

LA DIGNITÉ HUMAINE
UNE FAÇON DE VIVRE

DU MÊME AUTEUR

Ouvrages traduits en français

La Liberté, un métier. À la découverte de sa volonté propre, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Nicole Thiers, 2011.

Sous le nom de Pascal Mercier :

Le Silence de Perlmann, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Nicole Bary et Gaëlle Guicheney, 2013.

Léa, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Carole Nasser, 2010.

L'Accordeur de pianos, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Nicole Casanova, 2008.

Train de nuit pour Lisbonne, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Nicole Casanova, 2006.

PETER BIERI

LA DIGNITÉ HUMAINE
UNE FAÇON DE VIVRE

Traduit de l'allemand
par Nicole THIERS

BUCHET • CHASTEL

fondation suisse pour la culture

prohelvetia

Ce livre a bénéficié du soutien de Pro Helvetia,
Fondation suisse pour la culture

Titre original : *Eine Art zu leben.*

Über die Vielfalt menschlicher Würde

© Carl Hanser Verlag, München, 2013.

Pour la traduction française :

© Libella, Paris, 2016.

ISBN : 978-2-283-02848-3

« A dignidade não é uma coisa, mas muitas. O que importa é compreender como, na vida de um ser humano, estas muitas coisas se relacionam entre si. Se uma pessoa tenta dizer o que dela julga perceber, torna-se, involuntariamente, alguém que traça um extenso mapa da existência humana. A falta de modéstia que isto implica é inevitável, e portanto, assim espero, pode ser perdoada. »

« La dignité n'est pas une seule chose, mais beaucoup de choses. L'important, c'est de comprendre comment elles s'articulent dans la vie d'un homme. Lorsque quelqu'un tente de dire ce qu'il en saisit, il devient, sans l'avoir voulu, le dessinateur d'une vaste carte de l'existence humaine. L'absence de modestie qui en découle est inévitable et, de ce fait, du moins je l'espère, pardonnable. »

Pedro Vasco de Almeida Prado,
Sobre o que é importante
(« De ce qui est important »),
Lisbonne, 1901

Introduction

La dignité, une forme de vie

Telle que je la conçois, la philosophie consiste à tenter d'éclairer par des concepts les grandes expériences de la vie humaine. Pour pouvoir réfléchir ces expériences et en parler, des concepts ont été inventés ; dans les situations ordinaires, ils sont là, à notre disposition, comme une évidence. Mais parfois, nous voulons être plus précis et savoir de quoi nous parlons vraiment, parce que quelque chose d'important est en jeu – tant sur le plan de la compréhension que sur celui de l'action. Si nous prenons alors un peu de recul par rapport à nos habitudes langagières et que nous nous concentrons sur le concept, nous constatons, quelque peu déconcertés, que ce que nous disions depuis si longtemps n'était pas clair du tout. Tout à coup, le concept nous semble étranger et mystérieux.

C'est ce qui peut nous arriver avec le concept de *dignité*. La dignité humaine est quelque chose d'important, on ne doit pas y toucher. Mais qu'est-ce, en vérité ? Qu'est-ce *exactement* ? Lorsque nous cherchons à éclaircir ce point, notre réflexion peut prendre deux chemins différents. L'un d'eux fera apparaître la dignité comme une *qualité* des êtres humains, qualité qu'ils possèdent du simple fait qu'ils sont des êtres humains. Il s'agit alors de comprendre la nature de cette qualité. On ne cherchera pas à y voir une qualité naturelle sensible. Mais plutôt une espèce extraordinaire de qualité, ayant le caractère d'un *droit* : le droit d'être considéré et traité d'une certaine manière. Un droit qui habite chaque être humain, que chacun porte en lui et que l'on ne peut pas lui prendre, même si on lui inflige les pires traitements. Certaines conceptions de ce droit en font remonter

l'origine à un Dieu créateur et tentent de le rendre compréhensible à partir ce rapport.

Dans ce livre, j'ai pris un autre chemin et adopté une autre perspective. La dignité de l'homme telle que je la conçois et la commente ici est une certaine manière de vivre une vie d'homme. Un canevas pour penser, vivre et agir. Comprendre cette dignité, c'est avoir ce canevas à l'esprit et le suivre en pensée. On n'a pas besoin pour cela d'avoir du monde une compréhension métaphysique. Ce dont on a besoin, c'est de porter un regard éveillé et perçant sur les multiples expériences que nous cherchons à regrouper sous le terme de dignité. Il s'agit de comprendre toutes ces expériences dans le détail et de se demander quels liens elles ont les unes avec les autres. Il s'agit de tirer le maximum de la teneur intuitive que recèle l'expérience de la dignité.

On peut distinguer trois dimensions dans le mode d'existence de la dignité. La première est la façon dont je suis traité par les autres. Ils peuvent me traiter de sorte que ma dignité soit respectée, ou de sorte qu'elle soit anéantie. Dans ce cas, la dignité est quelque chose dont décident les autres. Pour bien avoir cette dimension à l'esprit, je me suis interrogé : que peut-on bien retirer à quelqu'un dont on veut anéantir la dignité ? Ou encore : que ne doit-on retirer en aucun cas à quelqu'un dont on veut protéger la dignité ? On a ainsi un point de vue général sur les nombreuses facettes de la dignité pour autant qu'elle dépende des autres, et on peut mieux cerner la façon dont ces facettes sont reliées les unes aux autres.

La deuxième dimension concerne elle aussi les autres, les gens avec lesquels je vis. Mais, cette fois, il ne s'agit pas de la manière dont eux *me* traitent. Il s'agit de celle dont je *les* traite ou, plus globalement, de celle dont je me positionne par rapport à eux, de l'*attitude* que j'adopte à leur égard : comment je les situe dans ma vie. Maintenant, la dignité est quelque chose dont décident non pas les autres, mais moi-même. La question fondamentale sera : dans mon vécu et dans mes actes par rapport aux autres, quel modèle m'amènera à faire l'expérience de *préserver* ma dignité, et quel vécu et quels actes me la feront *perdre* ? Dans la première dimension, la

responsabilité de ma dignité incombe aux autres : ce sont leurs actes qui préservent ou détruisent ma dignité. Dans la deuxième, moi seul en porte la responsabilité : que j'aie ou non une vie digne, c'est de moi que cela dépend.

Dans la troisième dimension, c'est moi, de nouveau, qui décide de ma dignité. Il s'agit de la manière dont je me positionne par rapport à moi-même. La question à se poser est la suivante : quelle manière de me voir, de m'évaluer et de me traiter m'amènera à faire l'expérience de la dignité ? Et quand ai-je le sentiment de galvauder ma dignité à cause de mon propre comportement vis-à-vis de moi-même ?

Comment les autres me traitent-ils ? Comment me situé-je par rapport aux autres ? Comment me situé-je par rapport à moi-même ? Trois questions, trois dimensions de l'expérience et trois dimensions d'analyse. Toutes convergent vers la notion de dignité – ce qui confère à celle-ci sa *densité* et son poids si particuliers. Intellectuellement, on peut clairement séparer les trois dimensions. Mais lorsque l'on fait l'expérience de la dignité respectée, entachée ou perdue, elles s'entremêlent. Souvent, les expériences dans lesquelles notre dignité est en jeu possèdent cette complexité spécifique : la manière de nous positionner par rapport à nous-mêmes caractérise notre position à l'égard des autres, et cette relation caractérise la manière dont les autres peuvent décider de notre dignité, et la latitude qu'ils ont de le faire. La dignité est une expérience constituée de plusieurs strates. Parfois, ces strates se superposent et il devient impossible de les séparer. Une représentation conceptuelle aura pour mission de les rendre visibles en tant qu'expériences distinctes.

Nous ressentons la perte de notre dignité comme un malheur au sens d'une infamie. Ce n'est pas une infamie *quelconque* à laquelle nous pourrions nous habituer et que nous pourrions intérieurement tenir à distance. Après l'infamie que constitue une faute ineffaçable, c'est la deuxième à remettre en question notre volonté de continuer à vivre. Nous avons perdu quelque chose de vital, sans quoi notre vie nous paraît ne plus valoir la peine d'être vécue. Cette perte jette une ombre sur la vie, l'assombrit tellement que nous ne pouvons

plus la vivre, tout juste la conserver ; nous sentons qu'il nous est impossible de continuer ainsi. J'ai donc cherché à découvrir en quoi consiste ce bien éminent qu'est la dignité, et ce qui rend si dangereuse l'infamie que constitue sa perte.

Il n'était pas question de chercher une *définition* de la notion de dignité, de chercher les conditions nécessaires et suffisantes pour que quelqu'un garde sa dignité ou la perde. Ce n'est pas ce que nous voulons savoir. Ce n'est pas la précision et la transparence que nous visons. Ce que nous voulons comprendre dans le détail en même temps qu'en avoir une vue d'ensemble, c'est ce qui constitue le tissu d'expériences que nous relient à la notion de dignité. Une question m'a aidé pour cela, qui me semblait toujours plus pressante au fur et à mesure que je recueillais les expériences : pourquoi avons-nous *inventé* un mode d'existence pour la dignité ? L'idée qui, peu à peu, en a émergé, peut se formuler ainsi : notre vie en tant qu'êtres qui pensent, ressentent et agissent est fragile et constamment menacée, de l'extérieur aussi bien que de l'intérieur. Faire vivre la dignité, c'est tenter de tenir cette menace en échec – de tenir bon, en toute conscience, dans cette vie constamment mise en danger. Il importe de ne pas se laisser simplement emporter par ce que l'on endure, mais d'y faire face par une certaine *posture* : *je relève le défi*. Par conséquent, le mode d'existence de la dignité n'en est pas *un quelconque*, c'est la réponse existentielle à l'expérience existentielle d'être en danger.

C'est ainsi que le livre est devenu un examen de ce qu'est globalement la vie humaine, en réponse à la question : cette vie que nous devons vivre en tant qu'êtres humains, qu'est-elle, en réalité ? Qu'exige-t-elle de nous ? Et comment pouvons-nous faire face au mieux à ces exigences ? Une métaphore m'a parfois aidé, *l'équilibre*. Bien des tentatives pour braver les dangers sont ressenties comme des tentatives de garder l'équilibre dans un champ de forces difficile. Perdre et retrouver sa dignité n'est pas sans rapport avec un équilibre perdu et retrouvé. Une dignité irrémédiablement perdue, c'est un équilibre perdu impossible à rétablir. La notion de dignité représente cet équilibre particulier. Elle est indispensable. Si

elle manquait, il nous serait impossible de fixer par la pensée et de mettre en mots un élément important de notre expérience. Ce serait comme si nous avions une tache aveugle dans le champ visuel de notre pensée.

Le mode d'existence de la dignité n'est pas d'un seul bloc. On y trouve des fissures et des discontinuités, des zones d'ombre et d'imprécision. Comprendre la dignité de l'être humain, ce n'est pas masquer ces insuffisances ou s'en débarasser. C'est les reconnaître et en élucider la logique confuse. De même, certaines expériences de la dignité ne sont pas toujours limpides ni sans ambiguïté. Et des conflits entre différentes expériences peuvent entraîner des dilemmes quant à la dignité. Toute expérience n'est pas cristalline, on n'a pas affaire à un vécu aux contours clairs et nets. Les intuitions concernant la dignité préservée ou perdue sont souvent floues et leurs marges diffuses, comme les couleurs d'une aquarelle avant qu'elle ne sèche.

Je n'ai pas éprouvé la nécessité d'exposer une *théorie* de la dignité. De toute manière, je ne suis pas sûr que nous ayons besoin de ce genre de choses. Je n'avais nullement l'intention de prescrire à quiconque ce qu'il devait penser de cette dimension capitale de sa vie. Et d'ailleurs il ne s'agissait pas pour moi d'avoir raison. Le registre de ce livre, c'est l'expérimentation intellectuelle. Je n'ai pas cherché à prouver, mais à rendre visible et compréhensible. Il s'agissait de rendre présentes à l'esprit des expériences familières, dans une langue aussi riche et précise que possible. Il importait de parler d'êtres concrets dans des situations concrètes, avant de parvenir lors d'une dernière étape à des descriptions plus abstraites. On peut facilement se perdre alors et s'empêtrer dans des réflexions bancales. J'ai essayé de faire en sorte que la conscience du lecteur reste en éveil. Dans plusieurs passages, on trouve aussi une autre sorte de distance critique, où je me demande : sommes-nous certains que telle chose est une expérience authentique et non pas une expression langagière illusoire, une *fata morgana* linguistique ? Quelque chose dont nous ne faisons que nous persuader ? Le doute, tel un feu follet, n'est jamais à exclure totalement.

Raconter les concepts autrement que je le fais est-il pensable ? Dans le cadre d'autres cultures, peut-être ? Mais cela m'étonnerait qu'une manière soit *complètement* différente, où *rien* de ce qu'il advient ici n'advierait, mais où apparaîtrait toute une série d'expériences totalement autres. Cela dit, il pourrait y avoir des variantes : des accents, des évaluations autres, ou encore d'autres façons que je n'ai pas vues de relier les thèmes, et des doutes sur des liens que j'ai considérés comme certains.

L'expérience que j'ai faite en écrivant, c'est celle du mouvement de mes pensées : celui-ci n'est pas achevé et peut être poursuivi. Si j'ai de la chance, cette ouverture se transmettra à l'expérience du lecteur qui, en convoquant son propre vécu, mesurera ce qu'il lit à l'aune de celui-ci. Mon objectif en rédigeant ce livre était d'impliquer le lecteur dans le cours de mes pensées et d'en faire un complice dans cette tentative passionnée d'y voir clair. Je souhaitais que le lecteur soit emporté et séduit non seulement par les idées elles-mêmes, mais aussi par la mélodie de cette réflexion.

« Rien de ce que j'ai lu n'a été vraiment nouveau pour moi, j'ai reconnu beaucoup de choses. Mais je suis heureux que quelqu'un les ait mises en mots et reliées les unes aux autres. Heureux aussi que ne soit pas passé sous silence tout ce qui reste confus et incertain, aux marges des idées. »

Si des lecteurs me disaient cela, je penserais que j'ai atteint mon but.

I. La dignité en tant qu'autonomie

Nous voulons gouverner nous-mêmes notre vie, pouvoir décider nous-mêmes de ce que nous faisons et de ce dont nous nous abstenons. Nous ne voudrions pas dépendre du pouvoir et de la volonté d'autrui, recevoir des consignes d'autrui. Nous voulons être indépendants et autonomes. Tous ces mots décrivent un besoin élémentaire, un besoin que nous ne pouvons imaginer éliminer de notre vie. À certaines périodes, ce besoin peut se voir entravé – et ces périodes peuvent durer longtemps. Mais le besoin demeure. C'est la boussole interne de notre vie. Bien des expériences qu'un être humain peut faire de sa dignité naissent de ce besoin. Dans des situations de perte d'autonomie, de dépendance ou d'impuissance, nous avons le sentiment que notre dignité se perd. Nous faisons tout alors pour surmonter la dépendance et l'impuissance, et regagner l'autonomie perdue. Car nous sommes certains que c'est en cela que consiste le fondement de la dignité.

Pourtant, les mots par lesquels nous expliquons et réclamons cette autonomie ont beau paraître simples et limpides, l'expérience dont il s'agit, elle, n'a rien de simple ni de limpide. Ce n'est pas non plus une expérience homogène, d'un seul tenant. Être autonome, cela peut signifier beaucoup de choses, et des choses très différentes. Si nous voulons sonder l'idée de la dignité humaine en reconstituant la forme de vie à laquelle elle correspond, il nous faut avoir à l'esprit la diversité des expériences qui se cachent derrière ces mots simples et suggestifs. Nous ne sommes pas seuls et ne pouvons pas tout faire seuls. Nous dépendons des autres à bien des égards, et eux de nous. Nous recevons des consignes d'eux. Dans tout cela, qu'est-ce qui crée ces relations humaines naturelles auxquelles

nous ne voudrions pas renoncer ? Et que ressentons-nous comme de la dépendance menaçant notre dignité ?

Être un sujet

Pour être à la hauteur de cette question, nous avons besoin d'une histoire emblématique qui nous rappelle quel genre d'êtres nous sommes, quelle sorte d'autonomie nous recherchons et pourquoi celle-ci est si importante pour nous. Il existe forcément une histoire sur ce que signifie être un *sujet*. Quelles sont les capacités qui nous amènent à nous ressentir comme des sujets – à la différence d'objets, de choses ou de simples corps ?

Chacun de nous est le centre de son vécu. Être un homme, cela se ressent de façon particulière. Les hommes sont des êtres physiques ayant une perspective intérieure, un monde intérieur qui a plusieurs dimensions, la plus simple étant celle des sensations corporelles. En font partie l'intuition de la position du corps et de ses mouvements, mais aussi des sensations corporelles typiques telles que le désir, le plaisir et la douleur, le chaud et le froid, le vertige et le dégoût, la légèreté et la lourdeur. S'y ajoutent les expériences que nous faisons grâce aux sens : ce que nous voyons, entendons, touchons, sentons par l'odorat ou le goût. Les sentiments forment une autre couche du vécu : par exemple la joie et la peur, l'envie et la jalousie, la tristesse et la mélancolie. Étroitement imbriqué dans tout cela, se trouve le canevas de nos désirs – dans ce que nous désirons, s'exprime ce que nous sentons. Nos désirs se lisent dans ce que nous nous représentons, dans notre imagination et nos rêveries. L'ensemble de ce vécu a une dimension temporelle : il est implanté à la fois dans des souvenirs et dans un projet de vie future comportant espoirs et attentes. À partir de tout cela se développe l'image mentale que nous nous faisons du monde : ce que nous en pensons et ce que nous croyons, ce que nous considérons comme vrai ou faux, fondé ou infondé, raisonnable ou déraisonnable.

Voilà donc un aspect de ce que signifie être un sujet : être en ce sens le centre de son vécu, ou, en d'autres termes, un être doté de *conscience*. C'est de ce vécu que naît notre comportement. Certains comportements sont machinaux, de simples mouvements : tressaillements, crampes, cillements de paupières... Ils peuvent avoir un aspect interne, vécu, et donc être des comportements ressentis, mais ils ne *découlent* pas de ce vécu et ne sont pas son *expression*. Seuls les comportements qui sont l'expression d'un vécu sont des *actions*. Ce qui, dans le vécu, préside à l'action et s'exprime en elle, ce sont les *mobiles* de cette action. Je fais quelque chose parce que je sens et désire quelque chose, parce que je me souviens de quelque chose et me le représente, parce que j'ai réfléchi et crois à quelque chose. S'il en est ainsi, je suis l'*auteur* de mon comportement, je suis un *acteur* qui élabore ses actes à partir de son vécu. Et les mobiles qui me guident donnent son *sens* à mon action.

Nous pouvons parler des mobiles de nos actes, trouver des mots pour notre vécu, et dire quelles pensées, quels désirs, quels sentiments nous ont incités à agir. Nous pouvons ainsi rendre nos actes *compréhensibles*, aussi bien pour les autres que pour nous-mêmes. Nous pouvons raconter des histoires sur nos mobiles, qui parlent d'actions particulières ou de périodes assez longues durant lesquelles nous avons agi. Nous sommes des êtres qui, en ce sens, sont capables de raconter leur vie. Un sujet, pourrait-on dire, est le centre d'une gravitation narrative : nous sommes ceux dont parlent nos histoires de mobiles. Ce sont des histoires issues de souvenirs, des histoires sur ce que nous vivons dans le présent ou sur ce que nous nous imaginons comme avenir. Des histoires parlant d'où nous venons, de comment nous avons évolué, de ce que nous sommes, et de ce que nous projetons. De ce genre d'histoires émerge une *image de soi* : une image de la manière dont nous nous voyons nous-mêmes.

Une vie recèle beaucoup plus de pensées, de sentiments, de rêveries et de désirs que ne le montre une biographie extérieure – ou même une biographie intérieure, consciente : nous en faisons l'expérience en tant que sujets. Avec le temps,

nous apprenons qu'une dimension dans les mobiles de nos actes reste dans l'ombre, une dimension dont, dans la vie d'un sujet, il peut être important de prendre conscience – sans avoir toutefois à s'en préoccuper sans relâche. Et puis, il peut y avoir de bonnes raisons de laisser certaines choses dans l'ombre, et même pour toujours. Mais un sujet se distingue par le fait qu'il connaît l'existence de mobiles inconscients et cachés, et qu'il n'ignore pas la possibilité d'augmenter l'étendue intérieure de la connaissance de soi.

L'image que nous avons de nous-mêmes en tant que sujets n'est pas seulement une image de comment nous *sommes*, c'est aussi une représentation de comment nous *aimerions* être et *devrions* être. Parmi nos aptitudes en tant que sujets, nous avons celle de nous prendre pour thème en nous évaluant et de nous demander si nous sommes satisfaits de nos actes et de notre vécu : les approuvons-nous ou les réprouvons-nous ? Qu'un sujet puisse traverser un conflit entre ce qu'il est et ce qu'il aimerait être, et qu'il échoue à le résoudre, c'est constitutif de sa nature. Un sujet est donc un être capable d'une *censure* interne : capable de *s'interdire* des actions, mais aussi des pensées, des désirs, des sentiments, des rêveries. Fort de cette aptitude, il peut *s'adresser des reproches*. Ainsi, des sujets peuvent vivre brouillés avec eux-mêmes et se demander s'ils peuvent *s'estimer* pour ce qu'ils font et ressentent, ou s'ils doivent *se mépriser*.

Un sujet se caractérise par le fait qu'il peut ainsi se mettre en question, au lieu de vivre au jour le jour, comme un Impulsif¹. Et il n'en reste pas là. Des sujets peuvent non seulement se soucier d'eux en s'interrogeant, mais aussi gagner en influence sur eux-mêmes de manière organisée, et *se transformer* dans une direction souhaitée quant à leurs actes et leur vécu. Comme nous ne sommes pas que les victimes d'un vécu au cours aveugle, mais sommes capables de nous juger en prenant la distance de la réflexion, nous pouvons envisager de nouvelles manières de penser, de désirer et de sentir, et entreprendre des

1. Ce terme renvoie à la typologie établie par l'auteur dans son essai *La Liberté, un métier. À la découverte de sa volonté propre*, Paris, Libella/Maren Sell, trad. Nicole Thiers, 2011.

démarches menant à de telles transformations. Nous faisons alors quelque chose *avec nous* et *pour nous*. On pourrait le formuler ainsi : nous faisons un travail sur notre *identité* spirituelle.

Nous voici en possession d'une première image, même sommaire, de ce que signifie *être un sujet*. Cette image, au fil du livre, ne cessera de se transformer, elle deviendra plus détaillée, plus riche, plus dense. Les expériences que nous faisons de notre dignité sont étroitement liées à celles que nous faisons avec nous-mêmes en tant que sujets. Lorsque notre dignité est en danger, cela tient souvent au fait que notre vie en tant que sujets est elle-même en danger. En retrouvant la trace de ce qui peut constituer une menace ou une défense de notre dignité, tout naturellement, nous approfondirons de plus en plus les expériences qui nous appartiennent en tant que sujets.

Être une fin en soi

En tant que sujets, nous ne voulons pas n'être qu'*utilisés*. Nous ne voulons pas n'être qu'un *moyen* au service d'un but que d'autres fixent, et qui est le leur et non le nôtre. Ce que nous voulons, pourrait-on dire, c'est être considérés et traités comme une finalité propre, comme *une fin en soi*. Ne pas se voir traité ainsi est désagréable, mais c'est aussi bien davantage : nous nous sentons méprisés ou même niés en tant que sujets. Lorsque cela se produit, nous le ressentons comme une tentative visant à nous priver de notre dignité. Dans la mesure où celle-ci dépend de la manière dont les autres nous traitent, elle se fonde dans l'attente, la revendication et le droit de n'être pas utilisés comme un simple moyen au service d'une fin, mais d'être traités comme étant une fin en soi.

Lors d'un voyage, je suis passé par une foire et j'y ai vu quelque chose que je n'aurais jamais imaginé : un pari sur un lancer de nains. Un homme vigoureux se saisissait d'un homme de petite taille et l'envoyait aussi loin que possible sur un matelas souple en plumes. Le nain portait un vêtement rembourré muni de poignées et était coiffé d'un casque. La foule des badauds applaudissait et poussait des cris de joie

à chaque lancer. La plus grande distance de lancer atteignit presque les quatre mètres. J'appris que le nain qui avait été jeté était également présent au championnat du monde de lancer de nains. Car cela avait bel et bien existé : un championnat du monde de lancer d'êtres humains. Une fois rentré chez moi, je découvris que cette histoire avait occupé des tribunaux au plus haut niveau. En France, le Conseil d'État avait interdit la pratique du lancer de nains, et le Comité des droits de l'homme des Nations Unies avait rejeté une plainte déposée contre cette décision. Dans les deux cas, le jugement était fondé sur la nécessité de protéger la dignité humaine.

Ç'avait aussi été ma réaction spontanée à la foire : on ne peut pas faire cela avec un être humain, cela va à l'encontre de sa dignité.

« C'est génial, non ? s'était exclamé un homme à côté de moi après un lancer particulièrement réussi.

– C'est ignoble, avais-je dit, c'est insupportable !

– Mais pourquoi ? avait-il répliqué, agacé, personne ne l'a forcé, il est payé pour ça, et c'est super-marrant !

– Mais ça bafoue sa *dignité* ! avais-je répondu, en colère.

Prononcer ce mot solennel au beau milieu de la foule en liesse avait été un peu bizarre, comme quand on reprend de l'air à la surface de l'eau.

– Connerie, avait dit l'homme en me tournant le dos et en s'éloignant, qu'est-ce que c'est ce truc, la *dignité* ? »

Le lancer de nains, c'est comme le lancer du poids ou du marteau : on lance des corps, et il s'agit de les lancer aussi loin que possible. Pour le poids et le marteau, seul importe le fait que ce sont des corps, des objets ayant une masse et un poids. Mais c'est pareil pour le nain qui se fait lancer : il est traité comme un simple corps, comme une *chose*. Au moment du lancer, tout le reste ne joue aucun rôle : ni le fait qu'il est un être vivant capable de se mouvoir de façon autonome ; ni le fait qu'il est un corps ayant un vécu, pour lequel existe la sensation d'être attrapé et lancé ; ni que des sentiments l'habitent, tels que l'impuissance, la répulsion ou la peur ; ni qu'il a des désirs, par exemple celui d'en avoir bientôt fini ; ni qu'il n'est pas sans pensées sur la foule en

liesse, sur toute la manifestation et sur son destin d'homme de petite taille. Tout cela est masqué par les lancers et par le public, et n'éveille aucun intérêt, s'oublie pour ainsi dire. Voilà une première explication pour la colère que l'on peut ressentir lors de ces manifestations. On prive l'homme lancé de sa dignité, parce que l'on ne tient pas compte du fait qu'il est aussi un *sujet*. Il est réduit à un pur objet, à une chose, et la perte de dignité réside dans cette chosification.

Mais cette explication ne suffit pas. Si un incendie éclate dans un cinéma, tout le monde va se frayer un chemin vers la sortie sans égard pour autrui. On va pousser les autres spectateurs de côté, les renverser, leur marcher dessus. On va agir envers eux comme avec des objets qui se trouvent sur son chemin, on se fraye un passage en éjectant la masse. Lors d'une panique collective, cela n'intéresse plus l'individu que les autres soient aussi des sujets vivants, pareils à lui-même. C'est cruel, mais ce n'est pas la cruauté de la dignité volée. Si, dans ce cas, un individu de grande taille en attrape un de petite taille et l'envoie au loin pour se faire de la place, c'est différent de ce qui se passe lors d'un lancer de nains dans une foire. En quoi ?

La différence réside dans la *situation*, à quoi correspond une différence dans la *motivation*. La motivation de celui qui s'enfuit, c'est la panique pure, qui ne laisse place qu'à une seule pensée : sortir ! La cruauté qui réduit les autres à des obstacles physiques n'est pas réfléchie, n'est pas préméditée, c'est la cruauté aveugle de la volonté de survivre. « Que pouvais-je faire, ma vie était en jeu ! » dira l'homme de grande taille qui avait attrapé et lancé au loin d'abord une chaise, puis quelqu'un. À la foire, ce genre d'excuse n'existe pas. On y jette des êtres humains par pur plaisir. Et lorsque l'on exprime cela ainsi, apparaît clairement ce qui rend la situation dégradante : le plaisir des badauds braillards consiste à ressentir qu'un être humain est réduit à n'être qu'un objet. À aucun moment, ils n'oublient que le truc lancé est un être humain, un être vivant, centre de son vécu, comme ils le sont eux-mêmes. S'ils l'oubliaient, ce ne serait plus amusant du tout. Le fait qu'on enlève sa dignité à l'homme lancé pour

le plaisir signifie donc ceci : quelqu'un se percevant clairement comme un sujet se voit traité sans nécessité et intentionnellement comme un simple objet, comme une chose. Voilà d'abord ce que voulaient empêcher les juges qui ont interdit ces manifestations.

Ce qui les préoccupait aussi, c'est que le nain ainsi lancé était transformé en *jouet*, était devenu une chose avec laquelle on joue à un jeu, le lancer, et qui sert à organiser des paris sur celui qui lancera le plus loin. Il est considéré et utilisé comme un moyen, comme un instrument servant ce but. Durant la manifestation, il n'est *que* cela, un jouet, un moyen dont l'objectif est de faire des paris et d'amuser les spectateurs. Quant à lui, qui *vit* aussi la situation, il n'entre pas en ligne de compte. Sa perspective à lui, sa vision des choses, on fait comme si elles n'existaient pas. C'est également ce qui se passe lorsque des êtres humains sont utilisés comme boucliers ou comme bombes ambulantes. Tout comme les nains lancés, ils sont réduits à des corps que l'on met en œuvre au service d'un objectif. Certes, il manque ici l'élément du jeu, du spectacle et du divertissement. Mais la composante décisive, dans les deux cas, est commune : des êtres humains sont utilisés exclusivement en tant que moyens au service d'un objectif.

Ce que les juges avaient à l'esprit, c'est une interprétation de la dignité qui affirme ceci : même si l'on considère et utilise des êtres humains comme divers moyens et instruments au service d'un objectif, on n'a pas le droit de les *réduire* à cet objectif, à cette fonction, ni quant à la manière de les considérer, ni quant à la manière de les utiliser. Même si l'on a avec eux une relation fonctionnelle, vouée à un objectif particulier, cela ne doit pas être l'*unique* relation qui nous guide. Pour que leur dignité soit préservée, on ne doit pas oublier que, en fin de compte, ce sont *eux* les premiers intéressés. C'est précisément cela qui nous dérange et nous met en colère dans le lancer de nains, ont pensé les juges : si on se sert d'un être humain comme projectile et simple jouet, on lui prend son statut le plus précieux, celui d'être une fin en soi.

De ce point de vue, on vole aussi leur dignité aux soldats dans la guerre. On les envoie au front tout en sachant qu'ils

n'y seront que de la chair à canon et la proie des balles ; ils courent, tombent et meurent afin que ceux des rangs arrière puissent mieux attaquer. Jakob von Gunten, dans le roman *L'Institut Benjamenta* de Robert Walser, imagine ce que ça devait être, de marcher sur la Russie quand on était soldat sous Napoléon : « Je ne serais plus un homme, mais une petite pièce de la machine travaillant à la grande entreprise. J'aurais oublié mes parents, ma famille, mes chansons, mes tourments personnels, et mes espoirs, le sens et le charme de mon pays. La discipline et la patience militaires auraient fait de moi une masse compacte, solide, impénétrable [...] »

Abattoirs

Visiter un abattoir dérange. Pourquoi ? À cause des ruisseaux de sang et d'excréments, de la puanteur et des cris angoissés des animaux, que l'on n'oubliera pas de sitôt ? Un abattoir est une fabrique de mort. Des milliers d'animaux y sont charriés pour être livrés à des machines qui les tuent, puis les transforment en portions comestibles dans une usine à viande. Chacun de ces animaux, outre le fait qu'il est un organisme vivant, est aussi le centre de son vécu : il sent ses mouvements, éprouve la faim, la soif et la douleur, ressent du plaisir et de la peur. Son vécu est plus simple que le nôtre, certes, mais c'en est un et, en ce sens, un tel animal est un sujet. Et voilà qu'il est tué seulement parce que nous voulons le manger. À elle seule, cette idée est déjà oppressante. « N'empêche, les animaux se mangent les uns les autres ! » Oui, mais ils ne construisent pas des usines à tuer avec des machines prévues pour exécuter le plus d'animaux possible en un minimum de temps, et pour transformer le plus grand nombre de ces animaux le plus rapidement possible en portions à vendre.

Ce qui nous dérange, ce n'est pas seulement le fait de tuer. C'est l'idée que les animaux qui finissent ici ne sont élevés, nourris et soignés, *dès le départ*, que pour être tués ici et transformés en marchandises. C'est le fait que ces animaux, qui grandissent souvent parqués dans un

environnement artificiel, ne sont traités à aucun moment de leur vie comme s'ils étaient eux-mêmes pris en compte – avec leur vie et leurs besoins. De leur conception à leur mort, ils ne sont jamais rien d'autre que des étapes intermédiaires aboutissant à de la marchandise comestible dans un supermarché. Ce sont des objets que l'on alimente dans l'objectif de nous nourrir. Rien dans la façon dont ils sont traités ne leur laisse une chance de vivre en étant une fin en soi, comme nous permettons aux animaux domestiques de le faire, et comme les animaux le font dans la nature. Lorsque nous quittons l'abattoir, ce n'est pas seulement le sang et la puanteur qui nous ont donné mal au cœur. Nous sommes écoeurés parce qu'on nous a fait prendre conscience de façon radicale de ce que nous pouvions déjà savoir sans cela : qu'il existe aussi une manière de traiter les animaux que l'on peut ressentir comme indigne. Et si nous le ressentons ainsi, c'est parce que nous nous référons au critère précédemment évoqué : que la dignité consiste à n'être pas traité seulement comme un moyen, mais aussi comme une finalité propre.

Et si c'est volontaire ?

Le soir, après la manifestation, j'ai rencontré la star du lancer de nains près d'une caravane.

« Et vous supportez ça ! lui ai-je dit.

– Pas de problème, dit-il, on tombe en douceur.

– Ce n'est pas ce que je voulais dire, je ne pensais pas au danger.

– À quoi, alors ?

– À la dignité.

– De quoi parlez-vous ?

– Du fait que, en vous lançant, on vous traite comme un simple objet, comme une chose.

– On lance bien des enfants, parfois. Ils crient de plaisir !

– Ça n'est pas pareil : on ne les traite pas comme de simples objets, dans ce cas, mais comme des êtres à qui on

procure du *plaisir* ; ce sont eux qui sont pris en considération, et ce qu'ils *ressentent*.

– Avez-vous vu le jeune homme qui se fait catapulte avec une planche à bascule tout en haut d'une pyramide humaine ? Lui aussi, il se fait lancer, et ça n'est pas pour son plaisir.

– Mais lui, il *fait* quelque chose : il se tourne d'une certaine façon, il guide le mouvement. Il s'est entraîné longtemps pour y arriver, il donne à voir une compétence, c'est un artiste.

– Dans la ville d'à côté, il y a un cirque où un homme se fait éjecter d'un canon, très loin, avant de retomber dans un filet. »

J'avais vu un numéro de ce genre chez moi, quand j'étais petit. À l'époque, le côté sensationnel m'avait tendu les nerfs et j'avais été fasciné par le danger auquel s'exposait l'homme. Alors, j'ai hésité, puis j'ai fini par dire :

« Cet homme n'est *jeté* par personne. Personne *n'intervient*. Il s'abandonne à une machine.

– Et cela vous dérange moins ? Pourtant, il ne fait rien non plus. À lui aussi, il ne fait qu'*arriver* quelque chose.

– C'est vrai, ai-je dit, mais vous... on vous attrape comme un paquet. Il est évident à ce moment-là qu'on se sert de vous, et qu'il ne s'agit que de cela, vous utiliser.

– M'utiliser ? Et pour quoi faire ?

– Pour se distraire. Pour se marrer.

– Lorsqu'un clown fait un croche-pied à un autre, ce dernier aussi est utilisé pour faire rire le public. Et les comédiens aussi...

– C'est différent : ils *jouent*, c'est un jeu partagé auquel tous apportent leur contribution. Vous, en revanche, vous ne divertissez pas les gens à travers ce que vous faites, mais à travers ce qui vous arrive : vous devenez un simple *jouet* pour d'autres. »

Un éclat menaçant est apparu dans ses yeux.

« Je vais vous dire un truc : quand on a un physique comme le mien, on a un mal fou à gagner sa vie. Vous pouvez toujours causer ! Vous, vous avez le choix entre mille activités, moi pas. Qui va embaucher un nain ? Autre chose : c'est moi,

volontairement, qui me mets à disposition pour le spectacle. C'est *moi* qui ai décidé de me faire lancer. OK, vous pouvez toujours dire en ce qui me concerne que je suis utilisé pour le plaisir des autres. Mais j'ai pris la décision de me *laisser* utiliser et reluquer. J'étais libre de ma décision. C'était mon libre choix professionnel – même si, semble-t-il, vous trouvez l'expression ridicule. Alors, vous ne pouvez pas vous amener comme ça et débloquer sur la dignité perdue. Avez-vous entendu parler de Manuel ? Manuel Wackenheim, le nain français ? Il est allé jusqu'à l'ONU pour revendiquer son droit à se faire lancer dans un cirque. Il a perdu. Les juges ont dit qu'il portait atteinte à la dignité humaine. Je vous pose la question : et qu'en est-il de la dignité qui réside dans la liberté de décision ? »

Plus loin dans ce chapitre, nous verrons que la liberté de décision est essentielle pour l'expérience de la dignité en tant qu'autonomie. Lorsque cette dernière se voit restreinte ou détruite, la dignité est en danger. Décider librement est une condition *nécessaire* de la dignité. Est-ce aussi une condition *suffisante* ? Ce n'est pas ce qu'a pensé la Cour suprême qui devait se prononcer sur le lancer de nains : la liberté de décision ne suffit pas *en soi* à créer de la dignité. Quelqu'un peut prendre en toute liberté la décision d'un acte qui, en dépit de la latitude dont il relève, porte atteinte à la dignité. C'est pourquoi le tribunal, ici, a mis une limite à la liberté. On pourrait dire qu'il a privé quelqu'un de sa liberté pour préserver sa dignité. La conception de la dignité qui l'a guidé peut s'exprimer ainsi : la dignité est quelque chose dont chaque individu peut décider pour lui-même, certes. Mais ce n'est pas *seulement* quelque chose que détient chaque individu. C'est aussi quelque chose de plus grand, d'objectif, qui concerne toujours des individus, certes, mais les dépasse néanmoins : c'est la caractéristique de tout un mode de vie. C'est celui-ci qui est mis en danger lorsque des nains se font jeter – lorsque des êtres humains se font rabaisser parce que l'on fait d'eux des objets et de simples moyens. Il convient de le protéger à travers le système du droit. C'est un bien plus grand que la liberté de décision de l'individu. On n'a pas le droit de galvauder sa dignité délibérément.

L'homme que j'avais rencontré près de la caravane n'avait pas parlé que de sa libre décision, mais aussi de son besoin de trouver un emploi en général. Ce qu'il en avait dit me hantait. Lors de notre conversation, j'avais été à deux doigts d'affirmer que, sur le plan professionnel, il menait une vie sans dignité. Personne n'accepterait qu'on lui dise ça. Cela équivaldrait à le démolir. Voilà pourquoi il était irrité. Dans sa riposte, il avait mis en lumière un élément de défense non négligeable : nos jugements sur la dignité ne dépendent pas que de nos *actes*, mais aussi de la *situation*. Plus une situation est oppressante et sans issue, plus notre jugement sur une dignité galvaudée sera empreint de tolérance. Il peut arriver à quelqu'un de se trouver dans une détresse telle qu'il ne peut faire autrement que se vendre comme jouet. Notre jugement alors pourrait être le suivant : en le traitant comme un simple objet et comme un simple moyen, les autres lui volent déjà sa dignité, mais, en plus, ils l'obligent à la galvauder lui-même en se vendant. C'est parce qu'il en est ainsi que nous ne pouvons vraiment plus dire qu'il l'a galvaudée. Car galvauder sa dignité suppose d'être libre.

L'humiliation ou l'impuissance mise en évidence

Si l'on nous méprise en tant que sujets ou si l'on nous traite comme de simples moyens, nous nous sentons *humiliés*. Être humilié, c'est faire l'expérience que quelqu'un nous prive de notre dignité. Quel est l'élément central de cette expérience ?

C'est une expérience d'*impuissance*. Mais l'impuissance, c'est quoi exactement ? L'absence de pouvoir. Mais *toute* absence de pouvoir n'est pas ce que nous appelons de l'impuissance. Nous n'avons pas le pouvoir de modifier la trajectoire des planètes, de changer l'eau en vin ou de traverser les océans à pied. Nous savons que nous n'en serons jamais capables et pourtant nous ne ressentons pas cela comme de l'impuissance. L'impuissance, c'est l'absence d'un *certain* pouvoir : celui de

satisfaire un *désir*. En termes un peu formels, cela signifie que, chaque fois que nous ne pouvons pas satisfaire un désir, nous sommes impuissants. Cela dit, l'impuissance que nous éprouvons lors d'une humiliation est particulière : c'est l'impossibilité de réaliser un désir décisif pour notre vie.

Ce sera par exemple un désir de liberté de mouvement ; qu'il ne puisse être satisfait, et c'est l'impuissance du paralysé, de l'homme enchaîné, ou de celui devant qui est érigé un mur qui le sépare de sa famille et l'empêche de quitter un pays. Ce sera aussi le désir d'exercer un certain métier et de faire un certain travail ; qu'il ne puisse être exaucé, et c'est l'impuissance du chômeur. Ou encore le désir d'acheter des produits de première nécessité et des médicaments ; qu'il ne puisse être réalisé, et c'est l'impuissance du pauvre. Ce peut être aussi le désir vain d'empêcher des souffrances ; il nous faut regarder, impuissants, un enfant en train de se noyer dans la mer, des proches se faire déporter, quelqu'un hurler de douleur. Et enfin, l'impuissance peut consister à nous voir forcés par quelqu'un à agir contre des désirs relevant de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes : à trahir un ami, à profaner quelque chose de sacré, à nous réclamer d'une idéologie détestée.

Une impuissance qui ne fait que nous arriver, ce n'est toujours pas de l'humiliation. Un tremblement de terre, une famine, une épidémie nous rendent impuissants, mais ne nous humilient pas. L'impuissance liée à l'humiliation n'est pas non plus l'espèce d'impuissance que l'on peut ressentir lorsque nos propres facultés ne suffisent pas : lorsque nous ne parvenons pas à vaincre un obstacle ou à résoudre un problème. L'impuissance de l'humiliation a un rapport avec autrui. L'humiliation requiert, d'un point de vue conceptuel, quelqu'un qui agit et une victime. Quelqu'un humilie quelqu'un. Et il le fait en le mettant dans une situation d'impuissance. L'impuissance alors ne doit être ni involontaire ni improvisée. Lorsqu'une foule paniquée me bouscule et me traîne, c'est de l'impuissance, mais pas de l'humiliation. L'humiliation n'apparaît qu'à partir du moment où un individu en met *volontairement* un autre en situation d'impuissance.

Mais le fait de provoquer l'impuissance, à lui seul, ne suffit pas. Lorsque quelqu'un nous met en situation d'impuissance à la dérobée, de sorte que nous ne faisons que subir le pur résultat de ses agissements, nous ne le ressentons pas encore comme de l'humiliation. Ce sera en revanche le cas si l'initiateur de l'acte nous met sous les yeux notre impuissance tout en nous signifiant qu'il nous rend impuissants. L'expérience de l'humiliation, c'est l'expérience d'une impuissance que l'auteur d'un acte fait incontestablement apparaître à un individu comme quelque chose qu'il lui inflige. Sous nos yeux, il érige le mur qui détruit notre vie. Il nous convoque dans le bureau du chef pour nous y virer. Il force les Juifs à nettoyer la rue avec une brosse à dents. L'humiliation est l'impuissance mise en évidence. En fait partie l'*arbitraire* en tant qu'expression du pouvoir – d'où est explicitement exclue la possibilité de ne pas agir ainsi. Par exemple, est humiliant un mur érigé sans nécessité ; ou un licenciement que ne justifie aucun motif contraignant.

Toutefois l'humiliation va au-delà d'une mise en évidence de l'impuissance. Celui qui m'humilie ne me fait pas seulement sentir qu'il est l'auteur de mon impuissance, mais aussi qu'il *jouit* et *savoure* de me voir si impuissant. Ce qui est alors montré, ce n'est pas uniquement l'impuissance, c'est aussi le plaisir qu'elle procure. C'est la démonstration de celui qui, en ricanant, regarde de haut les gens à la fenêtre, impuissants et désespérés, tandis qu'il construit le mur, pierre après pierre. Il fait en sorte que ses victimes *voient* qu'il savoure la démonstration. L'expérience d'une impuissance signifiée est elle-même déjà assez pénible. Mais ce qui fait de l'humiliation l'une des expériences les plus terribles que nous connaissons, c'est ce dernier élément : devoir ressentir à quel point notre impuissance est savourée par celui qui l'a générée, et avec quelle minutie il veille à ce que nous remarquions sa jouissance. Tout cela, on pouvait le reconnaître sur les photos de la prison d'Abou Ghraib où les soldats américains se délectaient à la vue de prisonniers nus entassés les uns sur les autres.

Se réfugier dans sa forteresse intérieure

La dignité, c'est le droit de ne pas être humilié. Que peut-on faire lorsque ce droit se voit bafoué ? On ne peut pas en rester à *supporter* une humiliation. En vivant ce moment terrible, on ne peut pas simplement *rester immobile*. Mais que faire ? Je peux *quémander* et *implorer* les initiateurs de l'acte en leur demandant de ne pas me faire ça – de démolir le mur, de revenir sur le licenciement. Mais tout cela revient à brasser de l'air tandis que le géant me tient suspendu entre ses doigts en riant et en ricanant. Et ça aggrave la situation : c'est une reconnaissance explicite de l'impuissance, et toute supplication rejetée constitue une nouvelle expérience d'impuissance, qui renforce les précédentes.

Nous disons parfois de quelqu'un qui se perd dans de tels quémandages sans issue qu'il s'humilie lui-même. Pourtant, en réalité, c'est faux et même absurde : il ne va quand même pas s'infliger lui-même une impuissance qu'il puisse savourer et, de toute façon, on n'est jamais à l'origine d'une impuissance envers soi-même. C'est une tournure malheureuse pour dire que, en quémandant et en suppliant, cette personne confirme et renforce l'humiliation, et donc nuit elle-même encore plus à sa dignité.

Quel est l'autre terme de l'alternative ? On a besoin d'en avoir un, car l'immobilité n'est pas possible, elle serait insupportable. On doit faire quelque chose, même si ce n'est pas vers l'extérieur, pour affronter l'impuissance. Et il faut que ce soit une réaction qui ne mette pas en péril sa dignité. Après avoir parlé avec le nain de la manière dont le verdict prononcé à l'encontre de ses collègues français était à interpréter, je me levai et m'apprêtai à partir.

« Personne ne peut me prendre ma dignité – quoi qu'il fasse, dit-il au moment où je me tournais pour partir.

– Cela ne vous dérange pas, alors, que les autres s'amuse de votre physique, et que leur amusement augmente encore quand on vous jette ?

- C'est leur problème, pas le mien.
 - Mais vous ne vous sentez pas rabaissé ?
 - Je ferme les yeux et je pense à quelque chose de beau.
- Après, c'est comme s'il ne s'était rien passé. »

Sauver sa dignité en fuyant dans une citadelle intérieure inaccessible aux autres lorsque l'on se trouve dans une situation humiliante, est-ce possible ? C'est essayer de se retirer intérieurement de la situation et d'échapper ainsi aux regards méprisants et humiliants. Intérieurement, on fait fi de ceux auxquels on est livré extérieurement : « Là où je vais maintenant, vous ne m'atteindrez pas ! Celui que vous cherchez à humilier n'est plus là ! Lorsque vous arrivez avec votre humiliation et voulez vous délecter de mon impuissance, il n'y a plus personne à la maison ! J'ai disparu à l'intérieur, hors de portée de vos gestes humiliants. » Le modèle pourrait être un aveu fait du bout des lèvres : on accomplit ce qui ressemble à une action significative, mais en réalité ce n'est qu'un mouvement vide, mécanique, qu'on a depuis longtemps vidé de son vécu. C'est ce que je pourrais tenter de faire lorsque l'on me force, sous les rires moqueurs des autres, à nettoyer une rue avec une brosse à dents. Des mouvements sans contenu comme derniers retranchements de la dignité. À moins que ce ne soit une illusion sur son propre compte, à laquelle on ne peut renoncer pour sa survie morale, mais qui ne saurait empêcher la perte de la dignité ? J'y reviendrai dans le cinquième chapitre¹.

Avoir des droits

Les droits constituent un bastion contre la dépendance à l'égard de l'arbitraire. Ils participent donc à notre dignité, au sens de notre autonomie. Quelqu'un qui a des droits peut les faire valoir : il n'est pas obligé de *demande*r qu'on l'autorise à faire quelque chose ou que l'on fasse quelque chose pour lui. Il peut *exiger* et le *réclamer juridiquement*. Il ne dépend de la bienveillance de personne. On ne peut pas le

1. Cf. p. 219.

malmener comme un sans-droit. Si j'ai un droit à quelque chose, correspond un devoir des autres à faire quelque chose ou à y renoncer pour moi. Ma situation juridique me confère une autonomie, au sens d'une protection contre l'arbitraire.

Les droits sont un rempart contre l'impuissance, ils me donnent le pouvoir de m'affirmer. C'est pourquoi ils sont aussi un rempart contre l'humiliation. Ils restreignent la marge de manœuvre de ceux qui voudraient mettre mon impuissance en évidence et la savourer. Je peux porter plainte si je me sens impuissant. Lorsque j'obtiens gain de cause au tribunal et que j'ai pu m'affirmer, j'éprouve cela comme un rétablissement ou une confirmation de ma dignité. L'humiliation passée se voit effacée.

En rentrant chez moi, je vois une bande de gens en train de vider et de détruire ma maison. Ils braillent de plaisir en voyant mon impuissance : c'est une humiliation. Dans une société sans droit, cela me ferait perdre ma dignité, et il n'y aurait rien à faire contre cette impuissance. En revanche, en tant que sujet de droit, je possède cette dignité : je peux appeler la police pour mettre fin à mon impuissance. J'en ai le droit, et ma dignité réside dans ce droit. Elle m'est conférée à travers l'acte lors duquel je suis reconnu par mes droits en tant que sujet. Et on m'en prive ou on me la prend lorsque je suis nié en tant que sujet de droit.

Être mis sous tutelle

Lorsque nous revendiquons d'être traités comme des personnes autonomes, nous affirmons être *responsables*. Si l'on nous conteste ce droit en nous régissant et en décidant des choses dans notre dos, nous nous sentons *déresponsabilisés* et *tenus en tutelle*. Ce que nous ressentons alors, c'est que l'on nous prive de la libre disposition de notre vie, du pouvoir de décider librement et d'agir de façon indépendante. Désormais, d'autres décident de ce que nous avons le droit de vouloir et de faire. Cela peut représenter une humiliation et mettre en danger notre dignité.

Néanmoins la dignité n'est pas menacée par n'importe quelle mise sous tutelle. Qu'elle le soit dépend de *qui* nous prive de notre liberté de décision et de notre indépendance, et des raisons pour lesquelles il le fait. Le pire cas est celui du despote : lui et sa clique, le parti, nous forcent à adopter tout un mode de vie contraire à nos pensées, à notre volonté et à nos actes. On nous fait courber la tête par le biais de menaces, de surveillance, de chantage et de torture et nous sommes alors contraints d'abandonner tout pouvoir de décision sur notre vie. C'est le règne de l'arbitraire le plus absolu. On décide sans nous consulter de l'endroit où nous vivrons, du travail que nous ferons, et même de qui nous devons aimer et épouser. On nous bride même quant à ce que nous pouvons dire. Ce que le despote préférerait entre tout, c'est nous régenter et exercer sa tutelle sur nous jusque dans notre for intérieur, dans nos pensées, nos sentiments, nos désirs.

C'est ce qui se passe dans l'univers de *1984*, le roman de George Orwell. « Le Parti recherche le pouvoir pour le pouvoir », dit O'Brien, tortionnaire haut placé, à Winston, sa victime. « Le pouvoir n'est pas un moyen, il est une fin. » Les opérations de mise sous tutelle et de répression n'ont absolument pas pour objet de fournir aux citoyens bien-être, avantages ou protection. À aucun moment, ils ne sont considérés et traités comme des fins en soi. Ce sont des jouets du pouvoir, rien de plus. On les humilie aussi : ainsi, O'Brien savoure sans retenue l'impuissance qu'il fait sentir à Winston, en veillant bien à ce que celui-ci en soit conscient. C'est un monstre, certes, qui ne recule devant aucun acte de cruauté physique. Mais c'en est un, surtout, parce qu'il montre son impuissance à l'autre, c'en est un dans l'art de l'humiliation.

Évidemment, toutes les interventions de l'État dans notre vie ne sont pas des mises sous tutelle qui bafouent notre dignité. Les parlements promulguent des lois, souvent constituées de règles et d'interdictions qui diminuent notre marge de liberté. Notre pouvoir de décision personnel s'en voit restreint, et en ce sens les lois représentent une mise sous tutelle. Dès lors, nous ne pouvons plus faire tout ce que nous voudrions. Cela va du code de la route aux lois qui nous interdisent de

commettre des délits, en passant par la propriété et le commerce. On nous prescrit ce que nous devons faire : porter des casques et boucler nos ceintures de sécurité, ne pas fumer dans certains lieux, ne pas faire commerce de drogues, ne pas empiéter sur le terrain d'autrui, ne pas toucher à la propriété, ne pas blesser des gens intentionnellement, ni les éliminer. Si nous acceptons ces choses-là, c'est parce que, globalement, leur objectif est de protéger notre dignité. Il ne s'agit pas ici d'une soumission à un pouvoir despotique, mais d'un renoncement à la liberté utile à la société. On pourrait résumer cela en disant qu'on sacrifie la liberté au bien commun, lequel est bon aussi pour l'individu. C'est la logique à travers laquelle on exige de nous cette mise sous tutelle. Il est indispensable que, dans chaque cas particulier, on nous explique cette logique et que nous puissions la *comprendre*. Cela respecte notre dignité en tant que sujets, en tant qu'êtres pensants et doués de compréhension, qui refusent de se voir imposer aveuglément des exigences incompréhensibles. Dans certains cas particuliers, nous pouvons le voir autrement, contester les prétendues justifications et mettre en doute la force probante des arguments. Tant que nous disposons de la liberté de nous faire entendre et de nous mêler de la discussion, notre dignité n'est pas entamée. Cela n'arrive que lorsque nous sommes réduits au silence ; à ce moment-là, la mise sous tutelle devient une expérience d'impuissance et d'humiliation.

Un jour, je suis allé à la Foire du livre à Téhéran. Au moment du décollage, le pilote a fait une annonce : « J'attire l'attention de toutes les femmes à bord, y compris des étrangères ; il leur faudra porter un foulard en descendant de l'avion. » Je le savais, et pourtant je n'avais pas cru cela possible. Un État qui prescrit aux individus la façon dont ils doivent s'habiller ! Au salon, sur le stand, on me présenta ma traductrice. Je voulus lui serrer la main. Mais sa main resta cachée dans l'écharpe noire. « Il est interdit à un homme étranger de serrer la main à une femme », me dit-on. Plus tard, dans la rue, je marchai quelques pas à côté d'une incon nue, à la même allure qu'elle. Un gardien de la révolution

sortit d'une arcade et m'attrapa par le bras : « *You not go with woman !* » dit-il. J'expliquai que ce n'était pas le cas, que je n'étais pas *avec* la femme, mais *à côté d'elle*, tout à fait par hasard. « *You not go with woman !* » répéta-t-il. J'ai avancé mon vol et suis rentré chez moi. Le soir, lorsque j'allumai la télévision, j'entendis un reportage sur l'Arabie saoudite : les femmes n'ont pas le droit de conduire et ne peuvent voyager que sous la surveillance d'un tuteur.

Quelques jours plus tard, en France, entrain en vigueur la loi interdisant à une femme de porter le foulard et la burka dans les lieux publics.

« C'est une prise de pouvoir insupportable ! disait une femme devant la caméra. Nous imposer la façon de nous habiller ! C'est une atteinte à ma dignité !

– La France est un pays laïc où n'est admis dans l'espace public aucun symbole d'oppression religieuse, disait le porte-parole du gouvernement.

– Je ne me sens pas opprimée, je *veux* porter le voile ! s'écria la femme, cela fait partie de ma dignité religieuse !

– L'État a un autre point de vue, dit l'homme, il doit protéger la Constitution en défendant le principe de laïcité et en interdisant que l'on y porte atteinte.

– Je me sentirai *humiliée* si on me force à enlever le voile ! dit la femme. Je me sens si *impuissante* ! »

La garantie de la dignité, c'est la transparence des buts et des raisons d'une loi ou d'une campagne qui constituent des mises sous tutelle. Wilhelm von Humboldt a écrit à ce sujet des mots restés inégalés jusqu'à aujourd'hui : « La façon presque unique dont l'État peut instruire les citoyens n'est pas autre que celle-ci : ce qu'il croit le meilleur, pour ainsi dire, ce qui est le résultat de ses recherches, il le pose ; puis il y conduit les citoyens, soit directement par une loi, soit indirectement par quelque institution toujours obligatoire pour eux, ou par sa bonne réputation, par la proposition de récompenses, par quelque autre moyen d'encouragement ; ou bien enfin il se borne à le recommander par le seul raisonnement. Mais quelle que soit celle de ces méthodes qu'il prenne, il s'éloigne toujours beaucoup du meilleur procédé

à suivre pour enseigner. Car celui-là consiste incontestablement à présenter toutes les solutions possibles du problème, afin de préparer l'homme seulement à choisir lui-même la plus convenable, ou mieux encore afin de le préparer à trouver cette solution lui-même, rien qu'à travers un exposé adéquat de tous les obstacles. »

« Dire que tu vis dans un pays où il n'y a pas de référendum ! et que ça te convient ! m'a dit Hans, mon cousin de Berne, la dernière fois que nous nous sommes vus. OK, vous pouvez élire vos députés, mais ça s'arrête là. Et après, ce sont eux qui décident, pas toi. Et toi, tu *abandonnes* ton pouvoir de décision, tu le laisses, tu y *renonces* ! Le reste n'est que mise sous tutelle. Tu es là, impuissant, devant ta télé, à les regarder décider, sans te consulter, de toutes les choses en rapport avec ta vie. Ta vie ! Et tu as abandonné ton pouvoir de décision sur ces choses-là. Mais c'est absurde ! Je suis bien content que ce soit différent ici. Moi, je peux participer aux décisions jusqu'au bout. Bon, il arrive que, à la fin, la majorité soit contre moi et que je perde. Mais j'ai pu voter, exercer une influence, même si, pour finir, ça n'a pas suffi.

– Mais il s'agit de décider de choses compliquées, ai-je dit. Sans expertise ni compétences particulières, il est impossible de se faire une idée juste. Les discussions de comptoir, ça ne suffit pas. Et c'est dangereux : ce qui gouverne, ce sont des dictons, des demi-vérités et des sentiments nourris à des sources obscures. Un genre d'autorité douteux. Si je laisse tout cela aux députés, aux ministres et au gouvernement, c'est avec confiance, dans l'espoir qu'ils prendront les décisions en ayant une meilleure vue d'ensemble et avec davantage de sagesse que si tout le monde pouvait chaque fois participer aux décisions avec ses tripes. Quant à l'Allemagne, où je vis effectivement, elle a connu de terribles expériences avec la démocratie directe, et c'est pourquoi on n'en veut plus. Les gens peuvent se faire entraîner par une avalanche d'endoctrinements, par l'aveuglement et des sentiments irréfléchis, qui emportent le pouvoir de décision de chaque individu sans qu'il s'en rende compte. Voilà la parfaite mise sous tutelle.

– Ce truc avec l'espoir et la confiance, c'est assez naïf. Souvent, ces gens-là n'ont aucune idée non plus ! Et leurs motivations, elles n'ont pas de sources obscures, peut-être ? Non, décidément, je te le dis, dans les choses importantes de la vie, on ne se dessaisit pas de son pouvoir de décision. On ne se laisse pas mettre sous tutelle volontairement, ce serait idiot. Et *indigne* !

– C'est un usage abusif du mot », dis-je sèchement. Et nous avons pris congé froidement. Mais quelques jours plus tard, je reçus une carte postale. « Indigne » – avec ce mot, il était allé un peu loin, reconnaissait Hans. « Quand je regarde certaines choses qui se sont passées ici ces derniers temps, eh bien, je ne suis plus *tout à fait* sûr de mon affaire. – Quand je regarde certaines choses qui se sont passées *ici* ces derniers temps, lui ai-je répondu, moi non plus, je ne suis pas *tout à fait* sûr de mon affaire. »

Mise sous tutelle bienveillante

Certains individus peuvent exercer une tutelle sur d'autres. Cela menace-t-il la dignité ? Ici encore, cela dépend, d'une part, des intentions qui sont à l'œuvre, de l'autre, du fait que cette atteinte à la liberté soit comprise et justifiée. Mais cela dépend aussi de ce qu'il advient de la volonté de celui pour qui on prend des décisions sans le consulter.

Il se peut que, pour l'affaire à décider, *il n'y ait* encore aucune volonté. C'est le cas pour des enfants n'ayant pas encore de volonté bien forgée ni de faculté de décision dans une situation lourde de conséquences. Par exemple pour le choix de l'école ou le traitement d'une maladie. Ce sont alors les parents qui décident, ou bien on fait appel à un tuteur. Dans les premières années de leur vie, les enfants s'en satisfont, parce que ces choses-là les dépassent et qu'ils auraient l'impression qu'on leur en demanderait trop en les laissant les traiter seuls.

Mes parents évitaient de me faire vacciner.

« Si tu avais vu ta tête lorsqu'on te parlait de vaccin ! me dirent-ils.

– Mais pourquoi n’avez-vous pas insisté ? leur ai-je demandé lorsque je suis tombé malade.

– Sans te demander ton avis ?

– Oui, bien sûr ; moi, j’étais bien incapable d’avoir un jugement quelconque là-dessus ! »

Il peut ainsi arriver que nous *reprochions* à quelqu’un de ne pas nous avoir dicté notre conduite.

Parfois, les enfants n’ont *pas encore* de volonté ou de pouvoir de décision dignes de ce nom. Et il arrive que des êtres séniles ou déments n’aient *plus* cette volonté et ce pouvoir de décision. Il faut alors que d’autres décident pour eux où ils ont le droit d’aller ou non, ce qu’ils peuvent manger, quels médicaments ils doivent prendre. Lorsque les enfants n’ont encore aucune capacité à décider, cela ne crée pas de problème de dignité... ils ont encore du chemin devant eux. En revanche, lorsque la libre disposition de soi décline avec l’âge, c’est douloureux, aussi bien pour les intéressés que pour nous, qui observons cela. Nous essayons de les traiter avec délicatesse et de garder leur dignité intacte. Mais ce n’est plus la dignité d’autrefois qui consistait en leur autonomie. Je reviens là-dessus dans le dernier chapitre.

Il arrive aussi qu’une volonté soit présente, mais que nous ne la *connaissons* pas et ne puissions nous en enquérir. Là aussi, il nous faut agir sans consulter l’intéressé et, en ce sens, nous exerçons une tutelle sur lui. C’est ce qui se produit lors d’un accident, d’une attaque d’apoplexie, lorsqu’une opération prend un tour imprévu ou que quelqu’un tombe dans le coma. Dans de tels cas, le médecin prend des décisions *au nom* du patient. S’il le fait correctement, il ne met pas en danger la dignité de ce dernier. Il est essentiel qu’il se mette à sa place et se demande quelle serait la volonté du patient. Il peut se tromper : peut-être aurais-je préféré mourir de la tumeur que l’opération a mise au jour plutôt que de vivre avec le handicap qu’a entraîné le coup de bistouri. Cela, néanmoins, il ne pouvait pas le savoir, et même si je suis malheureux de sa décision, je ne lui en voudrai pas sérieusement. Et je ne lui reprocherai certainement pas d’avoir porté atteinte à ma dignité. Ce reproche, je le ferai seulement si

j'apprends que, bien que la situation ait semblé sans issue, il a procédé à l'ablation pour faire progresser ses recherches sur les paralysies et les attaques cérébrales. À ce moment-là, je sais que j'ai servi de cobaye et que j'ai été utilisé comme simple moyen par le biais d'une mise sous tutelle.

Le plus difficile, c'est quand nous croyons pouvoir mettre quelqu'un sous tutelle *contre sa volonté exprimée* sans nuire à sa dignité. Et si nous croyons cela, c'est parce que nous voulons éviter le mal et écarter la douleur. On peut exprimer cela par une formule : priver de liberté pour éviter la souffrance. Le fait que cet objectif nous guide empêche – pensons-nous – d'humilier l'intéressé en le mettant sous tutelle. Certes, vous le vivrez inévitablement comme de l'impuissance, non pas comme une impuissance voulue, ciblée et jouissive, mais comme une impuissance que nous supposons être un moindre mal pour vous. C'est déjà ce que nous espérons lorsque nous dictons leur conduite à des enfants ou à des adolescents : nous ne les laissons pas regarder la télévision autant qu'ils le voudraient, nous leur retirons les jeux d'ordinateur violents, ne les autorisons ni à boire de l'alcool ni à conduire une voiture bien que ce soient leurs désirs les plus chers. Nous le leur interdisons non pas pour le plaisir de les tenir en laisse, mais parce que nous ressentons le besoin de les protéger.

Quelquefois, nous agissons ainsi envers des adultes, même lorsque des choses beaucoup plus importantes sont en jeu. Un médecin peut être amené à taire à un patient un diagnostic effrayant, et ses proches amenés à lui apporter leur soutien. « Ça l'affecterait trop, ça rendrait tout encore pire, diront-ils sans doute ; il vaut mieux qu'il vive encore quelque temps sans avoir à y penser. » Mais moi, quand on ne pourra plus me le cacher plus longtemps, je dirai : « Vous m'avez traité comme un *enfant* ! » Et je vais ruminer ça, en voyant que ma propre dignité a été bafouée sur le plan de mon autonomie. « Mais nous étions *bien* intentionnés ! diront-ils, blessés par ma rancœur. – Qu'est-ce que vous voulez dire avec ce "bien intentionnés" ? Comment peut-on être bien intentionné envers quelqu'un à qui on fait aussi peu confiance et

que l'on prend aussi peu au sérieux ? Vous m'avez menti sur une chose d'une importance rare dans une vie : la possibilité d'affronter mon destin de la façon la plus consciente et la plus autonome possible et de me préparer à la mort, et cela à un moment où je n'étais encore ni affaibli ni tourmenté par la douleur. M'avoir volé ma liberté de décision ! Comment avez-vous pu penser en avoir le droit ! C'est impardonnable ! »

Ou bien je pourrais m'imaginer dire : « Bien que je me sente abusé et placé sous tutelle, je suis aussi content, d'une certaine façon. Si j'avais été mis au courant, je n'aurais plus fait certaines choses que je trouvais importantes. Quand on sait qu'on a ce genre de tumeur, on ne prend plus le Transsibérien, n'est-ce pas ? »

D'un autre côté, lorsque nous confisquons ses cachets à quelqu'un parce que nous craignons qu'il mette un terme à sa vie, cela peut poser problème. En taisant un diagnostic, nous faisons obstacle à son *savoir*. Et là, nous faisons obstacle à la réalisation d'une intention, à un *acte*.

« Qu'est-ce qui t'a pris de m'enlever ce truc ? C'est *ma* vie, et *je* suis seul à pouvoir en décider !

– Bien sûr, mais j'ai pensé que, si tu le faisais maintenant, ce serait irréfléchi, inutile, trop tôt. Que tu trouverais peut-être une autre alternative. J'ai voulu te protéger de toi-même.

– Comment peux-tu te permettre de te prononcer là-dessus ? Il ne s'agit pas de la manière dont *tu* vois les choses, mais uniquement de celle dont *je* les vois. Je suis seul à avoir autorité sur ma vie, personne d'autre. Je pars, et cette fois pour toujours. Et n'essaie plus jamais de te mêler de ma vie ou de ma mort ! »

Pourtant, il se peut que, plus tard, arrive une carte : *Je suis heureux que, à l'époque, tu m'aies pris le truc. Mais je ne pourrai plus vivre avec toi. Quelque chose a été détruit. Pour mon bien, je sais. Mais quand même. P-S : Je me suis de nouveau procuré suffisamment de cachets et, cette fois, personne ne me les prendra.*

Tout est encore différent, et encore plus compliqué, lorsque la mise sous tutelle bienveillante doit outrepasser des barrières touchant la conception du monde. Pour certaines

communautés religieuses, une transfusion de sang représente une faute qui peut conduire à une condamnation ou à une exclusion. Des parents conduisent leur enfant à l'hôpital. Il ne fait aucun doute que, sans transfusion, l'enfant mourra. « Il n'en est pas question, expliquent-ils. Échanger du sang, c'est empiéter sur le domaine de Dieu. C'est se faire damner. » Un étrange combat se livre alors entre mises sous tutelle contradictoires. Ici le souhait des parents de protéger leur enfant de la damnation, là celui du médecin de lui sauver la vie.

« Comment en arrivez-vous à vous croire mieux placé sur une telle question ? demandent les parents. La damnation est pire que la mort. Vous ne pouvez pas faire ça à notre enfant. Il nous faut le protéger de vos abus ! » Le médecin ne peut rien opposer à l'idée de la damnation et n'a que ce fait à l'esprit : l'enfant va mourir s'il ne passe pas outre à la volonté des parents. Pourtant, il hésitera peut-être. « Finalement, c'est leur enfant, pas le mien. Il fait partie de leur vie, pas de la mienne. Et cette proximité biologique et psychologique, cette proximité vitale, ne génère-t-elle pas une autorité des parents sur le destin de cet enfant, qui est supérieure à la mienne en tant que médecin ? Et cette plus grande autorité n'implique-t-elle pas que je doive mettre mon jugement en retrait par rapport au leur, bien que cela me répugne au plus haut point ? En définitive, c'est aux parents qu'on accorde une autorité prioritaire en matière d'éducation, question d'importance capitale. Alors, ce que j'ai l'intention de faire, n'est-ce pas en fin de compte une mise sous tutelle contestable ? »

Respect de ce qui est étranger et engagement

Pour finir, le médecin fait sortir les parents de force de son cabinet et procède à la perfusion. « Je ne *pouvais* pas faire autrement, il *fallait* que je le fasse », dira-t-il plus tard. Avant, il s'était de nouveau interrogé : « Notre conception du monde dépend de contingences historiques et géographiques.

La vraie tolérance, c'est de le reconnaître. C'est ce que j'ai toujours défendu. Pourquoi, *maintenant*, ne l'accepterais-je pas ? » Ce monologue intérieur n'avait pas réussi à modifier sa première impulsion, sauver la vie de l'enfant. Le médecin avait senti que, s'il ne suivait pas sa conviction, il se perdrait en tant qu'individu engagé dans cette voie. « Comment pourrai-je dormir tranquillement si je laisse cet enfant mourir sous mes yeux pour l'unique raison que ses parents ont cette idée obscure de damnation ? »

Plus tard, lorsque tout est terminé, le médecin cherche à avoir les idées claires. On ne peut pas s'abstenir de faire ce que l'on considère comme juste pour l'unique raison que d'autres le considèrent comme erroné, se dit-il. Mais pourquoi, en réalité ? Si moi – qui suis un fragment d'un savoir théorique abstrait – je sais qu'un peu de contingence historique est liée à ma conception du monde, comme à toute conception, cela ne change rien au fait que je la tiens pour *juste*, et ce non pas comme une possibilité parmi d'autres – d'autres que je pourrais, chacune et à chaque instant, défendre et mettre en pratique avec la même insistance –, mais comme *la* conception juste. Sinon, je ne l'*aurais* pas. Car croire, c'est considérer comme juste. C'était donc une question qui engageait et mon *sérieux* et mon *authenticité* ; et, de fait, je n'ai vraiment *pas* pu me dire – et pourtant, j'ai essayé : « Ma foi, d'un autre point de vue, c'est peut-être juste, qui sait, peut-être que la vie et la santé d'un enfant valent effectivement moins que le salut de son âme dans l'au-delà. » Que serait-on sans ce sérieux et cette authenticité envers les choses les plus importantes de la vie ? Et n'est-ce pas aussi une question de dignité ?

Il se souviendra de ces pensées lorsqu'il se trouvera confronté à un autre dilemme de mise sous tutelle bienveillante. Une femme enceinte est hospitalisée, elle a des contractions. L'examen montre que la position de l'enfant empêche une naissance normale. « Il nous faut faire une césarienne », dit le médecin à la femme. Elle vient d'un village isolé dans un pays lointain où il y a de puissants religieux. « Il n'en est pas question ! » dit-elle. Et elle lui apprend que là d'où elle vient et où elle va bientôt retourner, on considère ce genre

d'intervention comme un sacrilège, comme une atteinte à l'ordre divin. Elle se ferait condamner par le corps religieux, et serait rejetée par son mari et les gens du village ; ce serait l'enfer. Le médecin lui explique que, sans cette intervention, l'enfant est promis à une mort certaine et qu'elle-même risque sa vie. « C'est toujours mieux que d'être condamnée et bannie ! » s'écrie-t-elle.

Je me mets à la place du médecin. Le temps presse, mais je veux la sécurité juridique et j'appelle un juge. « Vous savez bien que toute intervention chirurgicale constitue une lésion corporelle, mais que celle-ci se justifie s'il y a eu consentement effectif. Ce consentement, il n'est pas soumis à des critères rationnels, ce sont des critères strictement personnels qui peuvent amener le patient à le refuser. Si bien qu'une césarienne réalisée contre le gré de la patiente est une lésion corporelle illicite. Mais dans votre cas, je ne m'inquiétera pas trop. Vous pouvez faire valoir une excuse légitime en droit pénal, la liberté de conscience. On ne peut pas exiger de vous que vous laissiez sciemment mourir la patiente et l'enfant, d'autant que, en tant que médecin urgentiste, vous avez été confronté à cette situation à l'improviste et que vous ne pouviez pas refuser les soins de manière anticipée. »

Voilà qui aide. Mais pas à tous points de vue. La situation est plus compliquée que pour le refus de transfusion sanguine. Certes, dans un cas comme dans l'autre, la vie d'un enfant est en jeu. Mais ici, l'enfant, quoique près de naître, est encore un fœtus et, en un certain sens, fait encore partie du corps de la mère, sur lequel celle-ci détient seule l'autorité. L'intervention chirurgicale revient ainsi à exercer une tutelle sur la femme, qui va encore plus loin que dans le cas précédent : on pratique une incision dans son corps contre sa volonté déclarée. S'y ajoute le fait qu'elle a exprimé un choix très clair : plutôt mourir qu'être rejetée. Si j'impose de force la césarienne, cela équivaut à lui dire : « Ce n'est pas *vous*, c'est *moi* qui décide et qui affirme : mieux vaut être rejetée que mourir. » En ai-je le *droit* ? N'est-ce point une atteinte flagrante à la dignité de cette femme au niveau de son autonomie et de son droit à l'autodétermination ? Alors,

on viendra peut-être me dire : « Honneur à votre sérieux et à votre authenticité... mais ici, dans ce cas particulier, avec l'autonomie d'autrui, vous faites l'expérience des limites de votre engagement. En quelque sorte, la dignité de la femme se joue contre la vôtre. »

Que faire ? Une chose indispensable dans tous les cas : arriver à savoir si la volonté de cette femme est à la fois claire et ferme. Comment a-t-elle été formulée ? La femme est-elle en mesure de bien l'expliquer ? A-t-elle vraiment compris mes explications des dangers ? Suis-je certain qu'aucun malentendu n'est en jeu ? Jusqu'où va la cohérence de ce qu'elle dit ? En fin de compte, est-ce surtout de l'opération qu'elle a peur ? Peut-être parce qu'elle en a une représentation erronée ? Ou qu'elle se sent menacée par l'aspect dramatique de la situation, par la pression du temps ou par la présence de quelqu'un dont elle dépend et dont elle a peur ?

J'ai renvoyé le mari et le religieux. Je laisse la femme seule un instant. Puis je reviens et la regarde. « Non, dit-elle. La cicatrice. Ils me repousseraient, ce serait l'enfer. »

Dès lors, que peut-il se passer ?

J'impose l'opération et pratique la césarienne. Elle tient dans ses bras un enfant en bonne santé, et la cicatrisation se passe bien. Pourtant, elle ne m'adresse plus la parole. Et puis, quelques jours plus tard, se produit un changement. « Je vais leur faire face. Au besoin, je m'en irai avec l'enfant. Loin du village ; et ils ne me dicteront pas ma conduite. Je suis heureuse que nous vivions tous les deux, l'enfant et moi. Merci. »

Mais il peut aussi se produire autre chose : elle ne me parle plus et retourne dans son village. J'y vais aussi, en secret et incognito. Elle vit seule dans la dernière maison, plutôt une hutte qu'une maison. Tous deux, l'enfant et elle, semblent avoir subi une famine et un certain nombre d'autres catastrophes. On peut lire sur leur visage les conséquences de la condamnation. Elle paraît avoir perdu toute dignité. « Vous m'avez poussée dans le malheur ! » pourrait-elle me dire. « Je ne pouvais pas faire autrement », lui avais-je dit à sa sortie de l'hôpital en scrutant son visage fermé et muet. M'étais-je trop préoccupé de *moi* et de mes sentiments, alors qu'il s'agissait

d'*elle*, uniquement d'elle ? Un engagement peut-il receler un égocentrisme dépourvu d'égards pour autrui ?

On peut imaginer que, ayant mené cette réflexion, je ne fasse pas la césarienne. L'enfant meurt, mais je réussis à sauver la femme. Elle pleure l'enfant mort et se désespère de ne plus jamais pouvoir avoir d'enfants. Mais elle reste elle-même. En quittant l'hôpital, elle me dit : « Merci de m'avoir sauvé la vie ; mais surtout, merci d'avoir respecté ma volonté. Cela n'a sans doute pas été facile pour vous. » Je lui rends visite dans son village où l'on sait ce qu'elle a traversé. C'est une femme respectée qui porte son malheur avec dignité. Qu'est-ce que je ressens ? J'imagine tout ce qui aurait pu lui être évité grâce à l'opération, tout ce que la vie aurait pu lui apporter de plus. « Je sais, dit-elle. Selon votre conception. »

Mais la femme reviendra peut-être me voir un jour pour me demander des comptes. Entre-temps, elle paraît avoir complètement changé :

« Pourquoi n'avez-vous pas passé outre à ma folie, alors que vous saviez très bien quelle douleur cela présageait ? Quel étrange respect que le vôtre, respect de la folie manifeste, des souffrances et de la mort ! Pourquoi ne m'avez-vous pas *mise en garde* contre tout cela ?

– Eh bien, dis-je, c'était votre volonté, et ce n'est pas votre folie que j'ai respectée, mais votre aptitude à décider vous-même de votre vie, et votre volonté de le faire. C'est en cela que résidait votre dignité, c'est elle qu'il s'agissait de protéger. Nous ne pouvons pas respecter l'autodétermination de quelqu'un sans cesser de dire que sa volonté doit absolument être identique à la volonté que nous, les autres, aurions dans les mêmes circonstances. En effet, si le respect était soumis à cette réserve non dite, ce ne serait pas le respect authentique d'une *autre volonté* et pas du tout du respect, en somme, mais une mise sous tutelle et donc une atteinte à la dignité. Mon respect était un respect authentique, fondé sur mon jugement : même si j'étais *persuadé* que votre volonté n'était pas juste et que – à mes yeux, du moins – vous ne preniez pas la bonne décision, trop douloureuse pour vous, en revanche, j'avais conscience aussi que, dans ces choses-là, on ne peut

pas parler de *savoir* ; ce dont nous parlons ici, ce ne sont pas de faits que l'on peut connaître ou non, comme dans ce que l'on peut savoir d'ordinaire. Il s'agit de *jugements de valeur*, des conceptions que l'on a de ce que l'on estime important, de ce qui l'est davantage et de ce qui l'est moins. Et en quoi pourrait consister l'authentique respect d'autrui si ce n'est à reconnaître ce que lui considère comme important – même si c'est différent de ce que nous, les autres, tenons pour important ? Entre-temps, votre vision s'est modifiée. Mais à l'époque, ce que vous considérez comme important, c'était l'autre solution. Que faire d'autre que respecter les jugements de valeur qui prévalent au moment en cause ? Il est évident pour nous deux que ces jugements-là peuvent changer au fil du temps. Or, voilà que maintenant, vous souhaitez que je respecte votre jugement *actuel*.

– Mais pour vous, n'était-il pas évident que je n'étais pas vraiment *libre* de mon jugement ? Que je pensais et ressentais de cette manière-là parce que je vivais dans des relations de dépendance – de mon mari, des préjugés du village, du jugement du religieux –, que j'avais peur de tout cela et n'avais pas encore la possibilité, à l'époque, de m'y opposer et de m'en libérer ? Vous saviez forcément, quand même, que les visions du monde sur lesquelles je m'appuyais et que je revendiquais m'avaient été dictées par des hommes faisant passer au premier plan leur pouvoir et leur position. Et pas du tout mes propres intérêts. Et puisque vous le saviez, pourquoi n'avez-vous pas, disons, pris parti *pour* moi *contre* moi en me défendant contre ces actes de violence des autres, car j'en étais moi-même incapable ?

– Contre la volonté que vous aviez exprimée ? Comment peut-on défendre quelqu'un contre sa volonté déclarée et l'en protéger ? N'est-ce pas une agression, une mise sous tutelle, à exclure dans tous les cas, car elle porte atteinte à la dignité ?

– On peut se servir de ce que l'on sait : on sait que si les idées de quelqu'un le font souffrir, elles vont changer, inévitablement.

– On ne peut pas le savoir ! Car le fait que ces souffrances soient ressenties comme telles dépend justement de leur évaluation. Certaines expériences faites à un moment peuvent

modifier ou même faire exploser tout le cadre de cette évaluation : mais, au départ, c'est celle-ci qui est déterminante. Si l'évaluation conduit à ne pas du tout ressentir la souffrance comme telle, ces changements-là n'ont absolument pas lieu. Une souffrance qui n'est pas ressentie comme telle n'en est pas une, car la *souffrance* n'est pas une catégorie objective, mais subjective, liée au vécu. Si l'on s'éloigne du vécu, alors on perd la souffrance en tant que souffrance, on perd la catégorie tout entière. Il m'était impossible de prévoir quels changements interviendraient dans votre pensée et dans votre ressenti si vous deviez continuer à vivre ainsi dans le village, mère en deuil et femme sans enfants. Que votre deuil et votre désespoir se retourneraient alors contre ceux qui vous avaient rendue esclave de leurs conceptions et interdictions... non, cela, il m'était impossible de le prévoir. C'est pourquoi ces actes à accomplir en votre nom que vous me reprochez amèrement de ne pas avoir exécutés m'apparaissent comme une agression, une atteinte à votre propre autonomie, et donc à votre dignité. »

On peut ainsi en arriver à des situations où des expériences distinctes de la dignité s'opposent. Il se peut que, pour des raisons de dignité, je reste fidèle à mes convictions et les mette en œuvre, même si cela entraîne la mise sous tutelle de quelqu'un et menace donc sa dignité. Et, à l'inverse, il se peut que, pour protéger la dignité d'autrui au niveau de son autodétermination, j'abandonne mes convictions, mettant en péril ma propre dignité quant à mon engagement et à mon authenticité. Le fait que de tels dilemmes puissent apparaître dans les questions de dignité n'est pas sans relation avec ce dont j'ai parlé dans l'introduction : ni l'expérience de la dignité ni le mode de vie dont elle relève et dans lequel elle s'exprime ne sont d'un seul bloc.

Dépendance : demander et quémander

Willy Loman, personnage principal de *Mort d'un commis voyageur*, la pièce d'Arthur Miller, a soixante ans, il est fatigué et en situation d'échec. « Avant il faisait six, sept clients par

jour », dit Linda, sa femme, « maintenant, rien que sortir les valises puis les remettre dans le coffre sans avoir eu seulement l'occasion de les ouvrir l'épuise. Qu'il fasse mille kilomètres ou vingt, qu'est-ce que ça change ? Personne ne le connaît plus, personne ne l'attend. » Willy n'en peut plus et va voir Howard, son chef, pour lui demander une mutation dans un bureau.

Dans quelle situation se trouve-t-on lorsque l'on doit demander quelque chose ? Quelles expériences peuvent en découler ? Et qu'ont-elles à voir avec la dignité ?

Demander, c'est exprimer un souhait et prier quelqu'un d'aider à le réaliser. Une demande crée donc une situation dans laquelle on se fait *aider*. Ce faisant, on reconnaît ne plus être autonome sur ce point-là : on est *dépendant* et *tributaire* d'autrui. Satisfaire le besoin n'est plus en son propre pouvoir, mais en celui de quelqu'un d'autre. Willy ne peut pas se muter lui-même dans un bureau, c'est du seul ressort de Howard. Howard a un pouvoir sur lui ; aussi est-ce dès le départ une situation qui recèle un danger : que Willy ressente de l'impuissance.

En soi, être tributaire d'une aide n'implique pas une menace pour la dignité. Sinon, il n'y aurait de dignité que pour les forts n'ayant besoin de l'aide de personne. Alors, que le besoin d'aide mette la dignité en danger, de quoi cela dépend-il ?

Cela dépend tout d'abord de la *nature de la relation* entre moi, qui exprime la demande, et celui qui peut la satisfaire ou la rejeter. Cela ne présente pas de difficulté lorsque la personne sollicitée vous est étrangère et n'est que le simple agent d'un organisme d'aide public – par exemple un bureau d'aide sociale. Il est certes éprouvant d'attendre dans un couloir minable avec un numéro à la main. Mais il est important de définir précisément ce que l'on éprouve : qu'il me faille être assis là constitue une *vexation*. Je travaillais peut-être comme ingénieur ou directeur commercial, peut-être suis-je un chargé de cours ayant une longue liste de publications. Pourtant je suis là à devoir solliciter une aide sociale. Ma *fierté* et ma *vanité* sont blessées ; je dirai peut-être : « Ah ! c'est humiliant, dégradant ! » Et il se peut que je me grise de ces mots, car, en m'apitoyant sur moi-même, je me fais du

bien et, en m'emportant, je me soulage. Mais ces mots sont *faux*. Personne ne me ridiculise sous prétexte d'impuissance, ni ne cherche à me faire sentir celle-ci. Ensuite, lorsque je me trouve en face de l'homme derrière le bureau, je n'ai pas affaire à quelqu'un qui puisse m'humilier tout à fait gratuitement. S'il me dit : « Ah, c'est encore vous ! », je ne dois pas le tolérer. L'aide n'est pas laissée à son appréciation, j'y ai *droit*, et il *doit* me l'accorder. Par rapport à lui, ma dignité réside dans mon statut juridique de citoyen de ce pays.

Il va peut-être m'envoyer nettoyer un jardin public. Si bien qu'un beau matin je me retrouve dans un parc, un râteau à la main. Je vois passer mes anciens collègues allant au travail dans des voitures rutilantes, à midi je les vois dans un restaurant chic. Ils me saluent de loin, affables. Qu'est-ce que je ressens, exactement ? De l'envie, bien sûr, de la déception, peut-être aussi du ressentiment et de la colère, car ils sont moins compétents que moi, tout cela est injuste et je me révolte contre la situation. Cela n'a rien à voir avec la perte de la dignité. Il est possible que je me dise que « ma dignité est au-dessus de ça » et que j'envisage de renoncer à l'allocation. Pourtant, quelque courante qu'elle soit, la formulation est trompeuse. Le râteau n'a rien à voir avec mes compétences, il me faut pour ainsi dire me vendre au-dessous de ma valeur et ça, c'est humiliant. Et si la situation se prolonge, le désespoir risque de m'envahir, car je ressens tout cela comme aliénant. C'est une infortune qui peut prendre de l'ampleur, et même devenir destructrice. Mais ce n'est pas une expérience de dignité perdue. L'une des raisons principales, c'est que personne n'est là, avec son pouvoir et son arbitraire, pour me précipiter dans l'impuissance en ricanant et en s'assurant que je m'en rends compte.

La relation entre Willy et Howard, son chef, est tout autre. C'est Howard, et lui seul, qui a toutes les cartes en mains pour satisfaire la demande de Willy ou la rejeter. Il a le pouvoir et Willy n'a aucune possibilité de faire valoir un droit. Lorsque Willy fait son entrée, Howard est en train de brancher son magnétophone, le dernier cri à l'époque et donc un symbole de son statut de dirigeant.

« WILLY – Pssst ! pssst ! Howard ? je peux vous voir une minute ?

Howard [...] lui fait un petit signe amical de bienvenue.

WILLY – J'ai juste deux trois mots à vous dire Howard, sans vous déranger...

HOWARD (*toujours absorbé, désignant du doigt le magnétophone*) – Vous avez déjà vu un engin comme ça, Willy ? [...]

WILLY (*poliment*) – C'est quoi ?

HOWARD – Un magnétophone ! Ça enregistre... On m'a livré ça hier et j'en suis tombé dingue aussitôt !

WILLY – Ah bon ? »

Howard met l'appareil en marche, les voix de ses enfants résonnent et toute son attention est tournée vers ces voix. Willy, qui a déjà exprimé deux fois sa demande d'entretien, est réduit à n'être qu'un public pour la démonstration de la machine magique, sa présence se résume à cela. Alors que l'appareil fait entendre le sifflement d'une fillette, Willy prend un troisième élan :

« – J'aurais un petit service à vous demander, si vous... » puis un quatrième :

« – Fabuleux, cet appareil. Est-ce que nous pourrions... »

Le fait que Howard laisse tomber à plat toutes les tentatives de Willy constitue une humiliation qui passe par une démonstration de son pouvoir : moi et ma super-machine d'abord... et par une démonstration d'impuissance : tu peux faire autant de tentatives que tu veux, mais le moment où on causera de ta requête, c'est moi seul qui en déciderai.

Devoir attendre que l'autre ait du temps, cela ne représente pas, en soi, une situation d'humiliation. Ce n'en est pas une s'il existe des raisons compréhensibles, immédiatement visibles pour moi, ou faciles à imaginer dans telle ou telle situation : attendre dans une administration, attendre chez un médecin, attendre un artisan. Certes, une dépendance est ici manifeste et sensible, mais elle n'est pas accompagnée d'une démonstration de pouvoir ou d'un arbitraire auquel je serais livré pieds et poings liés. Et surtout, ce n'est pas une démonstration d'impuissance provoquant une jouissance. Même lorsque la négligence et la paresse sont à l'origine de

l'attente, cela ne suffit pas à déclencher l'expérience d'une humiliation, mais plutôt de la frustration et de la colère. Il y faut un arbitraire ciblé : l'assistante du médecin qui me fait attendre parce qu'elle est en train de passer un coup de fil visiblement privé ; le fonctionnaire qui sort de son bureau, le ferme à clé et va s'en fumer une dehors tandis que je perds mon temps ; le personnel de sécurité à l'aéroport qui me fait quitter mes chaussures sans aucune raison pour les faire passer dans l'appareil à rayons X. Le message : tu dépends de ma volonté. Si bien que la colère habituelle se transforme en ce genre de fureur qui ne fait qu'augmenter lorsque l'on nous fait bien sentir notre dépendance, sans motif, en y prenant du plaisir. J'ai vu un homme qui, pris d'une telle fureur, est monté dans l'avion sans chaussures. C'était pour lui une question de dignité, et on pouvait le deviner à ses gestes. Un témoin de la scène alla féliciter l'homme. Personne n'avait trouvé cela ridicule.

Chez Howard, l'arbitraire est évident : la bande magnétique aurait pu attendre. En l'exhibant, il exhibe à la fois sa joie et ce que la scène a de perfide : il exhibe un plaisir que Willy ne pourrait jamais se payer. Et il se moque, en plus : « Franchement, cent cinquante dollars, pas la peine de s'en priver ! » Quand Bobby Fischer joua contre Boris Spassky lors du championnat du monde d'échecs de 1972 à Reykjavik, une Ferrari était exposée dans un magasin. Les collaborateurs de Fischer découvrirent que chaque jour Spassky passait un long moment devant la vitrine. Fischer acheta la voiture et arriva au volant à la compétition.

La demande d'entretien de Willy est devenue un *quémandage*. Comment une demande se transforme-t-elle en quémandage ?

C'est lié au fait de répéter : demander une fois n'a pas suffi, Willy doit répéter. Toutefois ce n'est pas l'aspect purement temporel de la répétition, de la demande répétée, qui est en jeu. Étant donné que la deuxième demande et toutes celles qui vont suivre sont ressenties comme des demandes renouvelées, chacune sera éprouvée différemment, comme à l'ombre d'un souvenir, celui de la précédente restée sans

réponse. La nécessité de la répétition est vécue par Willy comme de l'impuissance, comme de l'humiliation : Howard lui fait sentir que leur relation n'est pas telle qu'une seule demande suffise et que, lui, il a le pouvoir d'ignorer tout renouvellement de cette demande. Le passage de la demande au quémandage se reproduit lorsque Willy finit par réussir à formuler sa demande de mutation.

« WILLY – Pour vous dire la vérité Howard, je, je préférerais ne plus voyager... »

« Je préférerais » : il veut laisser paraître que c'est lui qui décide de lui-même et de son futur emploi. Comme si son autonomie n'était en rien menacée. C'est pourquoi il formule cela non pas comme une demande, mais comme une annonce. Et le choix lexical de cette libre décision est une tentative touchante, embarrassée, pour nier la dépendance et parer à la menace d'une humiliation. Howard lui explique qu'il n'y a aucun poste pour lui dans l'entreprise. Lorsque Willy continue malgré tout à essayer de faire entendre son souhait, inévitablement, l'annonce se transforme en demande.

Ce qui rend une demande dangereuse, c'est que sa motivation oblige à évoquer son propre dénuement et à se dévoiler en position de faiblesse. Parler de ses faiblesses peut être quelque chose que l'on fait parce que cela relève de l'intimité d'une relation, puisque l'on connaît aussi l'autre de ce point de vue. Et cela peut ouvrir la voie à des sentiments plus profonds, qui n'auraient pas émergé si l'on n'avait pas mis l'autre au courant. Il en est ainsi lorsque Willy dit à sa femme : « Je suis kaput Linda, kaput ! Je n'ai pas été foutu de dépasser le cinquantième kilomètre... [...]. Je roulais tu vois, et puis je me retrouve à moitié dans le fossé, je redresse, je repars et me voilà à nouveau dans le... [...]. J'oublie que je suis au volant voilà ! J'oublie ! » Cet aveu de faiblesse ne constitue pas un danger pour la dignité de Willy : c'est à sa femme qu'il se confie. L'élément crucial, c'est qu'il le fait volontairement, en raison de l'intimité de leur relation, et non stratégiquement, pour atteindre un objectif, et pas non plus en y étant forcé. Ce qui est pénible dans une demande n'est pas seulement l'aveu d'une faiblesse, c'est aussi qu'on

en parle non pas volontairement, mais parce qu'on y est obligé. Cela peut inspirer de l'aversion, on peut le constater lorsque quelqu'un préfère laisser son besoin insatisfait plutôt que de révéler sa faiblesse. Par exemple, des analphabètes renoncent parfois à tout un projet de vie pour l'unique raison qu'ils refusent de devoir demander de l'aide.

Cela est lié à la deuxième réponse à notre question : à partir de quand la nécessité d'aide menace-t-elle la dignité ? Cela ne dépend pas seulement de la nature de la relation, mais aussi *de sa propre attitude*, de la manière dont on voit sa propre faiblesse. Willy considère son épuisement et ses échecs comme une infamie, si bien qu'il se retrouve dans une situation contraignante : pour atteindre son objectif, il lui faut mettre sur le tapis ce qu'il considère comme la pire des flétrissures, l'échec. S'il ne s'était pas laissé subjugué à ce point par le « rêve américain », ce serait plus facile. Il pourrait se dire : « Bon, je suis sur une pente descendante. Mais est-ce étonnant pour un voyageur de commerce de mon âge ? Howard est un con, tout ce qui compte pour lui, c'est l'argent et la réussite. Voyons voir s'il m'aide quand même. S'il ne le fait pas, j'ai un problème. Mais ce n'est pas un problème de dignité, juste un problème d'argent. Quant au problème de dignité, c'est lui qui en a un. Quand on vire quelqu'un qui a trimé pour soi toute sa vie, on est une crapule indigne. »

Maintenant, tout va dépendre de l'étendue des révélations personnelles que doit faire Willy pour donner du poids à sa demande. Il commence avec une remarque sur sa situation familiale, dans laquelle ne perce encore aucun sentiment de faiblesse ou même de désespoir.

« WILLY – Howard, les enfants sont grands, élevés maintenant, alors je, je n'ai plus besoin de sommes phénoménales, soixante-cinq dollars par semaine et je serais comme un petit coq en pâte !

HOWARD (*approuve*) – Et comment ! »

Ça n'a pas marché. Willy sent qu'il doit passer sur un autre plan, celui où il va être question de ses sentiments. C'est un plan nouveau, qui n'a encore joué aucun rôle dans sa relation avec Howard. Et s'il passe à ce niveau-là, ce n'est

pas que les choses entre eux auraient évolué d'elles-mêmes vers une plus grande proximité. Il y passe pour atteindre quelque chose, en fait, c'est un moyen dirigé vers un but. Ce pas est humiliant pour Willy, car c'est son impuissance qui y conduit.

« WILLY – Je vais vous dire franchement les choses Howard : de vous à moi hein, je me sens un peu... fatigué, voilà, j'ai besoin de... »

C'est oppressant. Pourquoi ? Que se produit-il alors, qui ne devrait pas se produire ? Willy tente de donner à l'aveu de sa faiblesse un certain prix, une certaine dignité : il offre sa confiance et sa franchise à Howard comme une chose de valeur, comme une définition nouvelle, plus intime de leur relation. C'est oppressant, parce que nous savons qu'il n'y a rien que Howard désire aussi peu. Ça l'est, surtout, parce qu'il est clair que Willy lui-même le sait. Et le fait quand même. C'est un acte paradoxal, la confiance et la franchise utilisées comme instruments pour obtenir quelque chose auprès de quelqu'un qui, on le sait, refuse dès le départ le genre d'intimité que cela engendrerait. Ainsi mises en œuvre, la confiance et la franchise sont détruites du fait même qu'on s'est servi d'elles – leur caractère d'opportunité les sape. Willy tente de marchander avec sa propre faiblesse. Par désespoir. Et pourtant : il est en train de galvauder sa dignité selon des modalités que nous discuterons dans le cinquième chapitre – le respect de soi.

Avec la meilleure volonté, il n'y a aucun poste pour lui, répétera Howard.

« WILLY – Tout ce dont j'ai besoin, fixe et commission confondus, pour ne pas claquer du bec, c'est de cinquante malheureux dollars par semaine pas un de plus Howard, cinquante ! »

Si jusqu'ici on pouvait parler de demande, maintenant, c'est du quémandage. Il va parler à Howard, qui ne veut pas l'entendre, d'un légendaire commis voyageur, son modèle, qui à l'époque avait fait naître en lui le désir de devenir aussi vendeur. Aujourd'hui, dit-il vers la fin de son récit, tout a changé. Alors tombe la phrase désespérée :

« WILLY – [...] On ne me connaît plus vous comprenez... »

HOWARD – Voilà le hic, Willy, mon petit, voilà le hic...

WILLY (*comme un camelot, se tient par le gilet, et s'offrant à Howard ainsi*) – Quarante dollars, Howard, quarante dollars par semaine, pas un sou de plus [...].

HOWARD – Comment voulez-vous, mon vieux, faire jaillir du lait d'un bœuf ? Je n'ai pas la moindre place ! »

Proposer une somme inférieure est impossible. Non seulement Willy ne pourrait absolument pas vivre de revenus encore plus modestes, mais tout quémandage prend fin à un moment donné et, avec un reste de respect de soi, continuer ne serait plus supportable. Que peut encore faire Willy ? Passer à une attaque morale :

« WILLY – [...] Moi j'ai placé trente-quatre ans de ma vie dans le capital de cette société, et aujourd'hui Howard, après trente-quatre ans, je ne peux même pas faire face à l'échéance trimestrielle de mon assurance-vie ! On ne peut pas presser un homme comme un citron, un homme n'est pas un citron Howard, on ne peut pas en jeter la pelure après usage ! »

Ici aussi, il y a quelque chose d'oppressant : le spectateur sait que Howard n'est pas le genre d'homme à se laisser toucher par ce type de débordement et de message. Et, encore une fois, le malaise s'accroît parce que nous savons que Willy le sait. Aussi ses mots n'ont-ils pas de véritable destinataire, dès le départ, ils sont comme des paroles en l'air. Et c'est pire que s'il était dehors en plein vent et criait ces mots-là dans le vide : il ne serait pas confronté au silence humiliant d'un homme.

Quémander des sentiments

Il peut arriver que, esseulé, on ait envie de dire à quelqu'un : Pourquoi n'éprouves-tu plus rien pour moi ? Non seulement : Pourquoi ne me *manifestes*-tu pas tes sentiments ? mais : Pourquoi ne les *as*-tu pas ? Non pas comme un reproche, mais par désir désespéré de sortir de sa solitude.

C'est une demande impossible : on ne peut pas ainsi décider de ses sentiments, ils ne sont pas entre nos mains, à

disposition, on ne peut pas les commander. Aussi est-ce pire que lorsque l'on demande du travail, de la nourriture ou un hébergement : cela, on peut nous le fournir, c'est du domaine de la volonté. La demande faite à quelqu'un de ressentir quelque chose rend cela d'autant plus impossible. Tout le monde le sait. Celui qui quémant quand même des sentiments nie cette idée. La solitude et le désespoir, en soi, ne mettent pas la dignité en danger. Ni le fait de les exprimer. Le danger qui menace la dignité, ici, réside dans un quémantage, le quémanteur sachant au fond de son cœur qu'il réclame quelque chose d'impossible. Il ressent et manifeste là une dépendance et une impuissance qui le mettent radicalement en question en tant que personne autonome. Et ce, sous le regard d'autrui.

Imaginons un couple, Bernhard et Sarah Winter. Un dimanche soir, Sarah conduisit son mari à l'hôpital. Ce fut un trajet silencieux. Bernhard savait pourquoi lui-même se taisait – il était angoissé en pensant à ce qui l'attendait –, mais il ne savait pas pourquoi elle se taisait. Ce silence et le fait qu'il ne se l'expliquait pas lui faisaient mal. Maintenant, ils entrent dans la chambre où il va passer les prochaines semaines : nue, fonctionnelle, impersonnelle. Odeur de désinfectant. Sarah est entrée derrière Bernhard. Il perçoit sa terreur, son attitude défensive, son soulagement muet à l'idée que ce n'est pas elle qui doit rester là. Elle n'a pas fermé la porte, l'a laissée entrebâillée, comme issue de secours. Il aurait aimé qu'elle fermât la porte et l'aidât à défaire sa valise. Qu'elle le soutînt de son regard et de ses mots pour faire de cette cellule un endroit supportable. Non, elle garde son manteau et reste debout, déjà à demi tournée vers la porte.

« Bon, voilà, dit-elle en posant la main sur la poignée.

– Tu ne peux pas rester un peu plus ? » demande-t-il, effrayé d'entendre à quel point sa voix est enrouée.

Cette question ne galvaude pas encore sa dignité. Il exprime simplement un souhait, et avec lui toute une série de sentiments : la peur de la solitude et de l'abandon, de la maladie, du caractère étranger que dégage l'ambiance grise et impersonnelle. Certes, ce sont des sentiments de faiblesse.

Mais montrer des faiblesses, cela ne constitue pas, en soi, une menace pour la dignité. La dignité n'implique pas de n'avouer aucune faiblesse. Peut-être l'aveu de faiblesse et le désir de voir rester Sarah rejoindront-ils en elle des sentiments sincères, débouchant sur le désir naturel de rester.

Or, ce n'est pas ce qui se passe.

« Je dois partir tôt demain, dit-elle en ouvrant un peu plus la porte.

– Je t'en prie, dit Bernhard d'une voix rauque, ici, c'est tellement... et puis, il n'est jamais que sept heures. »

La première fois, c'était une demande, maintenant, c'est bien un quémandage. Comme précédemment, c'est un aveu de faiblesse, un appel à l'aide : je n'ai pas encore la force d'être seul ici. Dans sa réaction à elle, le message est le suivant : Mon désir de partir est plus fort et plus important pour moi que le tien – que je reste. Il ne peut recevoir cela qu'en se disant que lui et son besoin ne sont pas assez importants, qu'elle n'a pas pour lui les sentiments qu'il aurait souhaités.

Et maintenant, si Sarah ferme la porte et s'assied sur le lit avec son manteau, cela n'est plus d'aucun secours, car elle le fait comme quelqu'un qui jette une aumône dans le chapeau d'un mendiant. Il est évident que, en réalité – au sens d'un désir spontané –, elle ne veut pas rester. Si elle le fait malgré tout, c'est contrainte et forcée : « Bon, après tout, je suis sa femme ! » Et il est possible qu'elle se dise : « Le pauvre, avec tout ce qui l'attend ! »

De son côté, Bernhard dira peut-être : « C'est mieux que tu partes maintenant, je m'en sortirai bien tout seul. »

Il s'avance sur le seuil de la porte et la suit du regard, la voit parcourir le couloir sans se retourner. « Si au moins je n'avais pas mendié ainsi », pensera-t-il peut-être. Est-ce différent, s'il pense ensuite soit « Pour elle, je ne vaudrais pas quelques minutes dans cette chambre lugubre », soit « Elle est pétrifiée, la chambre lui a rappelé la période terrible qu'elle a elle-même passée à l'hôpital » ? Cela fait-il une différence pour la dignité ?

Autonomie intérieure : penser

Si nous souhaitons être autonomes, ce n'est pas seulement vis-à-vis de l'extérieur. Ce n'est pas seulement par une dépendance vis-à-vis d'autrui, telle que la vivent Willy Loman et Bernhard Winter, que notre dignité peut se voir menacée. Il existe aussi un besoin d'autonomie intérieure, celui de pouvoir décider nous-mêmes de ce que nous pensons, sentons et voulons, et d'être indépendants sur ce plan-là, et non pas tributaires d'autrui. Par ailleurs, lorsque ce genre d'autonomie échoue, nous pouvons le ressentir comme une mise en danger de notre dignité. Alors, en quoi peut-elle consister, cette autonomie intérieure ?

Elle ne peut pas consister à n'être pas *en général* influencé par autrui. Être autonome en son monde intérieur ne veut pas dire être verrouillé vis-à-vis de l'extérieur, indifférent et insensible aux influences. Comme si l'on vivait sur une île ou dans un bunker. La manière dont nous vivons et ressentons notre vie, y compris notre vie intérieure, est abondamment soumise à l'influence des autres. D'ailleurs, nous le voulons aussi. Cela participe de la possibilité de nous développer et de nous épanouir. Nous verrons dans le prochain chapitre que cette influence exercée les uns sur les autres ressortit à une authentique rencontre, qui est elle aussi une forme de dignité.

Quelle est donc la différence entre l'autonomie et une dépendance intérieure qui met la dignité en péril ? Cette différence est liée à ce qui fait de nous des sujets : nous avons besoin de ne pas laisser notre vie (et notre vie intérieure) seulement *se passer*, nous avons besoin de ne pas nous laisser simplement *pousser* par ce qui se passe à l'intérieur de nous. Nous pouvons thématiser les processus intérieurs, les interroger et nous en *occuper*.

Quant à ce que nous pouvons faire pour cela, quant à l'aspect que revêt cette autonomie une fois acquise, cela dépend de la sorte de processus intérieur en jeu. Une première forme d'autonomie est celle de la *pensée*. Beaucoup de ce que

nous pensons, de ce que nous voulons dire et disons, vient d'abord de l'imitation et de l'habitude. On nous l'a dit, nous l'avons répété. Cela fonctionne, car cela convient au papotage des autres. Une autonomie intellectuelle relevant du mode d'existence de la dignité se reconnaît à l'attention particulière que l'on porte à ce que l'on pense et dit. « Que *signifie* précisément ceci ? » et « En réalité, d'où est-ce que je *sais* cela ? » : voilà les deux questions dans lesquelles s'exprime cette attention. Qu'elles deviennent une deuxième nature fait partie de l'autonomie. Les accompagne l'idée que beaucoup de ce qui semble important est en réalité sans importance. Que beaucoup de ce qui ressemble à une pensée n'en est pas une. Que, pour une bonne part de ce que nous sommes habitués à penser et à croire, nous ne savons pas pourquoi, en réalité, nous le pensons et le croyons. Et que quelque chose qui semble être une pensée de valeur n'est peut-être qu'une formule à deux sous. Être autonome, c'est être sceptique envers les mots creux et le pur bla-bla. Ce qui signifie être intransigeant et passionné dans sa quête de clarté et d'acuité intellectuelle. Celui qui est autonome en ce sens a besoin de s'orienter dans sa propre pensée et de mettre ses convictions à l'épreuve. Et, globalement, il a besoin de se forger sa propre opinion. Il se méfiera quand on essaiera de l'abuser et de le rouler par de la parlotte et des formules creuses. Il ne se laissera pas dicter sa conduite quant à ce qu'il tient pour important et vrai. Il ne s'en laissera pas conter – ni par des discussions de comptoir, ni par les journaux, ni par les hommes politiques, ni par la famille ou le clan. Il fera confiance à son propre entendement. Aux raisons et aux preuves qu'il aura données. À ses propres expériences. C'est lui seul qui assurera la direction de ce qu'il pense.

Aux antipodes d'une personne intellectuellement autonome se trouve le Suivist¹, valet servile de pensées et formules étrangères. Intellectuellement soumis à ses impulsions, il vit de slogans, de bribes de rhétorique et d'habitudes quant à ses opinions, qui hantent sa scène intérieure et se fraient un chemin vers l'extérieur à travers des phrases obscures. Il ne fait pas la

1. Cf. note 1 p.18.

différence entre baratin et pensée. Le besoin d'éclaircissement, de révision et de correction lui est étranger. Il dit ce qu'on attend de lui dans des discussions de comptoir, dans une campagne électorale ou un débat télévisé. Il est l'adhérent idéal d'un parti. Il est ennuyeux d'écouter ses phrases prévisibles et ses bavardages peuvent faire l'effet d'un spectacle indigne.

Si l'on entrave notre autonomie de pensée et que l'on veut faire de nous de simples perroquets bavards, cela nous rend susceptibles. Et c'est agaçant. Mais pas seulement : cela met notre dignité en danger. Orwell a décrit l'anéantissement de ce genre de dignité.

« Ce que le Parti tient pour vrai est la vérité », dit O'Brien à Winston. Il lève quatre doigts et demande à Winston combien il y en a.

« Quatre, répond Winston.

– Et si le Parti dit qu'il y en a cinq, et pas quatre, il y en a combien ?

– Quatre. »

Alors, O'Brien va le harceler jusqu'à ce que même cette forme élémentaire d'autonomie intellectuelle – la confiance dans sa propre perception et dans le savoir élémentaire du calcul – soit détruite.

« Comment puis-je l'empêcher ? dit-il en pleurnichant. Comment puis-je m'empêcher de voir ce qui est devant mes yeux ? Deux et deux font quatre.

– Parfois, Winston. Parfois ils font cinq. Parfois ils font trois. Parfois ils font tout à la fois. Il faut essayer plus fort. » Il augmente encore d'un cran la souffrance de Winston.

« Combien de doigts, Winston ?

– Quatre, je suppose qu'il y en a quatre. Je verrais cinq si je pouvais. J'essaie de voir cinq.

– Qu'est-ce que vous désirez ? Me persuader que vous voyez cinq, ou les voir réellement ?

– Les voir réellement. »

Ensuite, O'Brien prononce des mots d'une extrême cruauté, car ils manifestent rien de moins que l'anéantissement de la dignité de Winston, obtenu par la destruction de son autonomie intellectuelle.