valable pour toute l'humanité, ne saurait tendre à la suppression des différences de toutes sortes entre sociétés humaines, mais elle comporte l'examen critique de ce qui est spécifique à chacune d'entre elles et donc des différences entre elles (en quoi consistent les spécificités et quel est leur sens ? quel est éventuellement, vu à partir de la société concernée elle-même, leur caractère problématique ? comment apparaissent-elles lorsqu'elles sont vues dans le miroir de ce qui est spécifique à une autre société donnée : quel en est le « noyau dur » et qu'est-ce qui est d'emblée relatif ? etc.). En même temps, la quête d'un ethos universel est celle de ce qui est commun, par-delà ces différences critiquement évaluées et en elles et compte tenu d'elles, à toutes ces sociétés dès lors qu'elles reconnaissent leur relativité chacune en elle-même et les unes par rapport aux autres, et ce non pas au nom d'un quelconque relativisme mais au nom de l'absolu même qui, quand bien même il est perçu différemment par les unes et les autres, les anime toutes d'une façon ou d'une autre. La reconnaissance de la relativité ne conduit en effet pas *ipso facto* au relativisme, mais la conscience de la relativité et la conscience de l'absoluité sont essentiellement liées l'une à l'autre. La question de l'ethos planétaire, de

⁶ Cf. à ce propos Küng, 1991.

l'ethos de l'*oikouménè*, est la question de l'*humanum* dans la diversité de ses acceptions selon les différentes sociétés.

Y a-t-il un *humanum*, et qu'est-il ? Il n'y a de réponse à la première question que si on répond à la seconde. Les différents exemples ou aspects envisagés montrent le caractère non abstrait mais concret et pertinent du questionnement. La réflexion sur l'essence de l'être humain (qu'est-ce que l'*humanum* ?) concerne directement le vivre humain, non seulement dans le sens éthique : « que dois-je faire ? », mais déjà dans le sens fondamental de la possibilité de vivre : « comment puis-je vivre ? ». Comment puis-je vivre dans cette diversité des sociétés humaines, dans leur progressive interpénétration et donc dans la conscience de leur relativité, et dans le bouleversement qui en résulte pour les sociétés elles-mêmes et pour les individus en elles ?

QU'EST-CE QUE L'HUMANUM ? LA TÂCHE DE LA RAISON

Avec cette question, l'être humain et toute l'humanité sont confrontés avec la question de ce qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur principe qui les fait vivre et qui leur permet de vivre. Il est devenu d'ores et déjà clair que la question renvoie au mystère de l'homme, à ce par conséquent qui est à jamais hors de portée de l'homme et qui en même temps est à jamais sa quête : celle-ci est à la fois quête de soi-même et, puisque ce dont il est en quête est au-delà de lui dans ce qu'il peut connaître de soi, quête de l'au-delà de soi. La mention, par la Déclaration universelle des droits de l'homme, de la naissance comme base de l'humanité de l'être humain exprime le fait fondamental, en effet, que l'homme est donné, qu'il ne se fait pas lui-même, et que ce qu'il devient par la suite et à propos de quoi on peut dire qu'il y est pour quelque chose est porté par ce fait fondamental qui donne aussi à toute la durée de l'existence humaine la qualité d'un être-donné, d'un don : je me suis donné à moi-même chaque nouveau jour. L'*humanum*, ce qui fait que l'être humain est être humain, est donné, mais ce qui est ainsi donné et qui constitue le fondement porteur et qui recèle aussi la fin, le but de l'être humain, c'est le mystère de l'*humanum*. Aussi peut-on dire que celui-ci n'existe que dans sa quête. Cette quête est celle de ce qui, dans mon devenir d'être humain, me construit dans l'*humanum*, de ce qui construit tout être humain comme être humain. L'*humanum* n'apparaît pas indépendamment de ce discernement, lequel est comme tel tant signe qu'instrument de l'*humanum*.

Il résulte de là :

– d’une part que parler de l’être humain comme corps, âme, raison et esprit ne répond pas à lui seul à la question de l’*humanum*. Celui-ci certes présuppose l’être humain défini ainsi structurellement, mais l’être humain est fondamentalement qualifié comme tel par sa référence à la transcendance et donc par sa quête du mystère dernier de lui-même et des choses. Cette quête n’existe, ne devient réelle qu’*in actu*, que lorsque l’être structurel de l’homme s’effectue comme vivre existentiel. Il ne suffit pas de renvoyer à la qualité spirituelle de l’être humain, mais il faut que cette qualité s’avère dans le combat pour l’*humanum* et dans la force de l’*humanum* qui porte ce combat ;

– d’autre part que ce qu’on pourra dire sur les données élémentaires de l’être humain, donc de l’*humanum* (car il faudra bien préciser ce qu’on entend concrètement par là⁷), n’est pas de son côté, en soi, la réponse à la quête de l’*humanum*. Celle-ci sera à jamais inassouvie, et cet inassouvissement, pour toute la durée de l’existence humaine se terminant par la mort, projette la question de l’*humanum* par-delà la limite de la mort ; la limite de la mort est transcendée par cette quête de l’*humanum*, celle-ci est la quête de la transcendance de l’être humain, la quête par conséquent de ce qui transcende, avec toutes les limites de l’être humain dans son existence terrestre, aussi la mort. La réflexion sur les données élémentaires de l’être humain n’est pas la réponse à la quête de l’*humanum* mais s’inscrit dans cette quête, en est, comme dit, le signe, ou l’expression, comme aussi l’instrument. Cette réflexion est portée par la question indiquée : qu’est-ce qui construit, ou au contraire détruit, l’*humanum* et donc l’être humain ? Elle jalonne le chemin d’advenir de l’*humanum*, elle ne clôt pas mais plutôt ouvre la quête de l’*humanum*. Elle est d’ordre mystagogique : elle initie à cette quête et à travers elle à l’*humanum* qui n’existe que comme quête ; elle est donc au service de cette quête qui est une tâche, la tâche de la raison.

Nous rencontrons ici un problème qui traverse toute l’époque moderne et qui est susceptible de porter un doute non tant sur l’orientation vers la transcendance de l’être humain et de sa raison que sur l’objet de cette orientation. Le problème peut prendre plusieurs expressions, en particulier celles des différentes « philosophies du soupçon » qui remontent toutes au XIX^e ou au début du XX^e siècle. Selon *K. Marx*, la raison humaine est toujours déterminée par l’évolution des rapports économiques au sein de la société :

⁷ Le développement sur les données élémentaires de l’être humain sera donné dans notre *Anthropologie théologique* (à paraître).

ce qui est primordial pour l'être humain, c'est son appartenance à une classe sociale et c'est le rapport entre les classes sociales, à savoir la classe capitaliste et la classe ouvrière ou prolétarienne. Il ne saurait ici y avoir quête de l'*humanum* indépendamment de la lutte des classes et donc indépendamment de la réalité sociale donnée de l'être humain, et la quête de l'*humanum* ne saurait viser autre chose que la société sans classe : celle-ci est conçue comme immanente à l'histoire et sa poursuite sacrifie tant l'individu que l'au-delà de la mort à ce qui est considéré comme justice sociale présente ou à venir. Selon *F. Nietzsche*, marqué comme K. Marx par L. Feuerbach et son affirmation que Dieu est une projection de l'homme, mais ne résorbant pas, contrairement à Marx, l'être humain dans la société et respectant son individualité, la transcendance de l'homme se réalise par l'intégration à lui de la transcendance de Dieu jusque là supposée réelle mais désormais reconnue comme illusoire : Si « Dieu est mort » et proclamé comme tel, le « surhomme » est la vocation de l'homme comme son véritable accomplissement, comme la pleine réalisation de sa potentialité. Immanent lui aussi, tout comme la société sans classe de Marx, le « surhomme » est, dans sa réalisation, la fin (non plus le but, mais le bout, le terme) de l'homme, de l'*humanum*, étant la fin de la quête de l'*humanum* ; la société marxiste sans classe est par ailleurs la fin, le terme de la société, pour la même raison. Pour *S. Freud*, enfin, pour qui la religion en tant que porte-parole de la transcendance (celle de l'être humain et la transcendance tout court, celle de Dieu) est un fait névrotique, de l'ordre donc du refoulement de quelque chose d'intra-humain et, partant, d'une compensation, comme elle est pour Marx l'opium du peuple et pour Nietzsche de l'ordre d'une représentation sans contenu réel, l'énergie psychique (la *libido*, le désir) de l'être humain est toujours à nouveau prisonnière d'elle-même, accaparée par ses nœuds et, le cas échéant, par les compensations de toutes sortes qui sont autant de fuites devant soi-même : les refoulements, qui sont surtout d'ordre sexuel, à la base de ce détournement de la libido ne peuvent être dépassés que par leur mise au jour, but de la psychanalyse, moyennant quoi l'énergie psychique désormais libérée conduit à l'épanouissement de l'homme, fût-ce, le cas échéant, par sa sublimation (dans le don de soi à autrui, dans la culture, etc.). S'il y a une transcendance de l'être humain et donc de l'*humanum*, elle est immanente, là aussi.

Les philosophies du soupçon, d'un soupçon de portée métaphysique, à savoir concernant le mystère de transcendance de l'*humanum*, sont non seulement les différentes formes d'une mise en doute de l'objet traditionnellement admis de l'orientation vers la transcendance de l'être humain, mais reviennent aussi à la mise en doute de la capacité de la raison humaine (au sens de l'esprit

humain) à répondre à la question de l'*humanum* en tant que ce qui porte en commun tous les êtres humains et qui par conséquent est de nature à cimenter l'unité de l'humanité. Sous ce rapport, le surhomme nietzschéen n'a fait, historiquement parlant, qu'approfondir le fossé entre les forts et les faibles (on sait que, à tort ou à raison – car le surhomme pourrait être interprété différemment, non dans le sens de la supériorité mais dans celui de l'accomplissement –, la *Wirkungsgeschichte* va de Nietzsche à Adolf Hitler), tout comme le dualisme anthropologique de Marx opposant les classes sociales apparaît inapte à fonder l'unité de l'humanité autrement que par la résorption ou l'élimination de la classe capitaliste par la classe prolétarienne ; quant à la psychanalyse de Freud, son immanentisme qu'elle partage avec les deux autres « philosophies du soupçon » (sans cependant que le freudisme, à en juger par le post-freudisme par exemple lacanien, ou encore par la psychologie des profondeurs de C. G. Jung, soit réductible à l'immanentisme), en tant que cet immanentisme implique le refoulement de la transcendance ultime de l'homme (cf. à ce propos V. Frankl), limite et du coup réduit l'*humanum* : cette réduction n'est pas prometteuse pour ce qui est de la capacité de la raison humaine à réfléchir à l'*humanum*. Les philosophies du soupçon restent en fin de compte engluées dans l'intra-humain et comportent une réduction de l'humain à lui-même, ce qui est la négation même de l'*humanum* en tant qu'essentiellement marqué par la quête de sa propre transcendance et, partant, de la transcendance comme telle. L'apport incontournable, et positif, des philosophies du soupçon à l'anthropologie tient à leur rejet du supranaturalisme, c'est-à-dire d'une conception de la transcendance qui ne la fonde pas dans l'immanence et qui ne fonde pas l'immanence dans la transcendance.

La mise en doute de la capacité de la raison humaine à répondre à la question de l'*humanum*, mise en doute liée à celle du sens de l'orientation de l'être humain vers la transcendance, se noue, à l'époque moderne, dans le problème du rapport entre *le droit positif et le droit naturel*⁸. L'affirmation d'un droit naturel et donc universel à la base du droit positif, lequel est la reprise chaque fois particulière, par les différents peuples, et quelquefois aussi une reprise pervertie du droit naturel originel, est celle d'une origine du droit transcendante et donc en dehors de la société : origine dans les Idées selon Platon, dans le Dieu créateur selon la tradition théologique du droit naturel, ou encore dans la raison humaine considérée comme universellement la même selon la conception rationaliste (du siècle

⁸ On consultera à ce propos un lexique de droit, de philosophie ou de théologie, ou encore l'*Encyclopaedia Universalis*. Cf. aussi Knapp, 1978, p. 994ss ; Bizeul, 1999, p. 445s.

des Lumières) du droit naturel⁹. Le réalisme symbolique du platonisme (là où ce dernier n'est pas interprété dans le sens d'un dualisme supranaturaliste) affirme une analogie entre le ciel des Idées éternelles et le monde empirique, et ce principe d'analogie caractérise également la philosophie aristotélicienne qui a fortement marqué, comme on sait, la théologie thomiste. Pour s. Thomas d'Aquin, il y a une *lex aeterna*, sommet de la rationalité (*summa ratio*) et donc à la portée de la raison humaine aussi après la chute : le droit positif trouve en elle sa norme¹⁰. Si Calvin reconnaît une loi naturelle (droit naturel), don de l'Esprit créateur prodiguant des « grâces de nature », la loi divine telle qu'elle est révélée au Sinaï dans le Décalogue est, pour la raison humaine obscurcie par la chute, « un témoignage de la loi naturelle », les hommes étant restés, malgré la chute, les images de Dieu¹¹. La loi positive de l'État doit se référer à la loi de Dieu donnée à Moïse et à travers elle à la loi naturelle originelle. Le rationalisme du XVII^e et du XVIII^e siècle, de Grotius, Hobbes, Locke jusqu'à Bayle, Rousseau et Kant¹², limite la portée de la chute et, partant, de la loi divine révélée et affirme un rapport étroit entre la raison humaine et la loi naturelle, celle-là pouvant connaître celle-ci et cette dernière s'exprimant dans la première. Cette affirmation de la capacité humaine à connaître le droit naturel implique évidemment celle concernant l'*humanum* ; on peut dire, en effet, que le droit naturel définit ou rend compte de ce dernier. Or, s'il est vrai que le Moyen Âge de la scolastique thomiste se prolonge, pour ce qui est du droit naturel, jusque dans l'époque moderne et dans le catholicisme jusqu'à l'époque contemporaine (on sait que le recours au droit naturel reste un thème de la théologie catholique romaine officielle, marquée par le thomisme), le réalisme thomiste a été contesté dès le Moyen Âge finissant par le nominalisme et donc l'idée de la capacité de la raison humaine à connaître le droit naturel (et, partant, l'*humanum*) par la conscience de la limite de la raison. Au réalisme de la raison le nominalisme substitue son fonctionnalisme : la raison a une capacité mais non dernière, seulement avant-dernière. Dans les choses dernières, l'homme est réduit à la loi divine révélée. On trouve chez Luther à la fois quelque chose du réalisme médiéval et quelque chose du nominalisme. Il y a chez lui une certaine adhésion à la dualité thomiste de l'ordre de la nature et de l'ordre de la grâce, mais l'augustinisme de Luther et donc la conscience du poids de la chute font que son thomisme est contrarié : la raison, que Luther peut, au plan temporel, reconnaître capable, est, au plan spirituel, cette « putain » de raison, totalement

⁹ Cf. à ce propos Knapp, 1978, p. 999.

¹⁰ Cf. Bizeul, 1999, p. 4 46.

¹¹ Cf. Calvin, 1560, livre II, ch. 2,13-16 (Benoît, vol. II, p. 38ss) ; Bizeul, p. 447.

¹² Cf. Bizeul, 1999, p. 448ss.

inapte à s'approcher par elle-même du salut. Concernant celui-ci, et donc concernant aussi la *lex divina*, l'homme est totalement réduit à la révélation spéciale de Dieu. Si, dans la ligne de s. Thomas, pour Calvin la loi divine révélée confirme la loi naturelle obscurcie, pour le Luther nominaliste elle « informe un droit naturel intramondain (*weltliches Naturrecht*) », lequel est la « source vive de tous les droits positifs »¹³. Le droit naturel n'est connaissable que par la révélation spéciale. Il serait certes erroné d'opposer en la matière Luther et Calvin. L'accentuation particulière de l'un est plus complémentaire de, que opposée à, l'accentuation particulière de l'autre. Mais on voit que le doute concernant la capacité de la raison humaine relative à la question du droit naturel et donc aussi de l'*humanum* remonte jusqu'aux débuts de la modernité. Avec son rejet radical de toute théologie naturelle, par quoi il entend une théologie de la connaissance naturelle de Dieu et de sa loi moyennant les ressources naturelles de la raison humaine, et avec son insistance sur la seule révélation spéciale de Dieu (à Israël et) en Jésus le Christ comme source de connaissance de la loi divine, K. Barth ne reconnaît d'autre fondement au droit positif que la loi révélée.

La conception rationaliste du droit naturel qui a prolongé jusque dans l'époque moderne l'idée du droit naturel comme norme du droit positif, a été battue en brèche par la science juridique elle-même¹⁴, selon sa compréhension dominante essentiellement sociologique du droit. Celle-ci, basée sur le rapport entre la société et le droit, reconnaît l'évolutivité du droit en fonction de l'évolutivité de la société. Le droit, contrairement à la conception classique du droit naturel qui conduit aussi à parler d'« ordres naturels » ou d'« ordres de la création », est lui-même, tout comme la société humaine, historique, évolutif et pluriel. Historique : le droit apparaît dans l'histoire, progressivement ; il n'est pas quelque chose de pré-donné mais il est élaboré, créé par une société donnée. Évolutif : il évolue, se modifie dans l'histoire, compte tenu des circonstances, des rapports de force, du changement des mentalités. Pluriel : il n'est pas le même partout ; chaque société donnée élabore le sien, dans un processus continu. Il y a certes des interactions entre les différents droits, du fait qu'aucune société particulière n'est (à la longue) autarcique : de la comparaison entre les droits (droit comparé), on en vient, dans une humanité interreliée et aussi interdépendante, à l'élaboration d'un droit international. La pluralité des droits impliquerait facilement un relativisme général lié éventuellement à un absolutisme particulier (on absolutise le droit de la propre société) ;

¹³ Cf. Bizeul, 1999, p. 446.

¹⁴ Cf. à propos de ce qui suit Knapp, 1978, p. 1008ss.

la comparaison des droits et la recherche d'un droit international conduisent toutefois à poser la question critique : tel droit donné est-il droit ? qu'est-ce qui est droit dans les droits ? La conception sociologique du droit est un positivisme sociologique du droit, une réduction du droit au droit positif, celui-ci étant compris, comme dit, comme historique, évolutif et pluriel. Mais quel droit est le critère d'un tel droit, et quel est le critère d'une société fixant, chaque fois provisoirement, le droit ?

Le critère théologique du droit naturel dont il a été parlé se fait au nom d'une révélation divine particulière qu'elle absolutise. Dans nos sociétés de plus en plus sécularisées et pluri-religieuses, le critère au nom duquel la critique est faite doit être justifié, tout comme il doit l'être vis-à-vis d'autres sociétés et d'autres religions. En fait, si ce critère appliqué comme il l'est fonde la mise en doute de la capacité humaine à répondre par elle-même à la question d'un droit fondamental ou naturel et, partant, à la question de l'*humanum*, il est lui-même mis en doute par la société sécularisée et pluri-religieuse : pourquoi ce critère-là plutôt qu'un autre ? Par ailleurs, la critique sociologique du droit naturel n'échappe pas de son côté à la question du critère, comme cela est apparu. Dans l'un et l'autre cas, à moins de se référer – pour le sécularisme de manière arbitraire, du fait de la pluralité des religions – dans telle société au critère de la tradition judéo-chrétienne, dans telle autre société à celui du judaïsme ou de l'islam, dans telle autre encore au critère de l'hindouisme ou du bouddhisme, etc., même si le critère chaque fois retenu s'explique par l'histoire de la société donnée, on voit bien, pour ce qui est de la définition du droit dans les droits ou plus particulièrement de l'*humanum*, l'impasse à laquelle conduit le rejet pur et simple du droit naturel : ce rejet ne donne aucune possibilité de répondre de manière universelle, œcuménique, à la question « qu'est-ce que l'*humanum* ? ». Il enferme dans la particularité des droits positifs et aussi des religions et dans le risque soit de leur absolutisation particulariste soit du relativisme. Il enferme par conséquent dans le doute concernant la capacité de la raison humaine à répondre à la question de l'*humanum* de tout être humain.

À ce point, sauf à abandonner la quête de l'*humanum* et à renoncer du même coup à approcher du mystère transcendant et, partant, de l'unité de l'humanité, sauf aussi à succomber à la tentation désespérée et sans issue d'une restauration de la conception classique du droit naturel, on ne peut que partir d'une double constatation :

– d'un côté, dans la quête de l'*humanum*, il en va d'une quête dernière, de celle du mystère transcendant, ou ontologique, dernier, de l'être humain ; c'est l'anthropologie en tant qu'ontologique qui

est engagée dans cette quête consciente de la dimension dernière de l'être humain ;

– de l'autre côté, la quête de l'*humanum* ne peut certes se faire qu'à partir du droit positif dans toute sa diversité et donc qu'à partir de la réalité humaine empirique, mais elle transcende nécessairement ce droit et cette réalité empirique. Est-ce là l'indication qu'il n'y a d'issue que dans le recours aux religions et donc, puisqu'elles affirment toutes reposer sur une révélation, à la démarche de haut en bas, la démarche prophétique ? Mais s'il est légitime de se référer à une tradition religieuse donnée, à condition d'en rendre critiquement compte dans le contexte de la société sécularisée et pluri-religieuse, le recours à telle révélation particulière et donc historique de Dieu au point présent de notre réflexion relèverait du supranaturalisme : il consisterait à plaquer de l'extérieur la révélation donnée sur la réalité empirique, sans que celle-ci ait été préalablement endurée et traversée, selon la démarche de bas en haut ou sapientiale, avec la question de ce qui apparaît, en elle-même, comme donnée dernière, autrement dit avec la question de la transcendance inhérente à l'immanence.

C'est ici que se repose la question du droit naturel. Il est entendu d'emblée que, compte tenu de l'évolutivité du droit et de la société humaine, le droit naturel ne saurait être conçu comme droit naturel au sens classique et donc comme droit intangible : le droit naturel est lui-même historique et donc évolutif et ainsi aussi pluriel ; il n'existe pas autrement que dans, avec et à travers le droit positif dans sa diversité. Mais il est dans ce droit positif ce qui l'ouvre et le pousse au-delà de lui. Il est, dans le droit positif, la quête du droit, la question critique donc du droit du droit. Loin d'être un donné intemporel, une sorte de *depositum naturae originalis* que rien ne vient modifier au cours de l'évolution des choses, loin d'être un fossile mort, le droit naturel dans sa signification vraie et donc compris comme droit historique ne peut être que le principe vivant du droit, son fondement transcendantal absolu dans son expression empirique chaque fois relative. On peut dire que la question du droit naturel telle qu'elle se pose ici n'est pas la question d'une sorte de corpus de base du droit qui serait pré-donné à tous les corpus du droit positif et qui serait accessible à la raison humaine : comment celle-ci qui est toujours temporelle, historique et donc évolutive et plurielle accéderait-elle à une éternité (*lex aeterna*) conçue par ailleurs – et pourquoi donc ? – comme intangible ? La question du droit naturel ne peut être que d'ordre heuristique : elle pointe, à partir du droit positif, vers ce dont il est, ultimement, en quête, un au-delà du droit positif. Il est devenu clair que la désignation de cet au-delà comme droit naturel est ambiguë, à cause de la

compréhension classique du droit naturel ; il est devenu clair aussi comment nous entendons ici le droit naturel, à savoir d'une part comme droit inévitablement historique, d'autre part comme l'absolu, la dimension dernière, ontologique, du droit positif.

Ce qui est vrai du droit est vrai de l'*humanum* : il est de l'ordre de la quête, il relève de la *tâche* de la raison. La mise en doute de la capacité de cette dernière ne la soustrait pas à sa tâche et ne saurait avoir raison d'elle. Comment puis-je vivre ? Qui suis-je ? Que dois-je faire ? Toutes ces questions qui explicitent celle de l'*humanum* pointent dans la direction de la transcendance de l'être humain. Ce qu'il y a lieu de dire sur les données élémentaires de celui-ci non seulement ne peut que s'inscrire dans la ligne de ce questionnement qui sera vivant tant qu'il y aura des êtres humains mais encore ne peut que formuler, plutôt que des réponses, toujours partielles, à ce questionnement, des implications de ce dernier.

BIBLIOGRAPHIE

- Bizeul, 1999 : Y. Bizeul, « Le droit naturel dans la tradition protestante », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79, 1999, p. 445-461.
- Calvin, 1560 : J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. J.-D. Benoît, 5 vol., Paris, Vrin, 1957-1963.
- Collange, 1989 : J.-F. Collange, *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Cerf, 1989.
- Durand, 1968 : G. Durand, « Anthropologie », in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, p. 50-59.
- Knapp, 1978 : V. Knapp, « La science juridique », in *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, t. 2, Unesco, Mouton éditeur, 1978, p. 967-1124.
- Küng, 1991 : H. Küng, *Projet d'éthique planétaire*, Paris, Seuil, 1991.
- Siegwalt, 1991 : G. Siegwalt, « L'Église chrétienne dans la société humaine », in *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, t. II/1, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1991.