



INTEGRAL

n°2-2024

Revue du Développement Intégral

LA DIGNITE DE LA PERSONNE HUMAINE :



**D'UNE COMPRÉHENSION COMMUNE À SON
APPLICATION DANS NOTRE SOCIÉTÉ HUMAINE**

Actes du Symposium du 06 mars 2024

ISSN 3129-7986

Université Catholique de Madagascar
Ambatoroka - Antananarivo

INTEGRAL – Revue du Développement Intégral est une revue scientifique annuelle multidisciplinaire publiée par l'Université Catholique de Madagascar. Elle a pour objectif de promouvoir la recherche et le dialogue académique sur les enjeux du développement humain dans une perspective interdisciplinaire.

Inspirée par l'expression célèbre de saint Paul VI dans l'encyclique *Populorum Progressio* (1967), qui appelle à promouvoir un « développement intégral, développement de tout homme et de tout l'homme », la revue entend contribuer à une compréhension du développement attentive à l'ensemble des dimensions de la personne humaine : économique, sociale, politique, culturelle et spirituelle.

La revue publie des articles originaux de recherche, issus de différentes disciplines des sciences humaines et sociales. Elle se veut un espace de réflexion scientifique et de dialogue intellectuel, ouvert aux chercheurs, enseignants et spécialistes travaillant sur les questions de développement, en particulier dans les contextes africains et internationaux.

Chaque numéro est organisé autour d'un thème et rassemble des contributions académiques qui analysent les dynamiques contemporaines du développement et leurs implications pour les sociétés humaines.

La Revue INTEGRAL est éditée par DOMUNI-Press, maison d'édition académique liée à Domuni Universitas (www.domuni.eu), qui publie des ouvrages et revues scientifiques en philosophie, théologie, sciences humaines et sociales, et contribue à la diffusion internationale de la recherche universitaire.

Revue Intégral

revue scientifique de l'Université catholique de Madagascar, éditée par DOMUNI-Press (France).

ISSN **3129-7986**

Comité scientifique

RP Prof Lambert RAKOTOARISOA

RP Prof Benjamin RABEHEVITRA

RP Prof Charles Raymond RATONGAVAO

RP Prof Marc RAVELONANTOANDRO

RP Prof Thomas de GABORY

Prof Claudia RAKOTOMALALA

Prof Paul KAMAU

Dr Didier GENIN

Dr Frédéric SANDRON

Dr Frédérique ANDRIAMARO

Dr Marilys RAZAKAMANANA

Dr Miora RAKOTONIRAINY

Dr Sohary Manambahy RAZANAPARANY

Dr Tantely Voahirana ANDRIANANTOANDRO

Directeur de la Revue

RP Lambert RAKOTOARISOA

Secrétariat

Centre de Recherche pour le Développement

Université Catholique de Madagascar

Ambatoroka Antananarivo

crd.ucm@gmail.com

rdi2023acm.ucm@gmail.com

Correspondance

Université Catholique de Madagascar

BP 6059 – Antananarivo 101

Madagascar

Téléphone : (+261) 20 22 340 09

www.ucm.mg



SOMMAIRE

Avant-propos	6
Discours d'ouverture. La dignité de la personne humaine au cœur de l'enseignement de l'Eglise et au fondement des droits	6
Références bibliographiques	7
Les enjeux de la dignité de la personne humaine dans le dialogue entre chrétiens et écologistes : rendre compte d'un malentendu	9
Résumé	9
Introduction : les termes d'un paradoxe constaté	9
I. L'ontologie conjonctive issue des représentations de l'écologie	11
II. L'interruption de l'évolution biologique humaine	13
III. La collusion moderne	14
Références bibliographiques	17
Assumer son rôle dans le projet du Créateur, fondement et expression de la dignité de l'être humain	21
Résumé	21
Introduction	21
Partie I : Image et ressemblance du Créateur, fondement de la dignité de l'être humain	22
I. L'être humain dans le projet du Créateur	22
II. Cultiver le sol et régner sur les créatures comme objectifs de la création de l'être humain	24
Partie II : Vivre la parole de Jésus : moyen pour l'homme d'être avec le Créateur, source de ses interactions avec les autres créatures et reflet de sa dignité.	29
I. Vivre la parole de Jésus : principe de la communion de l'homme avec le Créateur	29
II. Vivre la parole du Père telle qu'annoncée par Jésus : source des interactions entre les êtres humains et avec d'autres êtres vivants, reflétant leur dignité.	32
Conclusion	36
Références bibliographiques	37

Fondements métaphysiques de la dignité de la personne humaine : perspective thomiste

Résumé	39
Introduction	39
I. Définition objective de la personne humaine	40
II. La personne est « un individu subsistant »	41
III. La personne est « un individu doté de raison », c'est-à-dire « de l'âme spirituelle »	43
IV. Avoir une âme spirituelle : ouverture sur l'être et à la connaissance de la Cause première	44
V. Avoir une âme spirituelle : être doté de liberté, c'est-à-dire un être moral	45
Références Bibliographiques	48

Humanisation des conditions carcérales à Madagascar : de l'utopie à la réalité

Résumé	51
Introduction	51
I. L'intangible dignité de la personne humaine	52
II. Aperçu des Conditions Carcérales à Madagascar	53
III. La «diakonia» de l'Eglise en faveur des personnes détenues	57
Conclusion générale	59
Références bibliographiques	60

Le discours sur la dignité humaine à l'international

Résumé	63
Introduction	63
I. La dignité humaine comme base du discours international	64
II. Le discours onusien de la dignité humaine à l'épreuve des enjeux internationaux	66
Références bibliographiques	71

Le respect de la dignité humaine : un invariant sociologique dans le monde du travail

Résumé	73
Introduction	73
I. Dignité humaine et travail humain	74
II. La dignité humaine et sociologie du travail	77
III. Dignité des travailleurs et leur traitement	79
IV. Nouage entre travail et dignité humaine dans le contexte malagasy	80
Conclusion	81
Références bibliographiques	83

L'intégration régionale par les droits de l'homme en Afrique : contribution à l'évolution d'un Droit international protecteur de la dignité humaine

Résumé	85
Introduction	85
I. Le dynamisme de la contextualisation des droits universellement reconnus	87
II. La supranationalité des institutions africaines des droits de l'homme	89
Conclusion	93
Références bibliographiques	94

AVANT-PROPOS

Ce deuxième numéro de INTEGRAL - Revue du Développement Intégral présente les actes du symposium intitulé : « La dignité de la personne humaine : d'une compréhension commune à son application dans notre société », qui s'est tenu à l'Université Catholique de Madagascar le 06 mars 2024.

Dans ce numéro, figurent six communications multidisciplinaires effectuées par un théologien de la Création, un bibliste, un philosophe, un moraliste, un juriste politologue et un sociologue suivies d'une autre contribution traitant du même thème. Le tout est précédé du discours d'ouverture du Recteur de l'UCM.

DISCOURS D'OUVERTURE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE AU CŒUR DE L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE ET AU FONDEMENT DES DROITS

Tout protocole observé,

Honorables invité-e-s

Mesdames et Messieurs,

C'est avec une immense joie et une grande fierté que je vous souhaite la plus cordiale bienvenue à ce symposium sur la dignité de la personne humaine.

En effet, c'est le pôle de recherche CCR (Christianisme, Culture et Religions) qui a choisi ce thème et je remercie le P. Erick Raharivelo avec son équipe soutenue par le Centre de Recherche pour le Développement dirigée par Madame Marilys Razakamanana qui nous permettent d'avancer dans la recherche et la compréhension de ce thème aujourd'hui.

Dans le catholicisme, la dignité de la personne humaine se trouve au cœur de l'enseignement de l'Eglise depuis toujours, mais avec un certain accent, à partir du XXe siècle. Il suffit de se référer aux lettres encycliques du pape Jean XXIII : Mater et Magistra du 15 mai 1961 et Pacem in Terris du 11 avril 1963, qui mentionnent la dignité de la personne respectivement dix-neuf fois, et trente une fois. Le concile Vatican II en 1965 a consacré un document entier pour la dignité humaine (Dignitatis humanae) et a développé ce thème dans le chapitre 1 de la Constitution Gaudium et Spes. Au début du XXIe siècle, le Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise (2005) défend scrupuleusement la dignité de la personne humaine dès sa conception jusqu'à la fin de vie en passant par le travail humain : « Toute la doctrine sociale se déroule, en effet, à partir du principe qui affirme l'intangibilité de la dignité de la personne humaine. A travers les multiples expressions de cette conscience, l'Eglise a souhaité avant tout protéger la dignité humaine face à toute tentative d'en proposer des images réductrices et déformées ... » (n° 107). Le pape Benoît XVI, lui, déclare : « Là où Dieu est nié, la dignité de l'être humain se dissout

aussi. Celui qui défend Dieu défend l'être humain ». Le pape François dans son encyclique Laudato si' écrit en 2015 : « La Bible enseigne que chaque être humain est créé par amour, à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26). Cette affirmation nous montre la très grande dignité de toute personne humaine » (François, 2014, n°65). L'universalité de la dignité et l'égalité de tous les hommes quelles que soient leurs qualités ou leurs différences sont soutenues par l'Eglise catholique.

Ceci dit, la dignité de la personne humaine n'est pas confinée dans le catholicisme. Le préambule de la Charte des Nations Unies en 1945 déclare : « Nous, peuples des Nations Unies, proclamons notre foi dans les droits fondamentaux de l'Homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine ». Le préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme énonce également : « La dignité est inhérente à tous les membres de la famille humaine (...), et que tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droit ». Guilhem Golfin écrit en effet : « de la médecine à la politique, en passant par le droit, toutes les diverses sciences, ou presque, sont prétexte à invoquer la dignité de la personne comme principe de toute action droite » (Golfin, 2020, 61).

La dignité humaine est en effet objet de diverses revendications. On l'invoque souvent quand il y a injustice, exploitation, souffrance ou épreuve de la mort. A Strasbourg, par exemple, le pape François exprime ceci devant le parlement européen : « quelle dignité existe vraiment quand manque la possibilité d'exprimer librement sa pensée ou de professer sans contrainte sa foi religieuse ? Quelle dignité est possible sans un cadre juridique clair qui limite le domaine de la force et qui fasse prévaloir la loi sur la tyrannie du pouvoir ? Quelle dignité peut jamais avoir un homme ou une femme qui fait l'objet de toutes sortes de discriminations ? Quelle dignité pourra jamais avoir une personne qui n'a de nourriture ou le minimum nécessaire pour vivre et, pire encore, de travail qui l'oint de dignité ? » (François, 2014).

Chaque être humain est incité à dénoncer les atteintes à la dignité de la personne humaine et à s'engager en faveur de la vraie liberté de l'homme. Pourtant, toutes les disciplines parlent-elles de la même chose dans le concept de dignité humaine ? Joël-Benoît d'Onorio (2015, 16) distingue en effet deux types de dignité : une dignité extrinsèque et une dignité intrinsèque. D'un côté, la dignité extrinsèque est relative à la manière d'être. Elle est provisoire, révocable. Avant de recevoir la communion, le chrétien dit « je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole et je serai guéri ». Etre digne signifie mériter quelque chose. De l'autre côté, la dignité intrinsèque « sous-tend une idée de conformité, d'obligation et de devoir moral » (Ibidem) ; celle-ci nous intéresse spécialement aujourd'hui : « être digne signifie être conforme à sa nature humaine, ne pas déchoir dans ses sentiments ou ses agissements » (Ibidem). Il est important de bien la définir pour ne pas tomber dans l'« inflation du concept » selon Jean Louis Bruguès (2015, 37-51). C'est-ce que nous attendons de cette journée de réflexion sur la dignité de la personne. Sur ce, je déclare le symposium ouvert.

P. Lambert RAKOTOARISOA

Recteur de l'UCM et Directeur de la RDI

Références bibliographiques

- Bruguès, J. L. (2015). La dignité humaine. In Onorio (d'), J.-B. (dir.). « La dignité au regard du droit ». Paris : Téqui, p. 37-51.
- François (2014). Discours devant le Parlement européen à Strasbourg.
- François (2015). Lettre encyclique Laudato Si'.
- Golfin, G. (2020). Narcisse sans visage, ou la dignité subvertie. In Dumont, B. (dir.), La dignité humaine, Paris : Pierre Guillaume de Roux.
- Onorio (d'), J.-B. (2015). La dignité en amont du droit. In Onorio (d'), J.-B. (dir.) La dignité au regard du droit. Paris : Téqui.

Prof. Fabien Revol

Enseignant-chercheur à l'Université Catholique de Lyon, Directeur du Centre Hélène et Jean Bastaire (Bergant - France) et Professeur associé à l'UCM.

LES ENJEUX DE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LE DIALOGUE ENTRE CHRÉTIENS ET ÉCOLOGISTES : RENDRE COMPTE D'UN MALENTENDU

Prof. Fabien REVOL

Résumé

Entre l'écologisme laïc et une approche chrétienne de l'écologie, il y a un choc de visions du monde. Très grossièrement, deux positions peuvent être identifiées : d'une part, les écolo-sceptiques chrétiens et pro-vie (pour la plupart conservateurs) ; de l'autre, des écologistes antichrétiens et pro-avortement. Ma thèse est qu'au-delà de la critique éthique de Lynn White selon laquelle le christianisme est responsable de la crise écologique, la raison de ce choc en est à la fois théologique et métaphysique. Les chrétiens conservateurs déduisent leur compréhension de la dignité de la personne humaine de leur conception de la nature humaine. En raison du cadre naturaliste de l'écologie en tant que science, pour un écologiste, il n'y a pas de valeur éthique intrinsèque dans la nature, notamment parce qu'il n'existe pas de « nature » au sens de la métaphysique classique. Il existe un flux continu de vie dans lequel l'être humain est considéré comme un être biologique évolutif aux côtés de tous les autres. Cette approche biocentrique implique qu'aucun être n'a plus de valeur qu'un autre dans la biosphère. Existe-t-il une voie de réconciliation de ces approches que tout semble opposer ? Mon hypothèse est que le concept de création continuée, s'appuyant sur la métaphysique d'Alfred N. Whitehead, est capable d'être un médiateur pour un accord, ou au moins une « entente cordiale », sur l'existence des valeurs intrinsèques des êtres naturels, dont la dignité de la personne humaine, selon leur cohérence ontologique dans un processus temporel, relationnel et donc écologique.

Mots-clés : Anthropologie chrétienne, création continuée, dignité, environnement, éthique, personne humaine, écologie intégrale, métaphysique, naturalisme, nature.

Introduction : les termes d'un paradoxe constaté

Bien souvent, j'ai entendu dire dans les cercles catholiques que l'écologie, en tant qu'idéologie politique, s'oppose à la pensée chrétienne¹. Cela se vérifie en particulier dans celle qui domine en tout cas le discours politique écologiste majoritaire en France. J'ai par exemple et en effet entendu au cours d'une conférence à Lyon un élu « Europe Ecologie Les Verts » évoquer la question anthropologique : au nom de quoi y aurait-il une créature supérieure aux autres parmi les autres créatures ? Et réciproquement

¹ Voir par exemple les ouvrages de Stanislas de Larminat (2011). *Les contrevérités de l'écologisme*. Paris : Salvator, et de Laurent Larcher (2004). *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain*. Paris : Cerf.

dans certains courants chrétiens on se pose la question excessivement rapide et raccourcie : qu'est-ce que c'est que cette idéologie antihumaniste – l'écologie – qui nie la dignité de la personne humaine ? (cf. Morizot, 2018, 105 et Ferry, 1992, 37-106). Sur un plan plus philosophique on oppose l'absence de supériorité d'un être naturel, l'être humain, sur les autres êtres naturels, non-humains. L'anthropocentrisme chrétien dérange une partie des écologistes d'autant plus en cette période de crise écologique que l'on impute à l'être humain d'avoir un comportement si désordonné qu'il dévaste la planète au nom de cette supériorité supposée (d'origine chrétienne) qui lui donnerait des droits despotiques d'user et d'abuser de tout être naturel au prétexte que ces êtres n'auraient d'autre valeur que le service et l'utilité du dominateur (cf. Léopold, 1949[2001] ; Dorst, 1965, 15 et White, 1967, 1203-1207).

À cela bon nombre de chrétiens, inscrits notamment dans la mouvance française d'Alliance vita² et le courant pour une écologie humaine³ – et très bien intentionnés – s'escriment à répondre qu'effectivement par création, l'être humain occupe une place particulière parmi les créatures du fait qu'il est la seule qui soit créée à l'image de Dieu (cf. CEC, n°355-361 ; Communauté de l'Emmanuel, 2017). Et ils cherchent, en puisant dans les traditions convergentes à justifier philosophiquement cet aspect en invoquant la vieille et très traditionnelle idée de nature humaine (cf. Derville, 2016 ; Souchard, 2010 ; Gueullette, 2018) en pensant qu'elle aurait une forme de validité auprès du non-croyant pour qui l'idée de création à l'image de Dieu n'aurait aucun sens ni intérêt. Il faut reconnaître que ce recours est légitime en tant qu'il a servi dans l'histoire de la pensée occidentale pour exprimer en théologie notamment le mystère de l'Incarnation⁴ en la personne de Jésus Christ, mais aussi la défense des plus pauvres dans le domaine de la justice sociale et à l'abolition de l'esclavage (De Las Casas, 1585).

Sur le plan philosophique, pour qu'il y ait « nature humaine », il est nécessaire qu'il y ait une idée d'humanité qui transcende l'espace et le temps et qui soit donc vrai en tout temps et en tout lieu. Or, justement, curieusement et malheureusement, cet argument semble irrecevable chez les écologistes libertaires en question. Et c'est bien là le paradoxe issu de cette science moderne qu'est l'écologie, alors même qu'elle porte en elle certains des paramètres responsables du déclin de la Modernité par la critique technicienne qu'elle a suscité au xx^e siècle (cf. Faes, 2010).

Pour moi il est très clair que le défi anthropologique adressé par l'écologie à la pensée chrétienne sur l'homme n'est pas qu'un problème d'anthropologie, c'est avant tout un problème métaphysique. Prenons la question telle qu'elle se pose pour le pape François dans son encyclique *Laudato si'*. Les écologistes sont en général les premiers à critiquer la civilisation technicienne, ou technoscientifique soumise à l'idéologie mythique du progrès⁵. Ils apparaissent ainsi comme des rétrogrades qui veulent retourner à la bougie. Alors que sur le plan de l'éthique sociale et individuelle, ils affichent un libéralisme, voire un libertarisme sur des sujets comme la famille, les mœurs sexuelles et le mariage pour tous, les questions de procréation, contraception, le statut de l'embryon, avortement et également de fin de vie comme l'euthanasie qui s'oppose aux positions classiques du christianisme (cf. Latouche, Lipietz et Morel-Darleux, 2017). Le chrétien-écologiste se trouve forcément aux prises avec des choix éthiques difficiles à cautionner au moment des élections alors qu'il est convaincu que la perspective purement écologique défendue par ces mêmes écologistes libertaires est la bonne en termes techniques de protection de la planète. Le chrétien pas trop sensibilisé à la protection de la planète voit dans ces incohérences apparentes (cf. de Plunkett, 2015) un appel à rejeter cette approche idéologisée de l'écologie comme étant contraire aux valeurs que porte la foi chrétienne, et donc on laisse de côté l'écologie.

Le pape François a bien perçu cette incohérence de par son appel à l'inclusion des problèmes de bioéthique dans la problématique écologique (cf. François, 2015, n°120). De son point de vue, l'invitation à protéger et conserver les espèces naturelles devraient également amener l'éco-citoyen à respecter

2 Alliance vita, <https://www.alliancevita.org/> consulté le 16/05/2024.

3 « Courant pour une écologie humaine », <https://www.ecologiehumaine.eu/> consulté le 16/05/2024.

4 Concile de Chalcedoine (4e Œcuménique) 8 octobre - début de novembre 451, 5eme session, 22 octobre 451 : profession de foi de Chalcedoine. « Les deux natures dans le Christ », Dz 300.

5 Voir le Chapitre 3 de *Laudato si' dédié à cette critique et plus précisément LS 101-136.*

et garder la dignité de la personne au nom d'une écologie humaine. Pourtant, le fait d'invoquer l'idée de nature humaine pour penser cette même écologie humaine – qui semble entrer en cohérence avec les exigences d'une écologie conservatoire et protectrice de la nature – apparaît comme une fausse piste dans la mesure où cette argumentation ne rejoint pas les tenants de l'écologisme libertaire. C'est en effet irrecevable auprès de ses partisans qui posent inlassablement la question : au nom de quoi donner plus d'importance à l'homme plutôt qu'au moustique ou à la truite, ou au plan de fraise ? Pour eux, il faut bien le comprendre il n'existe aucune chose qui puisse s'appeler la nature humaine...

Ce que nous n'entendons pas ici et que nous devrions aussi entendre comme une évidence pour eux, c'est que dans le même mouvement, il n'existe pas de nature des choses et des êtres : pas de nature canine, no ovine, ni bovine, ni aviaire, ni « pisciesque », ni mammalienne non plus. La rose n'a pas de nature, ni le prunier, ni le sapin, ni même de nature herbacée. Pour l'écologiste libertaire, il n'y a que des entités naturelles en évolution qui changent en fonction des flux qui sont échangés, au gré des interactions écologiques (cf. Exbrayat et Raquet, 2011). C'est donc bien une thèse de nature métaphysique, pas seulement anthropologique qui marque l'incompréhension chronique entre les deux approches⁶. Derrière l'incompatibilité apparente entre l'anthropologie chrétienne et l'écologie libertaire se cache en réalité une grande cohérence sur le plan ontologique et métaphysique des deux positions respectives.

Qu'est-ce que cela signifie ?

I. L'ontologie conjonctive issue des représentations de l'écologie

Trois étapes de la pensée naturaliste peuvent nous permettre de comprendre cette posture métaphysique fondamentale que la plupart des chrétiens ne savent pas discerner chez les écologistes libertaires : Carl Linné, Charles Darwin, Ernst Haeckel. Il est important de bien saisir ces enchaînements et ses implications pour la pensée.

1735. Carl Linné est un chrétien, réformé, très platonicien. Une chose le passionne dans son travail de naturaliste : classer et trouver un moyen de classification des créatures que Dieu a créées pendant l'*hexaemeron*⁷, au sein d'une économie de la nature (cf. Linné, 2009). Dans une des éditions de son *Systema naturae*, il se prend à expliquer que son but est d'identifier les genres selon lesquels Dieu a créé les créatures au cours des six jours de la création (cf. Müller-Wille et Reeds, 2007) telle que rapportés dans le récit biblique de Gn 1. À cet effet il invente la classification binomiale en latin caractérisée par un nom de genre et un nom d'espèce - *Canis lupus* pour le loup (Linné, 1735). Dans des travaux ultérieurs il augmente les catégories classificatoires avec les familles, les classes, les ordres, les embranchements et les règnes, ce qui fait de lui le père de la taxonomie moderne (cf. Delsol et Exbrayat, 2002). Pour Linné il est clair que chaque créature correspond à une nature (=essence) qui lui est propre, créée telle quelle par Dieu. Dans la lignée platonicienne chaque créature est l'expression individuelle d'un type commun, un archétype idéal, partagé par les individus d'une même espèce, espèce elle-même ayant des caractéristiques communes permettant d'identifier des genres. Or il faut savoir qu'on ne fait pas bien mieux aujourd'hui en taxonomie contemporaine, et qu'on on ne sait pas faire autrement que d'utiliser la classification binomiale de Linné pour ranger les vivants dans des catégories commodes pour leur identification... bien que Darwin soit passé par là (cf. Delsol, 2011). Normalement, cela aurait dû changer des choses. Le chrétien a spontanément une compréhension linnéenne de l'ordre du vivant selon les codes de l'économie de la nature, comme en témoignent pas exemple les travaux du géologue et pourtant prêtre catholique Henri de Dorlodot ([1921] 2011) sur une recherche d'articulation entre darwinisme et théologie chrétienne au début du xx^e siècle.

Justement, avec Darwin en 1859, la représentation du vivant se modifie profondément pour devenir historique et généalogique : les espèces dérivent progressivement les unes des autres à partir d'ancêtres

6 Tous les écologistes n'adoptent pas ce positionnement anthropologique, je le rappelle.

7 Les six jours de la création en *Gn 1*.

communs. Cela signifie que sur le plan synchronique on repère des types différents, mais sur le plan diachronique, il devient progressivement impossible d'identifier le commencement d'une nouvelle espèce par rapport à une espèce souche car les critères de distinction ne veulent plus rien dire dans les successions de temps courts. En conséquence, en remontant dans le temps on constate que les espèces se fondent les unes dans les autres en un continuum et mouvement de fondu-enchaîné. La distinction des espèces à l'instant t est une illusion d'optique imposée par l'existence de distances de diverses natures entre les espèces mais que le temps résorbe dans l'unité indifférenciée (voir Exbrayat, 2011).

Or chez Darwin le processus évolutif est rendu possible par le jeu de la sélection naturelle : c'est-à-dire, la pression exercée par un milieu sur un individu portant un caractère nouveau plus ou moins adapté dans le contexte mésologique dans lequel il se trouve. L'adaptation biologique est le signal qu'un organisme est capable de vivre dans un milieu sans être détruit par ce dernier. Il se trouve même dépendant de ce milieu pour sa survie, et par sa présence il configure et reconfigure ce même milieu par effet de rétroaction.

C'est dans ce contexte de pensée qu'Ernst Haeckel peut intervenir en 1866 pour définir l'écologie en modifiant – sans pour autant totalement l'abandonner – le vieux modèle de l'économie de la nature : la science qui s'intéresse aux relations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu (cf. Haeckel, 1866). La notion centrale de l'écologie est en effet celle d'interaction d'interdépendance : tout être n'existe qu'en tant qu'il est en interaction avec d'autres. Dans les représentations issues de ce mode de pensée, la relation prend valeur ontologique, elle devient même essentielle aux êtres vivants là où pour la métaphysique classique la relation n'avait que valeur d'accident - c'est-à-dire contingente et soumise au devenir (La plus faible des catégories : cf. Aristote, 2014, 6a-8b). La relation n'atteint pas la substance ni l'essence d'un être en métaphysique classique. Or avec la pensée écologique, la métaphysique qui se dessine désormais prend le contrepied : la relation devient première, la substance devient seconde, la relation participe de l'essence d'un être, une essence qui est donc soumise au devenir en fonction du jeu des interactions (cf. Estfeld, 2016). Dans ce cadre on peut dire que la nature « lupine » évolue en nature « canine » par l'effet de la domestication par l'être humain...

En écologie la notion d'interaction insiste sur la représentation mouvante et transitoire des êtres en tant qu'elle est caractérisée par son contenu : les vivants échangent entre eux et avec leur milieu de la matière, de l'énergie et de l'information (cf. Helrich, 1999). Les chaînes trophiques sont le parfait exemple de ce que cela signifie : les êtres vivants autotrophes (les végétaux) produisent leur matière organique à partir de l'atmosphère gazeuse, du sol minérale et de l'énergie du soleil ; les hétérotrophes primaires (animaux herbivores) mangent les autotrophes ; les hétérotrophes secondaires (animaux carnivores) mangent les précédents, et le cortège des coprophages et autres nécrophages finit tout le monde après leur mort de telle manière qu'il ne reste plus, au final, que des éléments minéraux qui retournent dans le sol et dans l'atmosphère une fois que tout est digéré ou comburé (cf. Miller et Ricklefs, 2005). De ce circuit naît la notion de cycle : cycle des éléments, de l'eau du carbone, de l'azote, de l'énergie (*Ibid.*). Avec l'écologie on élabore une représentation nouvelle, celle d'un monde dans lequel tout se fonde dans tout, et réciproquement, par relations écologiques. La relation écologique se caractérise par la transmission de substance⁸ d'un être à l'autre, tant sur le plan synchronique (par consommation) que diachronique (par génération).

Il découle de ce mode de pensée que les êtres naturels n'ont pas de nature propre correspondant à une essence immuable, exprimée en une substance autonome et bien identifiée. En d'autres termes, le « ceci » d'Aristote (1986, 34) perd sa consistance en écologie au sein du paradigme évolutionniste. Dans cette danse permanente des éléments, de l'énergie et de l'information, l'être humain se retrouve aussi embarqué car, d'un point de vue scientifique, l'être humain est un être écologique comme les autres (cf. Miller et Ricklefs, 2005). Par conséquent et très logiquement si l'on suit cette pensée, il est possible d'aller dans le sens métaphysique d'une absence de nature singulière. L'être humain n'a pas plus de nature qu'un autre être naturel. Sur l'échelle axiologique, il en découle un corollaire : l'être humain est au

8 Il ne s'agit pas ici de la substance selon Aristote, mais plutôt selon l'idée de composition matérielle.

même niveau de valeur que les autres entités naturelles. La valeur axiologique particulière de l'humain ne peut plus découler d'une différence ontologique. Du coup l'écologiste libertaire perçoit la revendication humaine à la supériorité comme une parfaite et arbitraire arrogance... « Pour qui se prend-il ? »

Pour l'écologiste libertaire, bien souvent athée, pour qui la notion de création n'a pas de sens, la valeur première est donc celle des interactions entre les êtres car l'interaction est constitutive de la substance, la relation prime sur la substance. Sur le plan de l'anthropologie qu'est-ce que cela produit ?

II. L'interruption de l'évolution biologique humaine

Il semble bien que l'évolution de l'homme se soit interrompue (cf. McKie, 2002), et cela doit être ajouté dans la réflexion pour comprendre le paradoxe éthique qui nous intéresse.

Dans le paradigme évolutionniste qui préside obligatoirement à cette conception originelle de l'écologie, la diversification des êtres est pensée comme un fait axiologiquement neutre (cf. Williams, 1993). Un fait régulé par la nécessité des contraintes imposées par les milieux qui exercent donc un contrôle sur les possibilités de diversification du vivant (Voir Marris, 2010). Si une caractéristique nouvelle apparaît dans un milieu qui lui est hostile, elle est sélectionnée négativement et disparaît assez vite. Dans les rares cas où cette caractéristique nouvelle s'accorde avec le milieu en procurant un avantage à celui qui la porte, alors elle est sélectionnée positivement de manière pérenne, et l'évolution avance.

Or l'être humain présente une caractéristique très particulière : il est le seul être vivant capable d'arrêter les effets de la sélection naturelle sur lui-même par la puissance d'aménagement de ses conditions de vie et de son milieu. Ce faisant, il annule la pression de sélection. Il n'a plus besoin d'évoluer par contrainte de nature. Il peut alors évoluer, presque à son gré, par les orientations de ses choix dans le domaine de la technique et de ses mœurs qui composent une partie de sa culture.

L'éthologie a montré que les comportements faisaient aussi l'objet de sélection par la sélection naturelle (cf. Krebs et Davies, 2009). Dans ce contexte de suspension de la sélection naturelle, la période moderne voit apparaître des caractéristiques humaines tant physiques que comportementales qui étaient considérées comme marginales, anormales, délétères, handicapantes, honteuses, au sein des sociétés, et, par l'effet de l'accroissement considérable de la population humaine ces personnes aux caractéristiques incertaines se font de plus en plus numériquement présentes au point de pouvoir constituer des communautés aux revendications de reconnaissance et de légitimité : les personnes qui naissent avec un sexe morphologique qui ne correspond pas au sexe génétique, certains atavismes, et en mettant tout dans le même sac sans trop discerner on peut y inclure les comportements homosexuels qui remettent en cause par exemple ce que le modèle familial traditionnel dit appartenir à la nature humaine (le mariage défini par l'union fidèle d'un homme et d'une femme par exemple).

Du fait de la suspension de la pression de sélection naturelle, la Modernité progressiste repère ces phénomènes compris comme des faits de nature et des faits de cultures qui ne sont pas non plus contrôlés par des paramètres techniques quand ils surviennent chez les personnes concernées. Ces faits de nature ou de culture sont considérés comme axiologiquement neutres, comme le serait le surgissement d'une caractéristique nouvelle au sein d'une espèce animale ou végétale. Ils sont à accueillir en tant que tels, sans jugement de valeur (cf. Habermas, 2005). Leur accueil au sein de la société des humains ne correspond plus qu'à un accueil conventionnel de la différence axiologiquement neutre. Par conséquent la suspension de la sélection naturelle chez l'homme implique le surgissement de caractéristiques qui n'auraient pas été sélectionnées positivement sur un plan strictement évolutionniste dans sa biologie comme dans ses comportements.

Pour l'écologiste libertaire ces caractéristiques de diversification de l'humanité qui effraient les conservateurs mais enthousiasment les progressistes sont à accueillir en tant que tels sans jugement aucun, encore moins de condamnation. Ces nouveautés se trouvent être en contradiction avec l'idée d'une

nature humaine dont la Loi Naturelle, qui lui est corollaire en théologie catholique, imposerait de penser un mode de vie, et des modèles d'organisation, comme la famille, ou le mariage, qui seraient déterminés par nature⁹ (que ce soit une nature biologique ou une nature rationnelle comme chez saint Thomas d'Aquin (cf. CTI, 2009), on ne fait pas la distinction ici car elle s'estompe dans la perte de l'idée de nature humaine).

III. La collusion moderne

Le troisième paramètre à prendre en compte pour comprendre le paradoxe éthique apparent dans l'écologisme libertaire est aussi la prise en compte d'une certaine collusion avec l'esprit de la Modernité. La Modernité n'est pas pour rien dans ces mutations profondes et surtout leur amplification sociale et culturelle. Elle a fourni les outils techniques de la maîtrise de l'environnement et donc l'enrayement de la sélection naturelle pour l'homme. Et plus récemment la Modernité technoscientifique a même donné à l'homme les outils qui lui permettent de modifier la nature, sur le plan biologique, et ainsi de modifier sa nature, comprise comme le lot de contraintes qui déterminent la finitude – perçue comme insupportable – de l'humanité. Donc, même s'il existait quelque chose comme la nature humaine, pour le Moderne, elle s'en trouverait vaincue et rendue nulle et non avenue par l'avènement de la puissance technoscientifique capable d'émanciper l'homme de toutes ses contraintes naturelles (cf. Habermas, 2005).

La Procréation Médicalement Assistée vient bouleverser les modalités naturelles de la procréation et permet de donner descendance à des modèles de couples qui auparavant ne pouvaient prétendre à la fécondité biologique. Le transhumanisme couronne ce projet émancipatoire en promettant une humanité 2.0 dans laquelle la notion de nature humaine sera complètement éradiquée parce que signe de contrainte et de limitation – encore une fois vécues comme abominables – dans un projet d'être le créateur de soi-même, de sa propre singularité¹⁰ ! Et si on est dans la pure singularité, on n'est plus classable dans aucune espèce ni aucun genre, dans aucune nature !

L'écologisme libertaire a paradoxalement acté cela (sans pour autant aller jusqu'au transhumanisme¹¹) et par conséquent, cela nous permet de comprendre ce paradoxe des programmes des partis écologistes, que les chrétiens décèlent et qu'ils appellent « incohérence » : pourquoi protéger la nature et nier la nature humaine avec toutes les conséquences éthiques qui s'ensuivent et qui sont si contraires aux convictions de ceux qui défendent une écologie humaine (et qui sont catholiques la plupart du temps) ?

Réponse : On protège la nature au même titre que les êtres humains parce qu'on estime que ces derniers n'ont pas à se considérer comme supérieur au reste. Le reste a autant de valeur que l'homme et mérite autant, voir plus que lui d'être protégé, parce que la nature – *i.e.* la somme des écosystèmes sans l'homme – pourra merveilleusement s'en sortir. En revanche, l'homme sans les écosystèmes¹², sans le vivant¹³, sans planète¹⁴ n'est pas près de s'en sortir. Alors, les écologistes libertaires peuvent en appeler à un peu plus d'humilité de la part de l'être humain. De toute façon, si l'on veut qu'il y ait encore des hommes dans l'avenir, il faudra bien préserver ses conditions d'existence plutôt que de les détruire (cf. Jonas, [1979] 2013). Mais la vraie question posée face à la crise écologique est la suivante : voulons-nous vraiment que l'humanité subsiste aux vues de ses réalisations mortifères pour la planète et

9 Ce point est actuellement intégré en théologie protestante par Stéphane Lavignotte, voir son article : « De quoi nous menace la technique ? Pour ne pas nous tromper de lien entre écologie et bioéthique, penser avec Ellul et Dumas », *RETM* 313, mars 2022, p. 49-60.

10 On oppose le fait d'être une pure singularité au fait d'être une nature. Voir Besnier (2009, 34) et Truong (2001).

11 Mais c'est possible si l'on en juge par le succès de la dernière adaptation du livre de Brown (2013), voir aussi le roman de Rufin (2007).

12 Dans les systèmes philosophiques écocentriques.

13 Ibid.

14 Ibid.

son incapacité à se réformer¹⁵ ?

Il faut bien comprendre que l'écologie ne vise pas non plus à protéger les espèces comme on mettrait un objet rare sous cloche¹⁶ : c'est un non-sens écologique que de préserver à l'identique (cf. Miller et Ricklefs, 2005). On cherche plutôt à préserver des processus de différenciation, de résilience d'un écosystème, leur capacité de renouvellement. La dynamique des écosystèmes est donc plus vitale à préserver que les choses en leur état (cf. Marris, 2010). Et si l'on estime qu'une espèce doit être préservée, c'est justement qu'à l'instant t, elle est très importante pour le dynamisme et la résilience de l'écosystème en question. Sans elle, peut-être que l'écosystème s'effondrerait. Et puis après... un autre écosystème prendrait le relais... mais cela prendrait tellement de temps que nous ne serions plus là pour le voir.

En résumé, pour l'écologisme libertaire toute morale qui serait fondée sur une nature humaine immuable définissant une quelconque dignité se fourvoierait totalement puisque tout cela n'est que transitoire et se confond dans les flux de matière, d'énergie et d'information portés par les interactions d'interdépendance : tout est dans tout et réciproquement tout n'est que réalité transitoire, presque factice.

Ouverture

La question anthropologique, dans ce débat initié avec l'écologisme libertaire est donc subordonnée à la question métaphysique : ce qui est vrai pour la nature humaine est vrai pour la nature tout court – *i.e.*, les autres entités naturelles. Le problème est de savoir s'il existe ou pas quelque chose qu'on pourrait appeler « des natures », au pluriel (pour ne pas confondre avec « la nature » comme totalité englobante des existants). Des natures qui seraient indicatrices d'une axiologie différenciée, d'une hiérarchie naturelle entre les êtres et qui permettraient ainsi de parler facilement d'une dignité de la personne humaine aux contours bien délimités et facilement repérables pour tous¹⁷.

Dans ce contexte et dans l'optique d'un dialogue avec l'altérité écologiste et dans la perspective de donner un contour nouveau et cohérent avec les exigences de la foi chrétienne à l'idée de nature humaine, je pense en tant que philosophe et théologien chrétien qu'il est nécessaire de remettre à plat, sur le chantier un certain nombre de questions fondamentales, à la fois de fond et de forme sans justement rejeter toute idée nature comme le fait Lavignotte :

1. que peut signifier qu'un être humain ait une âme selon les concepts classiques de la philosophie pré-moderne, et même moderne ? (âme comprise comme essence ?)
2. Dans quelles conditions pouvons-nous avancer l'affirmation que l'âme est la forme du corps. Car en effet dans la perspective métaphysique écologiste libertaire la notion de forme substantielle, dans son immutabilité, n'a plus aucune pertinence, ni même la hiérarchie des âmes et des animations chez Aristote ou encore dans l'échelle platonicienne des êtres. On comprend que ce mode de pensée devienne totalement hétérogène avec le mode de pensée écologiste.
3. À quoi peut servir d'affirmer obstinément une telle (fausse bonne) idée dont on a l'impression qu'elle pourrait solutionner le problème anthropologique si elle ne peut entrer en dialogue avec ceux qui la rejette *a priori* sur le plan métaphysique ?
4. Pour entrer dans une perspective constructive en vue du dialogue, est-il pourtant possible de penser une forme substantielle qui soit mutable à travers la valorisation du temps, de la durée d'une forme, d'une âme ? En d'autres termes, le concept d'âme pourrait-il s'accommoder de la mutabilité ?

15 Certains parmi les plus pessimistes ont déjà passé le cap, il n'y a pas de réforme possible, la catastrophe, le cataclysme planétaires sont inévitables.

16 Sauf ceux qui sont influencés par des réminiscences romantiques ou qui ne sont pas formés en écologie scientifique.

17 On perçoit en outre que la notion de droit de l'homme se trouve fragilisée par cette approche. Cf. la lutte pour les droits des animaux d'origine utilitariste avec Singer (1993).

5. Est-il possible de penser à nouveaux frais l'existence de substances qui soient effectivement constantes bien que relatives à l'action constitutive des interactions d'interdépendance, de leur flux, et des réseaux qu'elles forment ?
6. Est-ce qu'une réflexion sur la consistance ontologique de la nouveauté naturelle, et de son émergence, selon ses différents niveaux de complexité, ne pourrait pas constituer la médiation philosophique permettant de penser une métaphysique de la mutabilité de la forme à l'origine de la nouveauté ? (à la suite d'Henri Bergson, 2001 ; Alfred N. Whitehead, 1979 ; Lanza del Vasto, 2008 & 2010 et Claude Tresmontant, 1996).
7. Est-ce qu'une ontologie de la réticularité¹⁸ fondée sur une métaphysique conjonctive – c'est-à-dire qui met en tension substance et relation sans donner priorité à l'un ou l'autre des deux termes – ne serait-elle pas envisageable pour penser l'idée de natures au pluriel avec leur consistance ontologique inscrite dans la très longue durée, à défaut d'immutabilité (cf. Revol, 2023)¹⁹ ?
8. Et enfin, une théologie de la création continuée ne serait-elle pas opportune pour penser l'enracinement de la consistance ontologique de la nouveauté, et donc des natures, dans un contexte de pensée écologique de l'interaction d'interdépendance (cf. Revol, 2023)²⁰ ?

Cette pensée de la nouveauté et de la substance en tension avec le flux des interactions pourrait servir de base nouvelle pour penser la spécificité humaine et sa dignité propre non pas dans une pensée de la hiérarchie des êtres selon les modalités de l'économie de la nature, mais dans une pensée écologique de la symphonie des êtres, reliés par des liens d'interdépendance voir de communauté, au sein d'une planète comprise comme maison commune dans le cadre de l'écologie intégrale.

18 De la mise en réseau.

19 « The Dignity of the Human Person Through the Theology of Continuous Creation ».

20 *La création continuée, Sciences, philosophie théologie.*

Références bibliographiques

- Alliance Vita, <https://www.alliancevita.org/> consulté le 16/05/2024
- Aristote (2014). Catégories, J. Tricot (trad.). Editions les échos du maquis, 6a-8b.
- Aristote (1986). La métaphysique, Vol. 1 J. Tricot (trad.). Paris : Vrin, Z3 1028B.
- Bergson, H. (2001). L'évolution créatrice. Paris : PUF.
- Besnier, M. (2009). Le post-humanisme veut-il en finir avec le corps. *Connaitre* 31-32, p. 34.
- Brown, D. (2013). *Inferno*, Londres, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg : Bantam Press.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique
- CTI ou Commission Théologique Internationale (2009). À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle. Disponible en ligne sur l'URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html
- Communauté de l'Emmanuel (2017). *Je crois. Les fondamentaux de la foi chrétienne*. Paris : Editions de l'Emmanuel, p. 29-32.
- Concile de Chalcedoine (4e Œcuménique) 8 octobre - début de novembre 451, 5eme session, 22 octobre 451 : profession de foi de Chalcedoine. « Les deux natures dans le Christ », Dz 300.
- Courant pour une écologie humaine, <https://www.ecologiehumaine.eu/> consulté le 16/05/2024.
- Delsol, M. (2011). *Naissance, vie et mort des espèces biologiques*. Biarritz : Atlantica.
- Delsol, M. et Exbrayat J.-M. (dirs.) (2002). *Les preuves de l'évolution des origines de la vie, histoire évolutive des êtres vivants*, vol. 1. Paris-Lyon : Vrin-IEEE, p. 7-12.
- Derville, T. (2016). *Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine*. Paris : Plon.
- Dorlodot (de), H. ([1921] 2001). *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique, premier volume, L'Origine des espèces*. Bruxelles-Paris : Vromant & co, Nabu Public Domain Reprints, p. 38-54.
- Dorst, J. (1967). *Avant que nature meure. Pour une écologie politique*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.
- Estfeld, M. (2016). The reality of Relations : The Case from Quantum Physics. In Marmodoro, A. et Yates, D. (dirs.). *The Metaphysics of Relations*. Oxford : Oxford University Press.
- Exbrayat, J.-M. et Raquet, M. (2011). Evolution des espèces ? Evolution des organismes ? Evolution de gènes. Dans Exbrayat J.-M. - *Hombres (d)*, E. – Revol, F. (dirs.), *Evolution et création, des sciences à la métaphysique*. Paris-Lyon : Vrin-IEEE, p. 39-72.
- Faes, H. (2010). Ce que donne la nature humaine. *RETM* 261, p. 99-111.
- Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique, l'arbre, l'animal, et l'homme*. Paris : Grasset, 37-106.
- François (2015). Lettre encyclique *Laudato si'* sur la sauvegarde de la maison commune.
- Gueullette, J.-M., (2018). Ce que l'être humain a en commun avec les animaux chez saint thomas d'Aquin. Dans Revol, F. (dir.) (2018). *Penser l'écologie dans la Tradition catholique*. Genève : Labor et Fides, p. 305-326.
- Habermas, J. (2005). *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Paris : Gallimard.
- Haeckel, E. (1866). *Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge des organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie*, Vol 2, Berlin : Reimer.
- Helrich, C. S. (1999). Thermodynamics, What One needs to Know. *Zygon* 34, p. 501-514, doi: <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00229>
- Jonas, H. ([1979] 2013), *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*. Coll. « Champs essais ». Paris : Flammarion.

- Krebs, J. R. et Davies, N. B. (2009). *Behavioural Ecology: an evolutionary approach*. Malden. Oxford, Victoria : Blackwell Science Ltd, p. 3-12.
- Las Casas (de), B. (1585). *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la governacion de las Indias y buen tratamiento y conservacion de los Indios*. Madrid : Casa de Sanchez.
- Latouche, S. - Lipietz, A., et Morel-Darleux, C. Dans Revol, F. (dir.) (2017). *La réception de l'encyclique Laudato si' dans la militance écologiste*. Paris : Cerf-Patrimoine, p. 44, 62-64 & 107-127.
- Lavignotte, S. (2022). De quoi nous menace la technique ? Pour ne pas nous tromper de lien entre écologie et bioéthique, penser avec Ellul et Dumas. *RETM* 313, p. 49-60.
- Leopold, A. ([1949] 2001). *A Sand count Almanac, and Other Writings on Conservation and Ecology*. Oxford University Press.
- Linné, C. (1735). *Systema natura per regna tria naturae secundum classes, ordines, genera et species, com characteribus differentis*. Leiden : de Groot.
- Linné, C. (1749). *Oeconomia naturae*. I. I. Biberg (éd.) (2009). Whitefish MT : Kessinger Publishing.
- Marris, V. (2010). *Philosophie de la biodiversité. Petite éthique pour une nature en péril*. Paris : Buchet-Chastel.
- McKie, R. (2002). *Is Human Evolution Finally Over ?* The Gardian, disponible en ligne sur l'URL <https://www.theguardian.com/science/2002/feb/03/genetics.research>, consulté le 16/06/2024.
- Miller, G. L. et Ricklefs, R. E. (2005). *Ecologie*. Bruxelles : De Boeck, p. 196-197.
- Morizot, B. (2018). *L'écologie contre l'humanisme. Sur l'insistance d'un faux problème*. *Ecologie et Humanités, Essai Revue Interdisciplinaire d'Humanités* 13.
- Müller-Wille, S. and Reeds, K. (2007). *A Translation of Carl Linnaeus's Introduction to Genera Plantarum (1737)*. *Stud. Hist. Phil. Biol. Et Biomed. Sci.* 38, p. 563-572.
- Plunkett (de), P. (2015). *Cathos, écolos, mêmes combats ? Les catholiques face aux enjeux de l'écologie (Coll. Les Altercathos)*. Lyon : Peuple libre.
- Revol, F. (2023). *La création continuée, Sciences, philosophie théologie*. Paris : Cerf.
- Revol, F. (2023). *The Dignity of the Human Person Through the Theology of Continuous Creation*. In Fuller, M. - Harris, M. - Leidenhag, J. & Runehov, A. (dirs.). *Issues in Science and Theology: Global Sustainability Science and Religion in Dialogue* 7. Cham: Springer, p. 109-119.
- Rufin, J.-C. (2007). *Le parfum d'Adam*. Paris : Flammarion.
- Singer, P. (1993). *La libération animale*. Paris : Grasset.
- Souchard, B. (2010). *Dieu et la science en questions. Ni créationnisme ni matérialisme*. Paris : Presses de la Renaissance, p. 357-379.
- Tresmontant, C. (1996). *Comment se pose aujourd'hui l'existence de Dieu*. Paris : Seuil.
- Truong, J.-M. (2001). *Totalement inhumaine*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- Vigne, D. (2008 & 2010). *La relation infinie, la philosophie de Lanza del Vasto*, T. 1&2. Paris : Cerf.
- White Jr, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science* 155, p. 1203-1207.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality*. New York, Londres : The Free Press.
- Williams P. (1993). *Can Beings Whose Ethics Evolved Be Ethical Beings ?* In Nitecki, M. H. and Nitecki D. V. (dirs.). *Evolutionary Ethics*. New York : Suny Press.

Prof Erick Raharivelo

Prêtre Assomptionniste, Professeur extraordinaire en Théologie, Doyen des Facultés Ecclésiastiques et Enseignant à l'UCM.

ASSUMER SON RÔLE DANS LE PROJET DU CRÉATEUR, FONDEMENT ET EXPRESSION DE LA DIGNITÉ DE L'ÊTRE HUMAIN

Prof Erick RAHARIVELO

Résumé

Dans la conception chrétienne, la dignité de la personne humaine est fondée sur le projet de Dieu qui est de créer l'homme à son image et à sa ressemblance. Il lui revient de régner sur les créatures, c'est-à-dire, de leur permettre d'accomplir leur vocation propre dans l'ensemble de l'écosystème. Or, la crise écologique qui frappe la société actuelle montre l'incapacité de l'homme à exercer sa responsabilité par rapport à lui-même, par rapport à ses semblables et par rapport aux autres créatures dont fait aussi partie la terre, leur milieu de vie. En ce sens, on peut dire que la dignité de l'être humain se trouve bafouée. Pour retrouver toute sa dignité, l'homme doit collaborer avec ses semblables à la réalisation du projet de Dieu. Fort de cette conviction commune, il pourra œuvrer à la sauvegarde de l'écosystème de l'humanité où chacun est appelé à s'épanouir. En effet, la dégradation de la qualité de vie d'un seul être vivant peut avoir une répercussion sur la vie de l'écosystème tout entier et par conséquent sur la vie de tout être, qu'il soit humain ou non. C'est pourquoi la recherche scientifique, la recherche pour le développement économique et industriel, les activités individuelles et collectives, matérielles ou spirituelles doivent avoir pour premier objectif le bien-être fondamental de l'homme et de tout homme.

Mots-clés : écologie intégrale, crise écologique, création, humanisation, biodiversité, responsabilité, interaction, solidarité, incarnation, *Logos*, christologie de l'Envoyé, mission, commandement d'amour, justice.

Introduction

Le concept de « dignité de la personne humaine » préoccupe depuis plusieurs siècles les chercheurs dans de nombreux domaines, du droit à la médecine en passant, entre autres, par la philosophie, la théologie, l'éthique et la politique, si bien qu'on peut l'affirmer : « les approches de ce concept sont aussi diverses que les cultures, les savoirs et les croyances » (De Koninck et Laroche, 2005, cité par Boni, 2006, 66). Par ailleurs, l'utilisation de ce concept en un sens général dans la société ne fait que rendre difficile le consensus autour de sa signification. On peut au moins affirmer que ce concept concerne toutes les dimensions de la vie humaine. La dignité est en effet consubstantielle à l'humanité tout entière et incarnée dans la « personne humaine ». Elle se conjugue au singulier (cf. Boni, 2006, 65), mais touche l'être humain dans sa relation avec ses semblables et avec les autres créatures. Car nul ne peut

entrer en relation avec les autres ou être accueilli dans cette relation sans assumer sa propre singularité et être accepté comme tel. Dans la conception chrétienne, la dignité de la personne humaine vient du fait qu'elle est créée à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Ce n'est donc pas le sexe, ni la race, ni la religion qui confère à l'homme sa dignité ; elle fait intrinsèquement partie de la condition humaine. De même, le statut social ou l'origine géographique et ethnique de l'homme ne peut en aucune manière remettre en cause cette dignité. En revanche, pour pouvoir jouir de cette dignité, il revient nécessairement à l'être humain d'assumer sa vocation primordiale et de vivre selon le projet de son Créateur. C'est la raison pour laquelle notre communication, qui s'inscrit dans une réflexion sur l'écologie intégrale et utilise les approches de celle-ci, a pour thème : « Assumer son rôle dans le projet du Créateur, fondement et expression de la dignité de l'être humain ». Ce qui suppose que l'homme peut réaliser le projet que lui a confié le Créateur : celui de régner sur les créatures et sur la terre pour pouvoir exprimer sa dignité (*Gn* 1,28). Il revient ainsi à l'homme de vivre comme image et ressemblance du Créateur en régnant sur les créatures, donc en interaction avec elles. Malheureusement le comportement de l'homme vis-à-vis des créatures et de ses semblables est loin de répondre à ce projet. Ce sont au contraire les activités des êtres humains qui sont aujourd'hui perçues comme la cause première des catastrophes écologiques qui atteignent l'humanité et le reste de la création. Quelle forme de vie l'être humain doit-il donc adopter pour pouvoir jouir de sa dignité ? En d'autres termes, assumer le rôle confié aux premiers êtres vivants au jardin d'Eden dans la société actuelle permettrait-il à l'homme de retrouver sa dignité ? Pour répondre à ces questions, nous chercherons d'abord à montrer que « la dignité de la personne humaine » consiste à assumer la place que lui réserve le projet du Créateur au sein de sa société. Cet article étudiera dans sa première partie les deux récits de la création présentant le jardin d'Eden comme un écosystème équilibré. L'analyse de cet écosystème montrera qu'agir en tant qu'être créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance permet aux êtres humains d'être en interactions entre eux, avec leur milieu de vie et avec les autres créatures. Ce comportement qui reflète leur dignité, en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu et à sa ressemblance est le fruit de l'obéissance des hommes à la parole du Créateur. Cette parole étant le *Logos*, le Verbe, par qui Dieu a tout fait exister (cf. *Jn* 1,3), les hommes sont censés adhérer à la parole de Jésus, le Verbe incarné pour pouvoir retrouver leur dignité et pour en jouir pleinement. Ce sera l'objet de la deuxième partie de cet article.

Partie I : Image et ressemblance du Créateur, fondement de la dignité de l'être humain

Il n'est certes pas facile de donner une définition entièrement satisfaisante de ce qu'on appelle « la dignité de la personne humaine ». En effet, chaque culture, chaque domaine de réflexion, a sa propre manière de la concevoir. Par ailleurs, la dignité étant innée à l'homme, elle ne peut se perdre, même si elle peut être bafouée. En un premier sens, la dignité de l'homme signifie qu'il doit être respecté pour ce qu'il est. C'est là un « besoin vital de l'âme humaine », l'être humain étant considéré ici « non pas simplement comme tel, mais dans son entourage social » (Weil, 1949, cité par Boni, 2006, 65). L'être humain, créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance (*GS*, n°12 ; *Gn* 1,26), possède en soi, dans son indivisibilité et sa singularité, cette dignité qui ne saurait être différente de celle de ses semblables. Le premier pas de notre réflexion consiste donc à préciser ce qu'est la personne humaine si l'on veut ensuite œuvrer au respect de sa dignité. Pour ce faire, il nous faut revenir au projet du Créateur à partir des deux récits de la création.

I. L'être humain dans le projet du Créateur

I.1. Approche méthodologique : justification du domaine de réflexion

Notre démarche suppose évidemment la foi en un Dieu Créateur de tout ce qui existe, ce qui n'est pas le cas de tout le monde. Mais les résultats de cette approche montreront que ce présupposé, loin d'être

un obstacle, peut contribuer au contraire positivement à une compréhension commune de la dignité de la personne humaine. Elle permet, en effet, de prendre du recul et de reconsidérer ce qu'est la personne humaine, au-delà ou en-deçà de ce que nous en percevons immédiatement dans l'expérience quotidienne. En premier lieu, resituée dans un projet global, on perçoit mieux que la dignité de la personne humaine concerne non seulement sa relation avec ses semblables, mais encore avec son Créateur, avec soi-même, avec les autres créatures et finalement avec la terre elle-même. Il apparaît dès lors que la question de la dignité humaine doit aussi envisager ce qui précède le corps humain et ce qui adviendra après sa disparition. Si l'on considère que l'enseignement de Jésus consigné dans le Nouveau Testament et enseigné par l'Eglise est réservé aux seuls chrétiens, on doit admettre qu'il constitue aussi un guide éthique pour tout être humain. En effet, dès le moment de la création, le Verbe de Dieu s'adresse aux êtres humains pour leur faire part de son projet concernant l'univers et du rôle qu'ils ont à y tenir (cf. *He* 1,1). La deuxième partie de cet article explicitera ces données, mais réfléchissons d'abord sur l'identité commune de l'homme.

I.2. L'homme, être créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance

L'enseignement biblique présente l'homme comme un être créé à l'image du Créateur et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1,27) et en même temps comme la dernière œuvre de Dieu (cf. *Gn* 1,28). Toutes les autres créatures paraissent ainsi avoir été créées au bénéfice de l'être humain (cf. *Gn* 1,29). Cette vision est développée et confirmée dans le deuxième récit de la création où, d'étape en étape, l'homme reconnaît et accepte l'existence d'un autre être humain qui vient de lui tout en étant différent de lui et que le Créateur lui donne pour contribuer à sa propre réalisation (cf. *Gn* 2,7-25). En dépit des variantes, ces deux récits font donc preuve d'une certaine unité dans la conception des origines de l'être humain. Ces différences s'expliquent, on le sait, par le fait que ces deux textes proviennent de deux sources différentes (cf. Raharivelo, 2019, 17-20 ; Debergé & Nieuviats, 2004, 127-128), mais aussi que leurs auteurs ont sans doute emprunté certains éléments à des mythes extrabibliques (cf. Grappe, 2009).

A la différence de certains mythes extrabibliques, comme celui d'Enuma Eliš²¹ qui rapporte la création de l'univers par le dieu babylonien Marduk (cf. Masetti-Rouault, 2019), mais aussi celui d'Ishtar et de Tammouz que l'on mimait souvent au cours des célébrations du nouvel an pour assurer au pays une année féconde²², nos deux récits bibliques ne parlent ni de mariage, ni de combats entre divinités, telle Ishtar, la maîtresse du sol et de la végétation et Tammouz, le dieu-berger. On peut cependant penser que le deuxième récit (*Gn* 2) s'est inspiré du mythe d'Atrahasis, puisque l'homme y est, là aussi, constitué à partir d'argile rendue malléable par le sang du dieu Wê-ilu, immolé à cet effet (cf. Glassner, 2006)²³. De même, l'être humain y reçoit le souffle de vie insufflé de la déesse-mère : 'Bêlet-îli (la déesse matrice). Il existe ainsi en l'homme un élément immortel, l'esprit (Etemmu), qui survit à la mort corporelle (*Ibid.*, 21). Un trait que l'on retrouve en *Gn* 2,7, puisque Adam, l'argileux, n'est appelé « être vivant » qu'après avoir reçu le souffle de Dieu. Mais, les récits bibliques se distinguent encore de ces deux mythes par le fait qu'ils évoquent le désir de Dieu Créateur de partager sa vie avec les humains. En effet, en les créant homme et femme à son image et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1,26-27), il leur a donné le pouvoir de régner sur toutes les créatures (cf. *Gn* 1,28b ; 2,18-20), d'être féconds et de remplir la terre (cf. *Gn* 1,28a). En d'autres termes, il les maintient dans l'existence et leur communique le savoir dont ils ont besoin pour vivre (cf. *Gn* 2,17). On pourrait dire que, d'une certaine façon, Dieu se met au service des humains (cf. *Gn* 2,18-25). Mais en même temps, le Créateur confie à l'homme, pour son bien, une part de responsabilité dans la mise en œuvre de son projet.

21 *Enuma Eliš* signifie "lorsqu'en haut". Ce sont les deux premiers mots du texte cunéiforme akkadien racontant une cosmogonie mésopotamienne. *Enuma Eliš* devient ainsi le titre de ce mythe babylonien de la création.

22 Pour en savoir plus sur le lien entre le récit de la création et les mythes babyloniens, voir Pelletier (2000, 41-46).

23 Selon Glassner, « Un dieu est désigné pour être immolé et pour verser son sang, c'est Wê, le meneur de la jacquerie ! Il est choisi, nous dit le texte, parce qu'il a du têtmu, c'est-à-dire de «l'esprit», autrement dit une certaine tournure de l'intelligence et du psychisme. Bref, l'homme, qui est créé mortel, est donc un être pensant ».

II. Cultiver le sol et régner sur les créatures comme objectifs de la création de l'être humain

Un point majeur sur lequel les deux récits de la création de la Genèse se distinguent des récits extrabibliques est celui du but que se fixe le Créateur quand il crée l'être humain.

II.1. Les êtres humains au service des dieux dans les mythes extrabibliques

Le mythe de l'Enuma Eliš, basé sur une rivalité entre divinités, laisse entendre que la création de l'homme fait partie d'un rituel divin pour expier leurs propres péchés. Aucune précision n'est donnée sur ces fautes, mais on peut penser à l'assassinat d'Apsû par le dieu Ea qui craignait pour sa propre vie²⁴. Depuis cet événement, en effet, aucun dieu ne peut éradiquer la mort dans le monde. Pour surmonter cette fatalité qui pèse sur eux, les dieux devaient trouver un bouc émissaire, Kingu, un dieu babylonien. En effet, dans la guerre qu'il mène pour venger son père, Apsu, Kingu est vaincu par Marduk et mis à mort. Or, c'est avec son sang qu'Ea, une grande divinité du Proche Orient ancien (connu sous le nom d'Enki dans les textes sumériens) a créé l'humanité. La création de l'humanité a donc pour but de délivrer les dieux de la fatalité de la mort en la transmettant à l'homme (cf. Labat, 1935, 27).

Dans le mythe d'Atrahasis la création des humains vise également le bien-être des différents groupes de dieux. Il existe, en effet, deux groupes de divinités : les Anunnaki, censés gouverner le monde et les Igigi, les dieux qui travaillent. Ces derniers, vivant sur la terre, étaient chargés de pourvoir aux besoins matériels des Anunnaki, groupe de dieux supérieurs, vivant dans le ciel et dans l'eau, sous l'autorité d'Enlil, leur chef suprême. Il arriva un jour que les dieux « Iggi », astreints à un travail pénible, se révoltèrent contre les Anunnaki. Ils décidèrent de jeter leurs outils et de cesser le travail. La famine menaçant (cf. Glassner, 2006), les dieux résolurent de créer des êtres mortels pour remplacer les dieux rebelles. 'Bêlet-îli, déesse-matrice, également connue sous les noms de Nintu et Mammi, reçut mission de créer les premiers êtres humains : sept hommes et sept femmes, ces dernières permettant la procréation des êtres humains (cf. Bottero & Kramer, 1993, 604). Ces sept couples humains ayant produit une population jugée trop nombreuse, parce qu'elle troublait sa sérénité, le dieu Enlil provoqua un déluge pour en diminuer le nombre (cf. Glassner, 2006, 13-23). Seule la famille d'Atrahasis put en réchapper, grâce aux avertissements d'Enki qui leur permit de construire un bateau pour sa famille et ses animaux (cf. Dalley, 1991, 16-17). Le récit du déluge et de Noé au chapitre huit du livre de la Genèse s'en fait écho. Dans ce mythe babylonien, l'objectif de la création de l'homme est donc de suppléer aux dieux « ouvriers » qui se sont rebellés. Si tel est le but de la création des êtres humains dans les mythes babyloniens, dans les récits de la création de la Genèse, les buts de la création des hommes visent le développement de la terre et l'exercice d'une autorité sur les autres créatures. C'est ce qui permet à l'homme de vivre en image et ressemblance de Dieu.

II.2. Cultiver le sol et régner sur les créatures, projet de Dieu pour l'homme dans les deux récits de la Genèse

Le premier récit indique que le projet de Dieu est de créer l'homme à son image et à sa ressemblance, mais précise « mâle et femelle il les créa » (Gn 1,27). Cet énoncé laisse entendre que Dieu a créé d'abord l'être humain à son image, sans lui donner encore sa ressemblance ; c'est pourquoi « l'humanité devra, par un «faire» prolongeant l'agir «Créateur», devenir ressemblante à l'image qu'elle porte en elle » (We-

24 Apsû, le Dieu de l'eau, source de bonheur et d'abondance de la terre ainsi que de connaissances et de sagesse. Les mélanges d'Apsu avec celles de Tiamat, l'océan d'eau salée, ont formé « Mummu, les vagues, ainsi que le couple primordial, Lahmu et Lahamu ». Par ailleurs, lorsqu'un autre dieu, Éa, qui serait l'enfant d'une divinité sumérienne Anshar (dieu céleste) et une autre Kishar (dieu terrestre) d'origine sémitique a commencé à étendre son règne avec Anu, sa parèdre et d'autres divinités, ses subordonnés dans les eaux d'Apsû, ce dernier finit par s'inquiéter de la puissance de ceux-ci. Ainsi, avec Tramât, les deux élaborèrent un plan pour se débarrasser d'eux. Cependant, Apsu fut tué par Ea qui, ayant connu son projet, anticipa sa défense. Pour en savoir plus, voir Audureau, F. (2021).

nin, 2014, 65). L'acquisition de cette ressemblance passe par l'accomplissement de la mission que Dieu a confiée à l'homme : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre » (Gn 1,28). Soulignons ici que pour se réaliser lui-même et pour ressembler à son Créateur, l'homme a une tâche à assumer vis-à-vis de lui-même, mais aussi vis-à-vis de la terre et des autres créatures. Mais, par ailleurs, il ne faut pas comprendre l'expression « à l'image de Dieu » comme signifiant une égalité de l'homme à Dieu. L'homme n'est pas Dieu, mais il doit le représenter ou encore le révéler. C'est en assumant sa place et son rôle au sein de la création qu'il est image de Dieu et sa ressemblance. La pleine réalisation de l'homme suppose donc son interaction avec les autres créatures et c'est pourquoi sa création comme mâle et femelle clôt l'œuvre créatrice de Dieu (Gn 1,27-28). Le deuxième récit de la création de l'homme et de la femme ne fait que confirmer cette représentation. Il montre, en effet, que les êtres humains sont censés être en communion et œuvrer pour la réalisation de l'un et de l'autre. Il a donc fallu que Dieu crée le féminin d'*ādām* pour que celui-ci devienne un être humain (cf. Raharivelo, 2019, 147-149). On voit comment le deuxième récit de la création confirme et développe l'énoncé de Gn 1,27 selon lequel Dieu a créé l'être humain appelé «mâle» (*zākār*) et «femelle» (*neqēbhāh*). Il s'agit d'êtres vivants qui peuvent avoir le genre masculin ou féminin. Ces deux genres sont non seulement nettement distingués dans le deuxième récit (Gn 2,4b-25), mais encore présentés comme complémentaires et égaux. Le choix du vocabulaire est, ici encore, significatif, puisque l'auteur a choisi les termes d'*'ishshāh* », c'est-à-dire femme, et d'*'ish* », simple équivalent masculin de *'ishshāh* ». L'homme entre donc en humanité avec l'apparition de la femme qui est en relation directe avec lui.

En plaçant l'homme au centre de l'écosystème, les deux récits de la Genèse soulignent la grande responsabilité de l'homme par rapport à ses semblables (cf. Gn 2,21-25), par rapport aux autres créatures non-humaines (cf. Gn 1,28-30 ; 2,20) et par rapport à son milieu de vie (cf. Gn 1,28 ; 2,5). L'adhésion de l'homme au projet Créateur de Dieu lui permettra d'œuvrer pour l'équilibre de son écosystème et de jouir ainsi de sa dignité. D'où la nécessité de parler maintenant de l'équilibre de l'écosystème du jardin d'Eden. Cet équilibre est le fruit de l'obéissance de l'homme à la parole du Créateur.

II.3. L'obéissance de l'homme à la parole du Créateur comme révélation de sa dignité et source d'équilibre pour l'écosystème du jardin d'Eden.

Les deux récits de la Genèse montrent que Dieu n'a pas seulement donné à l'homme la nourriture, la terre, une mission spécifique, mais qu'il lui a aussi donné sa loi. Outre le commandement de se multiplier et de régner sur les créatures, le texte ajoute : « Le Seigneur Dieu prescrivit à l'homme : « Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bon ou mauvais car, du jour où tu en mangeras, tu devras mourir » » (Gn 2,16-17). Le don de cette loi, juste après la création de l'homme, a pour but de lui indiquer comment vivre selon le projet de Dieu et de demeurer en communion avec lui : « Cette loi divine est (vue comme) une réalité antérieure au péché et quelque chose d'essentiel dans l'existence humaine » (cf. Titus, 2015, 93). Le don de la loi doit être ici compris comme le pouvoir que Dieu donne à l'homme d'exercer sa liberté. En effet, cette loi qui porte sur la vie et la mort (cf. Gn 2,16-17) invite l'homme à exercer son discernement avant de prendre une décision et d'agir ainsi de façon responsable, en particulier dans son rapport aux autres créatures. Il s'agit d'empêcher un usage abusif de son pouvoir sur les créatures, en veillant au contraire à ce qu'elles puissent assumer également leur rôle par rapport aux êtres humains. Cette interaction entre les êtres humains avec les autres créatures permet d'équilibrer l'écosystème de la société où vivent les hommes. Un équilibre indispensable à l'épanouissement de tous les êtres vivants. Cette loi est donc la source même de la vie des hommes, car elle régule le comportement de l'humain en toutes ses relations. Lorsque le comportement des humains s'aligne sur le projet du Créateur, il leur donne la capacité d'agir pour le bien de la Terre et de tout ce qu'elle abrite (cf. Gn 1,28). Il y a donc une réciprocité responsable entre l'être humain et la terre et tout ce qu'elle contient (cf. François, 2015, n°66).

Avant leur chute, les premiers êtres humains avaient obéi aux commandements du Créateur, ce qui leur permettait de vivre en harmonie avec leur véritable nature. En effet, Adam et Ève, avant de tom-

ber dans le péché, étaient nus sans éprouver de honte l'un envers l'autre (cf. *Gn* 2,25), car ils étaient en accord avec leur être. À l'inverse, après avoir commis le péché, ils éprouvent honte et peur, en raison de leur nudité, car ils sont sortis du projet de Dieu (cf. *Gn* 3,10). La fidélité des premiers êtres humains à la parole du Créateur leur a permis de maintenir l'équilibre de l'écosystème tout en menant une vie digne. Cet équilibre de l'écosystème du jardin d'Éden résulte de leur comportement en accord avec le projet du Créateur. Tout en étant en relation avec leur Créateur, ils entretiennent également des liens entre eux et avec d'autres créatures. Car, un écosystème bien équilibré suppose que les êtres vivants qui y cohabitent soient dans une interaction de type mutualiste, où chaque symbiote bénéficie de la présence de l'autre. Avant la création de l'être humain, avons-nous dit, Dieu Créateur a donné l'existence aux autres créatures non humaines. Ces dernières étaient dans l'état que le Créateur souhaitait pour chacune d'elles (cf. *Gn* 1,7.9.11.15.24). Le narrateur, qui est omniscient, prend en effet soin de dire au lecteur de ce premier récit que Dieu a trouvé bon ce qu'il avait fait (cf. *Gn* 1,4.10.18.25). Néanmoins, c'est après la création de l'être humain que tout parvient à sa perfection. En affirmant en *Gn* 1,31 : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon. Il y eut un soir, il y eut un matin : sixième jour », le narrateur laisse entendre qu'après la création de l'être humain, mâle et femelle, le jardin d'Éden et tout ce qu'il contient sont conformes au projet de leur Créateur. Ces paroles « Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon » ont en effet pour but d'exprimer la pensée de Dieu sur ses créatures. Elles soulignent de manière explicite que le Créateur est en phase parfaite avec tout ce qu'il a créé et que son projet s'exécute parfaitement dans l'existence de toutes ses créatures. On peut donc dire que le jardin d'Éden représente un écosystème où chaque espèce vit selon ce qu'elle est dans son rapport à son Créateur, dans son rapport à elle-même et dans son rapport aux autres. Cet épanouissement de chaque espèce dans son milieu de vie peut signifier l'équilibre de cet écosystème. Certes, l'écosystème évolue et cette évolution peut entraîner une modification de certaines espèces qui s'y trouvent. Si en effet une espèce est affectée, c'est-à-dire, ne peut plus vivre selon ce qu'elle est, cette situation peut entraîner des effets nuisibles pour d'autres espèces qui sont en interaction avec elle par une réaction en chaîne. Ainsi l'écosystème peut-il être bouleversé. Comme le montre l'écosystème du jardin d'Éden, tout écosystème dépend du comportement de l'être humain, de sa conformité ou non à la volonté du Créateur. Il est, en effet, la seule créature qui ait été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et qui ait reçu une mission vis-à-vis de son milieu de vie et des autres créatures : se multiplier par la reproduction sexuée en vue du bien de la terre (cf. *Gn* 2,5) et jouer son rôle en faveur du maintien des autres créatures dans leur propre état (cf. *Gn* 1,28-30). Cette mission qu'il exercera sur lui-même et sur les autres créatures (cf. *Gn* 1,28-30) lui permettra de maintenir l'équilibre de son écosystème. Ayant accepté leur différence les premiers êtres humains parviennent à vivre en communion (cf. *Gn* 2,24) et à œuvrer pour leur bien et celui des autres créatures. Ainsi peuvent-ils mettre en œuvre la parole du Créateur les invitant à dominer les autres créatures et à régner sur elles (cf. *Gn* 1,27-30), c'est-à-dire à maintenir les créatures dans le projet divin. En assumant cette mission, l'être humain acquiert pleinement son état et sa dignité d'image de Dieu, créée à sa ressemblance. De cette façon, il accomplit ses activités, exerce son intelligence et son savoir-faire en vue du bien de toutes les autres créatures. Il se distingue donc, selon le projet du Créateur, comme une créature, première responsable de l'équilibre de l'écosystème qu'il partage avec ses semblables et les autres existants. Certes, chaque être humain est unique, distinct de ses semblables, mais il leur est aussi égal et est appelé à exercer avec eux la mission confiée à l'espèce humaine (cf. *Gn* 1,28). En ce sens, tous les êtres humains sont censés être en communion de vie et d'action, pour permettre à toutes les créatures d'être, à leur tour, en interaction entre elles et avec la terre, leur milieu de vie. La relation de l'homme à Dieu, qui se traduit dans l'obéissance à sa parole, constitue ainsi le fondement de sa relation et de ses activités envers son prochain, envers les autres créatures et envers la terre.

Il en résulte, en effet, que l'homme a également pour mission de sauvegarder la terre (cf. *Gn* 2,5). Elle est la maison commune de toutes les créatures. Si ces dernières ont besoin de la terre pour exister, celle-ci a aussi besoin de leur existence pour demeurer leur milieu de vie (cf. *Gn* 1,27-30). L'étude de l'écosystème-type qu'est le Jardin d'Éden permet de dire que l'équilibre de cet écosystème (cf. *Gn* 1,31) était le résultat de l'interaction entre les êtres vivants qui y cohabitaient et avec la terre, jusqu'à ce que les êtres humains rompent leur relation avec le Créateur par désobéissance à sa parole. Quand elle est bien gérée, la terre peut produire non seulement ce dont les hommes ont besoin, mais encore ce que

réclament les autres créatures pour vivre (cf. *Gn* 1,30). Les êtres humains ont en effet besoin des autres vivants pour s'épanouir et se réaliser. Les récits bibliques de la création montrent en ce sens comment les arbres et les plantes, c'est-à-dire les végétaux, ont été créés pour le bien de l'homme (cf. *Gn* 1,29 ; 2,16). Dans son rapport, la FAO (Agence de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture) rappelle, d'ailleurs, que « les végétaux ne servent pas uniquement à décorer les rebords de nos fenêtres ; ils fournissent 98% de l'air que nous respirons et 80% des aliments que nous consommons » (Bizzarri, 2020). L'idée selon laquelle les végétaux sont à la base de la chaîne alimentaire est donc déjà bien présente dans les récits bibliques de la création. En effet, dès les origines, le Créateur de l'univers a prévu de donner les végétaux en nourriture aux humains pour assurer leur maintien dans l'existence. Ainsi, pour son bien et celui des autres créatures l'homme doit-il travailler la terre, la cultiver et exercer ainsi sur elle et sur les autres créatures une certaine maîtrise. L'homme a donc d'abord le devoir de connaître ces créatures, afin de subvenir à ses propres besoins, mais aussi de prendre soin d'elles. Ce faisant, l'homme se distingue des autres créatures et exerce sur elles sa suprématie. Néanmoins, cette supériorité est, là encore, à comprendre comme une responsabilité qui s'apparente à celle que Dieu exerce sur ses œuvres. Si la responsabilité de Dieu découle de son amour pour ses créatures, l'homme doit à son tour user du même amour dans sa relation avec les autres créatures afin d'exercer pleinement son rôle et sa responsabilité.

Le non-respect de la place de l'homme au sein de la création ou son incapacité à y assumer sa responsabilité déséquilibre, en effet, sa relation avec les autres créatures et avec la terre, milieu de vie de tous les êtres vivants. L'incapacité de l'homme à prendre ses responsabilités envers ses semblables et envers les autres créatures résulte de sa désobéissance à la volonté du Créateur. La lecture du récit de la chute des premiers êtres humains en *Gn* 3 développe cette idée, car elle montre que la désobéissance à la parole du Créateur est à l'origine de la crise écologique qui a frappé le jardin d'Éden. Cette situation a terni la dignité de l'homme, car il a échoué à assumer son rôle d'être créé à l'image de Dieu, chargé de veiller et de protéger les autres créatures.

II.4. La désobéissance à la Parole du Créateur : Origine de la crise écologique du jardin d'Éden et atteinte à la dignité des premiers êtres humains

Avant le péché d'Adam et d'Eve, le Jardin d'Éden constituait un écosystème équilibré où les êtres vivants étaient en interaction entre eux et avec la terre. Chaque être pouvait s'y épanouir et vivre selon le projet du Créateur. Dieu vit en effet que « tout était bon » (cf. *Gn* 1,1-2,4a). Cet équilibre de l'écosystème se manifeste dans ce fait que l'homme peut jouir de la place qu'il y occupe comme être créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1,26-27). Conformément au projet du Créateur, il peut régner sur toutes les créatures, c'est-à-dire, faire perdurer l'existence de chacune²⁵. Mais le Créateur lui donne l'ordre de ne pas manger des fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cf. *Gn* 2,17 ; 3,3). Cette recommandation vise, entre autres, à développer en l'homme la maîtrise de soi dans sa relation aux autres créatures. Bien qu'il ait le pouvoir de régner sur la terre et sur tout ce qui y existe, son comportement vis-à-vis des autres créatures doit être conforme à la volonté du Créateur. Sa capacité à maintenir cet ordre est ainsi directement mise en relation avec son obéissance à la parole du Créateur. La désobéissance à cette parole entraîne au contraire la destruction de la relation de l'homme à son Créateur. Effectivement, après avoir mangé les fruits de cet arbre de la connaissance du bien et du mal, les premiers êtres vivants se sont éloignés de Dieu (cf. *Gn* 3,7-10) et ont rompu leur relation avec Lui. Certes, le chapitre 3 de la Genèse laisse entendre que la désobéissance des premiers hommes à la parole de Dieu était l'œuvre du Serpent, mais une lecture approfondie permet de montrer que cette désobéissance trahit leur difficulté à observer la parole de Dieu et à réaliser ainsi ce qu'ils doivent être. Par leur nature, les êtres humains sont en effet censés pouvoir se distinguer des autres créatures, jouir de leur supériorité par rapport à elles et leur rendre ainsi service tout en bénéficiant de leur existence. Or, les premiers êtres humains auraient pu vivre entrer dans le projet du Créateur et déjouer la tentation du Serpent s'ils

²⁵ Nous sommes de l'avis de Fabien Révol (2018, 41) qui affirme que « dominer la création, c'est l'administrer selon l'amour-même de Dieu pour ses créatures ».

avaient adhéré à la Parole de Dieu. Ils étaient en effet censés maîtriser le Serpent, c'est-à-dire, lui permettre d'exister et de contribuer à l'épanouissement des êtres humains. Mais, insatisfaits de leur statut et voulant être comme Dieu, les premiers êtres humains ont délaissé la Parole du Créateur pour céder à la tentation du Serpent : « Vraiment ! Dieu vous a dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin. [...] Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais » » (Gn 3,1b-5). C'est ainsi que s'est dégradée la relation de l'homme à Dieu, ce qui a également affecté sa relation aux autres créatures qui sont nécessaires à sa survie.

En effet, après avoir désobéi à la volonté de Dieu, les premiers êtres humains se sont cachés loin de Dieu. Le texte laisse entendre que l'initiative d'abandonner Dieu est venue des humains, tandis que Lui-même continuait à les chercher et à les aimer (cf. Gn 3,9). Or, la faute qu'ils ont commise ne les éloigne pas seulement de Dieu, mais détériore également leurs relations interpersonnelles. En premier lieu, la désobéissance à la parole de Dieu atteint la relation de l'homme à soi-même. Il n'arrive plus à vivre selon ce qu'il est. En effet, avant le péché, les deux premiers humains étaient nus, mais n'avaient pas honte l'un devant l'autre (cf. Gn 2,25), car ils vivaient en fonction de place dans le projet de Dieu. À l'inverse, après avoir commis le péché, ils éprouvent honte et peur, en raison de leur nudité, car ils sont sortis du projet de Dieu (cf. Gn 3,10). En second lieu, c'est la relation entre les humains eux-mêmes qui est atteinte. Adam, qui avait apprécié la présence de la femme, l'accuse maintenant d'être la cause de sa chute : « La femme que tu as mise auprès de moi m'a donné de l'arbre, et j'en ai mangé » (Gn 3,12). Effectivement, selon le récit de la chute, c'est la femme qui a d'abord été tentée par le serpent. Ayant cédé à cette tentation, elle n'arrive plus à jouer son rôle vis-à-vis de son mari, alors qu'avant la chute la présence de la femme permettait à Adam de s'exprimer et de vivre pleinement en humain (cf. Gn 2,23). Par ailleurs, la manière dont Adam traite sa femme révèle bien que lorsqu'ils s'écartent de la volonté de Dieu, les hommes s'exposent toujours à la discorde. En outre, la dégradation de leur relation avec Dieu, qui se manifeste par leur manque de dialogue et de collaboration, ne leur a pas permis de surmonter la tentation du serpent. Ainsi, au lieu de permettre à l'être humain de s'épanouir, ce dernier est devenu la cause de sa chute et son ennemi (cf. Gn 3,15). Si les premiers êtres humains avaient su garder la parole de Dieu, ils seraient demeurés ce qu'ils étaient et auraient aidé le serpent à se comporter comme il le devait. Après la chute des premiers humains, le serpent ne peut plus vivre comme auparavant : « Le Seigneur Dieu dit au serpent : « Parce que tu as fait cela, tu seras maudit entre tous les bestiaux et toutes les bêtes des champs ; tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie » [...] » (cf. Gn 3,14-15).

De même, à cause de leur désobéissance, la relation des êtres humains avec la nature s'est, elle aussi, détériorée. En effet, au lieu de permettre à la terre d'assurer sa mission en faveur des êtres vivants, le péché des humains empêche la terre de produire les fruits dont les êtres vivants ont besoin pour continuer à vivre : « Le sol sera maudit à cause de toi. C'est dans la peine que tu t'en nourriras tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs » (Gn 3,17-18). C'est parce que l'homme n'a pas su garder la place que le Créateur lui avait assignée que l'écosystème de l'Éden est entré dans une crise qui n'affecte pas seulement les relations actuelles de l'être humain avec les autres créatures, mais encore celles des générations futures. Effectivement, la désobéissance à la parole de Dieu a entraîné les futures générations dans le péché. L'histoire de Caïn et d'Abel en est une illustration. Jaloux de son frère Abel, Caïn laisse la haine contre son frère l'emporter et finit par le tuer (Gn 4,8) (cf. François, 2015, n°70). Lorsque l'homme ne tient plus compte de la parole de Dieu, il rompt sa relation avec lui et avec ses semblables. Ainsi, il porte atteinte à sa dignité d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Pour retrouver sa dignité, l'homme doit entretenir sa relation avec le Créateur. Cette relation avec le Créateur est à la base de toutes ses interactions avec les autres êtres vivants et avec la terre. Toutefois, cette relation ne peut s'établir pleinement qu'à travers Jésus, son Verbe incarné. En effet, c'est uniquement par Jésus que l'homme peut être en communion avec Dieu : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi » (Jn 14,6), déclare Jésus. Il est indéniable que pour vivre dignement, l'homme doit s'inspirer du mode de vie des premiers êtres humains avant leur chute. Toutefois, il ne s'agit pas de retourner à l'écosystème du jardin d'Éden, car aucun écosystème n'est immuable ; il est destiné à évoluer pour le bien-être de tous les êtres vivants. Au fil du temps, il incombe

à l'homme de contribuer à maintenir cet équilibre. En agissant ainsi, l'homme répond positivement à l'exigence de la parole du Créateur qui l'invite à se comporter de manière à œuvrer au bien de toutes les créatures. Mais comment les hommes qui n'ont jamais lu ni entendu la Bible peuvent-ils agir selon la parole du Créateur et jouir ainsi de leur dignité ? La deuxième partie de cet article répondra à cette question en avançant l'hypothèse selon laquelle l'écoute de la parole de Jésus leur permet de se comporter comme les premiers êtres humains avant leur chute.

Partie II : Vivre la parole de Jésus : moyen pour l'homme d'être avec le Créateur, source de ses interactions avec les autres créatures et reflet de sa dignité.

Ce passage à la figure de Jésus, après avoir consacré plusieurs pages à l'analyse des récits de la création dans la Genèse semble interrompre le fil de la réflexion et peut sembler surprenant. Il n'en est pourtant rien, car Jésus, en tant qu'incarnation du Verbe de Dieu, est le seul à révéler pleinement la Parole divine. Il a lui-même déclaré que les paroles qu'il prononce ne viennent pas de lui, mais de Celui qui l'a envoyé (cf. Jn 14,24). Ainsi, l'accueil de la parole de Jésus confère à l'homme la possibilité de retrouver la position qu'occupaient les premiers êtres humains au sein de la création, avant leur chute, de s'engager en faveur de l'équilibre écosystémique de la société dans laquelle il évolue et de jouir ainsi de sa dignité.

La démarche que nous empruntons ici s'avère donc nécessaire, car elle montre que l'accueil de la parole de Jésus permet à l'homme de s'engager de manière concrète, par ses activités, à œuvrer pour le bien de la création. En effet, dans les deux récits de la création, en invitant l'homme à régner sur les créatures, le Créateur fait connaître de façon implicite les attitudes que devaient adopter les premiers êtres humains vis-à-vis des autres créatures pour jouir de sa dignité (cf. Gn 1,26-28).

I. Vivre la parole de Jésus : principe de la communion de l'homme avec le Créateur

Certes, le constat de la dégradation de l'univers dans lequel l'homme évolue peut le conduire à œuvrer à l'équilibre de son écosystème, mais il s'y engagera pleinement s'il écoute la parole de Dieu et veut la mettre en pratique. Or, la Parole de Dieu n'est autre que le *Logos*, celui qui est intervenu dès la création de l'univers (cf. Jn 1,3). L'accueil de la parole de Jésus, le *logos* devenu chair, permet en effet aux hommes de retrouver l'attitude juste des premiers êtres humains avant qu'ils ne perdent leur dignité en raison de leur désobéissance à la parole du Créateur. Car, c'est par Jésus que l'homme peut retrouver la communion avec le Père (cf. Jn 14,6) et agir selon son identité propre, à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Cette sous-partie commence par examiner la part du *Logos* dans l'œuvre créatrice de Dieu.

I.1. Jésus, le Logos, la parole créatrice incarnée

Le fait que l'adhésion à la parole de Jésus permet aux hommes de jouir de leur dignité suppose que ce même Jésus, le Fils de Dieu, entretienne avec tous les hommes une relation effective. Les récits bibliques sur la création ne manquent pas de souligner le rôle du Fils dans ce projet divin. En effet, c'est par le Fils, le Verbe de Dieu, que tout a été fait : « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » (Jn 1,3) et c'est en lui que toutes choses ont été créées (cf. Col 1,16). En effet, selon le premier récit (Gn 1,1-24a), c'est par sa parole que Dieu a tout fait exister. Or, cette parole n'est autre que le Verbe de Dieu, par qui et en qui toutes choses ont été créées. C'est cette participation du Fils à l'œuvre créatrice qui réunit, en premier lieu, les deux Testaments de la Bible chrétienne, pour souligner leur continuité et leur complémentarité, comme *Dei Verbum* l'a bien exprimé : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes, Dieu « en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par

son Fils» (*He* 1,1-2). Il a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeure parmi eux et leur fit connaître les profondeurs de Dieu » (*DV*, n°4).

Participant à la vie et au projet de Dieu pour l'humanité, avant même la création du monde (cf. *Jn* 17,24-25), le *Logos*, le Fils de Dieu est en relation avec Dieu autant qu'avec l'humanité que Dieu va faire exister par lui (cf. *Jn* 1,3). C'est par lui que la révélation de Dieu et son salut peuvent parvenir aux hommes. Sans lui les hommes n'auraient pu bénéficier du projet de Dieu comme le confirme la suite de *Jn* 1,3 : « Rien de ce qui fut ne fut sans lui ». Puisque Jésus est le *Logos* devenu chair, son action et sa parole atteignent toute l'humanité. C'est le sens de *Jn* 1,9 où l'auteur affirme que le *Logos* est la vraie lumière venue en ce monde pour illuminer tous les hommes afin qu'ils aient accès à la révélation de Dieu et trouvent ainsi le salut.

La venue et l'action du *Logos* dans le monde s'insèrent donc dans le projet Créateur de Dieu qui s'accomplit pleinement dans la vie du Fils, l'Envoyé de Dieu. Mais cet accomplissement a été préparé par toute une série d'étapes par lesquelles Dieu s'est fait connaître. C'est ainsi que le *Logos* est déjà présent dans le monde dès les premiers instants de la Création, puisqu'elle est son œuvre et qu'il se révèle à travers elle. Contemplant la création, les hommes peuvent parvenir à la connaissance partielle de Dieu. Seul Jésus le révèle parfaitement (cf. *Jn* 1,18). Par Jésus, l'homme arrive donc à la connaissance du projet de Dieu pour lui. Ce projet, décrit par Jésus lui-même comme le salut de l'humanité (cf. *Jn* 3,16-17), ne peut être différent de celui du Créateur qui veut faire l'homme à son image et à sa ressemblance. En effet, en ne disant pas de quoi l'homme a besoin d'être sauvé : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde mais pour qu'il soit sauvé par lui » (*Jn* 3,16-17, cf. 12,46-47) (cf. Raharivelo, 2018, 4-48). *Jn* 3,16-17 laisse entendre que c'est l'être-même de l'humanité qui a besoin de salut. Ce salut est donc présenté dans le quatrième évangile comme l'achèvement de la création. La création de l'homme ne consiste pas seulement à le faire apparaître sur la terre, mais aussi à lui permettre de réaliser pleinement sa condition d'être créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance (cf. *Gn* 1,26-28) (Cf. *Ibid.*, 48). C'est pourquoi le Fils de Dieu, son Verbe, son *Logos*, se rend pleinement présent sur la terre par son incarnation en Jésus Christ pour illuminer les hommes. C'est par cette incarnation du Fils, son Verbe, que Dieu peut communiquer avec les hommes par un langage humain. Le Verbe de Dieu s'est donc incarné pour que les hommes puissent participer à son être et « pour manifester ainsi ce qu'un homme authentique est appelé à être selon le projet de Dieu » (Léon-Dufour, 1993, 116). C'est pourquoi, « l'incarnation vient couronner la création : « en créant, le *Logos* johannique met en mouvement une démarche qui débouche sur l'incarnation » » (*Ibidem*). En effet, comme l'accueil du *Logos* procure à l'homme « une véritable appartenance profonde à Dieu, un véritable salut vécu dans le présent, sans pour autant impliquer encore la plénitude de grâce [...] après la venue en chair du *Logos* » (*Ibid.*, 107), celui qui accueille Jésus Christ reçoit plus que celui qui accueille le *Logos* illuminateur, car en Jésus Christ la révélation de Dieu se formule d'une manière « intelligible » et ouvre « à tous l'accès à une communion définitive avec lui » (*Ibid.*, 124). En fait, c'est seulement en Jésus Christ que les hommes reçoivent le don plénier de la vérité (*Ibid.*, 129). Ainsi, peut-on dire que l'action du *Logos* dans le monde trouve sa source dans l'action de Jésus Christ, en tant que Fils de Dieu, envoyé pour le salut de l'humanité. Le quatrième évangile montre la profondeur sans égale de la vérité révélée par Jésus Christ (Léon-Dufour, 1993, 130), l'action du Verbe, du *Logos* ne peut pas se situer en dehors ou au-dessus de l'action de Jésus Christ, Fils de Dieu.

1.2. Accueil de la parole de Jésus : source de la communion des hommes avec le Créateur

Comme on l'a dit, l'homme a besoin de faire sien la parole du Créateur pour demeurer dans son projet et être ainsi en communion avec lui. Verbe du Père, Jésus propose aux hommes cette parole pour qu'ils puissent entrer en communion avec le Père. Mais quelle est la parole de Jésus ?

1.2.1. La parole de Jésus

Le lecteur du quatrième Évangile peut constater que, lorsque Jésus emploie l'expression *ô lo,goj mou*

(ma parole), il ne se réfère pas aux mots qu'il vient de prononcer, mais vraisemblablement à ce qu'il dit de sa personne et sa mission (cf. 5,24 ; 8,31.37.43.51.52 ; 12,48). De même, lorsque Jésus évoque la parole du Père ou de Dieu, il ne vise pas un discours particulier du Père ou de Dieu à un moment déterminé de l'histoire, mais l'ensemble de ses paroles (cf. par exemple : 5,38 ; 8,55 ; 10,35 ; 17,6). Ainsi, lorsque Jésus invite à garder sa parole (cf. *Jn* 8,51 ; 14,23 ; 15,20) ou celle du Père (cf. *Jn* 8,55c ; cf. 17,6), il fait allusion à l'ensemble des paroles, non à un discours particulier. L'évangéliste ou le narrateur utilise en revanche l'expression *ô lo,goi mou* (mes paroles) lorsqu'il fait allusion aux paroles que Jésus vient de dire (cf. 7,40 ; 10,19) (cf. Raharivelo, 2012), dans telle ou telle circonstance. Ces paroles tendent vers la parole, c'est-à-dire à l'ensemble de la révélation de Jésus qui permet à celui qui la reçoit d'être en communion avec Dieu.

Tout ce que les disciples entendent lorsque Jésus parle, n'est cependant pas de lui, mais du Père qui l'a envoyé. Jésus se présente ainsi comme le vrai Envoyé du Père qui ne prononce d'autres paroles que celles du Père ou celles que le Père lui a ordonné de dire (cf. 12,49-50). Accueillir et garder cette parole, c'est accueillir et garder la parole même du Père.

1.2.2. La conséquence de l'accueil de la parole de Jésus, la communion avec le Père et avec lui.

La communion des disciples avec le Père et avec Jésus est présentée dans le quatrième évangile comme le fruit de leur accueil de la parole de Jésus (cf. *Jn* 14,24).

En effet, selon *Jn* 14,24 celui qui aime Jésus ne garde pas seulement sa parole, mais aussi celle du Père, ce qui rend possible la présence permanente en lui de Jésus et du Père.

Jésus met l'accent sur la venue conjointe du Père et de lui-même en celui qui l'aime. Pour être en relation permanente avec le Fils et avec le Père, l'homme a besoin d'observer constamment la parole de Dieu. Par sa vie, ses paroles et son être même, le Fils propose aux hommes ce qui leur est nécessaire, pour qu'ils puissent bénéficier du projet Créateur de Dieu. Certes, avant l'incarnation du *Logos* en Jésus Christ, les hommes ont pu devenir enfants de Dieu par l'accueil du *Logos* non incarné (cf. *Jn* 1,12), mais c'est seulement par l'incarnation du *Logos* qu'ils peuvent vraiment le reconnaître comme Fils, Envoyé de Dieu (cf. *Jn* 1,14) (Cf. Léon-Dufour, 1993, 121)²⁶, et participer ainsi vraiment à la vie divine. Avant l'incarnation du *Logos* personne n'a pu accueillir et transmettre parfaitement la Parole de Dieu.

En effet, avant son incarnation, sagesse qui enseigne tout homme en lui révélant le mystère de Dieu et sa volonté (cf. *Dt* 34,9 ; *1R* 3,11), le *Logos* Créateur (cf. *Jn* 1,3) est présent à toute sa création. Il est présent dans l'homme et l'illumine, pour qu'il puisse connaître le projet de Dieu sur lui (Cf. Saint Justin, *2 Apol.* 8,1 ; 10,28 ; 31,2) et en bénéficier. En suivant et en écoutant sa conscience, l'homme peut connaître et faire ce qui est bien. En créant l'homme par le *Logos*, Dieu lui donne ce *Logos*. Sa présence illuminatrice permet à l'homme de se conformer à la volonté et au projet de Dieu sur lui. Cependant, cela ne va pas de soi, car l'homme ne peut connaître et faire la volonté du Père qu'en fonction de son adhésion au *Logos*. L'homme contient une semence du Verbe, mais il est doté de liberté et ainsi contraint tout au long de sa vie à choisir entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres (cf. *Jn* 1,5 ; 3,19-21). Ecouter sa conscience ne lui suffit pas pour connaître et faire la volonté de Dieu, car la présence du mal l'empêche d'adhérer vraiment au *Logos*²⁷. Ainsi non seulement le Verbe sème-t-il en chaque homme sa semence, mais il s'adresse aussi à lui par le truchement de toutes créatures.

Dieu a choisi des sages, des prophètes, à travers lesquels le *Logos* fait savoir à l'homme ce qu'il doit faire pour entrer dans le projet de Dieu (cf. *Dt* 34,9). Cependant, c'est seulement en Jésus, l'incarna-

26 Selon Léon-Dufour, « Le terme «*Logos*» cède la place à celui de «*Fils*» (v. 1,14), titre qui dominera tout l'Évangile : le *Logos* est devenu «*le Fils*», manifestant ainsi sa «*personnalité*» propre ».

27 Etant encore dans le monde l'homme s'expose au mal. L'homme est invité à tout instant à choisir entre le bien le mal, entre la lumière et les ténèbres, entre ce qui est de la parole de Dieu et ce qui ne l'est pas. L'homme ne peut donc bénéficier que partiellement de la semence du verbe car le mauvais peut parfois le faire dévier, l'empêcher d'agir et de se comporter selon la semence du Verbe qui est en lui.

tion du *Logos*, que l'homme peut connaître vraiment ce projet. La vie des prophètes et des rois montre bien qu'ils ne sont pas toujours fidèles à la volonté du Père, par exemple Moïse (*Nb* 20,7-13) ou David (*2S* 11,1-15). De ce fait, ils ne peuvent transmettre parfaitement aux hommes et d'une manière constante la volonté du Père (cf. Raharivelo, 2018, 86). En Jésus Christ, en revanche, la volonté et le projet du Père sont révélés d'une manière parfaite. En effet, le *Logos* du Père s'est incarné parfaitement en Jésus. Par lui, Dieu qui s'est adressé aux hommes à travers toutes ses œuvres (cf. *Jn* 1,2-3), s'adresse à l'humanité selon le langage humain (cf. *Jn* 1,14-18). Durant sa vie publique, le *Logos* incarné reste toujours uni à Dieu, il se conduit parfaitement selon la volonté du Père qui l'a envoyé (cf. *Jn* 4,34, 5,19.30 ; 6,37-39), et il peut aussi transmettre parfaitement aux hommes la volonté de Dieu. Ainsi il fait sien le projet auquel Dieu l'a fait participer dès avant la création du monde (cf. *Jn* 1,1 ; 17,5.24.26).

La parole de Dieu prononcée par Jésus, à laquelle les disciples sont invités à demeurer pour participer à la vie de Dieu, constitue en effet le dessein même de Dieu : son être même de Père par rapport aux hommes, c'est-à-dire son projet salvifique pour l'humanité. Cette révélation du dessein du Père par Jésus se réalise par sa vie, ses paroles, ses commandements. Ce sont les paroles, les commandements qu'il a reçus du Père, pour qu'il les donne aux hommes afin que ceux-ci puissent vivre la vie de Dieu. En effet, Jésus, le Fils, n'a fait que la volonté du Père et n'a dit que ce qu'il a entendu du Père (cf. *Jn* 12,49-50).

II. Vivre la parole du Père telle qu'annoncée par Jésus : source des interactions entre les êtres humains et avec d'autres êtres vivants, reflétant leur dignité.

Dans le quatrième évangile, garder la parole de Jésus et observer ses commandements, c'est donner la preuve que l'on aime Jésus et entrer par là-même dans la communion avec le Père. Certes, ces deux expressions ne sont pas synonymes, car la parole de Jésus, c'est l'ensemble de sa révélation. Mais garder le commandement de Jésus suppose d'abord qu'on accueille sa parole. Autrement dit, garder la parole de Jésus signifie qu'on met en œuvre son commandement d'amour mutuel.

II.1. Vivre le commandement d'amour mutuel : preuve de l'accueil de la parole de Jésus

Ce commandement d'amour mutuel (cf. *Jn* 13,34 ; 15,12) est nouveau (*Jn* 13,34), car son contenu est fondé sur l'amour de Jésus pour ses disciples, amour qui a son fondement dans l'amour du Père pour son Fils. En exhortant les disciples à vivre entre eux ce commandement d'amour mutuel, Jésus les invite à entrer dans l'amour du Père et dans son amour. En s'aimant les uns les autres, les disciples sont les amis de Jésus qui reçoivent le don de sa vie (cf. *Jn* 15,13) et de sa révélation (cf. *Jn* 15,15).

Pratiquer le commandement d'amour mutuel de Jésus, comme pratiquer ses commandements et ses paroles, garder sa Parole, c'est-à-dire vivre selon sa révélation, permet de participer à la communion de Jésus et du Père (*Jn* 14,23), c'est-à-dire d'avoir la vie éternelle (3,16). Toutes ces attitudes sont celles de ceux qui aiment Jésus. Certes, elles se distinguent les unes des autres, mais elles tendent vers un seul but : la participation de celui qui aime Jésus à sa vie et à celle du Père (14,23).

Lorsque les disciples vivent ce commandement d'amour mutuel, l'amour dont le Père a aimé Jésus circule aussi entre eux. C'est ainsi qu'ils demeurent en Jésus et que Jésus continue à se révéler à ceux qui ne sont pas encore disciples, en tant que Fils, l'Envoyé de Dieu. C'est la raison pour laquelle ce commandement de l'amour mutuel est donné seulement aux disciples, c'est-à-dire à ceux qui ont déjà reçu la révélation de Jésus. Ceux-là en effet, par leur amour mutuel, ont mission de promouvoir cet amour mutuel (cf. Raharivelo, 2012, 74). L'Évangile ne présente pas le commandement nouveau comme étant l'un «des» commandements de Jésus. Les «commandements» (au pluriel), ce sont toutes les recommandations et les invitations adressées par Jésus aux disciples, comme une préparation à ce que, seul, leur

procurera l'observation du commandement de l'amour : la communion avec Dieu.

Ce commandement ne saurait être considéré comme l'un «des» commandements de Jésus (au pluriel), mais il les suppose. Car vivre ce commandement d'amour n'est possible que si les disciples adhèrent à la parole de Jésus. Inversement, celui qui aime Jésus gardera sa parole, c'est-à-dire, l'ensemble de toute sa révélation pour le salut du monde. Celui-là croit réellement que Jésus, est le Fils, l'Envoyé de Dieu (cf. *Jn* 3,16 ; 12,46). S'il garde cette révélation, c'est-à-dire, la met en pratique, il sera habité par la présence permanente du Père et de Jésus.

Celui-ci n'est plus serviteur, mais ami de Jésus et reçoit le don de sa vie (cf. *Jn* 15,13-14). Il est disciple, élu, il connaît ce que Jésus a entendu du Père et reste en communion avec lui (cf. *Jn* 15,15). C'est pourquoi il produit du fruit (cf. *Jn* 15,5.16), perçoit le sens profond de la révélation et, par sa communion avec lui, amène d'autres personnes à le connaître (cf. *Jn* 13,35 ; 15,16). Les hommes sont donc invités à aimer à la manière de Jésus pour retrouver leur dignité.

II.2. Aimer à la manière de Jésus, c'est retrouver sa dignité de personne humaine

L'amour de Dieu pour les créatures se manifeste concrètement dans la vie de Jésus, son Verbe fait chair, envoyé pour sauver le monde (cf. *Jn* 3,16-17). Ainsi, l'accueil de la parole de Jésus, qui s'exprime par l'amour mutuel entre les hommes, leur permet-il d'être en communion, d'une part, avec Dieu Trinité (*Jn* 14,16-17.21-23) et, d'autre part, entre eux (cf. *Jn* 17,21-23). L'amour que l'homme a pour Dieu et pour ses semblables lui permet de respecter aussi la dignité de ses semblables, car ils cherchent ensemble à apporter leur contribution à la sauvegarde de la planète, condition essentielle et primordiale de l'épanouissement de l'humanité. Quand il fait le contraire, l'homme bafoue sa dignité et celle des autres.

II.2.1. Aimer à la manière du Christ pour incarner la dignité humaine

L'enseignement de Jésus peut, nous l'avons vu, se résumer en cet appel : « Aimez-vous les uns et les autres comme je vous ai aimés » (*Jn* 13,34). C'est en aimant ses disciples que Jésus les fait participer à sa propre vie (*Jn* 13,15 ; 17,26) et leur donne la vie (*Jn* 10,10). Aimer à la manière du Christ, c'est pour l'homme, quelle que soit sa situation sociale, vivre et œuvrer au bien commun de la société dans laquelle il vit. En ce sens, il cherchera à protéger tout ce qui contribue au bien non seulement de l'humanité, mais encore des créatures non-humaines et de la terre.

En ce sens, il lui faut se débarrasser de l'égoïsme, de la méfiance et du « chacun pour soi », source de conflits entre les hommes, entre les ethnies et entre les pays. Mais il doit aussi s'interdire, individuellement et collectivement, des activités susceptibles de porter atteinte aux êtres humains, aux autres créatures et à l'environnement : guerres, exploitation des hommes, exploitation incontrôlée des richesses naturelles, etc. Si les humains œuvrent ensemble, au contraire, chacun selon ses capacités, selon sa place au sein de la société, pour l'équilibre de l'écosystème, ils travailleront au bien du prochain qui ne consiste pas en des sentiments, mais englobe toutes les dimensions de l'être humain. D'où l'importance, pour les hommes, de partager leurs connaissances, leurs aptitudes, leurs expériences, leurs talents, leurs qualités, leurs richesses et leurs moyens pour la protection de l'écosystème.

Cette mission doit s'organiser au niveau de chaque société, de chaque pays et au niveau de la communauté internationale, bien au-delà de la famille ou des groupes ethniques. Chaque être humain est en ce sens responsable du bien-être de son prochain, c'est-à-dire de tous les êtres humains sans distinction de race, d'origine, de pays, de classe sociale, d'orientation sexuelle ou politique et de religion. Il s'agit fondamentalement de prendre conscience que nous faisons tous partie d'une même famille humaine foncièrement solidaire et à tous niveaux (cf. François, 2015, n°30). Personne ne peut en effet être exclu du rayonnement de la charité dans tous ses effets, comme l'affirme le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* : « Etant donnée la dimension mondiale qu'a pris la question sociale, cet amour préférentiel, de même que les décisions qu'il nous inspire, ne peut pas ne pas embrasser les multitudes immenses des affamés, des mendiants, des sans-abris, des personnes sans assistance médicale et, par-dessus tout, sans

espérance d'un avenir meilleur » (Conseil Pontifical «Justice et Paix», 2006, n°182). Ainsi, pour assumer sa dignité, l'homme doit-il nécessairement agir pour le bien commun. Ce qui signifie que l'effort pour sauvegarder la terre et la Création n'incombe pas seulement aux Etats, mais doit être l'affaire primordiale de chaque citoyen (cf. François, 2015, n°179). En œuvrant à la protection de la terre et de tout ce qu'elle contient, l'homme assume pleinement son identité ; il devient réellement image et ressemblance de Dieu en accomplissant sa mission vis-à-vis de toutes les créatures. En effet, régner sur les créatures, consiste d'abord à leur permettre de croître et de perdurer selon le projet du Créateur. Cela implique donc pour l'homme un engagement à travailler au bien de son prochain.

II.2.2. *Aimer le prochain, c'est aimer les créatures non humaines.*

Les deux récits de la création nous ont montré que les êtres humains ont besoin des créatures non-humaines pour s'épanouir et prendre soin d'elles. S'il veut œuvrer pour son bien et celui de son prochain, l'homme doit donc individuellement et collectivement travailler à la sauvegarde de la terre et des autres créatures. Or, le prochain n'est pas seulement le proche, l'ami ou le parent, mais tous les êtres humains, riches ou pauvres (cf. *Lc* 10,33-37). En effet, à l'instar d'Adam qui se réalise en accueillant et en acceptant la femme que le Créateur lui donne (cf. *Gn* 2,23), l'homme doit accepter l'autre comme son semblable pour se réaliser comme image de Dieu fait à sa ressemblance. Cela suppose de reconnaître que tous participent de la même humanité (cf. François, 2020, n°30). Aimer son prochain consiste donc à rechercher ce qui est le meilleur pour lui, selon le projet de Dieu, et concerne aussi les êtres non-humains. La sauvegarde de la terre et des autres créatures n'incombe donc pas seulement aux gouvernements ; elle est l'affaire de chaque citoyen (cf. François, 2015, n°179). C'est en assumant cette responsabilité que l'être humain trouve et adopte pleinement son identité d'image de Dieu, créée à sa ressemblance pour régner sur toutes les créatures. Or, régner sur les créatures, nous l'avons vu, c'est leur permettre de perdurer dans l'état auquel le Créateur les a appelées. En œuvrant ainsi en faveur des autres créatures, les humains expriment aussi leur amour envers le Créateur, car, aimer Dieu, c'est aimer ses œuvres, comme l'affirme le pape François :

La création est de l'ordre de l'amour. L'amour de Dieu est la raison fondamentale de toute la création : «Tu aimes en effet tout ce qui existe, tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé» (*Sg* 11,24). Par conséquent, chaque créature est l'objet de la tendresse du Père, qui lui donne une place dans le monde. Même la vie éphémère de l'être le plus insignifiant est l'objet de son amour, et, en ce peu de secondes de son existence, il l'entoure de son affection (François, 2015, n°77).

L'être humain peut donc participer à cet amour envers toute créature quand il œuvre pour la sauvegarde de la terre, bien commun et maison commune de tout ce qui existe. La maltraitance de la terre peut en effet avoir des répercussions négatives sur la vie des êtres vivants qui y cohabitent, comme la perte de la biodiversité, qui entraîne l'extinction d'espèces aussi bien végétales qu'animales dans l'écosystème et donc sa dégradation au détriment des humains. Considérer la maltraitance de la terre comme un éloignement du Créateur, du prochain, de soi-même et de toutes les créatures, c'est déjà, pour les disciples de Jésus, lutter contre la pauvreté sur terre. La terre elle-même souffre en effet des actions prédatrices des hommes : « Parmi les pauvres les plus abandonnés et maltraités, se trouve notre terre opprimée et dévastée, qui «gémit en travail d'enfantement» (*Rm* 8,22) » (cf. François, 2015, n°2). Pour œuvrer au bien du prochain et des autres créatures, les hommes doivent veiller à sauvegarder la terre de toutes formes de dégradation (cf. *Ibid.*, n°5).

II.2.3. *Travailler au bien de son prochain, moyen de s'humaniser et d'assumer sa dignité*

Le Créateur de l'univers commande à l'homme de travailler non pas pour le punir, mais pour qu'il trouve dans cette activité le moyen de se réaliser (cf. *Gn* 2,5). Même après la chute, c'est encore par le travail que l'être humain trouve sa place dans la société et acquiert toute sa dignité (cf. *Gn* 3,17). Étant, par vocation, des personnes qui sont « d'une manière programmée et rationnelle, capables de décider eux-mêmes et tendant à se réaliser eux-mêmes » (Conseil Pontifical «Justice et Paix», 2006, n°270), les êtres humains s'adonnent au travail pour devenir ce qu'ils sont par vocation. Si, par son travail, l'homme contribue à l'amélioration de la qualité de vie des êtres vivants et de son milieu de vie, il assume

pleinement le rôle que lui a confié son Créateur et assume ainsi sa dignité. Mais, soulignons-le, le travail désigne ici « l'ensemble des activités, des ressources, des instruments et des techniques dont l'homme se sert pour produire, pour dominer la terre » (Conseil Pontifical «Justice et Paix», 2006, n°270). Par ailleurs, c'est par leur « détermination ferme et persévérante à travailler pour le bien commun » que se révèle et se concrétise la solidarité entre hommes (*SRS* 38). Cette détermination contribue ainsi directement à leur humanisation personnelle et à celle de leur société. Censés être solidaires et complémentaires, comme l'homme et la femme avant le péché (cf. *Gn* 2), les humains œuvrent aussi pour le bien de leur semblable en entretenant ce bien commun qu'est la terre et tout ce qui s'y trouve (cf. François, 2015, n°49.66.237). Nul ne peut en effet prétendre prendre soin de la terre, maison commune pour les êtres humains, sans prendre soin de ses semblables, surtout des plus fragiles. Chaque être humain, au nom de son appartenance à l'humanité, doit en effet jouir des bienfaits de la terre et doit y contribuer aussi. Aucun homme ne peut se permettre d'accaparer pour lui seul le don que Dieu a offert à l'ensemble de l'humanité. Ainsi, pour vivre la solidarité entre eux, les hommes œuvrent et s'engagent pour le développement intégral, par exemple, en aidant à s'en sortir ceux qui sont dans une situation précaire et en contribuant au bien de la société (cf. Paul VI, 1967, n°47). La solidarité entre les hommes leur permet également de vivre le don de soi et de s'accomplir, car elle leur donne de « se dépenser pour le bien du prochain, en étant prêt, au sens évangélique du terme, à « se perdre » pour l'autre au lieu de l'exploiter et à « le servir » au lieu de l'opprimer à son propre profit » (Jean Paul II, 1987, n°38). Néanmoins, cette solidarité entre les hommes doit aussi être vécue entre les pays pour qu'elle soit efficace dans la sauvegarde de la création (Benoît XVI, 2009, n°51). En effet, « aucun peuple ne peut, pour autant, prétendre réserver ses richesses à son seul usage » (Paul VI, 1967, n°48). Les richesses de la terre doivent être réparties équitablement entre la génération actuelle et les générations futures²⁸. Chacun doit pouvoir bénéficier de ces dons nécessaires à sa survie (cf. Conseil Pontifical «Justice et Paix», 2006, n°171-172). Ce qui suppose la coordination des activités individuelles et communautaires. Quand il adopte cette conviction et agit en ce sens, l'homme œuvre, par ses activités quotidiennes, pour le développement durable, intégral et solidaire de l'humanité en économisant les ressources naturelles, permettant ainsi à la terre de jouer également son rôle pour les **générations futures**. En effet,

Si la terre nous est donnée, nous ne pouvons plus penser seulement selon un critère utilitariste d'efficacité et de productivité pour le bénéfice individuel. Nous ne parlons pas d'une attitude optionnelle, mais d'une question fondamentale de justice, puisque la terre que nous recevons appartient aussi à ceux qui viendront (François, 2014, n°159).

Aussi, l'homme individuellement et en collaboration avec ses semblables doit-il utiliser son intelligence et ses capacités pour trouver les moyens qui permettront à l'humanité de jouir des fruits du développement économique et social, selon les critères d'un développement durable et solidaire. Ainsi doit-il mettre ses capacités d'innovation au service de l'équilibre de l'écosystème, en développant des moyens et des techniques permettant de fournir des ressources nécessaires au développement économique, technique, industriel et de rechercher également le bien-être des humains comme celui de la nature. En effet, lorsque les avancées technologiques et les progrès de la productivité prennent en compte et valorisent l'environnement et le bien être des êtres vivants, l'écosystème évolue vers un état d'équilibre. Néanmoins pour pouvoir œuvrer au bien du prochain et de la nature, l'homme doit aimer le travail, condition indispensable à l'humanisation de l'homme.

28 Nous sommes de l'avis de Fabien REVOL qui affirme : « Aimer la création signifie être en relation avec elle, et au sein de la création, accomplir son essence d'être en relation. Toute relation humaine est supposée être vécue selon la perspective structurante et vivifiante de l'amour » (F. Révol (2018), *L'écologie intégrale comme capacité à aimer. Revue Lumen Vitae*, 4 (73), 416.

Conclusion

La crise écologique qui frappe la société actuelle ne fait que bafouer la dignité de la personne humaine, car elle révèle l'incapacité de l'homme à exercer sa responsabilité par rapport à lui-même, par rapport à ses semblables et par rapport aux autres créatures dont fait aussi partie la terre qui est leur milieu de vie. C'est pourquoi, pour retrouver toute sa dignité, l'homme devrait collaborer avec ses semblables à la réalisation du projet de Dieu. Par ailleurs, la collaboration entre les êtres humains devrait s'enraciner dans cette conviction commune de la nécessité d'œuvrer à la sauvegarde de l'écosystème de l'humanité. C'est-à-dire mettre en commun le savoir qu'ils ont pu acquérir à travers leurs expériences individuelles et collectives dans leur relation avec les autres créatures, mais aussi par leur expérience du rôle du travail dans l'épanouissement de l'homme et de la société. En effet, à travers ces expériences, chaque être humain acquiert la conviction qu'il ne peut se dispenser d'œuvrer au bien-être de tous les êtres vivants. Car la dégradation de la qualité de vie d'un seul être vivant peut avoir une répercussion sur la vie de l'écosystème tout entier et par conséquent sur la vie de tout être humain ou non-humain. C'est pourquoi la recherche scientifique, la recherche pour le développement économique et industriel, les activités individuelles et collectives, matérielles ou spirituelles doivent avoir pour première préoccupation le bien-être fondamental de l'homme et de tout homme.

Il ne s'agit évidemment pas d'exclure de cet immense effort les créatures non-humaines dont on a vu la solidarité foncière avec les humains. Au contraire, il s'agit pour les hommes de reprendre conscience de leur responsabilité dans la protection de la nature en sachant qu'ils contribuent ainsi directement à leur propre bien-être. Ainsi, toutes les activités de l'homme devraient-elles avoir comme objectif fondamental et primordial de permettre à chacun de vivre et d'agir comme image et ressemblance de Dieu pour jouir pleinement de sa dignité.

L'homme, nous l'avons montré, retrouve entièrement cette dignité précisément dans la mesure où il met en œuvre sa capacité d'œuvrer au bien suprême de la société. En retour, la vocation primordiale de la société est de permettre à chacun de s'épanouir et de vivre selon ce qu'il est, dans sa relation avec ses semblables et avec les créatures non-humaines. Cela suppose l'entraide entre les humains ; un appel qui est inscrit par nature en l'homme selon les récits bibliques de la création. Quiconque veut assumer sa dignité est donc appelé à collaborer au bien de la société en partageant ses connaissances, ses aptitudes, ses expériences, ses talents, ses qualités, ses richesses et ses moyens. C'est ce que l'Évangile résume en appelant les hommes à s'aimer à la manière de Jésus. Vivre l'amour dont Jésus a aimé les hommes leur permet en effet de vivre dans l'acceptation totale de leurs différences comme une heureuse complémentarité. Une telle interaction dépasse le niveau des simples individus et concerne les régions, les pays riches comme les pays pauvres.

Vu le rôle essentiel de cette entraide entre riches et pauvres, entre employés et dirigeants, au niveau national et international, tous ceux qui en ont les moyens sont appelés à tout faire pour permettre aux pays en difficulté de sortir de leur pauvreté. En effet, le développement des pays pauvres peut contribuer également au développement des autres pays et se révéler en tout cas nécessaire à l'équilibre de l'écosystème de la planète terre. Mais, en retour, les pays bénéficiaires de cette aide ont le strict devoir d'utiliser cette aide au service réel et effectif du développement et pour le bien-être de leur population. Il faudrait que chaque pays, chaque individu puisse agir selon ses moyens pour collaborer à sa mesure au développement. Cette aide devrait être utilisée de façon à sortir finalement de la pauvreté, à se développer et à œuvrer ainsi au bien-être de l'univers. De cette façon, améliorer la vie des pauvres, c'est œuvrer directement au progrès de la société et à sa croissance économique, en particulier par la diminution de la violence et de l'insécurité. Cet effort concerne aussi bien ceux qui cherchent à aider les pauvres à sortir de leur pauvreté que les pauvres eux-mêmes quand ils savent utiliser cette aide pour qu'eux-mêmes et leurs semblables s'en sortent, car tous avancent ainsi sur un chemin d'humanisation personnelle et sociétale. On aura ainsi une société où la guerre, la violence, l'exploitation en tout domaine n'auront plus de place, car la méfiance, la haine, la concurrence malsaine y seront transformées en confiance, en paix, en solidarité entre les hommes et entre les pays. C'est au sein d'une telle société qu'apparaît enfin la réelle dignité que le Créateur a voulu conférer à la personne humaine.

Références bibliographiques

- Audureau, F. (2021). *Enuma Eliš, Lorsqu'en haut...* Textes édités, traduits et présentés par Philippe Talon et Stéphanie Anthonioz. Paris : Les Éditions du Cerf. *Revue de l'histoire des religions*, n°1, 128-131. <https://doi.org/10.4000/rhr.10991>
- Benoît XVI (2009). *Lett. enc. Caritas in veritate (CV)*.
- Bizzarri, G. (2020, 21 août). Les végétaux n'ont pas qu'une fonction esthétique, ils fournissent 98% de l'air que nous respirons et 80% des aliments que nous consommons. https://www.fao.org/fao_stories/article/fr/c/1271022/ et <https://www.fao.org/newsroom/story/Plants-you-owe-them-your-life/fr>
- Boni, T. (2006). La dignité de la personne humaine : De l'intégrité du corps et de la lutte pour la reconnaissance. *Diogenes*, 215, 65-76. <https://doi.org/10.3917/dio.215.0065>.
- Bottero, J. & Kramer, N. (1993). *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*. Gallimard.
- Conseil Pontifical «Justice et Paix» (2006). *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Église*.
- Dalley, S. (1991). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and others*. Oxford University Press, p. 16-17.
- Debergé, P. & Nieuviarts, J. (2004). *Guide de lecture du Nouveau Testament*. Bayard, p.126-127.
- François (2015). *Lett. enc. Laudato si' (LS)*.
- François (2020). *Exhort. apost. Fratelli Tutti (FT)*.
- Grappe, C. h. (2009). Le créationnisme et les données bibliques. *Études théologiques et religieuses*, 1 (84), 95-108.
- Jean-Paul II (1987). *Lett. enc. Sollicitudo rei socialis (SRS)*.
- Koninck (de), Th. & Larochelle, G. (2005). *La dignité humaine*, Paris, PUF.
- Labat, R. (1935). Le sens de la Création de l'homme dans l'Enuma Eliš. *Revue des études sémitiques*, tome 2, 27.
- Léon-Dufour, X. (1993). *Lecture de l'Évangile selon Jean, t. I*. Paris : Seuil.
- Masetti-Rouault, M. G. (2019). Littérature, mythe et idéologie : mythes et modèles des récits de la création du monde. *Recherches de science religieuse*, 1 (126), 85-110.
- Paul VI (1967). *Lett. enc. Populorum progressio (PP)*.
- Pelletier, A.-M. (2000). Les origines (Genèse 1-11). *La Bible et sa culture*, M. Quesnel, M. & Gruson, P. h. (Dir), p. 41-46.
- Raharivelo, E. (2012). *La relation Père/Fils/ Croyants dans l'Évangile selon Saint Jean [Thèse de doctorat]*. Paris : ICP, p. 269-275.
- Raharivelo, E. (2018). *Jésus, le Fils, le Sauveur du monde dans le quatrième évangile*. Beau Bassin 71504, Mauritius, Universitaires Européennes,
- Raharivelo, E. (2019). La ré-naturalisation des relations des êtres humains avec leurs semblables, les Créatures et le Créateur, comme solution à la crise écologique actuelle. *UCM*, 3 : Ethique, Responsabilité et Développement, Actes du symposium organisé par le Centre de Recherche de l'Université Catholique de Madagascar le 28 février et le 1 mars 2019, 139-155.
- Révol, F. (2018). L'écologie intégrale comme capacité à aimer. *Revue Lumen Vitae*, 4 (73), 411-424.
- Titus, J. (2015). Théologie du second récit de création (Genèse 2,5-3,24). *Transversalités*, 134, 93. <https://doi.org/10.3917/trans.134.0083>
- Weil, S. (1949). *L'enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard, p. 31-32.
- Wenin, A. (2014). Homme et femme en genèse. Des différences fondatrices ? *Études*, 2 (4), 63-72.

Prof. Zaralahy Benjamin Rabehevitra

Prêtre du diocèse de Port-Bergé, Professeur HDR en Philosophie et Directeur de l'École Doctorale de l'UCM.

FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE : PERSPECTIVE THOMISTE

Prof. Zaralahy Benjamin RABEHEVITRA

Résumé

Lorsqu'aujourd'hui on parle de « dignité de la personne humaine », le sens est plus vague ; la référence métaphysique manque et on a une vision très subjectiviste et relativiste de la signification morale de cette expression. Pour bien asseoir le concept métaphysique de la dignité de la personne humaine, il nous faut partir de la définition objective de la personne humaine comme « individu subsistant de nature rationnelle » (Saint Thomas d'Aquin) et montrer que : « la personne est un individu », précisément comme tout être « individuel » et, particulièrement, comme tout être végétal (tel arbre, telle plante, etc.), ou comme tout être animal (tel chat, tel chien, etc.). À la différence de l'animal cependant, la personne est un individu doté de raison, c'est-à-dire non pas seulement d'une âme sensible ou sensitive comme l'animal, mais d'une âme spirituelle. Or, avoir une âme spirituelle, cela veut dire être, à la différence de l'animal, ouvert à la connaissance du vrai, du bon et du beau. Cela veut dire aussi être ouvert à la connaissance de la Cause première de toute chose « que tout le monde appelle Dieu » (selon l'expression de Saint Thomas), Cause première à laquelle l'âme aspire à être « reliée ». Être relié à Dieu par le désir, c'est ce que l'on appelle un désir *religieux*. Avoir une âme spirituelle, c'est aussi, à la différence de l'animal, être doté de liberté et donc d'une maîtrise de soi et d'une responsabilité de ses actes. En ce sens, la personne est par conséquent un être moral doté de droits et de devoirs. *La dignité de la personne se fonde ainsi sur sa nature rationnelle ou spirituelle qui fait d'elle un être religieux et moral doté de droits et de devoirs.*

Mots clés : dignité, personne, substance individuelle, nature rationnelle, liberté, être religieux et moral.

Introduction

Avant d'entrer dans une perspective proprement philosophique, je veux attirer d'abord notre attention sur l'intuition commune de la valeur incomparable de la personne. Nous pouvons remarquer que nous avons tous, parce qu'il s'agit là plus profondément d'une appréhension qui nous est connaturelle, une intuition de ce que représente la personne humaine et de sa valeur incomparable. Quelle que soit notre philosophie implicite ou explicite, nous savons bien avec Pascal et nous pouvons redire avec lui, que :

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien (Pascal, 1954, 1156-1157).

Dans la même perspective, Jacques Maritain affirme que cette intuition qui nous fait saisir l'éminente dignité de la personne est simple mais décisive :

[...] Rappelons-nous – rappelons-nous dans notre cœur – un seul geste de la main, ou le sourire des yeux de l'être que nous aimons. Quels trésors sur la terre, quels chefs-d'œuvre de la science ou de l'art, pourraient payer les trésors de la vie, de sentiment, de liberté et de mémoire, dont ce geste ou ce sourire est la fugitive expression ? Alors nous percevons intuitivement, dans un éclair intellectuel plus impérieux que le raisonnement, que rien au monde n'est plus précieux qu'un seul être humain (Maritain, 1989, 45).

Cette intuition commune de la valeur unique de la personne, le métaphysicien va essayer de l'approfondir en la reprenant dans la lumière propre de son savoir. Des difficultés cependant s'imposent ici. En effet, « privé de perspectives métaphysiques, l'homme contemporain possède souvent un goût très vif du réel immédiat, mais il lui manque le sens de l'être et de sa profondeur mystérieuse » (Léonard, 2006, 26). C'est ainsi que le thème de la « dignité de la personne humaine » est très en vogue, mais on met n'importe quoi derrière ces termes et en fonction de désirs subjectifs ou de visées idéologiques. La dignité de la personne humaine devient, à notre époque, comme une source de toute sorte de revendications. Lorsqu'aujourd'hui on parle de « dignité de la personne humaine », le sens est plus vague ; la référence métaphysique manque et on a une vision très subjectiviste et relativiste de la signification morale de cette expression.

Pour bien asseoir le concept métaphysique de la dignité de la personne humaine, il nous faut partir de « la définition objective de la personne humaine » (1) et montrer que : « la personne est un individu » (2) ; mais à la différence de l'animal, elle est « un individu doté de raison », c'est-à-dire d'« une âme spirituelle » (3). Or, avoir une âme spirituelle, cela veut dire « ouvert à la connaissance de l'être et à la connaissance de la Cause première de toute chose » (4) et « être doté de liberté » et donc « un être moral » (5).

I. Définition objective de la personne humaine

Qu'est-ce qu'une personne humaine ? Voilà une des questions qui a parcouru l'histoire de l'humanité, mais chacun – philosophe, théologien, juriste, biologiste, etc. – a sa manière de répondre à cette question. Même parmi les philosophes, les définitions avancées sont souvent différentes voire contradictoires. Cela montre que plusieurs définitions de ce qu'est la personne humaine ont été proposées. Et parmi celles-ci, il y en a une qui a retenu l'attention de saint Thomas d'Aquin. C'est la définition proposée par Boèce : « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable »²⁹.

Dans la *Première Partie (Ia)* de la *Somme théologique*, avant d'aborder la question 29 sur « les Personnes divines », saint Thomas précise que « l'étude des Personnes en général comporte quatre questions » (Thomas d'Aquin, Ia, q. 29, prol.). La première question concerne justement « la signification du terme 'personne' » (*Ibidem*). En fait, il faut bien reconnaître qu'avant saint Thomas, les maîtres médiévaux, depuis le XII^e siècle, ont déjà examiné, discuté, approuvé ou critiqué la définition proposée par Boèce (cf. de Belloy, 2010).

Thomas d'Aquin reprend, à son tour, cette définition objective³⁰ dans l'article premier de la question 29. Il va nous faire comprendre de manière pertinente la signification profonde d'une telle définition. Pour lui, en effet, cette définition recouvre l'idée de la dignité de la personne humaine. Sans doute saint Thomas, notre grand maître, ne parle pas en termes de « dignité » de la personne humaine car cette expression est moderne et contemporaine, mais il disait – ce qui veut dire la même chose – que « la personne représente ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, à savoir ce qui subsiste dans une nature raisonnable » (Thomas d'Aquin, Ia, q. 29, a. 3, *rép.*). Il s'agit bien pour saint Thomas d'exprimer

29 Cité par Thomas d'Aquin, Ia, q.29, a.1, *obj.* 1.

30 Quand on dit que cette définition est objective, on veut dire qu'elle est en conformité avec le réel et non pas une invention subjective qui n'aurait rien à voir avec la réalité des choses.

de toute façon la dignité, donc la supériorité, de la personne humaine sur toutes les créatures. Cette supériorité est pour lui d'abord métaphysique, mais elle a des implications d'ordre moral : la personne est le seul être à avoir des droits et des devoirs³¹. En effet, à la suite d'Aristote, le Docteur angélique pense que les vivants matériels ont une âme : végétative dans les plantes, sensitive dans les animaux et *spirituelle* dans l'homme. *La personne est donc spirituelle par la plus haute partie d'elle-même. Sa vie n'est pas seulement physique.* Aussi a-t-elle la capacité – qui fait sa dignité propre dans le cosmos – de réfléchir sur elle-même. Telle est, pour le Docteur angélique, la raison première de la grandeur de la personne. Non seulement elle subsiste comme un individu autonome, mais son essence rationnelle lui donne accès à l'ordre de l'esprit³² (cf. Maritain, 1990, 896ss)

En somme, le fondement de la dignité de la personne humaine est contenu dans la définition que saint Thomas emprunte à Boèce : « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable ». Dans cette définition, on dit : « substance individuelle », et l'on ajoute « de nature raisonnable ». Pourquoi ?

II. La personne est « un individu subsistant »

Nous le savons, seuls des subsistants singuliers et concrets (exemple : Pierre ou Paul), donc des individus existent réellement. Une perfection universelle (exemple : les genres [l'animalité] et les espèces [l'humanité, la caninité]) n'existe pas comme telle, mais seulement dans les individus existants d'où nous l'abstrayons. Autrement dit, l'étant³³ ne se donne jamais que comme *quelque étant* et comme *quelque étant un*, c'est-à-dire, comme indivis en lui-même (*un*) et divisé des autres (*aliquid*, quelque chose de toujours autre). Indivis en lui-même, ce qui veut dire exister comme un tout complet, achevé, indépendant ; et divisé des autres, ce qui veut dire être parfaitement séparé de tout ce qui n'est pas soi et incommunicable à tout le reste. Indivis en lui-même et divisé des autres, tel est bien ce que nous appelons l'*individu* (cf. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie, Ia, q. 29, a. 4, rép.*)³⁴. Et l'individuation³⁵ est la condition de l'existence de quelque chose. *Elle a valeur transcendantale.* Encore faut-il comprendre que cette individuation revêt des caractères différents selon les types d'étant auxquels on a affaire.

Au plan universel et métaphysique de l'étant (*ens*) comme *habens esse* (ce qui a l'existence ou l'être), ce sont les essences qui, parce qu'elles donnent aux étants leur détermination, sont principes de diversification. L'étant, en effet, n'existe que selon telle ou telle essence. Cependant, il existe plusieurs types d'essence, parce qu'il existe plusieurs types d'étant. Si nous considérons l'étant purement spirituel, le pur esprit (que la révélation appelle « ange »), son essence est une forme pure (puisqu'elle ne comporte pas de matière). L'essence du pur esprit est donc individuée par sa forme même (Voir Hubert et Floucat, 1994, 13)³⁶.

31 Saint Thomas ne parle de « droit » qu'à propos de la personne humaine, c'est en raison de sa nature. L'homme a, contrairement aux animaux et aux plantes, une nature rationnelle et une liberté qui lui permet de se conduire de manière juste. Ce n'est le cas ni du végétal ni de l'animal. Ils n'ont pas de droits, n'étant pas des êtres rationnels dotés de liberté. Cela ne veut pas dire, bien évidemment, que l'homme n'a pas de devoir envers les animaux, végétaux, et la nature tout entière. Comme le faisait remarquer Maritain, les notions de droit et de devoir ne sont pas toujours corrélatives. Les hommes ont des droits et devoirs. Les végétaux et les animaux n'ont pas de droits, mais l'homme a des devoirs envers eux. Cf. J. Maritain (1990). Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, *Œ. C., Vol. IX, p. 896s.*

32 Une remarque très intéressante concernant la transformation de cette conception de la dignité de la personne humaine autour d'une nouvelle approche de l'autonomie chez Kant et chez l'homme contemporain héritier de cette vision kantienne, mais en la transformant radicalement, se trouve dans notre livre : *La loi naturelle chez Jacques Maritain, Actualité d'une pensée. Etude historique, critique et doctrinale.* Paris : Téqui, 2011, p. 522-523.

33 Pour saint Thomas, l'étant (*ens*) est un « ayant d'être » (*habens esse*). *L'être ou esse (ou encore actus essendi) est « l'acte premier par lequel l'étant est ou existe hors du néant ». Par étant, on désigne « ce qui est », « ce qui exerce l'acte d'être », « ce qui a l'être », comme le dit Aristote. C'est à cause de l'imprécision du français, qui ne facilite pas toujours la compréhension des choses, que l'on peut légitimement parler de l'être pour désigner en réalité l'étant ou l'existant.*

34 « L'individu est ce qui est indivis en soi et distinct des autres ».

35 C'est le processus par lequel un phénomène devient individuel.

36 « La forme est le principe actuel et déterminant d'un étant sensible. Elle est acte alors que la matière est puissance. Ainsi, c'est la

Les formes pures, c'est-à-dire les esprits purs, sont par elles-mêmes, ou en raison de ce qui constitue leur intelligibilité substantielle, dans l'état d'individualité. C'est pourquoi un ange diffère d'un autre ange, nous dit saint Thomas, comme toute l'espèce des lions diffère de toute l'espèce des chevaux ou de toute l'espèce des aigles. Chacun d'eux diffère spécifiquement des autres, et est un individu en raison même de la forme, absolument pure de toute matière, en laquelle consiste son être et qui le constitue dans son espèce (Maritain, 1990, 188).

Il n'en est pas ainsi des substances sensibles. Leur essence, composée de forme et de matière, est individualisée par la matière. N'oublions pas cependant que, si le principe d'*individuation* des étants sensibles est bien la matière, l'*individualité* caractérise la substance totale et donc avant tout la forme qui est le principe actuel et déterminant. Autrement dit, dans les étants sensibles, *la matière est le principe d'individuation* dans la mesure où elle n'est qu'en vue de la diversité des formes. Mais *c'est par leur forme, qui est le principe de leur être, que les étants sensibles sont des individus*.

De ce point de vue, cet étant sensible qu'est l'homme ne diffère pas des autres. « Pour l'homme, comme pour les autres êtres corporels, comme pour l'atome, pour la molécule, pour la plante, pour l'animal, l'individualité a pour racine ontologique première : la matière » (Maritain, 1990, 189). Disons, plus précisément, que *la matière* (en tant qu'elle implique situation dans l'espace) *est, pour l'homme, le principe de son individuation*. En effet, l'âme humaine

[...] constitue avec la matière qu'elle informe une unique substance, à la fois charnelle et spirituelle. Ce n'est pas comme le croyait Descartes, l'âme n'est pas une chose - la pensée - existant de son côté comme un être complet, et le corps une autre chose - l'étendue - existant de son côté comme un être complet, mais l'âme et la matière sont deux co-principes substantiels d'un même être, d'une seule et unique réalité, qui s'appelle l'homme, et c'est parce que chaque âme est faite pour animer un corps particulier (lequel tient sa matière des cellules germinatives d'où il provient, avec toute leur charge héréditaire), c'est parce que chaque âme a une relation substantielle ou plutôt est une relation substantielle à un corps particulier, qu'elle a dans sa substance même des caractères individuels qui la différencient d'une autre âme humaine (Maritain, 1990, 188-189).

Ainsi, l'homme tout entier, et son âme spirituelle elle-même, est individualisé par la matière. Il reste que c'est l'âme qui, étant la forme substantielle du corps, est pour l'étant humain le principe de son être. C'est de la subsistance spirituelle de l'âme que subsiste le corps tout entier. En ce sens, il faut dire que *c'est l'âme spirituelle, individualisée par sa relation au corps, qui constitue l'individu humain*. Celui-ci n'est donc pas seulement un individu matériel, mais il est aussi, et plus radicalement encore, un individu spirituel ou rationnel. Si l'on veut être plus précis encore, on doit dire que cet individu qu'est l'homme est tout ensemble corporel et spirituel.

En tant qu'il est un individu matériel, l'homme est une parcelle de l'univers physique, ni plus ni moins que le minéral, le végétal ou l'animal. À cet égard, - ainsi qu'il en est dans tout l'ordre des choses matérielles - son individuation fait qu'ayant la même nature qu'un autre, il diffère de cet autre au sein d'une même espèce (l'espèce humaine) et d'un même genre (le genre animal). Cette condition charnelle qui est la sienne le rend en outre vulnérable au déterminisme des lois du monde physique. La matérialité est en lui, non seulement principe de division, mais source de changements, et même de sa dégénérescence comme de sa mort.

Bref, la personne est un individu, précisément comme tout être « individuel » et, particulièrement, comme tout être végétal (tel arbre, telle plante, etc.), ou comme tout être animal (tel chat, tel chien, tel crocodile, etc.). Mais dire que la personne est un individu, cela ne suffit pas ; il faut montrer qu'elle est un individu doté de raison.

matière informée qui constitue le corps matériel. Plus généralement, la forme, en tant que spécificatrice, est l'actualité propre d'une essence (substantielle ou accidentelle). On dit alors d'un étant que son existence suit sa forme au sens où la forme est l'actualité de détermination selon laquelle cet étant existe et agit. Alors que la matière n'existe que pour autant qu'elle est informée, actualisée par une forme (substantielle ou accidentelle), une forme peut exister sans la matière, comme forme pure, dans le cas unique où elle est d'ordre incorporel ou spirituel ».

III. La personne est « un individu doté de raison », c'est-à-dire « de l'âme spirituelle »

Nous avons dit plus haut que le métaphysicien essaye d'approfondir l'intuition commune de la valeur incomparable de la personne en la reprenant dans la lumière propre de son savoir. Cette lumière, c'est *la lumière de l'étant en tant qu'il est*, en tant qu'il exerce l'acte d'exister. Autant dire que ce que le métaphysicien perçoit, c'est ce quelque chose d'original que toutes les réalités ont en commun et qui appartient cependant à chacun de manière propre et irréductible, à savoir leur être. Être, c'est pour l'étant avoir et exercer cette actualité première qu'est l'existence, puisque par l'acte d'être, chaque réalité est posé hors du néant pour son propre compte. Or, ces réalités qui exercent, chacune à la mesure de son essence ou de sa nature, l'acte d'être ou d'exister, ce sont des *subsistants* ou des sujets. Il n'y a, en effet, que des sujets individuels qui exercent l'existence et qui entrent en action ; une abstraction n'existe pas comme tel et n'agit pas.

En outre, ces sujets existants se révèlent à nous comme étant de plus en plus riches en complexité intérieure au fur et à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des natures : depuis les natures non vivantes jusqu'aux natures vivantes intellectuelles, en passant par les natures vivantes d'une vie simplement végétative ou sensitive. À chaque fois, on a affaire à des êtres dont la spontanéité est plus parfaite, parce que leur activité est plus intériorisée. Autrement dit, *plus un être vivant est de nature supérieure, plus ce qu'il produit lui est intérieur*.

Considérons, en effet, brièvement le « comportement » de ces divers vivants. La vie végétale est sans doute moins manifeste que la vie animale, et cependant elle est décelable par ses opérations caractéristiques : organisation, nutrition, reproduction, etc. Si le végétal est vivant, c'est donc qu'il y a comme tout vivant un *principe de vie* qui vivifie toutes les parties de son organisme. Il y a bien, en tout vivant, qu'il soit végétal ou animal, un certain nombre de phénomènes irréductibles aux lois de la matière et que l'on ne peut expliquer mécaniquement, à savoir *l'intériorité et la finalité interne des opérations*. L'organisation matérielle de la vie est originale. Dès lors, en tout vivant, il faut que se trouve un *principe interne d'organisation*, une sorte d'*idée directrice* ou de *principe vital*. C'est, justement, ce que le philosophe appelle *une âme*. Celle-ci constitue le corps dans son être de vivant en unifiant de manière originale les éléments chimiques dont il est composé.

Dans ces conditions, si en tout vivant, végétal, animal ou humain, il y a, comme nous venons de le dire, un principe animateur qui le structure de l'intérieur, nous allons pouvoir nous interroger sur la nature de ce principe animateur qui fait de l'homme un corps vivant humain. Autrement dit, quelle est la nature de l'âme humaine ?

L'expérience la plus commune nous fait regarder l'homme comme un être très complexe et qui est la source des activités multiples : je mange et je bois, mais aussi je peux connaître les secrets de la matière, je peux aimer un autre moi-même, je suis capable d'admiration devant une œuvre musicale ou picturale qui me découvre sa beauté. Porté par des désirs qui s'opposent parfois, je peux être tiraillé entre les aspirations spirituelles et de pures faims charnelles. C'est au demeurant devant un pareil spectacle que Pascal s'écriait :

Quelle chimère est-ce donc que l'homme ? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toute chose, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement ? (Pascal, 1954, § 438, 1206).

De toute manière, derrière cet embrouillement dont parle Pascal, nous expérimentons bien – sauf cas pathologique – la présence d'un même subsistant, d'un même sujet. C'est bien *moi* qui participe à l'univers de la matière – ma constitution est physico-chimique tout comme le monde qui m'entoure –, et cependant c'est encore *moi* qui suis la source d'autres activités, essentiellement des activités de connaissance et d'amour, plus mystérieuses et qui requièrent autre chose en moi que la seule matérialité.

Portons, en effet, quelques instants notre attention sur l'opération de connaissance. Les animaux aussi connaissent, nous le savons, et pourtant, c'est d'une manière bien spécifique que l'homme est capable

de connaissance. Connaitre, c'est toujours *communier avec un objet en tant qu'il est l'autre que moi*. Et certes, une telle activité est, chez l'homme, enracinée dans les sens. Ce sont eux qui me mettent en contact direct avec la réalité. Mais notre connaissance va plus loin que leur seul message et que les images qu'ils induisent en nous. Je peux me faire une idée de la nature du connu dont l'abstraction est un dépouillement des conditions singularisantes de la matérialité au profit de la visualisation de l'universel. En tant qu'objets de connaissance intellectuelle (et non, bien sûr, en tant que choses existant en elles-mêmes dans le réel concret), ces objets sont immatériels, dégagés des conditions de limitation propres à la matière. Mais alors, si l'objet de notre intelligence est comme tel immatériel, l'acte de l'intelligence l'est lui aussi. Nous savons bien, en effet, que les sens, en raison de leur matérialité, sont livrés au particulier et ne peuvent avoir accès à l'universel. Si donc il y a en nous cette faculté de connaissance que nous appelons l'intelligence et qui est ouverte sur l'universel, il faut qu'en elle-même elle ne soit pas matérielle. Même si elle se sert du corps dans la condition charnelle qui est la nôtre, et particulièrement du cerveau où se trouvent les organes des sens internes, elle n'a pas en elle-même d'organe. *Elle est immatérielle et son immatérialité est subsistante³⁷, puisqu'elle est intrinsèquement indépendante de la matière.*

Franchissons un pas de plus. Ce n'est pas mon intelligence qui pense, c'est moi qui pense par mon intelligence. Mais si mon intelligence est douée d'immatérialité subsistante, il faut alors que moi qui possède cette faculté je sois doté d'une nature qui se caractérise aussi par l'immatérialité subsistante, c'est-à-dire par la spiritualité. Parce que mon intelligence est spirituelle, il faut également que mon âme, dans laquelle cette intelligence s'enracine, soit spirituelle. Autrement dit, l'âme humaine a ceci de particulier par rapport à l'âme purement végétative et à l'âme purement sensitive, qu'elle est *esprit*. Cela ne fait certes pas de l'homme un pur esprit, mais tout de même un esprit en condition charnelle. *L'âme humaine, non seulement informe la matière pour constituer un corps humain avec ses fonctions végétatives et animales, mais encore elle a sa propre subsistance immatérielle qui fait d'elle un esprit.*

Donc, à la différence de l'animal, la personne est un individu doté de raison, c'est-à-dire non pas seulement d'une âme sensible ou sensitive comme l'animal, mais d'une âme spirituelle. Mais avoir une âme spirituelle, qu'est-ce que cela veut dire ?

IV. Avoir une âme spirituelle : ouverture sur l'être et à la connaissance de la Cause première

Pour saint Thomas, tout être a une nature, et la notion de nature recouvre la notion d'essence. Pourtant, selon saint Thomas, le concept de nature dit plus que le seul concept d'essence. La nature d'un être, c'est son essence *en tant que principe ou source d'un agir*. Par sa nature, un être est incliné à un certain nombre de biens qui constituent sa perfection propre et qu'il va pouvoir conserver ou acquérir et développer en agissant (cf. Thomas d'Aquin, *Ia-IIae, q. 85, a. 6*). Il y a donc un dynamisme qui est inhérent à la notion de nature. La nature est non seulement ce qu'elle est, mais encore tendance à l'achèvement ou à l'accomplissement de ce qu'elle est.

Qu'en est-il donc de la nature humaine ? Les choses, avec l'homme, se compliquent quelque peu dans la mesure où il est non seulement matériel, mais aussi spirituel. C'est même son principe animateur, son âme, qui est spirituelle. L'esprit a lui-même, en l'homme, une nature, ce qui permet de parler de la nature spirituelle de l'homme. Mais comment peut-on dire que l'esprit a une nature alors que saint Thomas dit fréquemment, comme l'affirme Marie-Joseph Nicolas, « que l'esprit *en tant que tel* s'oppose à la nature ? »³⁸ (Nicolas, 1974, 550).

37 « Subsistant » se dit d'une réalité capable d'exister en soi et par soi, c'est-à-dire d'une substance, et contrairement à l'accident qui ne peut exister qu'en inhérent dans une substance. L'âme humaine est immatérielle et subsistante. En effet, même si elle est faite pour animer un corps avec lequel elle subsiste et constitue une personne, elle continue d'exister en elle-même et par elle-même, c'est-à-dire en vertu de sa propre nature, alors même qu'elle est séparée du corps par la mort. C'est ainsi qu'on peut dire que, à la différence d'une âme animale, qui ne perdure pas après la mort de l'animal, elle continue de subsister par-delà la mort.

38 « Que l'esprit », que tout ce qui est de l'ordre de l'esprit – conscience, liberté – en tant que tel s'oppose à la nature, saint Thomas le DOI [10.65846/IIRP6898](https://doi.org/10.65846/IIRP6898)

On ne pourra comprendre l'affirmation selon laquelle « l'esprit a une nature » que si l'on reconnaît le caractère *analogique* de la notion de nature. En effet, pour saint Thomas, tout être a une nature. Le minéral a une nature, de même le végétal et de même l'homme. Or, qui dit analogie dit à la fois quelque chose de commun et quelque chose de différent. Ce qu'il y a de commun entre toutes les natures, c'est que la nature constitue l'*essence* d'un être en tant que cette essence est principe de son agir. Ce qu'il y a de différent tient précisément au *mode d'action* qui diffère selon les êtres. L'agir est toujours proportionné à la nature d'un être. Bref, conçu de manière analogique, l'esprit a une nature.

Ainsi, l'esprit a une nature, et l'on peut légitimement parler de *nature spirituelle*. Mais, dans ces conditions, quelle est la particularité de cette nature spirituelle par rapport à toutes les autres natures purement minérales, végétales ou animales ? Contrairement aux natures du monde sensible, la nature spirituelle a ceci de particulier et de propre qu'elle « est une nature 'ouverte' » (Floucat, 1998, 551). Certes, l'âme végétative manifeste déjà, dans son agir, une certaine ouverture : le végétal a besoin d'oxygène, d'eau, etc. Mais ni les minéraux ni les végétaux n'ont cette ouverture que donne la connaissance (qui est capacité de devenir l'autre, de s'unir intentionnellement à lui). Il est vrai que l'âme animale est déjà au principe d'un agir plus ouvert, car l'animal a une sensibilité par laquelle il peut connaître le monde extérieur et réagir (instinctivement) par rapport à ce monde qui l'entoure. Mais cette ouverture est limitée à la saisie du sensible, de tout ce qui est sensible.

Quant à la nature spirituelle (en l'homme et, plus encore, dans les purs esprits que sont les anges), elle est dotée d'une plus grande capacité d'ouverture. En effet, elle a deux facultés : l'intelligence et la volonté dont l'agir a une dimension universelle. De soi, par l'intelligence, l'esprit peut en quelque manière devenir toutes choses, s'en emparer, se les assimiler d'une façon immatérielle (intentionnelle), il peut connaître tout ce qui est (même si de fait il ne peut y parvenir). En ce sens, l'ouverture de l'esprit est totale, puisqu'elle porte sur toute l'amplitude de l'être. De même, dans l'esprit comme intelligence est enracinée une puissance de désir ou d'appétit intellectuel qui s'appelle la volonté. Elle a une ouverture exactement aussi totale que l'intelligence. Elle est ouverte sur toute l'amplitude du bien. La volonté ne peut rien désirer que sous l'aspect du bien, le bien que l'intelligence lui présente sous forme universelle.

Cette ouverture originale de l'esprit a une conséquence majeure. En effet, *toute nature est finalisée par un bien propre* qu'elle cherche à atteindre en agissant. Or, ce que l'esprit, par sa nature, tend congénitalement à obtenir – et qui représente son accomplissement – c'est la connaissance la plus parfaite qui soit de ce qui est vrai et la possession la plus parfaite qui soit de ce qui est bon. Or, c'est Dieu, Cause première de tout ce qui est, qui est la plénitude de l'être, du vrai et du bien. Il y a donc, inscrit, dans la nature même de l'esprit, un désir de s'accomplir en connaissant Dieu et en l'aimant. Il y a, autrement dit, dans la nature même de l'esprit, un désir naturel de voir Dieu (car c'est la manière la plus directe et donc la plus parfaite de le connaître et de l'aimer que de le voir)³⁹, Cause première à laquelle l'âme aspire à être « reliée ». Être relié à Dieu par le désir, c'est ce que l'on appelle un *désir religieux*. Il résulte que le sens religieux de l'âme donne son orientation fondamentale et décisive à la vie morale de l'homme par laquelle celui-ci témoigne de la dignité spirituelle qu'il reçoit de son Créateur.

V. Avoir une âme spirituelle : être doté de liberté, c'est-à-dire un être moral

Nous avons dit, cet homme qui est, en tant qu'individu matériel, le membre d'une espèce et un fragment de l'univers sensible, est aussi un individu spirituel de nature raisonnable. Cela veut dire que sa spiritualité, qui caractérise son âme et qui par là même informe son corps, est à cause de sa condition charnelle bien différente de celle des anges. Ceux-ci sont des esprits purs et non des âmes, puisque leur esprit n'informe pas un corps. Aussi bien leur intellect a-t-il un mode de connaître intuitif qui ne connaît pas le raisonnement⁴⁰. L'homme, lui, retire de sa condition charnelle la nécessité de passer par

dit souvent ».

39 Mais ce désir naturel, l'esprit ne peut le satisfaire par ses seules forces naturelles. S'il lui est donné de voir Dieu, ce sera par un don gratuit de Dieu lui-même, à savoir la grâce.

40 Sur la « connaissance angélique » chez saint Thomas d'Aquin, cf. Bonino (2007, 135-154).

l'abstraction (même ses intuitions intellectuelles sont abstractives) et le raisonnement. C'est pourquoi nous disons qu'il est *une substance individuelle de nature raisonnable*. Et c'est là, selon Boèce, que saint Thomas d'Aquin suivra sur ce point, la définition même de ce qu'il convient d'appeler la personne.

L'homme est donc une personne, parce qu'il est un individu, non seulement matériel ou charnel, mais spirituel ou rationnel. Comme l'écrit saint Thomas s'interrogeant sur la définition de la personne :

[...] le particulier et l'individu se vérifient d'une manière encore plus spéciale et parfaite dans les substances raisonnables, qui ont la maîtrise de leurs actes : elles ne sont pas simplement agies comme les autres, elles agissent par elles-mêmes. Et l'on sait que les actions se situent dans le singulier. De là vient que, parmi les autres substances, les individus de nature raisonnable ont un nom spécial, celui de 'personne' (Thomas d'Aquin, *Ia, q. 29, a. 1, in c.*).

Le mot « personne » vient du latin *persona*. *Persona*, en latin, cela veut dire masque et, par extension, rôle, acteur et finalement individu. Le masque dont il s'agit est celui dont se servaient les acteurs dans les comédies et les tragédies antiques. Or, comme ces masques de théâtre représentaient le héros dont les acteurs interprétaient le rôle, on comprend qu'on ait pris l'habitude d'appeler aussi « personne » les autres hommes, parce qu'ils se distinguent chacun par une marque ou un aspect particulier et parce qu'ils agissent comme des personnages sur la scène du monde. L'homme est donc une personne, parce qu'il peut tenir dans le monde une place particulière, grâce à sa spiritualité, revenir sur ses actes, se dégager de l'emprise de la sensibilité, de ce déterminisme qui régit le monde des corps et dans lequel même les animaux les plus évolués demeurent enfermés. Ce qui caractérise précisément cet animal raisonnable qu'est l'homme, parce qu'il est une personne, c'est qu'il est capable de mettre en lumière des motifs transcendants, de se conformer à des valeurs qu'il entend servir, et d'introduire ainsi dans le monde une série de faits qui ne résultent pas nécessairement des antécédents posés. Être une personne, disons-le une fois de plus, c'est bien cela : subsister comme un tout indépendant dans l'existence du fait de l'intelligence et de la liberté, disposer de soi, être maître de ses actes, c'est-à-dire ne pas être agi mais agir de par soi-même.

Telle est donc l'éminente dignité de la personne de ne relever que de soi dans son agir, parce que l'on est doté d'une autonomie dans l'être. Sans doute, le subsistant non-vivant, ou subsistant végétal, ou encore le subsistant animal ont-ils eux aussi une certaine indépendance dans leur être et dans leur agir. Mais combien inférieure est cette disposition de soi par rapport à celle que l'homme possède ! La nature spirituelle, en effet, représente un véritable seuil en deçà duquel il n'est pas de véritable intériorité à soi-même. Ce seuil coïncide avec la personne d'une individualité qui est propre à ce que nous nommons une personne. Seule la personne a une subjectivité, une intimité qui est garantie par sa forme spirituelle. Celle-ci est, peut-on dire, un principe d'unification, puisqu'elle est douée de réflexivité, et donc d'une vie de plus parfaite immanence.

Ainsi le moi n'est-il pas seulement un individu matériel, un fragment de l'univers et le membre d'une espèce. Il est aussi un individu spirituel ou rationnel, à savoir une personne habitée par une libre maîtrise de soi. Alors que la matière est en l'homme source d'étroitesse, au sens où elle enferme dans des limites, parce qu'elle restreint à sa capacité propre, l'esprit est au contraire en lui source de générosité, puisque par l'esprit l'homme est ouvert sur l'univers des existants qu'il peut s'intérioriser par la connaissance et auxquels il peut se livrer par l'amour. En ce sens, on pourrait dire qu'en chacun de nous l'individualité matérielle est ce qui en moi exclut de moi tout ce que les autres hommes sont, alors que l'individualité spirituelle ou la personnalité est ce qui en moi, par la connaissance et l'amour, m'ouvre sur le mystère des autres dans leur altérité même.

Veillons bien cependant à ne pas séparer indûment et artificiellement dans l'être humain son individualité matérielle et son individualité spirituelle ou sa personnalité. L'homme est un individu charnel et spirituel indissociablement. Aussi bien n'est-il pas une pure personne comme peut l'être un esprit angélique qui n'est pas composé de matière. Certes le pur esprit est, lui aussi, tout comme l'homme, un être créé. Cette création entraîne ce fait majeur, qu'il ne faut jamais perdre de vue, que l'autonomie d'une personne, qu'elle soit angélique ou humaine, est nécessairement une autonomie créée. Le monde

moderne, dédié à un anthropocentrisme intégral, a désiré pour l'homme une indépendance absolue négatrice de toute transcendance et donc de toute hétéronomie. Il l'a enfermé en même temps dans une fausse immanence, en transformant son intériorité et sa subjectivité en un subjectivisme qui est en réalité destructeur de sa véritable dimension personnelle comme de sa vocation de pleine ouverture à l'être. La reconnaissance de la dépendance créée de l'homme rend au contraire celui-ci à sa véritable autonomie. Celle-ci, en tant qu'elle est participée et créée, n'est pas exclusive de toute hétéronomie. Bien plutôt, l'autonomie humaine se reçoit de Celui qui est la source de toute valeur, et donc de ces valeurs morales transcendantes dont le respect inconditionnel est pour la personne le seul garant de sa véritable grandeur.

Si nous sommes en tout cas fidèles à l'hylémorphisme qui caractérise la structure ontologique de l'être humain, c'est-à-dire si nous reconnaissons que celui-ci est composé de matière et de forme, et que la forme substantielle qui constitue son corps est de nature spirituelle, nous ne pouvons pas être tentés de dissocier en lui son individualité charnelle et son individualité spirituelle (ou personnalité) en identifiant notamment la première à son corps et la seconde à son esprit, comme si elles se distinguaient adéquatement l'une de l'autre à la manière de l'hydrogène et de l'oxygène dans l'eau... Nous n'avons cessé de le dire, *l'homme est un individu à la fois matériel et spirituel* et, pour autant qu'il soit *esprit* par la plus haute partie de lui-même, *il est un individu qui est une personne*. En sorte qu'il n'y a pas en lui une réalité qui s'appelle son individualité charnelle et qui s'identifie à son corps, et une réalité qui s'appelle son individualité spirituelle ou personnalité et qui s'identifie à son esprit. En fait, *c'est lui tout entier qui, en un sens, est un individu matériel et, en un autre sens, un individu spirituel ou rationnel, à savoir une personne*. Il est tout entier un individu matériel en raison de la présence en lui de la matérialité, mais il ne l'est pas selon tout lui-même. Il est tout entier un individu spirituel ou rationnel, une personne, en raison de la dimension spirituelle de son essence, mais il ne l'est pas selon tout lui-même. Il en est, dira Jacques Maritain, comme d'un tableau qui « est tout entier un complexe physico-chimique en raison des matières colorantes dont il est fait, et tout entier une œuvre de beauté en raison de l'art du peintre » (Maritain, 1990, 192).

Individu matériel et rationnel tout à la fois, individu personnel, doté par conséquent d'une intériorité et d'une subjectivité spirituelles, l'homme a comme tout être à devenir en plénitude ce qu'il est. Et, pour lui, devenir pleinement lui-même, c'est développer cette autonomie ou cette indépendance qui lui sont données avec la spiritualité. Dans ce but, il devra certes se garder d'écraser sa dimension sensible avec les passions qui l'habitent, mais il n'en cherchera pas moins à dominer (diplomatiquement) tout ce qui pourrait s'y trouver de tendance au repliement égoïste sur soi. Tout le complexe organisme de sa sensibilité, il doit le faire concourir à la croissance de sa personnalité en le délivrant de toutes les possibles pesanteurs dans l'attraction de la vie de l'esprit.

Concluons-nous : Le point de départ de notre réflexion est la définition objective de la personne humaine comme un « individu subsistant de nature rationnelle ». Et à partir de là, nous avons montré que cette personne est un individu, précisément comme tout être « individuel » et, particulièrement, comme tout être végétal (tel arbre, telle plante, etc.), ou comme tout être animal (tel chat, tel chien, etc.). À la différence de l'animal cependant, la personne est un individu doté de raison, c'est-à-dire non pas seulement d'une âme sensible ou sensitive comme l'animal, mais d'une âme spirituelle. Avoir une âme spirituelle, cela veut dire être, à la différence de l'animal, ouvert à la connaissance du vrai, du bon et du beau. Cela veut dire aussi être ouvert à la connaissance de la Cause première de toute chose « que tout le monde appelle Dieu » (selon l'expression de Saint Thomas), Cause première à laquelle l'âme aspire à être « reliée ». Être relié à Dieu par le désir, c'est ce que l'on appelle un désir *religieux*, fondement de tous les autres désirs (désir du bonheur notamment). Avoir une âme spirituelle, c'est aussi, à la différence de l'animal, être doté de liberté et donc d'une maîtrise de soi et d'une responsabilité de ses actes. En ce sens la personne est par conséquent un être moral doté de droits et de devoirs. *La dignité de la personne se fonde ainsi sur sa nature rationnelle ou spirituelle qui fait d'elle un être religieux et moral doté de droits et de devoirs*.

Références Bibliographiques

Aquin (d'), Th., Somme de théologie, Ia-IIae, q. 85, a. 6.

Belloy (de), C. (2010). Personne divine, personne humaine, selon Thomas d'Aquin : L'irréductible analogie. Dans Humbrecht, Th-D. (dir.), Saint Thomas d'Aquin. Paris : Cerf.

Bonino, S.-Th. (2017). Les Anges et les démons, Quatorze leçons de théologie, Coll. « Bibliothèque de la Revue thomiste ». Paris : Parole et Silence.

Floucat, Y. (1998). Liberté de l'amour et vérité de la loi, L'enseignement moral de Jean Paul II, Coll. « Aurore ». Paris : Téqui.

Hubert, B. – Floucat, Y. (1994). Lexique philosophique. Toulouse : C.I.R.E.P.

Léonard, A. (2006). Métaphysique de l'être, Essai de philosophie fondamentale. Paris : Cerf, 2006.

Maritain, J. (1989). De Bergson à Thomas d'Aquin, Œ. C., Vol. VIII.

Maritain, J. (1990). Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Œ. C., Vol. IX.

Maritain, J. (1990). La personne et le bien commun, Œ. C., Vol. IX.

Nicolas, M.-J. (1974). L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin. Revue thomiste 74, p. 550.

Pascal, B. (1954). Pensées, dans Œuvres complètes (Œ. C.). Ed. Jacques Chevalier, Coll. « La pléiade ». Paris : Gallimard.

Rabehevitra, Z. B. (2011). La loi naturelle chez Jacques Maritain, Actualité d'une pensée. Etude historique, critique et doctrinale. Paris : Téqui.

Prof. Dr Tsiorimanalina Fidy Salomon Ranaivojaona

Prêtre religieux de l'Ordre Trinitaire, Docteur en Théologie morale et enseignant à l'UCM.

HUMANISATION DES CONDITIONS CARCÉRALES À MADAGASCAR : DE L'UTOPIE À LA RÉALITÉ

Prof. Dr Tsiorimanalina Fidy Salomon RANAIVOJAONA

Résumé

Le Magistère Ecclésial catholique est fidèle à l'homme et à Jésus si bien qu'il fait cas de la réalité de la personne humaine et de son expérience historique. C'est la raison pour laquelle tout discours sur l'Enseignement moral de l'Eglise en matière sociale doit partir de la connaissance adéquate de la réalité humaine et de la contingence historique.

Est toujours considérée inhumaine une société qui ne respecte pas la dignité et le droit fondamental de ses membres, surtout ceux qui se trouvent dans des situations difficiles comme l'emprisonnement. La prison est le miroir soigneusement caché de la société tout entière. Ainsi, la condition de détention dans un pays soi-disant civilisé ou démocratique permet d'évaluer la moralité de cette société puisque la personne humaine est une créature de Dieu, aimée de Dieu dans sa misère et à cause de cette misère. D'où l'émergence de l'engagement de l'Eglise en faveur des personnes détenues, un engagement qui ne se limite pas uniquement à leur accompagnement spirituel et moral, mais va jusqu'à l'amélioration de leurs conditions de détention. Tel est l'intérêt central de mon intervention à ce symposium.

Mots-clés : dignité humaine, incarcération, conditions carcérales, droits des détenus, nouvelle évangélisation, diaconie de l'Eglise, justice, miséricorde.

Introduction

L'attention prêtée par le Magistère Ecclésial catholique à l'étude de la réalité empirique et sociale de la personne humaine ainsi qu'à son expérience historique est une vraie exigence de fidélité à l'homme et à « Celui qui s'est fait homme », à savoir Jésus Christ le Verbe incarné de Dieu le Père.

On peut comprendre, ainsi, le souci et l'avertissement des Pères Conciliaires lorsqu'ils disaient :

Les inégalités économiques et sociales excessives entre les membres ou entre les peuples d'une seule famille humaine font scandale et font obstacle à la justice sociale, à l'équité, à la dignité de la personne humaine ainsi qu'à la paix sociale et internationale (GS, n°29, § 1).

C'est la raison pour laquelle tout discours sur l'Enseignement moral de l'Eglise en matière sociale doit partir de la connaissance adéquate de la réalité humaine et de la contingence historique. En parlant de cette exigence commune, Saint Jean Paul II (2003, n°3, § 3) disait :



Voilà pourquoi les chrétiens doivent travailler sans cesse à mieux mettre en valeur la dignité que l'homme a reçue de Son Créateur et unir leurs énergies à celles des autres pour la défendre et la promouvoir [...] En réalité, l'Eglise ne peut jamais abandonner l'homme, dont le sort est étroitement et indissolublement lié au Christ [...] ⁴¹.

Une société qui ne respecte pas la dignité et le droit fondamental de ses membres, surtout ceux qui se trouvent dans des situations difficiles comme l'emprisonnement, est toujours considérée inhumaine car la prison n'est autre que « le miroir soigneusement caché, mais non déformé de la société toute entière » (Le Bourgeois, 2002, 29).

La condition de détention dans un pays soi-disant civilisé ou démocratique est, ainsi, un des critères d'évaluation de la moralité de cette société puisque la personne humaine est une créature de Dieu, aimée de Dieu non seulement jusque dans sa misère mais plus aimée encore à cause de cette misère (...) et c'est au respect du condamné, justement ou injustement condamné, que se mesure le degré d'une civilisation (Cf. d'Onorio, 1999, 150).

Le pape François (2014), lors de son discours à une délégation de l'Association internationale de droit pénal (cf. aussi François, 2015, n°266), a dit :

Au cours des dernières décennies, s'est répandue la conviction qu'à travers la peine publique on peut résoudre les problèmes sociaux les plus disparates. [...] On ne cherche pas seulement des boucs émissaires qui paient de leur liberté et de leur vie tous les maux de la société, mais au-delà il y a parfois la tendance à construire délibérément des ennemis : des figures stéréotypées, qui concentrent en elles-mêmes toutes les caractéristiques que la société perçoit ou interprète comme menaçantes.

Ces remarques préliminaires font ressentir la nécessité de penser théologiquement la possibilité même d'une intervention de l'Eglise sur les problèmes politiques, économiques et sociaux afin de construire une société plus juste, plus fraternelle et plus humaine car la promotion de la justice sociale, la solidarité et la compassion sont relatives à l'amour de Dieu, à l'amour du prochain et à la solidarité, notamment avec les sans voix.

D'où l'émergence de l'engagement de l'Eglise en milieu carcéral. Ceci ne se limite pas uniquement à l'accompagnement spirituel et moral des personnes détenues, mais comporte également un aspect très sensible, c'est-à-dire tout ce qui concerne l'amélioration des conditions de détention.

Alors, en partant d'une compréhension commune de la dignité de la personne humaine, véhiculée par l'Enseignement moral de l'Eglise, nous tenterons de démontrer son application dans l'Eglise et la société malgache par l'élan commun en vue de l'humanisation des conditions carcérales à Madagascar.

I. L'intangible dignité de la personne humaine

I.1. La dignité de la personne humaine et la nouvelle Évangélisation

L'homme, considéré sous son aspect historique concret, représente le cœur et l'âme de l'enseignement social catholique. Toute la doctrine sociale se déroule, en effet, à partir du principe qui affirme l'intangible dignité de la personne humaine (*DSE*, n°107).

Confrontée aux défis culturels de notre époque et aux attentes de nos contemporains, la nouvelle Évangélisation fait partie de la mission fondamentale de l'Eglise actuelle. La nouvelle évangélisation ne se réduit pas à une simple action parmi tant d'autres mais, dans le dynamisme ecclésial, elle est l'énergie qui permet à l'Eglise de vivre son objectif, à savoir : répondre à l'appel universel à la sainteté (Synode des évêques, 2014, n°1).

⁴¹ Le Pape cite ici deux phrases respectivement tirées de son Discours au Colloque "L'Eglise et les droits de l'homme", n°4 (1988) et de son Discours au Congrès mondial sur la pastorale des droits humains, n°3 (1998).

D'après la directive pastorale issue du concile Vatican II, « cet élan commun pour la nouvelle Évangélisation et la promotion de la dignité de l'homme sont indissociables » (*CEM*, 1972, 151). Puisque, actuellement,

une évangélisation authentique doit tenir compte de la vie quotidienne de l'homme, du respect de la dignité de la personne humaine, de ses droits fondamentaux et inaliénables, avec le souci de la démocratie, de la justice, de la vérité et de la paix sociale (Rakotomalala, 2015, 201) ⁴².

1.2. Emergence de la contribution de l'Eglise

La grande importance de la contribution de l'Eglise se trouve donc dans la place unique et primordiale qu'elle donne à la personne humaine. Elle n'est certainement pas la seule à en parler mais de concert avec les autres institutions œuvrant pour la promotion et la défense de la personne humaine. Voici comment Rakotomalala (2015, 202) l'a exprimé :

La communauté ecclésiale immergée au sein de la société doit comprendre et éclairer les réalités humaines selon les lieux et les époques. *Proposer les exigences de la foi dans la complexité des réalités sociales, culturelles, économiques et politiques est la mission de diaconie de l'Eglise à l'écoute des aspirations de la société.*

Bien que l'Eglise n'ait pas « de solutions techniques à offrir » et « ne propose pas des systèmes ou des programmes économiques et politiques » (Jean Paul II, 1987, n°41), en tant qu'« experte en humanité », selon le Pape Paul VI (1967, n°13), elle « a toujours une parole à dire quand il s'agit de la nature, des conditions, des exigences et des fins du développement authentique et intégral » (Rakotomalala, 2015, 201) ⁴³ de la personne humaine ainsi que le développement solidaire de l'humanité. De ce fait, le concile Vatican II, par le biais de *Gaudium et spes*, affirme que « pour mener à bien cette tâche, l'Eglise a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile » (*GS*, n°4, § 1). Elle éclaire si bien les questions existentielles des hommes sur le sens de la vie présente et future. Voilà pourquoi l'Eglise écoute les attentes et les aspirations de ses membres (cf. *GS*, n°4). Pour ce faire, elle est tenue d'exercer son rôle critique vis-à-vis des dérapages politiques commis par les régimes.

II. Aperçu des Conditions Carcérales à Madagascar

II.1. Les conditions carcérales à Madagascar

Les rapports, d'une part, de l'Aumônerie Catholique des Prisons, confirmés par la déclaration de la Conférence Episcopale de Madagascar ⁴⁴ et, d'autre part, ceux des différents organismes internationaux qui opèrent sur la défense et la promotion des droits et de la dignité de la personne humaine comme Amnesty International, Observatoire international des prisons et Comité International de la Croix Rouge (CICR) dénoncent unanimement les conditions très précaires et déshumanisantes dans lesquelles vivent chaque jour les personnes détenues à Madagascar.

« Vivre dans la décence », qui n'y aspire pas ? Et pourtant, les personnes incarcérées n'ont aucune possibilité d'y accéder, bien que cela figure parmi les droits fondamentaux de l'homme (*DUDH*, art. 25). La

⁴² L'auteur cite Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, n°15

⁴³ L'auteur se réfère à *Sollicitudo rei socialis (SRS)*, n°41 et à *Centesimus annus (CA)*, n°43.

⁴⁴ Pour marquer la célébration du grand Jubilé de l'an 2000, les Evêques ont choisi de porter leur attention et d'alerter les chrétiens en même temps que tous les citoyens sur le système pénitentiaire à Madagascar. Elaboré en association avec l'Aumônerie Catholique des Prisons, ce texte intitulé « Le pardon et la réconciliation » est remarquablement informé et inspiré. Cf. *CEM* (1999). Le pardon et la réconciliation, in *ESM*, vol. 5, p. 121-135.

quasi-totalité des prisons est vétuste⁴⁵ et surpeuplée⁴⁶.

Ce surpeuplement entraîne de graves problèmes. Le nombre des détenus augmente de jour en jour, alors que celles qui recouvrent la liberté sont en très petit nombre (CEM, 1999, 131). Le taux de surpopulation a atteint ses limites, ce qui représente un risque aussi bien pour la santé des détenus que pour la sécurité, voire, le risque d'évasion (*Ibidem*).

Ensuite, la loi en vigueur pour le traitement des prisonniers et les règlements à l'intérieur des prisons prônent la séparation des différentes catégories de détenus⁴⁷. Malheureusement, ces catégorisations ne sont pas respectées étant donné le nombre pléthorique de prisonniers. Certains disposent d'un quartier pour les mineurs mais dans la plupart des cas, la seule séparation observée concerne les hommes et les femmes.

II.2. Conditions carcérales déshumanisantes

La surpopulation pénale pose un gros problème, elle peut anéantir toute tentative d'humanisation de la détention⁴⁸. Les prisons à Madagascar datent de l'époque coloniale avec des locaux inadéquats au regard des conditions minimales requises en matière d'habitation, ce qui revient à dire que par leur vétusté, toutes sortes de tares se perpétuent : promiscuité, dépravation des mœurs, constitution de gangs, violation des droits à la dignité humaine, oisiveté, etc.

La surpopulation, amplifiée par les conditions matérielles de vie lamentables, est telle que, pour dormir par terre bien souvent, les personnes détenues sont obligées de s'imbriquer les unes aux autres favorisant l'abus sexuel, les maladies contagieuses ainsi que la transmission des maladies infectieuses. A Antanimora, par exemple, l'étroitesse de l'espace oblige les détenus à dormir à plusieurs dans une chambre. En effet, il arrive que des transactions se fassent entre prisonniers pour la vente de l'espace nécessaire pour dormir. Comme s'il s'agissait d'un hôtel où l'on loue les lits. Pire encore, dans d'autres établissements, les prisonniers dorment à tour de rôle. La moitié de l'effectif reste accroupie pendant la première partie de la nuit et prend la relève à minuit pour dormir, obligeant ainsi les autres à adopter une position accroupie jusqu'au matin. Le viol est courant dans les prisons et souvent utilisé pour humilier des prisonniers ou des prisonnières. De jour comme de nuit, ils luttent contre les poux, les puces, les punaises et les rats⁴⁹.

En somme, tous les exemples rapportés ci-dessus affectent gravement l'intégrité physique et psychologique des personnes détenues et, à plus forte raison, ils portent atteinte à leur dignité humaine (Cf. OIP, 1998, n°215-218).

45 Si des opérations de réhabilitation et un programme de constructions des nouvelles prisons (comme le *Fonja volamena* ou prison d'or de Fianarantsoa et la *Fonja manara-penitra* d'Imerintsiatosika et de Fénérive est) ont été réalisés dernièrement, les prisons de Madagascar restent majoritairement marquées par l'insalubrité, « la vétusté et l'exiguïté ».

46 Evoquons d'abord en premier lieu les chiffres clés de l'Administration pénitentiaire, lesquels nous permettront sans nul doute d'avoir une certaine idée sur les structures, sur le nombre de la population pénale et les conditions de détention: 3 Maisons de force, 45 Maisons centrales, 40 Maisons de sûreté, 1 Centre de rééducation. Ils totalisent une capacité d'accueil de 12.125. Or, selon le dernier recensement de l'année 2023 mois de décembre, la population carcérale s'élève à 28.721 détenus (taux de surpopulation 136,87%)

47 « Dans tout établissement pénitentiaire, des quartiers spéciaux seront affectés respectivement: aux mineurs de moins de 18 ans, aux femmes, aux condamnés politiques, aux inculpés, aux prévenus et aux accusés ». De même, elle dicte encore que les prévenus devraient être séparés des condamnés, selon l'art. 38 du Décret n° 59-121 du 27 octobre 1959. Cf. L'Observatoire International des Prisons – OIP, 1994, n°25 et *ERMTD*, n°8.

48 Vu la gravité de cette situation, presque partout dans les prisons du monde, le Pape Benoit XVI (2011), tout en se préoccupant de la dignité des détenus, a interpellé les responsables étatiques en disant : « La surpopulation et la dégradation des prisons peuvent rendre la réclusion encore plus amère (...) Il est important que les institutions promeuvent une analyse attentive de la situation dans les prisons aujourd'hui, vérifient les structures, les moyens, le personnel, de façon à ce que les détenus ne purgent pas une double peine; et il est important de promouvoir un développement du système carcéral qui, tout en respectant la justice, soit toujours plus adapté aux exigences de la personne humaine ».

49 Ces conditions affectent bien entendu la santé des détenus. Les maladies les plus fréquemment rencontrées sont, suivant leur degré d'importance : la malnutrition (qui provoque la majorité des décès en prison), la tuberculose, la diarrhée, la dysenterie, les maladies respiratoires, la gale comme les autres maladies de la peau et les maladies sexuellement transmissibles. Cf. OIP, 1994, n°25.

La prison devient ainsi un endroit où l'on perd toute humanité, et les conditions de détention dans la plupart des prisons de Madagascar sont de nature à mettre en péril la vie des détenus.

Les Evêques de Madagascar ont tiré la sonnette d'alarme lorsqu'ils déclaraient: « Il faut reconnaître que la réalité de nos prisons est dure et inhumaine. Les conditions de vie y sont terribles, elle détruit l'homme plus qu'elle ne l'éduque » (Azibert, 1999, 119).

II.3. Cas de violation des droits fondamentaux des prisonniers

Certes, l'incarcération est par nature une mesure privative de liberté, mais les personnes détenues ne doivent pas pour autant être privées de leurs droits fondamentaux en tant qu'elles sont des êtres humains (cf. Azibert, 1999, 119). C'est ainsi que, comme tous les autres citoyens, ils doivent pouvoir jouir d'un certain nombre de droits fondamentaux, en l'occurrence, « les droits » concernant l'épanouissement personnel, la santé, la nourriture, la liberté de pensée et de conscience, ainsi que la communication avec leurs proches (cf. *DUDH*, préambule et art. 25). Cependant, force est de constater que ces droits fondamentaux relatifs au traitement des détenus se trouvent souvent violés, voire bafoués⁵⁰.

Les droits des détenus constituent une des dispositions fondamentales du pacte international sur les droits civils et politiques (Cf. *HCNUDH*, 1990)⁵¹, lequel pacte fait partie intégrante de la Constitution malgache. L'individu accusé doit bénéficier de garanties spécifiques: « le droit à un procès équitable, le droit d'être jugé dans un délai raisonnable, il n'est pas considéré comme coupable et il est présumé innocent jusqu'à ce qu'il soit définitivement condamné » (*DUDH*, art. 10-11)⁵².

Et, qu'il fasse l'objet d'une détention provisoire ou qu'il soit condamné, la personne détenue est seulement privée de sa liberté et non de sa dignité. Les principes adoptés par l'Assemblée Générale de l'ONU sur l'emprisonnement réitèrent d'ailleurs le principe selon lequel « toute personne privée de sa liberté doit être traitée avec humanité »⁵³.

Cependant, pour le cas particulier des prisonniers, l'Ensemble des Règles Minima pour le Traitement des Détenus (*ERMTD*)⁵⁴, est plus catégorique en mettant l'accent sur le caractère « complètement défendu », lorsqu'il rappelle avec insistance, dans son article 31 : « les peines corporelles, la mise au cachot obscur ainsi que toute sanction cruelle, inhumaine ou dégradante doivent être complètement défendues comme sanctions disciplinaires ».

Voyons encore un autre cas, en vertu de la loi en vigueur à Madagascar, conformément à la charte internationale des droits de l'homme, « toute personne a le droit d'être «présumée innocente» et traitée comme telle jusqu'à ce qu'elle soit jugée et reconnue coupable » (*DUDH*, art. 11 ; *CRM*, art. 13). Les normes internationales stipulent qu'une personne ne peut être reconnue coupable qu'au cours d'un procès conforme aux normes prescrites en matière d'équité⁵⁵.

50 Les Evêques de Madagascar ont noté que la dégradation de la situation carcérale conduit inévitablement « à des violations flagrantes et permanentes des droits de l'homme et au non-respect de la dignité humaine » (CEM, 1999, 131).

51 Madagascar a été admis comme membre de l'Organisation des Nations Unies le 20 septembre 1960.

52 La Constitution de la République Malgache, dans son article 13, § 7, stipule : « L'Etat garantit la plénitude et l'inviolabilité des droits de la défense devant toutes les juridictions et à tous les stades de la procédure y compris celui de l'enquête préliminaire, au niveau de la police judiciaire ou du parquet ».

53 La Charte Africaine des Droits de l'Homme, dans son article 5, stipule que : « Tout individu a droit au respect de la dignité inhérente à la personne humaine... ». Et pour expliquer davantage le contenu de sa déclaration, ce même article ajoute : « Toutes formes d'exploitation et d'avi-lissement de l'homme notamment... la torture physique ou morale et les peines ou les traitements cruels inhumains ou dégradants sont interdites ». Ce « respect dû à l'être humain » est applicable à tout individu, qu'il soit «dibre», à savoir sans être inquiété par la justice ou qu'il soit détenu.

54 L'ERMTD a été adopté par le premier Congrès des Nations Unies pour la prévention du crime et le traitement des délinquants, tenu à Genève en 1955 et approuvé par le Conseil économique et social dans ses résolutions 663.C (XXIV) du 31 juillet 1957 et 2076 (LXII) du 13 mai 1977.

55 En vertu de la loi à Madagascar et conformément au droit à la présomption d'innocence, la détention préventive des personnes en instance de jugement est une mesure exceptionnelle. Cf. République de Madagascar (1997), Loi N° 97. 036, Code de procédure

Or, à Madagascar, toutes les personnes inculpées pour infractions pénales sont « placées de façon quasiment systématique en détention préventive »⁵⁶, en attendant d'être jugées, et cet usage est considéré, à tort ou à raison, comme l'« une des causes de la corruption » dans le monde judiciaire malgache (cf. Amnesty International, 2010, 11-13).

Pire encore, il existe même des cas où un détenu est condamné pour des années de prison ou même à perpétuité sans avoir assisté à son jugement n'ayant pas reçu la convocation pour se rendre au tribunal qui l'a condamné (cf. CEM, 1999, 131).

Ces droits fondamentaux des personnes détenues sont les droits inhérents à la personne humaine et qui ne peuvent être ni aliénés ni cédés. Ils sont garantis par la loi et sont protégés par l'État. L'Article 17 de la Constitution malgache énonce : « l'État protège et garantit l'exercice des droits qui assurent à l'individu son intégrité et la dignité de sa personne, son plein épanouissement physique, intellectuel et moral ».

De même, bien que la Constitution de la République Malgache stipule *l'indépendance de la justice*, celle-ci est susceptible de recevoir des pressions de l'exécutif à tous les niveaux et cela ouvre également la porte à la corruption.

Tout compte fait, on pourrait dire que la situation carcérale à Madagascar va de mal en pis, et les conditions de détention sont dégradantes pour l'être humain dont elles sont une violation continue des droits fondamentaux. La protection de la loi qui est censée être le rempart de tous, particulièrement de ceux qui sont faibles dans la société, devient l'apanage des catégories des gens soi-disant forts à savoir les puissants et les riches.

En guise de preuve, donnons la parole aux Evêques :

Les gémissements de tout peuple montent jusqu'au ciel à l'encontre de la justice. La justice s'achète à prix d'argent et les pauvres en sont les infortunées victimes! La mesure de référence n'est plus l'équité mais le montant de la somme d'argent. De même les droits humains sont foulés au pied car la corruption et les intimidations du pouvoir l'emportent sur la loi ! Les innocents sont condamnés et les coupables acquittés car maintenant c'est l'argent qui rend l'homme juste ! Ainsi rares sont ceux qui osent témoigner de la justice pour cause de menace et de vengeance (CEM, 2002, 33).

Pourtant, le droit à « l'égalité de tous devant la loi » et le droit à une justice impartiale figurent dans le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'Homme mais ceux-ci ne sont pas respectés. Or, l'Etat qui ne protège pas fondamentalement ces droits faillit à son rôle premier et ne peut avoir de légitimité.

II.4. Défis et propositions avancés par le Ministère de la Justice

La question de remettre en cause l'humanisation des conditions de détention à Madagascar fait débat actuellement auprès des médias et des organismes internationaux de protection des droits de l'Homme⁵⁷. Ces organismes émettent des rapports réguliers afin de démontrer les conditions carcérales déplorables des personnes détenues presque dans tout Madagascar.

Le plan sectoriel 2015-2019 du MINJUS souligne la nécessité de réformer le secteur pour appuyer l'administration pénitentiaire dans ses missions d'observation, de surveillance et d'humanisation de la détention et de la réinsertion sociale. Quatre axes prioritaires sont identifiés:

1) renforcer la sécurisation des Etablissements Pénitentiaires ;

pénale, article 334 bis.

56 Or la *Constitution de la République Malgache*, dans son article 13, stipule expressément que « la détention préventive est une exception ».

57 Nous pouvons citer les cas d'Amnesty international, du Comité International de la Croix Rouge, de l'Observatoire International des Prisons, de l'organisation Grandir Dignement, du GRET, de l'ACP...

2) améliorer les conditions de vie en milieu carcéral⁵⁸ ;

3) accélérer le traitement des dossiers des personnes en détention préventive ;

4) développer un système de réinsertion sociale des personnes détenues et de rééducation des mineurs.

Il est indéniable que les conditions de vie inhumaine dans la plupart des prisons à Madagascar ne sont un secret pour personne et font même l'objet d'une triste publicité dans les journaux et les télévisions aussi bien nationales qu'internationales. Même les responsables de l'administration pénitentiaire s'indignent devant cette situation. Ils affirment qu'ils voudraient pouvoir améliorer les conditions de détention mais que la complexité de la situation le leur interdit.

Méprisées et rejetées aussi bien par leurs familles que par la société, les personnes détenues se trouvent souvent dans une situation extrêmement difficile, entre la vie et la mort, entre le désespoir et la vengeance. Cette situation d'injustice interpelle la conscience de tous et chacun, notamment les chrétiens qui sont essentiellement membres d'une même famille qu'est l'Eglise.

III. La « diakonia » de l'Eglise en faveur des personnes détenues

III.1. Eglise pauvre avec les pauvres

L'Eglise est essentiellement pauvre, soit par union et imitation du Christ pauvre, soit par ses membres qui sont en proie de ce phénomène⁵⁹. Voilà pourquoi l'Eglise fait sienne la cause des pauvres, allant jusqu'aux racines de la pauvreté et s'affirme toujours comme Eglise des pauvres (Jean Paul II, 1982, 118).

Ce faisant, elle affirme sa détermination missionnaire, « soucieuse du développement de tout homme et de tout l'homme structuré progressivement en stratégie pastorale en vue de construire un monde digne de l'homme » (*Ibidem*), conformément à l'idéal de société selon l'enseignement de l'Eglise⁶⁰.

Certes, *l'humanisation des conditions de détention* relève du domaine de la politique, de l'organisation sociale et notamment du gouvernement mais la réalisation de cet objectif exige également le concours de l'Eglise et de tous les hommes de bonne volonté.

La grande importance de la contribution de l'Eglise à Madagascar, spécialement dans le domaine carcéral, se trouve avant tout dans la place unique et primordiale qu'elle accorde à la personne humaine⁶¹. De concert avec les autres institutions, l'Eglise reconnaît et soutient la vocation de la personne humaine à la vie sociale, même en prison.

58 En termes de nutrition, de développement agricole et d'accès à l'EAH, les principaux défis identifiés sont communément partagés par l'ensemble des ONG et Institutions ayant récemment publié des contre rapports dans le cadre du mécanisme de l'EPU: CNIDH, Amnesty et FIACAT.

59 « Les pauvres ne sont pas des personnes « extérieures » à la communauté, mais des frères et sœurs avec qui partagent la souffrance, pour soulager leur malaise et leur marginalisation, pour qu'on leur rende la dignité perdue et qu'on leur assure l'inclusion sociale nécessaire » (François, 2021).

60 « La mesure de l'humanité se détermine essentiellement dans son rapport à la souffrance et à celui qui souffre. Cela vaut pour chacun comme pour la société » (Benoît XVI, 2007, n°38).

61 D'où le soin et la prise en charge des pauvres, des malades et des personnes âgées (Hôpital, Dispensaires, Centre de soin et de Diagnostique), des orphelins et des prisonniers, par les établissements scolaires (du primaire à l'Université), les différents mouvements et associations appartenant à l'Eglise s'occupant particulièrement des problèmes sociaux et humanitaires... Elle n'est certainement pas la seule à en parler (voir les activités des ONG).

III.2. Eglise Educatrice de conscience.

Il est du devoir de l'Eglise de réveiller et d'éduquer les consciences, de réfléchir sur le comportement social et civique de l'homme.

Ainsi, les mots d'ordre en vue de réaliser cette mission commune de tous les baptisés consistent à annoncer, à dénoncer et à renoncer. Cela signifie : dire la vérité, dévoiler tous les mensonges et dénoncer tout ce qui n'est pas conforme à la justice et à la dignité fondamentale de la personne humaine. Ce sont des exigences morales pour tous, étant donné que ce combat figure parmi l'engagement spirituel et temporel de l'Eglise (*CEC*, n°357).

En ce sens, dénoncer les entraves (Jean Paul II, 1987, n°34 ; 1991, n°43) qui font obstacle aux recherches d'une solution sociale et même politique, c'est assumer sa fonction critique, prophétique et Educatrice de conscience.

Une mission apostolique et éducatrice plus approfondie doit être menée afin que l'Eglise soit déterminée devant le combat contre tous les fléaux qui risquent de porter atteinte à la dignité de la personne humaine. De même, devant les corruptions qui gangrènent la société et tout spécialement le monde carcéral, les chrétiens ne doivent pas résigner mais s'armer d'espérance et de courage. Cependant, il importe également de respecter la diversité pour agir en complémentarité et s'engager. D'où l'importance de la solidarité ou tout simplement l'action solidaire de l'Eglise⁶².

III.3. Actions solidaires de l'Eglise en vue de l'humanisation des conditions carcérales à Madagascar

Parmi les défis qui nous attendent, d'une part, pour témoigner de la miséricorde de Dieu aux personnes détenues et, d'autre part, pour tendre vers l'humanisation des conditions carcérales à Madagascar, les actions prioritaires sont:

- Porter Dieu dans les prisons parce qu'Il est force de vie et de bonté, et seul Il peut donner sens et valeur à toute souffrance juste ou injuste.
- Ecouter et accueillir chaque personne détenue avec sa propre histoire, sa conception de la vie, ses qualités et ses faiblesses. De même, l'aider à redécouvrir sa dignité et reconquérir la confiance en lui-même.
- Fournir une assistance aux détenus les plus nécessiteux, en matière de besoins vitaux (nourriture, santé, éducation et formation professionnelle), du respect des droits des détenus (visite et contact avec leurs familles, communication avec l'extérieur), et en matière de l'amélioration des infrastructures carcérales pour éviter la surpopulation.
- Sensibiliser l'Etat malgache à travers le Ministère de la Justice pour qu'il ne se décharge pas de ses responsabilités en ce domaine⁶³ (le respect du principe de subsidiarité oblige).
- Solliciter les autorités étatiques afin de respecter les droits et les lois en vigueur. Notamment ceux concernant les traitements des personnes détenues.
- Encourager l'institution d'un système d'aménagement de peines, en accord avec les autorités compétentes⁶⁴, pour motiver les détenus à un comportement meilleur.

62 « Les nouvelles relations d'interdépendance entre les hommes et les peuples qui sont, de fait, des formes de solidarité, doivent se transformer en relations tendant à une véritable solidarité éthico-sociale, qui est l'exigence morale inhérente à toutes les relations humaines. La solidarité se présente donc sous deux aspects complémentaires : celui de principe social et celui de vertu morale ». (Cf. *DSE*, n°193, 1§ et n°194 ; *François*, 2015, n°114)

63 « Le principe de subsidiarité protège les personnes des abus des instances sociales supérieures et incite ces dernières à aider les individus et les corps intermédiaires à développer leurs fonctions. Ce principe s'impose parce que toute personne, toute famille et tout corps intermédiaire ont quelque chose d'original à offrir à la communauté » (*DSE*, n°187).

64 Lors de la Grâce présidentielle à la fin de l'année 2023, par exemple, 9 757 détenus ont bénéficié de remise de peine.

- Aider les personnes détenues, par l'action pastorale, à prendre conscience de leurs actes et reconnaître le mal commis ; les accompagner dans leur cheminement de conversion.
- Proposer aux détenus une formation pour acquérir des compétences et pour développer le sens de l'initiative, de la créativité et le goût de la responsabilité.
- Organiser des structures d'accueil et d'accompagnement pour les détenus libérés et impliquer les structures locales existantes (centres, églises, créateurs d'emplois, etc.) pour leurs favoriser la réinsertion sociale et professionnelle.
- Enfin, Favoriser le pardon et la réconciliation en vue d'actualiser la rédemption car seul le pardon guérit. Il devient possible et réalisable grâce au don de l'Esprit Saint⁶⁵ (*Jn* 20,22-23).

Conclusion générale

« Le prisonnier, même coupable et condamné reste un homme et doit être respecté dans sa dignité d'homme ».

L'attention particulière portée aux conditions de vie des personnes détenues concrétise la tradition spirituelle de l'Eglise fondée sur une parole précise du Christ : « J'étais en prison et vous m'avez visité » (cf. *Mt* 25,36). Elle a reconnu dans la visite aux personnes détenues l'une des œuvres de miséricorde confiée à tous chrétiens et à tous les hommes de bonnes volontés⁶⁶. Les personnes qui se trouvent dans cette situation particulière ont besoin d'être soutenues, accompagnées et visitées tant par leurs frères dans la foi⁶⁷ que par le Seigneur lui-même, spécialement dans les sacrements (*SC*, n°59).

En effet, je voudrais également apporter ma contribution non pas pour excuser le mal, ni cautionner les crimes qu'elles ont commises mais je voudrais essentiellement « me solidariser avec l'Eglise ainsi que les hommes de bonne volonté »⁶⁸ pour dire qu'une personne détenue, même coupable et condamnée, reste toujours une personne humaine, créée à l'image de Dieu et doit être respectée dans sa dignité fondamentale et ses droits inaliénables.

Alors pour entreprendre une transformation de la prison en espace d'humanisation et de fraternité, il est aussi nécessaire de se concentrer sur la miséricorde de Dieu puisque la miséricorde de Dieu, capable de transformer les cœurs, est également en mesure de transformer les barreaux en expérience de liberté. C'est la raison pour laquelle, le Pape Jean Paul II nous rappelle :

La personne humaine, même lorsqu'elle se trompe, garde toujours une dignité qui lui est inhérente et elle ne perd jamais sa dignité. C'est dans cette dignité de la personne que les droits de l'homme trouvent leur source immédiate. [...] Pour les croyants, c'est en permettant à Dieu de parler à l'homme que l'on peut contribuer le plus authentiquement à affermir la conscience que tous les droits découlent de la dignité de la personne, fermement enracinée en Dieu (Jean Paul II, 1978).

Ce message de sa Sainteté est une invitation à promouvoir le pardon et la réconciliation, à passer vers

65 Certes, c'est une mission difficile mais non pas impossible. Le Pape Jean Paul II (1980, n°14, §.8) disait : « Le monde des hommes pourra devenir « toujours plus humain » seulement lorsque nous introduirons, dans tous les rapports réciproques qui modèlent son visage moral, le moment du pardon, si essentiel pour l'Évangile ».

66 C'est encore le Pape Benoît XVI (2011) qui nous donne le motif principal de la visite aux prisonniers en disant : « Partout où il y a quelqu'un qui a faim, un étranger, un malade, un prisonnier, là se trouve le Christ lui-même qui attend notre visite et notre aide ». Cf. aussi *CEC*, n° 2447.

67 « Celui d'entre vous qui est sans péché, qu'il soit le premier à lui jeter la pierre » (*Jn* 8,7).

68 Avec cette phrase nous répondons positivement à l'invitation du Père Joseph Wresinski gravée à Paris, sur le parvis du Trocadéro : « Là où des hommes sont condamnés à vivre dans la misère, les droits de l'homme sont violés. S'unir pour les faire respecter est un devoir sacré ». C'est en quelque sorte ce qu'a confirmé le Pape Jean Paul II dans son « *Lectio Magistralis* » du 17 mai 2003 que nous avons cité plus haut.

l'action, vers un discernement qui éveille la conscience de la communauté chrétienne à être « solidaire du genre humain et de son histoire » (GS, n°1).

La dignité de chaque personne encourage l'homme à avoir le respect envers les autres, et la solidarité envers tous les membres de la société. Puisque chaque être humain est créé à l'image de Dieu, malgré ses fautes et ses faiblesses, il possède une valeur inhérente à sa nature même.

Enfin, je voudrais qu'on prenne toujours en considération ce que le Pape Jean Paul II (1995, n°9, § 3) a dit à propos de Caïn, le fratricide, une vérité sur laquelle le Pape François a encore insisté dans son encyclique *Fratelli tutti* (2015, n°269) : « Meurtrier, il [Caïn] garde sa dignité personnelle et Dieu lui-même s'en fait le garant ». A l'instar de Caïn, qui a volontairement commis un homicide, le prisonnier, même coupable et condamné, reste un homme et doit être respecté dans sa dignité d'homme. Autrement, l'Etat ou ses représentants deviennent criminels à leur tour.

Références bibliographiques

- Amnesty international (2010). Madagascar : un urgent besoin de justice. Violation des droits humains durant la crise politique. Royaume-Uni : Amnesty International Publications.
- Azibert, G. (1999). La prison, archétype de la sanction pénale ? Réalités de l'institution pénitentiaire. Dans Onorio (d'), J.B. (dir). La faute, la peine et le pardon. Saint Cénére : Editions Téqui.
- Benoit XVI (2007). Lettre encyclique *Spe Salvi* sur l'espérance chrétienne.
- Benoit XVI (2011), Discours durant la visite pastorale à la prison romaine de Rebibbia le 18 décembre 2011.
- Bourgeois (Le), I. (2002). Derrière les barreaux, des hommes: Femme et aumônier à Fleury-Mérogis. Paris : Desclée de Brouwer.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique ou CEC.
- CEM (1972). Eglise et Développement à Madagascar. Lettre Pastorale de la Conférence des Evêques de Madagascar du 26 Mars 1972. Eglise et Société à Madagascar – ESM, vol. 2, (série Enseignement Social de l'Eglise). Antananarivo : Foi et Justice, p. 132-162.
- CEM (1987). Le redressement de la nation. Lettre Pastorale de la CEM. ESM, vol. 3, p. 211-230.
- CEM (1999). Le pardon et la réconciliation. Déclaration des évêques de Madagascar pour le Jubilé de l'an 2000. ESM, vol. 5, p. 121-137.
- CEM (2002). La lutte contre la corruption et la promotion de la justice. Lettre pastorale de la CEM du 13 février 2002. ESM, vol.6, p. 23-71.
- Commission Africaine des Droits de l'Homme, Charte africaine des droits de l'homme. Disponible en ligne sur l'URL : http://www.achpr.org/francais/info/charter_fr.html, consulté le 03/04/2012.
- Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise ou DSE.
- Concile Œcuménique de Vatican II : Sacrosanctum Concilium (SC) ; Gaudium et Spes (GS) ; Presbyterorum Ordinis (PO).
- Constitution de la République de Madagascar (CRM). Disponible en ligne sur l'URL <http://www.madagascar-tribune.com/PROJET-DE-CONSTITUTION-DE-LA,14822.html>
- François (2014). « La dignité de la personne humaine est au-dessus de toute chose », Discours à une Délégation de l'Association Internationale de Droit Pénal, Rome, octobre 2014. Disponible en ligne sur l'URL <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2519-A/La-dignite-de-la-personne-humaine-est-au-dessus-de-toute-chose-2015-01-06-1262688>.
- François (2015). Lettre encyclique *Fratelli tutti* (FT) sur la Fraternité et l'amitié sociale.

- François (2021). Des pauvres vous en aurez toujours avec vous (Mc 14,7). Discours lors de la Ve Journée mondiale des pauvres 2021.
- Haut-Commissariat des Nations Unies aux Droits de l'Homme ou HCNUDH (1990). Principes fondamentaux relatifs au traitement des détenus. Actes de l'Assemblée générale du 14 décembre 1990, résolution 45/111. Disponible en ligne sur l'URL <http://www.ohchr.org/french/law/traitement.htm>, consulté le 02/04/2012.
- Jean Paul II (1978). Message à Son Excellence le Dr Kurt Waldheim, Secrétaire Général de l'Organisation des Nations Unies, à l'occasion du 30è anniversaire de la Déclaration des Droits de l'Homme le 2 décembre 1978. Documentation Catholique, n°1755 (1979).
- Jean Paul II (1980). Lettre encyclique *Dives in misericordia* sur la divine miséricorde. Disponible en ligne sur l'URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html
- Jean Paul II (1982). La défense des valeurs spirituelles et sociales. Discours aux évêques de Madagascar en visita ad limina le 21 mai 1982. Dans CEM. ESM, vol. 3, (série Enseignement Social de l'Eglise). Antananarivo : Foi et Justice, p. 117-121.
- Jean Paul II (1987). Lettre encyclique *Sollicitudo Rei socialis* (SRS) à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique *Populorum Progressio*.
- Jean Paul II (1991), Lettre encyclique *Centesimus Annus* (CA) à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum*.
- Jean Paul II (1995), Lettre encyclique *Evangelium Vitae* (EV) sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine.
- Jean Paul II (2003). *Lectio Magistralis* lors de la collation du titre de Docteur Honoris Causa en Droit de l'Université « La Sapienza de Rome » le 17 mai 2003, disponible en ligne sur l'URL : https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/2003/may/documents/hf_jp-ii_spe_20030517_univ-sapienza.pdf.
- Observatoire International des Prisons – OIP (1994), Rapport comité des droits de l'enfant. VI. Procédures pénales et conditions d'emprisonnement des enfants à Madagascar. Genève, n° 25, disponible en ligne sur http://www.crin.org/docs/resources/treaties/crc.7/Madagascar_OMCT_NGO_Report.pdf, consulté le 04/04/2012.
- Observatoire International des Prisons – OIP (1998), Rapport 1998. Imprimerie Chirat, p. 215-218.
- Onorio (d'), J. B. (dir) (1999). La faute, la peine et le pardon, Actes du XVè colloque national de la confédération des Juristes Catholiques de France. Paris : Edition Pierre Téqui.
- ONU (1948). Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.
- ONU (1955). Ensemble des Règles Minima pour le Traitement des Détenus ou ERMTD, Disponible en ligne sur l'URL <http://www2.ohchr.org/french/law/detenus.html>, consulté le 03/04/2012.
- Paul VI (1967). Lettre encyclique *Populorum Progressio* (PP) sur le développement des peuples. Dans AAS 59 (1967).
- Rakotomalala, F. (2015). Eglise Catholique à Madagascar et Bien Commun à la lumière du compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise (De la 2ème à la 3ème République : 1975 à 2009). [Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Fribourg (Suisse), le 21 juin 2015]. Disponible en ligne sur <https://folia.unifr.ch/ererodoc/256329/files/RakotomalalaF.pdf>.
- République de Madagascar (1997). « Loi N° 97. 036, Code de procédure pénale », article 334 bis, promulgué par la présidence de la République de Madagascar. Journal officiel de Madagascar du 30 octobre 1997. Antananarivo : Imprimerie Nationale.
- Synode des évêques – XIIIe Assemblée Générale Ordinaire (2014). La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne, Instrumentum Laboris. Rome.

Dr. Harimanana Raniriharinosy

Maître de conférences à l'Université d'Antananarivo, Responsable Mention Science Politique et membre du Corps professoral à l'UCM.

LE DISCOURS SUR LA DIGNITÉ HUMAINE À L'INTERNATIONAL

Dr. Harimanana RANIRIHARINOSY

Résumé

Le discours demeure l'un des modes de régulation sociétale incontournable, notamment sur l'échiquier international où les droits de l'homme considérés traditionnellement comme une matière internationale, se présentent désormais comme les paradigmes des paradigmes. Il en est ainsi lorsqu'abstraction faite des frontières délimitant l'allégeance d'un individu à un Etat, celui-ci en tous lieux, en tous temps et en toutes circonstances, demeure un être humain. L'universalité de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme est irréfutable s'agissant de son article premier contraignant toutes les instances internationales à le rappeler : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Plus la situation internationale dégénère jusqu'à y voir d'innombrables pertes humaines, la dignité humaine, en particulier, hante le discours international.

Mots clés : discours politique, régulation sociétale, ordre international, valeurs humaines, droits de l'homme, dignité humaine, souveraineté

Introduction

L'espace international constitue un espace politique par excellence. La quête du pouvoir y trouve son terrain propice. Il en est ainsi pour deux raisons essentielles : d'abord, parce que le politique, chaque pouvoir politique, entend non seulement préserver le sien mais surtout l'élargir au-delà de ses frontières au détriment souvent des valeurs telles que de la dignité humaine des populations d'autres Etats, malgré le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, fondement de la souveraineté, l'un des principes sacro-saints du droit international. Ensuite, c'est parce que chaque Etat entend défendre ses valeurs et intérêts, sa perception des droits de l'homme, notamment ce qu'il entend relever de la dignité humaine. Lorsque chaque Etat s'y approprie, le monde est nécessairement conflictuel. La dignité humaine dont il est question ici, connaît aujourd'hui un essor considérable dans le langage des instances de la communauté internationale, notamment au sein des Nations Unies, à travers ses organes principaux tels que l'Assemblée générale, le Conseil de sécurité et surtout la Cour internationale de justice qui la reconnaissent comme une valeur fondamentale inhérente à tous les êtres humains et intrinsèque à chaque individu.

Cependant, la prudence est de rigueur. La réalité contrarie les efforts déployés par l'Organisation dont la vocation universelle s'impose. Vaut mieux parler ainsi de discours lorsque la volonté réelle de la communauté internationale n'est pas encore prête pour « un monde plus sûr et plus juste » pour emprunter le langage onusien. Les enjeux demeurent sur l'échiquier international. La question est plus qu'indignante : est-ce parce que la dignité humaine est inhérente à l'individu que les enjeux, au contraire, sont énormes et complexes ? Ce qu'il convient de souligner dans un premier temps est que la dignité humaine est aujourd'hui à la base du discours international avant d'examiner dans un second temps, les enjeux y afférents.

I. La dignité humaine comme base du discours international

Malgré la réalité politique, la communauté internationale, en l'occurrence les Nations Unies ne cessent au contraire de développer et d'adopter des valeurs, des principes dans les différentes instances de décision. Ils assurent la régulation de l'ordre international. C'est ce qu'il importe de souligner en premier lieu pour ensuite mettre l'accent en second lieu sur la valeur intrinsèque de la dignité humaine.

I.1. Le discours dans la régulation de l'ordre international

Le discours politique constitue l'une des pièces maîtresses de la communication politique. L'un des spécialistes en la matière souligne que « la séparation entre l'action et la parole accompagnée d'une forte valorisation de la première et d'une méfiance pour la seconde caractérise depuis longtemps la politique et résulte peut être du fait que le discours politique renvoie aux mensonges, aux promesses et idéologies qui sont l'autre face de la politique » (Mercier, 2008, 29). L'idée selon laquelle la politique est l'art de faire croire est très répandue. Ce qu'il y a lieu d'admettre, c'est qu'à l'heure actuelle avec l'essor de la démocratie, la légitimité du pouvoir doit être assurée à tout instant. Pour ce faire, l'on ne peut recourir qu'à des valeurs, des principes, des normes, des règles. La démocratie requiert la transparence au nom du droit à l'information. La communication y joue désormais un rôle déterminant.

Il appartient à l'ONU de rappeler ses buts et principes et surtout de les mettre en œuvre. Le préambule de la Charte de San Francisco du 26 juin 1945 souligne en particulier « notre foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine ». Par la suite, l'Assemblée générale dans le cadre de la Déclaration universelle des droits de l'homme adoptée le 10 décembre 1948 souligne à son tour dès son préambule que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Autrement dit, comme l'a si bien souligné le grand juriste René Cassin (Cassin, 1948), après avoir défini la dignité humaine comme « la valeur intrinsèque et inaliénable de la personne humaine », elle est « la source des droits fondamentaux et que son respect est une condition sine qua non pour une société plus juste et pacifique ».

Il ne peut pas exister de société sans valeurs devant fonder son identité. Elles sont appelées à assurer l'ordre social, ici l'ordre international. Dans ce dernier, l'ONU, malgré les enjeux politiques, économiques ou culturels, essaie de s'imposer comme un organe de régulation de la société ou communauté internationale. Le discours onusien ne peut être d'un côté, que celui de la paix et de la sécurité internationales et, de l'autre côté, celui du développement. Ce sont les deux préoccupations essentielles de toute société et qui sont intimement liées. Les débats du primat de l'un sur l'autre restent ouverts. Il y a lieu d'admettre que sans discours musclés et de sensibilisation à outrance sur les droits de l'homme ou sur la dignité humaine, les premières seraient encore pires. Le droit international humanitaire dont la vocation est essentiellement la protection des non combattants dans le cadre d'une guerre, qui lui vaut également le nom de droit de la guerre, peut être présenté comme l'aboutissement de discours incessants sur la possibilité d'intervention de la communauté internationale au secours des victimes.

Bien que le droit d'ingérence humanitaire peine à avoir sa place en raison de la rigidité du principe du respect de la souveraineté des Etats, au sein du droit international, le discours en la matière et son nom séduisant pèsent lourdement dans la conscience des belligérants et dans la formation de l'opinion publique internationale. Tout doit commencer dans le discours, dans la conception qui ne peut résulter que d'une volonté commune. Les mécanismes de règlement des différends prévus dans la Charte de l'ONU, en particulier, privilégient volontiers la négociation, la médiation et les bons offices. Leur point commun réside dans les pourparlers où les mots et les formules doivent procéder de tact et d'habileté diplomatiques. Il en est ainsi également de la rhétorique et des métaphores pour ce faire. Le langage diplomatique demeure un précieux outil dans toute perspective d'entente au sein de la communauté internationale qui a à faire face quotidiennement à des divergences de tous horizons.

Quant au développement, c'est depuis les années soixante que les pays en voie de développement et les pays non alignés ont lancé un discours basé sur la fameuse expression du Pape Paul VI (1967, n°76) « le développement est le nouveau nom de la paix », démenti malgré tout par la réalité. C'est la thèse du primat du développement sur la paix. Pour les départager, lorsque l'individu entre en ligne de compte, ils deviennent de même importance et la question caduque. Le discours international, en effet, ne cesse d'évoluer vers l'humain ou mieux d'y revenir, un discours moins matérialiste qu'auparavant. En 2000, à l'entrée du troisième millénaire, l'Assemblée générale a adopté le « Nouvel ordre humain international »⁶⁹ supplantant ainsi le « Nouvel ordre économique international »⁷⁰ de 1974. L'on ne doit pas manquer de remarquer le glissement sémantique de l'économique vers l'humain. Dans cette optique, la dignité humaine serait incontournable. L'homme est redevenu au centre de toutes les préoccupations.

Le Nouvel ordre humain international met l'accent particulièrement sur « la promotion d'une croissance qui se fasse dans l'équité, et pour l'élimination de la pauvreté, la multiplication des emplois productifs et la promotion de l'égalité entre les sexes et de l'intégration sociale ». En termes de valeur et en contre sens de l'atrocité de certains phénomènes mondiaux tels que des violations des droits des enfants ou des droits des personnes détenues, la communauté internationale s'enrichit. Il en est ainsi de la dignité humaine.

I.2. La dignité humaine comme valeur intrinsèque

Traditionnellement, les valeurs les plus médiatisées par les politiques sont la liberté en premier lieu, viennent ensuite l'égalité et la solidarité. L'Université Catholique de Madagascar y ajoute la vérité⁷¹. La liberté d'abord parce qu'elle incarne l'identité de l'individu. Les libéraux soutiennent volontiers que l'individu est né avec ses droits et libertés. Elle constitue dorénavant une exigence fondamentale sur tous les plans politique, économique, social : démocratie libérale, économie libérale, profession libérale. La Constitution lui accorde une large rubrique au point que les constitutionnalistes parlent sans ambiguïté d'un droit constitutionnel des libertés. L'égalité ensuite parce que chacun des individus doit jouir des mêmes privilèges. C'est la raison pour laquelle la Déclaration de 1948 stipule dès son article premier que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ».

La solidarité enfin car s'impose la division du travail et aujourd'hui celle-ci est inéluctable dans la lutte contre le réchauffement climatique et d'autres menaces communes. Comme il est fait remarquer, « aussi, les nouvelles relations internationales forgent-elles des demandes et un langage en terme de biens communs, d'intégration sociale, de sécurité humaine ». Cependant, il y a lieu de reconnaître que la solidarité est tributaire avant tout de valeurs communes et les difficultés surgissent dans leur détermination. Samuel P. Huntington, célèbre depuis son ouvrage « Le choc des civilisations » écrit :

69 Résolution 55/48 portant Rôle des Nations Unies dans la promotion d'un nouvel ordre humain international.

70 Résolution 32/01 portant Nouvel ordre économique international.

71 La vision de l'Université Catholique de Madagascar ou UCM lancée par le Révérend Père Recteur Rakotoarisoa Lambert est simple mais profonde : « L'UCM : reflet de la vérité ». La Planification Stratégique Quadriennale pour 2024-2028 de l'établissement consacre en réalité plusieurs valeurs à la fois : « la sincérité, la justice, la vérité, la méritocratie, la déontologie, l'éthique et la morale ». Ici également, le discours est riche et il faut s'y imprégner pour la réussite des missions d'Eglise et d'éducation.

« la coexistence culturelle nécessite de rechercher ce qui est commun à la plupart des civilisations et non pas de défendre les caractères prétendument universels d'une civilisation donnée. Dans un monde aux civilisations multiples, la démarche constructive consiste à renoncer à l'universalisme, à accepter la diversité et à rechercher les points communs » (Huntington, 1997, 353). Sur ces derniers, la question peut se poser de savoir s'ils ne sont pas dans la dignité humaine, où est ce qu'il faudrait les rechercher ?

A l'heure actuelle, l'euphorie sur la dignité humaine gagne tous les esprits qu'on la met au sommet de tout à l'instar de la Constitution qui sert de fondement aux autres normes. En témoignent plusieurs décisions du Conseil de sécurité ou de la Cour internationale de justice. Dans son arrêt du 26 février 2007 dans l'affaire relative à l'application de la convention relative sur la prévention et la répression du crime de génocide (Bosnie Herzégovine contre Yougoslavie) :

La Cour considère que la notion de dignité humaine est fondamentale pour le droit international contemporain. Elle est à la base de la Charte des Nations Unies et de nombreux autres instruments juridiques internationaux. La dignité humaine est également une valeur fondamentale inhérente à tous les êtres humains.

Dans la même foulée, la Cour rappelle que le génocide est un crime « dirigé contre l'ensemble d'un groupe humain en tant que tel et qui vise à sa destruction totale ou partielle ». Le lien établi entre la dignité humaine et le génocide n'est pas innocent mais rend bien compte de l'atrocité de celui-ci.

A titre comparatif, la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt du 7 juillet 1989 a souligné que « le droit à la vie ne se limite pas à la simple survie mais englobe également le droit à la dignité et à l'intégrité de la personne ». Dans l'affaire en question opposant M. Soering au Royaume Uni, il a été jugé que son extradition vers les Etats-Unis porterait atteinte à son droit à la vie, compte tenu du risque de condamnation à mort et d'exécution. Quant au Conseil de sécurité de l'ONU, il a brillé dans sa résolution 2712 du 15 novembre 2023 dans le conflit israélo-palestinien où il a fait observer que « la population de Gaza a le droit fondamental à la vie, à la dignité et à la sécurité » avant de souligner que « les violations du droit international humanitaire, y compris les attaques contre des civils, constituent une grave menace à la dignité humaine ». Malgré ces grands pas sur le plan juridique, comme l'on est sur l'échiquier international, il faut revenir à la réalité avec ses enjeux résultant d'intérêts difficiles à concilier.

II. Le discours onusien de la dignité humaine à l'épreuve des enjeux internationaux

Les enjeux sont de deux ordres majeurs : une part, l'état actuel du droit international têtue avec le principe du respect de la souveraineté étatique et, d'autre part, la mondialisation et le libéralisme économique qui n'épargnent pas la dignité de la majorité de la population mondiale pauvre du Sud mais aussi du Nord.

II.1. La dignité humaine à l'épreuve de la souveraineté

D'une manière générale, tout le monde s'accorde à dire que « le droit international se développe mais peine à s'imposer. Entre souveraineté des Etats et respect des droits de l'homme, un ordre juridique mondial reste à construire » (La vie-Le Monde, 2010, 90). Il est impossible de ne pas évoquer la question de la souveraineté lorsque sont abordés la communauté internationale et ses enjeux. Elle demeure au centre de toutes les controverses, un paradigme infranchissable. Bien que le monde connaisse aujourd'hui des menaces communes telles le terrorisme, la prolifération des armes nucléaires ou le réchauffement climatique portant atteinte indéniablement à la vie et à la santé des peuples, elle a du mal à s'estomper et de connaître une flexibilité digne des enjeux planétaires. La dignité humaine en elle-même requiert la flexibilité de la souveraineté pour ne pas dire « la fin des territoires ». La libre circulation des personnes et des biens est déjà une réalité au sein de l'Union européenne qui a commencé

à deux en 1950 et qui regroupe actuellement 27 pays. Elle est connue comme la plus avancée en matière d'intégration régionale et de protection des droits de l'homme avec la cour européenne des droits de l'homme. L'Union africaine emboîte le pas, notamment avec l'adoption de la zone de libre-échange continental en Afrique en 2018 qui constitue une avancée majeure pour d'autres préoccupations plus fondamentales telles que les droits de l'homme.

A niveau mondial, il est encore illusoire de parler d'un véritable village planétaire. Au contraire, c'est à ce niveau que se dressent les frontières délimitant chacune des souverainetés. La rivalité et la compétition peuvent être appréciées dans l'arsenal militaire des Etats, dans les projections de puissance en tous lieux, en tout temps et en toutes circonstances. Si auparavant, la géopolitique n'a été vue que comme une méthode d'approche des relations internationales, elle devient une véritable discipline avec des spécialistes se donnant comme objet d'étude les rivalités dans un espace déterminé. Pour bien y lire, c'est précisément de rivalités de souverainetés dont il s'agit. La question se pose : dans l'intérêt de qui ? De celui d'un peuple au détriment d'un autre ? Ou pour le Gouvernement ? Où en est le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ? Où en est la dignité humaine ?

Lors du premier sommet du Conseil de sécurité de l'ONU en 1992, un événement majeur pour l'institution, la Chine a fait connaître clairement sa position ou philosophie reposant sur la corrélation intime entre les droits de l'homme et la souveraineté. Les droits de l'homme, ont-ils souligné, sont un problème concernant la souveraineté d'un pays qu'en conséquence, quand on étudie la situation des droits de l'homme dans un pays, on ne peut pas la séparer de l'histoire de ce pays ni de ses conditions concrètes. Le moins que l'on puisse dire si des commentaires peuvent y être ajoutés, c'est la fragilité du principe de l'universalité des droits de l'homme. Il est vrai que la Chine, puissance nucléaire, première puissance économique en décembre 2014 et puissance démographique de plus d'un milliard 500 millions d'individus, entend faire valoriser la diversité culturelle, mais on connaît la situation socio-économique de la majorité des Chinois. Chaque puissance est conçue pour la défense et la préservation d'une conception sociétale déterminée comme celle des droits de l'homme. La dignité humaine qui y fait partie ou à leur base rentre dans la complexité des choses dès lors que la souveraineté s'insurge.

La souveraineté est fonction de la puissance. Une hiérarchie de puissance s'impose entre les Etats. Se trouve au sommet, la superpuissance américaine qui, au nom de sa souveraineté par la voix de Donald Trump, s'est retirée de l'historique accord sur le climat du 12 décembre 2015 pour en revenir avec Joe Biden. La dichotomie entre le Nord et le Sud persiste, mettant en jeu la souveraineté du second. En vertu de la Convention-cadre des Nations Unies sur les réchauffements climatiques en son article 3, il appartient « aux pays développés parties d'être à l'avant-garde de la lutte contre les changements climatiques et leurs effets néfastes ». En d'autres termes, les pays développés vont davantage s'imposer. Le droit à l'environnement est en jeu et de surcroît, la dignité humaine. A ce sujet, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples du 27 juin 1981 insiste en son article 22 sur l'« égale jouissance du patrimoine commun de l'humanité ». C'est un retour au principe de l'égalité souveraine des Etats mais qui trouve son application en matière environnementale.

Il est à rappeler que toujours sur la base du principe de la souveraineté, le droit international consacre le droit souverain de l'Etat d'exploiter ses ressources naturelles selon sa propre politique de l'environnement. Bien qu'émerge le concept de patrimoine commun de l'humanité, il se heurte fondamentalement à l'exigence de souveraineté des Etats lorsque leurs intérêts sont en jeu : *pacta sunt servanda*, c'est-à-dire que les Etats sont en droit de conserver la plénitude de leur souveraineté. Plus encore, suite aux génocides dans l'ex-Yougoslavie en 1992 et au Rwanda en 1994 pendant lesquelles la communauté internationale a brillé dans son impuissance, le concept de droit d'ingérence humanitaire s'est vite développé mais battu en brèche par des dissidents qui n'y voient tout au plus un devoir qu'un droit.

Cependant, la mondialisation et l'interdépendance qui la contraint à trouver un bon visage, peuvent renverser la tendance souverainiste : « si la souveraineté tient bon comme principe revendicatif, si elle contrôle encore l'essentiel de l'imaginaire institutionnel derrière lequel s'abritent les gouvernants des Etats, elle s'efface aujourd'hui, dans la réalité des pratiques politiques, devant l'exigence croissante d'interdépendance qui est son strict synonyme » (Badie et al., 2006, 114). Au-delà de la question de

souveraineté, la mondialisation et le libéralisme économique viennent s'ajouter aux enjeux de la mise en œuvre du principe de respect de la dignité humaine.

II.2. La dignité humaine à l'épreuve de la mondialisation

La question de la dignité humaine, en raison de l'implication de l'homme et de l'interrogation sur son existence, constitue un paramètre de réflexion par excellence dans l'appréciation de la mondialisation. Cette dernière demeure l'un des sujets les plus débattus et qui passionnent, tantôt comme un banal fait divers, pour ou contre pour se distraire, tantôt comme un paradigme irréductible dans l'appréhension du fonctionnement du monde et de son évolution. Le fait de l'évoquer incessamment suffit pour la considérer comme un phénomène sociétal inéluctable et l'entériner sérieusement comme tel. Tout se dit sur elle mais rarement en terme de dignité humaine car le discours qui l'épaula est souvent économiciste.

En effet, c'est la mondialisation économique qui est la plus répandue dont le libéralisme économique en est le moteur. La préoccupation est-elle alors essentiellement dans les échanges économiques internationaux ou dans la manière dont se forme la conscience humaine résultant des contacts accrus entre les peuples ? L'un des mérites de l'ancien Secrétaire général des Nations Unies Boutros Boutros-Ghali, pour qui « la dignité humaine signifie non seulement le droit de ne pas être torturé mais aussi le droit de ne pas mourir de faim » (Daudet, 1996, 20), a été dans la conception d'un Rapport dont le titre est flatteur pour les défenseurs du droit à la dignité humaine : « Redéfinir les hypothèses fondamentales de l'humanité ». A ce sujet, le grand économiste Paul R. Krugman (2000, 213) qui défend l'idée selon laquelle « le meilleur moyen d'éviter une guerre commerciale est de continuer à faire du libre-échange le noyau de tout accord international », relève dans le Rapport le passage soulignant particulièrement que « le monde est traditionnellement divisé entre pays riches, bénéficiant d'un fort taux de productivité et de salaires élevés, et pays pauvres à faible productivité et salaires bas » (*Ibid.*, 62).

Bien que l'économique et le social s'entremêlent, le premier y est pour lui le centre d'analyse principal et fait ainsi de la mondialisation une question essentiellement économique, reléguant l'humain au second plan. La division du monde marque non seulement l'absence de solidarité humaine mais également et surtout l'indifférence des riches sur les pauvres. A la mondialisation de l'indifférence comme il la qualifie, le Pape François oppose la mondialisation « coopérative » tout en faisant remarquer « qu'un système économique mondial qui met au rebut hommes, femmes et enfants, parce qu'ils semblent ne plus être utiles selon les critères de rentabilité (...), est inacceptable, parce qu'inhumain » (François, 2017). Il n'est plus question de revenir aux deux idéologies inconciliables, capitalisme et communiste, mais au contraire sur l'être humain.

L'Assemblée générale des Nations Unies dans sa résolution 70/1 du 25 septembre 2015 relative au « Contexte du développement durable », met l'accent sur la dignité humaine qu'elle rappelle comme étant un droit universel et inaliénable tout en ajoutant qu'elle constitue le fondement du développement durable. Plus encore, l'accent davantage est mis sur le lien entre dignité humaine et pauvreté : « la pauvreté, l'inégalité et l'injustice constituent des violations de la dignité humaine et entravent le développement durable ». La pauvreté est un mal sociétal et source d'autres maux. Il ne faut pas nier en la matière l'évolution de théories économiques rejoignant le social. Effet, « la théorie récente fait valoir que la croissance peut être favorisée par une politique de redistribution et de réduction des inégalités. La pauvreté nuit en effet à la croissance à long terme quand elle empêche par exemple les parents d'envoyer les enfants à l'école ou quand elle retentit sur leur santé » (CAE, 2012, 8).

Ainsi, il y a lieu de reconnaître que la mondialisation de par sa complexité à tout englober en un seul et même système, notamment toutes les dichotomies telles que la dictature et la démocratie, le libre-échange et l'interventionnisme, le droit et la force ou encore elle-même et la régionalisation, ne peut pas être à l'abri de controverses et de difficultés sérieuses pour la décrypter. On n'a pas la même conception du monde et de la personne humaine comme on n'a pas la même conception en la matière. Il y est souligné que « l'humanité, c'est le thème d'une réflexion critique mais non réactive sur ce qu'on

appelle « mondialisation ». Celle-ci ressemble en effet à une humanisation, mais elle dissimule souvent, sous ce mot et cette rhétorique, les stratagèmes de nouveaux impérialismes capitalistiques » (La Vie - Le Monde, 2010, 18). Il en résulte que la mondialisation engendre des réticences et peut cacher d'autres obstacles pouvant nuire à la dignité humaine.

Personne ne peut douter des bienfaits et des apports significatifs de la mondialisation sur tous les plans culturel, sportif, touristique, scientifique et bien d'autres. D'ailleurs, on ne peut pas s'en passer. Il est fastidieux d'en dresser une liste, innombrables soient-ils. On peut en déduire que c'est tout ce qui ne nuit pas à la dignité humaine. Par ailleurs, il y a lieu de souligner qu'elle constitue un phénomène irréversible et tend à s'accélérer davantage, notamment avec la volonté des personnes puissantes dont les moyens sont abondants et l'essor fulgurant des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Il est soutenu aussi que « d'une certaine façon, la mondialisation est le propre de l'homme, animal doué pour l'échange et la circulation planétaire » (La Vie - Le Monde, 2010,3). Cependant, les problèmes reviennent dans son évaluation en termes de droits : « la mondialisation a sans aucun doute été un facteur de croissance de l'économie mondiale mais tout le problème est de savoir comment se répartit le gain de la mondialisation. Les pays pauvres comme les pays riches sont gagnants mais pas nécessairement dans les mêmes proportions » (*Ibid.*, 29). Lorsque la fracture sociale est trop grande, c'est là que se pose la question de la dignité humaine. Dès lors, il y a lieu de tenir compte des exigences actuelles du nouveau système mondial plus soucieux de la personne humaine. « Aussi les nouvelles relations internationales forgent-elles des demandes et un langage en termes de biens communs, d'intégration sociale, de sécurité humaine » (Badie et al., 2006, 19). Bien entendu, des résistances existent et elles sont puissantes.

L'Occident, d'une manière générale, depuis l'effondrement du bloc de l'Est, essaie de résister avec sa puissance et ses avantages. Surtout, il pense qu'il est porteur de valeur universelle. La démocratisation des relations internationales comme le revendique les pays non alignés⁷², gagne pourtant du terrain avec les nombreux pays émergents et surtout les différentes contestations se dégageant même en acte terroriste. Les terroristes procèdent également de l'unilatéralisme et se donnent généralement comme ambition de remettre en cause l'ordre établi, l'ordre occidental. La mondialisation est de toutes critiques : « le mondialisme occidental est un cauchemar. Pour l'éviter, l'Occident doit limiter sa puissance. Il doit faire preuve de tolérance et reconnaître que l'autre possède aussi une partie de la vérité » (La Vie - Le Monde, 69). Les rapports de forces sont caractéristiques de l'échiquier international qu'il ne faut jamais ignorer. Y rentrent les forces des valeurs, la bataille des idées, les échanges culturels et non seulement les échanges économiques. La philosophie de l'individualisme et du libéralisme tend à s'imposer.

Dans le cadre de celle-ci, Francis Fukuyama, célèbre avec son ouvrage « La fin de l'histoire », souligne : « Nous avons atteint le terme de l'évolution idéologique de l'humanité et l'universalisation de la démocratie libérale occidentale en tant que forme définitive de gouvernement » (Huntington, 1995, 25). Autrement dit, l'économie doit à tout prix emprunter la voie du libéralisme, la loi du marché, la loi de l'offre et de la demande. Cependant, il ne faut pas ignorer que « le développement a des exigences propres que la loi du marché n'est pas en mesure de corriger » (Daudet, 1993, 7). Le développement requiert dorénavant la prise en considération d'innombrables éléments dont essentiellement la culture. La dignité est encore aussi dans l'incarnation de la culture. C'est la mise en œuvre de la culture dans les différents projets de société. Le droit à la culture y est dans sa panoplie.

La dignité humaine peut être mise à l'épreuve de tous les phénomènes qui peuvent surgir dans la société. Elle est partout parce que ce sont bien des êtres humains qui en sont à l'origine. A tout moment on peut leur demander la conformité de leur acte ou activité par rapport à des exigences de dignité humaine, c'est-à-dire à ce qui correspondrait aux valeurs inhérentes à tout individu et reconnues à tous au nom du principe de l'égalité entre tous les êtres humains. Lorsque ce principe s'impose, la dignité humaine pourrait davantage être garantie, il n'y aurait pas de débordements de droits et libertés des uns sur ceux des autres. Le dicton « la liberté s'arrête là où commence celle des autres » est devenu

72 Sommet de 1992, Appel de Djakarta à l'action collective et à la démocratisation des relations internationales

une récitation d'écolier qu'en fin de compte, on n'adhère plus à sa notoriété. La mondialisation est révélatrice de l'inégalité, son principal inconvénient. Elle ne doit pas être une machine de construction d'inégalité.

La vigilance est de rigueur s'agissant d'un phénomène d'envergure planétaire : « faisons subir à cette mondialisation-là une petite analyse de classe : elle profite bien plus aux élites qu'aux gens ordinaires ; elle laisse des populations, des régions, voire des continents entiers en dehors, elle creuse toutes les inégalités, notamment entre ceux qui ont accès à Internet, langues étrangères, études supérieures, voyages ... et ceux qui n'en ont pas » (La Vie - Le Monde, 2010, 103). Ce qui est inacceptable lorsque l'interdépendance s'impose en vue de combattre des causes communes telles qu'en premier lieu le réchauffement climatique dans lequel le partage des responsabilités doit constituer la règle. C'est la mondialisation également qui constitue le terrain propice du développement de la criminalité d'envergure mondiale, prise au sérieux, conduisant à l'adoption de la Convention des Nations Unies contre la criminalité transnationale organisée du 15 décembre 2000.

Il ne faut pas se hâter toutefois de conclure que la dignité humaine résout tout, notamment la paix et la sécurité internationales ainsi que le développement, les préoccupations fondamentales de la communauté internationale, des Nations Unies, d'innombrables organisations régionales et sous régionales, des organisations de la société civile et surtout des Eglises. La volonté en premier lieu, c'est-à-dire l'homme avant tout, qu'il ait pleinement conscience de son existence. La dignité est déjà dans l'homme. C'est dans cet esprit que se définit la dignité humaine. Un dernier jeu de mots : l'homme est digne sinon il s'indignerait.

Références bibliographiques

- Badie, B. et alii (2006). Qui a peur du XXIème siècle – Le nouveau système international. Paris : La Découverte/Poche.
- Cassin, R. (1948). Déclaration Universelle des droits de l'Homme.
- Conseil d'Analyse Economique ou CAE (2012). Développement. Editeur : La Documentation française.
- Daudet, Y. (dir.) (1996). Les Nations Unies et le développement social, Colloque des 16 et 17 février 1996, Rencontres internationales de l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix-en-Provence.
- Daudet, Y. (sous la direction de) (1993). Les Nations Unies et le développement – Le cas de l'Afrique. Colloque des 3 et 4 décembre 1993, Rencontres internationales de l'Institut d'Etudes Politiques d'Aix-en-Provence.
- François, Pape (14 janvier 2017). Discours devant une délégation de la Global Foundation, une fondation dont la devise est « Ensemble nous nous engageons pour le bien commun global ».
- Huntington, S. P. (1997). Le choc des civilisations. Paris : Editions Odile Jacob.
- Krugman, P. R. (1998). La mondialisation n'est pas coupable – Vertus et limites du libre-échange. Paris : La découverte.
- La Vie – Le Monde (2010). L'atlas des mondialisations : Le Monde – La Vie hors-série : 5000 ans d'histoire, 2010/2011. Paris : Malesherbes Publication.
- Mercier, A. (sous la direction de) (2008). Présentation générale. La communication politique entre nécessité, instrumentalisation et crises. Dans La communication politique. Paris : CNRS Editions.
- Paul VI, Pape (1967). Lettre encyclique Popolorum Progressio sur le Développement des Peuples.
- Sommet de 1992, Appel de Djakarta à l'action collective et à la démocratisation des relations internationales

Dr. Germain Thierry Randriamiarantsoa

Prêtre de l'archidiocèse d'Antananarivo, Docteur en sociologie et enseignant de sociologie de travail à l'UCM.

LE RESPECT DE LA DIGNITÉ HUMAINE : UN INVARIANT SOCIOLOGIQUE DANS LE MONDE DU TRAVAIL

Dr. Germain Thierry RANDRIAMIARANTSOA

Résumé

Parler de la dignité humaine dans le monde du travail, c'est penser sur le respect de la valeur intrinsèque qui se trouve en l'homme. Restant, toujours est-il, comme une exploitation de l'homme par l'homme, le travail laisse un espace d'inégalité entre le travailleur et son patron. Cette inégalité s'avère être la source du non-respect des droits et de la dignité du travailleur. Non seulement l'apparition de la révolution industrielle, amplifiée par l'existence de la division scientifique du travail et l'évolution du mode de production qui a amplifié cette problématique de l'existence sociale de l'homme, cette dernière peut être aussi un fait culturel manifesté par la métaphore du plafond de verre. Dans le contexte malagasy, plusieurs sont les variables indicatrices et vérificatrices du non-respect de la dignité humaine au travail. Pour cela, les gestes de compassion, de sacrifice effectué par l'employeur envers ses employés contribueront à diminuer les écarts existants. La compassion peut favoriser le respect de la dignité humaine.

Mots-clés : dignité au travail, inégalité, domination, solidarité, travailleur, employeur, *homo faber*, *homo laborans*, *homo economicus*.

Introduction

Du latin *trepalium* ou *tripalium* (en français trois pieux), le travail veut dire littéralement « l'outil qui sert à mobiliser les grands animaux » pour mieux les accrocher. Dans un sens plus large, le travail était considéré, au XI^{ème} siècle comme un instrument de torture. Le concept de travail s'accompagne ainsi des termes de pénibilité, douleur, souffrance, et de l'absence de liberté. Et habituellement voire trivialement, au travail, on donne une certaine interprétation théologique qui dit que le travail est une punition divine infligée par Dieu à cause de la désobéissance des premiers hommes dans le jardin d'Eden.

Mais si on prend le mot latin labor, ce substantif désigne le premier des activités agricoles. Avec labor, le travail prend une signification plus positive : une nécessité qui peut épanouir l'homme. L'exercice du travail devient ainsi une source de bonheur pour ce qui l'exerce. Avec la Révolution industrielle, le travail se transforme en « une activité humaine » qui structure toute l'organisation sociale (cf. Méda, 1995). Quand il s'agit d'une activité humaine, elle comporte trois dimensions : la production des richesses, l'expression de soi, voie d'accès aux droits sociaux et à la citoyenneté.

Cette structuration de l'activité humaine au sein d'une entreprise manifeste d'une part l'existence d'une statique sociale dans le monde du travail. Cette statique sociale, selon la physique sociale d'Augu-

ste Comte⁷³, c'est la structure. Dans chaque société humaine, l'existence de cette structure renferme toujours un rapport dialectique entre les sociétaires : un rapport de dominant – dominés. Ce rapport se manifeste, en général, surtout dans les sociétés traditionnelles, par une stratification tripartite : Rois – classe intermédiaire – esclaves. Depuis des temps immémoriaux, où l'on exerce déjà le mode de production esclavagiste, le travail était déjà considéré comme un moyen utilisé pour l'exercice d'une certaine domination envers les esclaves. Vu cette relation de domination dans le monde du travail, jusqu'à maintenant, le respect de la dignité humaine y reste toujours un fait problématique. Comment comprendre cette permanence du non-respect de la valeur intrinsèque de l'individu, même s'il s'offre à servir quelqu'un à créer des richesses ou de la valeur ajoutée ?

Pour présenter une analyse sociologique aboutissant aux réponses à cette question, une approche situationniste nous semble très importante. Munie de la sociologie compréhensive de Max Weber, cette approche, avec son recours à l'histoire, permet de nous éviter du présentisme sociologique et de mieux comprendre l'existence régulière d'un fait malgré l'évolution du mode de travail⁷⁴. Pour ce faire, une enquête documentaire contribuera à mettre en exergue l'évolution du respect de la dignité humaine suivant le changement social et celle du mode de production. En plus, pour appréhender la pérennité de la relation inégalitaire et son impact sur la vie des travailleurs, une méthode d'enquête mixte au sein d'une micro-population de travailleurs a été effectuée. Parlant des vécus quotidiens de ces individus, cette enquête nous permettra de comprendre comment ces derniers assument leur statut de subalterne par rapport aux pressions psychologiques et morales.

De ce fait, notre travail sera constitué en premier lieu d'une présentation diachronique du travail humain selon une vision évolutionniste, puis nous essayons de concevoir le respect ou le non-respect de la dignité humaine à travers certaines théories sociologiques, et enfin les formes actuelles des relations au travail et la considération de l'individu en tant que sujet travailleur.

I. Dignité humaine et travail humain

Le concept de «dignité», s'inscrivant généralement dans le domaine de la morale (cf. Lecerf, 2016, 79), occupe une grande importance dans les débats sociétaux : les luttes syndicalistes, les diverses revendications identitaires ; dans les luttes engagées pour l'obtention de nouveaux droits (droits à l'ITG, IVG⁷⁵, le mariage pour tous), l'égalité de droit entre le genre (cf. Mesure, 2017, 212). Toutes ces illustrations nous poussent à nous demander : qu'entend-on vraiment par «dignité humaine» ?

I.1. La dignité humaine, un concept polysémique

Quelquefois, dignité est confondue avec honneur⁷⁶. Du point de vue sociologique, le concept de la dignité peut se rattacher aux concepts de statut social et de représentations sociales. Si un individu se trouve dans une position sociale supérieure à un autre, ce dernier se trouve soumis à l'autorité de celui qui lui est supérieur (cf. Mesure, 2017). Les sociétaires ont donc une dignité différente selon leurs statuts

73 Parmi les deux catégories sociologiques d'Auguste Comte, la statique sociale, opposée à la dynamique sociale est ce qui est la base de l'ordre dans la société, un ou des éléments qui assurent le bon fonctionnement de cette société ; par exemple la structure.

74 Cf. Trom, « Situationnisme et historicité de l'action. Une approche par induction triangulaire », URL https://www.u-picardie.fr/curapp-revues/root/47/19_SITUATIONNISME.pdf 52cff03d31c8f/19. Consulté le 21 Janvier 2018.

75 ITG : Interruption thérapeutique de la grossesse, et IVG : interruption Volontaire de la grossesse.

76 Dignité et honneur partagent les mêmes points communs mais se distinguent dans leurs dimensions sociales et personnelles, souvent confondues dans leur usage. La dignité renvoie à la valeur intrinsèque de l'homme. Pour Axel Honneth dans sa théorie de la connaissance, elle dépend des relations sociales qui confèrent estime et respect. Tandis que l'honneur est lié aux normes spécifiques d'un groupe, il fait partie du capital symbolique selon la pensée de Pierre Bourdieu. C'est un capital symbolique acquis et défendu dans les interactions marquées par des rapports de pouvoir. La dignité est inaliénable et universelle (Voir Amartya Sen sur les capacités), alors que l'honneur est personnel.

sociaux, leur classe d'appartenance, leur responsabilité dans le milieu professionnel ou dans un groupe quelconque, etc. Les subalternes s'humilient toujours face à leur supérieur. Ainsi Margalit (2007) affirme que : « l'expérience de l'humiliation est toujours informée par des représentations sociales et historique de ce qui constitue notre identité ».

Ce qui signifie que dans la société où la création des richesses ou des valeurs ajoutées priment, et malgré l'existence du droit du travail, l'inégalité sociale entretient toujours une différence de respect même en matière de droits et de dignité. Dans toute société inégalement stratifiée, la minorité riche s'impose toujours sur la majorité pauvre. Et cette dernière, toujours en quête de sa survie s'accepte involontairement sous la permanente pression de ces riches oligarchiques.

Dans son ouvrage, Elaine Webster et ses collègues proposent une définition de la dignité humaine en partant « de sa violation effective et par l'examen de cas concrets comme la torture, le viol, l'exclusion sociale, la pauvreté extrême notamment » (Webster, cité par Mesure, 2017, 214). Face à l'humiliation subie, l'exigence consciente ou inconsciente d'être respectée révèle chez l'individu en situation de déshumanisation l'existence d'une valeur en lui. Selon la *Déclaration Universelle du Droit de l'Homme*, cette valeur immanente en l'homme qu'est la dignité humaine doit être respectée « sans aucune distinction, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation » (art. 2).

Cette considération nous rappelle donc que la dignité humaine s'inscrit dans la sphère axiologique. La dignité humaine c'est donc le respect de la personne humaine dans toute son intégralité.

Considérée comme *chose sacrée*⁷⁷ chez E. Durkheim, la notion de dignité humaine est chez Marx reliée à des normes morales telles que : justice, liberté, égalité, droits humains et reconnaissance (cf. Mathys, 2018, 3). Pour Hans Joas, « l'idée de la dignité humaine est le produit d'une histoire et que cette histoire peut se laisser lire comme la progressive promotion de la personne dans l'imaginaire moderne » (cité par Mesure, 2017, 215). Le même Joas affirme :

C'est seulement par la remémoration des circonstances historiques qui ont présidé à l'émergence de la dignité humaine, et qui ont été dominées par la violence et l'oppression, que peut se revivifier la conviction que l'individu en tant que personne possède une dignité et que celle-ci doit être respectée (*Ibidem*).

A cela, nous pouvons nous référer aux oppressions des indigènes au moment de la colonisation.

I.2. La dignité de l'homo faber

Chez Henri Bergson, l'*homo faber*, désigne l'homme maître de la technique qui applique son intelligence à la fabrication. Il est un homme engagé dans la production matérielle. « C'est l'artisan qui va devenir, le type humain par excellence, l'homme producteur des œuvres » (Burgelin, 1964, 13). Cet artisan a su protéger sa dignité et a su rehausser sa valeur par ses œuvres. Cet artisan talentueux est digne de lui-même. Il mérite respect. Dans la société américaine, le respect s'exprime et se gagne par le talent et le développement des compétences que la société récompense (cf. Sennet, 2003). La recherche qu'a faite Sennet a montré que dans un monde d'inégalité, le rapport entre les sociétaires doit toujours passer par le respect de la personne dans toute son intégralité. Ce respect, pour l'*homo faber*, se repose sur les critères suivants : tout d'abord, il faut que l'artisan ait un développement personnel suffisant et ne cesse de développer ses talents et ses compétences. Ensuite, qu'il n'ait pas le souci d'être fardeau pour les autres et qu'il serve ses entourages.

Dans ses relations, l'*homo faber* ne subira pas de la honte de dépendance grâce à ses talents. Et ses talents lui rend de plus en plus autonomes et créatifs. Sur le plan psychologique, cette capacité le pousse à

77 En parlant de la dignité humaine comme chose sacrée, Hans Joas emprunte chez Durkheim une certaine vision religieuse. La dignité humaine n'est pas quelque chose de profane, elle a une valeur inestimable chez l'homme. Elle est donc sacrée, interdite de toute sorte de diabolisation.

accroître son estime de soi. Il s'autoconstruit à travers les dons spécifiques qu'il peut manipuler et développer. Dépendre de quelqu'un préserve l'individu d'un *sentiment de honte*, il est toujours en position de subordination, il n'est pas autonome. La honte de dépendance rabaisse l'individu à ses yeux et à ceux des autres. Quand on est un bon artisan, on est maître de soi et de ses œuvres. L'homme dépendant est toujours désapprouvé. Sa valeur est réduite à une stigmatisation (si nous empruntons le concept d'Erving Goffman). La dignité humaine, ainsi toujours est-il pour l'*homo faber* est le fruit d'une construction de soi. Et celle-ci ne cesse d'améliorer la représentation sociale de soi.

A cet égard, malgré le caractère sacré de l'individu, sa valeur aux yeux des sociétaires, le développement des capacités personnelles permet à l'individu de gagner un grand respect. C'est l'*homo faber* lui-même qui construit sa propre identité en se réalisant soi-même, il crée sa propre valeur. Sa présence, sa dignité se reconnaît non seulement par ses œuvres mais aussi par ses entourages.

Ce qui est à remarquer c'est que quand l'*homo faber* ou bien son existence sociétale, c'est-à-dire sa place ou sa grandeur dans la société, il devient un reliquat dans le monde industrialisé (cf. Burgelin, 1964, 114). Au lieu d'être initiateur d'un art, il n'aura plus à décider sur ce qu'il va faire, il reste un agent subordonné contraint d'obéir non seulement au changement mais à tous les systèmes y afférents : l'économicisme, le rapport de production de la société moderne. Finalement, en abandonnant sa passion pour l'art, l'*homo faber* se transforme en *homo laborans*, et sa dignité diminue.

I.3. Les conditions et la dignité de l'*homo laborans*

La production des biens et des services suppose un travail humain (cf. Avsenev, 1985, 5). Cette production est composée des forces productives et des rapports de production. Le travail, en tant qu'activité humaine, permet à l'homme d'exploiter la nature. Pour la satisfaction quotidienne de ses besoins, il a besoin de transformer, de manipuler la nature. Il est obligé à produire. Cette production nécessite donc un moyen de production puissant et efficace. Avec les humains, les moyens de production ou les facteurs matériels de processus de production constituent les forces productives de la société.

Le travail humain, dans son sens étymologique n'est pas une simple activité consciente, Il est un supplice. Il produit la fatigue. Pourtant, il est vital. Le laboureur ou l'*homo laborans* est contraint de travailler pour vivre. Il dépense toutes ses énergies pour pouvoir manger, voire survivre. Il ne peut échapper à la contrainte du travail. Il s'égaré dans le travail, et il devient esclave du travail⁷⁸. Et quand l'*homo laborans* est devenu esclave du travail, il dépense ses énergies pour le minimum vital. Quantifié par la durée du temps alloué, par les forces dissipées, le travail du laboureur est traité comme une chose, un article commercialisable.

D'après cette quantification, le respect de la dignité humaine dans le monde du travail est paramétré par les conditions du travail : la durée du temps, la rémunération, les divers avantages obtenus par le travailleur, la qualité de relation entre employeurs et employés, l'assurance maladie, etc. Ces variables manifestent un aspect de la relation de l'*homo laborans* avec son patron. Celui-ci dupe le petit travailleur en le séduisant par un contrat d'esclavage. Dans son travail, le travailleur vit dans les rapports de domination et de soumission, rapports de coopération et d'entraide amicale. Mais les rapports de domination traduisent l'exploitation de l'homme par l'homme. Conséquemment, le rapport au travail dégrade la liberté humaine de l'ouvrier. Cette relation de dominant – dominé dans le monde du travail suscite parfois une humiliation, dégradation, déshumanisation, voire une violation de la dignité humaine. Le rythme du travail quotidien tend à effacer la vie privée des travailleurs à cause de leur enfermement au sein du milieu professionnel. Et parce que le travail pour ces employés reste toujours comme une nécessité vitale, ils ne sont plus considérés que comme un ensemble de fonctions : producteur et consommateur.

Eternellement soumis à une relation dialectique entre employeurs technocrates et employés syndi-

78 Le 01 Mai 2013, le Pape François a parlé du « travail esclave », c'est-à-dire le travail qui rend esclave.

crates, le travail pour la majorité ouvrière n'est plus un simple facteur de production permettant de mobiliser ses savoir-faire, de s'affranchir les contraintes des besoins quotidiens, de créer des richesses, le travail nous rend esclave, et être travailleur devient un stigmate déshonorant. L'existence de rapport de production pose les prolétaires dans des conditions sous-humaines. La classe majoritaire, selon Marx, se réduit à une pure humanité privée de droits et de culture. Conscient de son nombre et de son utilité sociale, ils revendiquent la dignité de son travail (Marx, cité par Burgelin, 1964, 117).

II. La dignité humaine et sociologie du travail

II.1. Influence de la division du travail sur la dignité humaine (Emile Durkheim)

Emile Durkheim est connu par son ouvrage intitulé : *De la division du travail social*. A première vue, quand on parle de la division du travail, la répartition des tâches entre les ouvriers entretient une certaine inégalité entre eux. Cette inégalité favorise aussi l'individualisme. D'après Sylvie Mesure, « la lente émergence de la conception actuelle de la dignité humaine peut être appréhendée comme le résultat du long processus d'individualisation et de différenciation qui a donné naissance à nos sociétés modernes » (Mesure 2017, 217). La genèse de l'individualisme, en s'inspirant de cet ouvrage d'Emile Durkheim, c'est le fruit du passage de la société traditionnelle vers la société moderne.

Dans les sociétés dites archaïques ou anthropologiques, les individus en collectivité sont réunis par le respect de la tradition et des valeurs communes. Autrement dit, la conscience individuelle est envahie par la conscience collective. Dans la société traditionnelle où régnait la solidarité mécanique, on ne pensait pas à une division du travail. Seulement, par héritage culturel qu'on a eu la division sexuelle du travail. Mais la division scientifique du travail n'existait pas encore. C'était la révolution industrielle, considérée comme facteur historique de la modernisation de la société qui a donné naissance à cette division du travail. Et « c'est à travers le progrès de la division du travail que s'accomplit le lent mais continu processus d'individualisation et d'autonomie des consciences. » (Durkheim, 1930, 360). Devenue de moins en moins dictatoriale, la conscience collective laisse la place à la conscience individuelle, voire à la subjectivité, à l'autonomie de l'individu. Par cette autonomie, l'individu pense être à même de prendre en main son propre avenir ; il est devenu plus libre. Libre, autonome et poussé par sa rationalité individuelle, on attribue à l'individu dignité et droits (cf. Mesure, 2017, 217).

Parce que dans la société régie par une solidarité organique forte, la division du travail contraint. Malgré l'autonomie de l'individu, son intégration au sein d'une institution de travail, va lui causer une certaine contrainte. En tant qu'organisation, l'entreprise est toujours munie de normes. La division du travail y est devenue source de conflits ou de dissensions. « Les classes inférieures n'étant pas ou n'étant plus satisfaites du rôle qui leur est dévolu par la coutume ou par la loi, aspirent aux fonctions qui leur est interdites... » (Durkheim, 1930, 367). L'institution des classes issue de la division du travail « donne parfois naissance à des tiraillements douloureux » (Durkheim, 1930, 368) entre les classes inférieures et les classes élevées. Ce qui signifie finalement que la division du travail a donné naissance à une inégalité de chance entre ouvriers. Cette inégalité revêt une sorte de rapport de domination qui finit par piétiner la dignité et les droits des ouvriers. L'*homo laborans*, face à l'inégalité de droit, de dignité perd sa supériorité originelle.

II.2. Accumulation du capital et condition de la masse prolétaire chez Marx

Pour exister, toute société doit produire et consommer des biens matériels (cf. Avsenev, 1985, 98). Le travail est une nécessité éternelle de l'homme, disait Karl Marx. Obligés à renouveler constamment le processus de production, les hommes, notamment les propriétaires des capitaux utilisent le travail non-rémunéré de l'ouvrier pour en extorquer plus de plus-value. Cette accumulation du capital est très importante quand la plus-value est plus grande. Pourtant, le volume de l'accumulation dépend du

degré d'exploitation de la main d'œuvre. Ce qui signifie que l'accumulation du capital est fonction de la productivité du travail : l'exploitation de la masse prolétaire en tant que forces productives.

L'accumulation du capital est facteur de la croissance du chômage. La raison en est que la majorité du capital servira pour le renouvellement des machines en tant que moyen de production et base de la force du travail. Cette tendance à l'utilisation du progrès technique entraîne une diminution relative de l'emploi des ouvriers et donc à une réduction de la demande de main d'œuvre. Les formes de la mise en œuvre de ces nouvelles technologies dans le monde du travail sont considérées comme cause du chômage. L'obsolescence de l'homme face à la montée du progrès technique entraîne l'allongement de la journée du travail, l'intensification du travail, l'extension du travail des femmes et l'exploitation du travail des enfants et des adolescents, la ruine des petits producteurs.

Dans ce type de production capitaliste, l'augmentation du salaire ne permet pas à la classe ouvrière d'améliorer son bien-être humain. En plus l'intensification du travail et l'allongement de la journée du travail entraîne une certaine nervosité chez les ouvriers. Pour l'amélioration de leur vie quotidienne par l'accroissement du salaire,

les ouvriers sont obligés de mener une lutte revendicative exténuante qui n'est pas toujours couronnée de succès. Il ne faut pas non plus oublier que les monopoles ne pensent qu'à la manière de priver les ouvriers de leurs conquêtes (Arsènev, 1985, 108).

Tout cela entraîne la misère de la classe laborieuse. L'aggravation de la situation de la classe ouvrière réside donc dans la volonté d'accumuler du capital aux dépens de cette classe elle-même.

Le surtravail, la souffrance et la fatigue subies au moment du labeur, l'exploitation esclavagiste des ouvriers bafouent leurs droits non seulement en tant que travailleurs mais surtout en tant qu'humain. Le capitaliste, se comportant en *homo economicus* ne cherche qu'à accroître sa propre richesse. Sa rationalité égoïste devient source s'indignation pour les autres.

II.3. L'impact de la rationalité instrumentale du Taylorisme sur la dignité des travailleurs

Un des premiers théoriciens des organisations, pionnier de la division scientifique du travail, scientifique et calculateur en matière de parcellisation des tâches, Taylor voulait toujours à travers sa conception éliminer les pertes de temps, les gaspillages des ressources et les erreurs au moment du travail. Avec sa division scientifique du travail,

chaque geste, chaque enchaînement, chaque étape d'un processus doivent être clairement identifiés et décomposés pour permettre à chaque individu d'exécuter correctement les consignes du travail (Arnould, 2013).

Convaincu que ce système aura des retombées positives sur la productivité, Taylor entretenait des rapports sociaux toujours prévisibles et calculables. Or, ce type de leadership voulait « désocialiser les rapports internes à l'entreprise en les objectivant de manière très instrumentée. » (Arnould, 2013). Avec le salaire à la pièce⁷⁹ – politique de rémunération proposée par Taylor – l'objectif du théoricien se fixe tout simplement sur l'accroissement de la productivité du travail. Ainsi, le chronomètre sert d'un instrument de contrôle et de la conception du travail. Ceci permet facilement de représenter mathématiquement les travaux effectués à un moment fixe. Pour lui, l'accroissement des salaires est le signe d'une meilleure organisation du travail.

De cette façon, l'*homo economicus* réduit le travail des ouvriers à « un pur rapport marchand ». Autrement dit, les relations maîtres – ouvriers demeurent trop matérialisées et mesurables : monnaie – gain, revenu, patrimoine. Cette conception matérialiste voire utilitariste présente des failles en matière de

79 Ce mode de rémunération consiste à payer le travailleur seulement à partir de ce qu'il a produit. Il n'y est pas question de prime, d'ancienneté, ni d'honnêteté.

considération et de protection de la dignité des travailleurs en tant qu'humain.

A cause d'une vision trop calculatrice de l'organisation du travail, l'entreprise serait considérée comme un lieu quasi-carcéral où les travailleurs sont contrôlés minutieusement afin que la productivité soit accrue. Ces travailleurs n'ont pas leur liberté, ils sont condamnés à respecter le temps avec lequel ils réalisent telle chose. Ils n'ont pas droit à perdre du temps, à se parler entre eux. Se communiquer y est considéré comme « perdre du temps ». Pour les économistes, cette forme de servitude volontaire instaure une « économie de la discipline » (cf. Gaudemar, 1982).

Par conséquent, le risque du taylorisme sur le respect de la dignité humaine, c'est que l'intensification du travail ne permet pas aux employés de prendre du repos. Les souffrances physiques et psychiques pèsent sur leur vie quotidienne. Les travailleurs, selon la perspective tayloriste, sont obligés à réaliser leurs tâches de façon correcte et dans le long terme. Cette pratique aura un effet négatif sur la motivation de ces employés. La motivation de ces travailleurs est réduite à la simple monétarisation du coût de leur travail.

III. Dignité des travailleurs et leur traitement

III.1. L'informatisation du travail et l'obsolescence de l'homme

L'évolution technologique a eu des impacts sur les marchés de travail, notamment dans les pays développés. Par la substitution de l'homme par l'ordinateur, on assiste à une grande chute de main-d'œuvre. La robotisation devenait une partie intégrante de la vie professionnelle. Au début, l'utilisation des ordinateurs a accru le chômage. Mais à l'heure actuelle, cette pratique n'a pas engendré la disparition du travail humain ou le chômage de masse. L'informatisation est considérée comme l'un des principaux facteurs de changements sur les marchés de travail.

Pourtant, cette informatisation de l'emploi a des conséquences indirectes sur la dignité humaine ou plutôt sur le droit de chacun au travail. On observe une certaine inégalité entre les travailleurs notamment en termes de niveau intellectuel, salaire ; et donc on assiste à une inégalité de chance entre employés. Avec l'informatisation de l'emploi, les professions fondées sur des tâches répétitives ou les tâches manuelles sont payées avec des salaires plus bas que ceux des tâches intellectuelles. Cette inégalité même en termes de salaire revêt en quelque sorte une pratique discriminatrice et disqualifiante des employés dotés d'un niveau scolaire et de qualification faibles. La reconnaissance entre les employés devient différente. Les intellectuellement faibles subissent une stigmatisation de la part des autres. Ainsi, leur respect serait furtivement mis en question. L'inégalité de compétence implique logiquement inégalité de traitement (cf. Claveau, 2016).

III.2. La métaphore du plafond de verre

Selon Buscatto et Mary (2009, 170-182), la métaphore du plafond de verre illustre les obstacles durables et invisibles auxquels se butent les femmes qualifiées pour accéder aux rangs hiérarchiques plus élevés. Cette métaphore, plus explicitement, exprime la difficulté pour le sexe féminin d'accéder aux plus hautes sphères des entreprises. La définition de Sanchez-Mazas et Casini dépeint le plafond de verre comme :

L'expression utilisée pour rendre compte d'une sorte d'effet de frontière que connaissent les carrières féminines en matière d'ascension hiérarchique. Ce plafonnement des profils professionnels des femmes serait dû à un ensemble de facteurs « invisibles », comme l'indique la métaphore du verre, qui laisse passer le regard et non les personnes, ouvrant la perspective tout en bloquant le mouvement. Le phénomène de la « raréfaction » des femmes dans les postes de pouvoir, compte tenu de leur proportion dans l'ensemble de la population salariée, est souvent considéré comme un effet du poids que porte la population féminine en matière d'investissements domestiques. L'on mise alors sur des remèdes tels que l'aménagement du temps de travail pour permettre aux femmes une conciliation entre vie professionnelle et familiale ou un meilleur partage des tâches entre hommes

et femmes à la maison. Cet angle de vue, toutefois, ne questionne pas de front la nature du «pouvoir» qu'il s'agirait de conquérir. Il revient en quelque sorte à envisager la promotion professionnelle féminine en termes de «rattrapage», plutôt qu'à partir d'une critique des pratiques en vigueur dans les organisations. Ainsi, la logique concurrentielle et les valeurs méritocratiques qui y règnent ne sont pas mises en cause au titre de potentielles barrières détournant les femmes de la course au pouvoir (Sanchez-Mazas et al., 2005, 144).

Avec cette métaphore, la variable sexe est un élément de discrimination, notamment des femmes dans le monde professionnel. Puisque les femmes sont responsables du travail domestique, la mise en œuvre de cette métaphore met en exergue le cloisonnement disciplinaire entre famille et travail (cf. Buscatto et al., 2009, 170-182). Cette métaphore, en s'inspirant de la pensée sociologique de Buscatto, expose l'existence de la division sexuelle du travail et donc de l'inégalité sexuée. Cela évoque une vision statique et unidimensionnelle des femmes. Aussi, cette optique rappelle-t-elle l'existence des inégalités entre les hommes et les femmes dans le monde du travail. Ces inégalités professionnelles

sont liées au maintien d'une division sexuelle du travail qui conduit à imputer aux femmes l'essentiel du travail et des responsabilités familiales et domestiques et aux hommes les responsabilités professionnelles (Devereux, 1984, 113-114).

Les inégalités sexuées, professionnelles, affectent les droits et la dignité des femmes. Les femmes sont sexuellement déterminées et réservées à des travaux domestiques. Elles sont, de par leur sexe incarcérées dans leur petit monde familial. Elles restent dépendantes et subordonnées aux hommes, comme si elles sont naturellement inférieures à eux.

IV. Nouage entre travail et dignité humaine dans le contexte malagasy

A Madagascar, le rapport du salarié avec son employeur au travail représente une inquiétude permanente vis-à-vis de la question de dignité. Avec l'inégalité des statuts, bon nombre de travailleurs doivent se soumettre à la volonté d'autrui pour qui l'objet à réaliser est plus important que le sujet en acte. Les gens de maison, les femmes de ménages, et d'autres encore subissent des conditions de travail inadéquates.

IV.1. La question de salaire

Selon les enquêtes effectuées, certains travailleurs malagasy ne perçoivent que des salaires très bas. Une enquête menée auprès des enseignants des écoles privées en brousse ont manifesté que la plupart d'entre eux acceptent des salaires très dérisoires même s'ils travaillent durs. Ils gagnent mensuellement des salaires à peine suffisants (entre 80.000 Ariary et 150.000 Ariary). De même, en ce qui concerne les gens de maison, faute de diplôme et de compétences en d'autres professions, ils se contentent d'un salaire très bas (entre 50.000 Ariary et 80.000 Ariary). En plus, certains droits au travail ne sont pas respectés. Les salaires perçus ne correspondent pas aux efforts déployés au service demandé si bien qu'ils doivent encore subvenir à ses besoins familiaux : la nourriture quotidienne, la scolarisation des enfants, la santé, etc.

IV.2. Absence de sécurité sociale

Avec l'inexistence d'un contrat explicite, des travailleurs malagasy (en particulier les femmes de ménage, les enfants au travail, et les employés des zones franches) constatent la permanence de surtravail dans leur milieu professionnel sans avoir négocié au moment de l'intégration leur sécurité sociale (CNaPS). Des réponses fournies par nos enquêtées ont révélé l'existence des rares et faibles prises en charge de la part des employeurs. Les frais médicaux en cas de maladie sont parfois soustraits à leur salaire alors que cette prise en charge de la santé des travailleurs est généralement comprise comme droit acquis pour ceux-ci. Un jeune homme, employé dans les zones franches a témoigné de sa situation de

précarité dans son milieu professionnel : il fait presque tous les jours un surtravail, mais avec un salaire supplémentaire non-proportionnel au travail effectué. En plus, son employeur ne paie pas leur cotisation à la CNaPS alors qu'avec ce travail, des accidents peuvent être subis, et la retraite reste encore un autre problème à résoudre.

IV.3. Violence de tout genre et harcèlement sexuel

Face à des employés féroces, de nombreuses femmes subissent des traitements avilissants ou dégradants portant atteinte à leur intégrité physique, psychologique et sexuelle (cf. Rakoto et al., 2014, 188). Ordres agressifs, violences verbales, critiques humiliantes, nourritures insuffisantes, exclusions sont en général les mauvais traitements que les employés endurent pendant leur moment de travail. Les gens de maison sont généralement privés de liberté. Parfois, ils n'ont pas droit aux vacances, au congé. Ils ne peuvent pas visiter leur famille que très rarement et ne peuvent assister à des fêtes familiales qu'après avoir reçu un certain lavage de cerveau de la part des employeurs. Certaines femmes ou jeunes filles, qu'elles soient mineures ou majeures, subissent quelquefois des harcèlements et violences sexuelles et ne peuvent pas porter plainte à cause de la peur de la perte du travail.

IV.4. Absence de contrat net et licenciement abusif

Pour les cas des gens de maison, il n'y a pas de contrat absolu. L'employé, après avoir négocié avec le patron, exerce tout de suite son travail. Conséquemment, l'employé avec son manque de connaissance sur le droit de travail, entre dans un travail ou emploi atypique : un emploi qui n'assure que sa survie et ne regarde pas l'amélioration de son bien-être humain.

Faute de contrat, l'employeur tout en connaissant la faiblesse intellectuelle et morale de son employé recourt à des licenciements abusifs au moment où il veut remplacer celui-ci. Autrement dit, la faible intellectuel est considérée comme facteur de vulnérabilité dans le monde du travail. Le manque de niveau d'instruction permet parfois aux employeurs cruels de licencier déraisonnablement ses subalternes. En plus, faute de contrat, des employeurs arrivent à ne pas payer les salaires qu'ils doivent à leurs employés.

Conclusion

Qu'est-ce que la dignité au travail ?

A travers ce parcours analytique et situationniste, la dignité au travail n'est qu'une reproduction de la dignité humaine. Là où il y a individu, on lui doit respect, autonomie et reconnaissance. Théoriquement, ces triades résument la relation de l'homme avec ses pairs et avec son agir. Malgré les contraintes temporelles et organisationnelles dans le monde du travail, la dignité humaine et la dignité au travail ne doivent pas être négligées.

Les lectures évolutionnistes du travail ont bien manifesté que la dignité de l'homme au travail est bien respectée suivant son talent, sa capacité de créer des œuvres d'art ainsi que sa place par rapport à sa relation à l'employeur. Les rapports de l'homme dans le monde du travail révèlent toujours une situation d'inégalité : inégalité statutaire et inégalité de représentations. Aux yeux des employeurs, ces inégalités suscitent des comportements de maltraitements et d'infériorisation. L'inégalité, la différence, la rationalité égoïste de l'*homo economicus* sont des variables menant à l'indignation de l'autre.

La considération de l'autre, de ses services, ses atouts sont donc les points essentiels qui mettent en exergue le respect de la dignité humaine au travail. Son être et son agir social doivent être tenus en considération. Cette reconnaissance sert d'un accessoire qui permet à l'autre de rappeler que sa dignité est bien respectée. Quelle que soit la classe d'appartenance du travailleur, quel que soit son niveau d'instruction, ontologiquement il a la même dignité que son employeur. Pourtant, le rapport au travail laisse toujours un écart entre patron et ouvrier. Cet écart est la zone où le patron exerce sa domination, son pouvoir envers ses subalternes. Pouvoir et domination exigent obéissance. Et cette dichotomie met en exergue la permanence de l'inégalité non seulement en termes de statuts mais aussi en termes de dignité en tant qu'honneur.

Malgré la permanence de l'inégalité sociale, les gestes de compassion et de sacrifice effectués par l'employeur envers ses employés contribueront à diminuer les écarts existants. Ces gestes sont des aspects minimaux qui permettent de respecter autrui dans toute son intégrité et de ne pas le réduire à son stigmate (cf. Sennett, 2003, 113). Les gestes de solidarité, de collaboration contribuent à éloigner toutes formes de stigmatisation et de rejet d'autrui. Ces gestes refaçonnent les rapports de production non plus en termes de « exploitation de l'homme par l'homme », mais en termes de « solidarité » pour permettre aux employés de s'accrocher à une mobilité sociale ascendante. Cette solidarité « employeur – employés » mènerait-elle à effacer le développement inégal des sociétés humaines ?

Références bibliographiques

- Arnould, G. (2013). Taylorisme. Dans Postel, N. et Sobel, R., (dir). Dictionnaire critique de la RSE. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, p. 451-455.
- Avsènev, M. (1985). Principes de l'économie politique du capitalisme. Moscou : Editions du progrès.
- Burgelin, P. (1964). « De l'homo faber à l'homo laborans ». Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 44(2). Travaux du colloque des Facultés de Théologie de langue française, 110-118.
- Claveau, M.-P. (2016). La dignité au travail chez les employés atypiques. [Thèses et mémoires électroniques de l'Université de Montréal - Faculté des arts et des sciences - Département de communication - Thèses et mémoires]
- De Gaudemar, J.-P. (1982). L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine. Paris : Dunod - Bordas.
- Devereux, A.-M. (1984). La parentalité dans le travail. Rôles de sexe et rapports sociaux. Dans Collectif, Le Sexe du travail. Structures familiales et système productif. Grenoble : PUG, 113-126.
- Durkheim, E. (1930). De la division du travail social. 5^e édition. Paris : Quadrige/PUF.
- Ferréol, G. (2010). Grands domaines et notions clés de la sociologie. Paris : Armand Colin.
- Lecerf, E. (2016). De la dignité dans le travail. Diogène. Editions Presses Universitaires de France, 253(1), 74-85.
- Matthys, J. (2018). Marxisme, justice et normativité. Que faire de la philosophie après Marx ? Cahiers du Groupe de Recherches matérialistes : Archéologie du passé, mélancolie du présent, 13/I.
- Margalit, A. (2007). La société décente. Trad. F. Billard, L. D'Azay. Paris : Flammarion.
- Meda, D. (1995). Le travail, une valeur en voie de disparition. Paris : Edition Alto-Aubier.
- Menke, C. (2009). De la dignité de l'homme à la dignité humaine. Revue franco-allemande des sciences humaines et sociales : Droits subjectifs et droits de l'homme, n°3.
- Mesure, S. (2017). Dignité et société. Approche sociologique et critique. Raisons politiques, 66(2) p. 211-224. DOI 10.3917/rai.066.0211
- Pastre, O. (1983). L'informatisation et l'emploi. Paris : La Découverte / Maspero. Collection Repères.
- Rakoto, I. - Urfer, S. (sous la direction de.) (2014). Esclavage et libération à Madagascar. Paris : Karthala – Centre Foi et Justice.
- Sanchez-Mazas, M. et Casini, A. (2015). Égalité formelle et obstacles informels à l'ascension professionnelle : les femmes et l'effet «plafond de verre». Social Science Information, 44(1), 144-173. URL : https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:186217/datastream/PDF_01/view
- Sennett, R. (2003). Respect : de la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité. Agora, débats/jeunesses, 33.

M. Barinia Henintsoa Rakotonirina

Doctorant en Droit Public à l'UCM.

L'INTÉGRATION RÉGIONALE PAR LES DROITS DE L'HOMME EN AFRIQUE : CONTRIBUTION À L'ÉVOLUTION D'UN DROIT INTERNATIONAL PROTECTEUR DE LA DIGNITÉ HUMAINE

M. Barinia Henintsoa RAKOTONIRINA

Résumé

Le monde d'après la seconde guerre mondiale voit l'émergence d'un Droit international des droits de l'homme, avec la multiplication d'instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, inspirés de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) du 10 Décembre 1948, et aboutissant à la création de diverses juridictions régionales de protection des droits de l'homme à travers le monde, y compris en Afrique.

Le but de cet article est de connaître en quoi l'instauration d'un cadre juridique et d'un cadre institutionnel relatifs à la promotion et à la protection des droits de l'homme, contribue à une internationalisation des droits et des libertés fondamentaux universellement reconnus, engageant ainsi la responsabilité internationale de l'État, et entravant une partie de sa souveraineté.

Mots clés : Système régional de protection des droits de l'homme, internationalisation des droits et libertés fondamentaux, principe de supranationalité, responsabilité internationale des Etats, souveraineté.

Introduction

Les droits de l'homme, appelés également *droits humains*, ou *droits de la personne*, constituent un concept à la fois philosophique, juridique, et politique (cf. Gwise, 2019, 12). Ils se définissent comme un ensemble cohérent de principes juridiques fondamentaux qui s'appliquent partout dans le monde tant aux individus qu'aux peuples, et qui ont pour but de protéger les prérogatives inhérentes à tout homme et à tous les hommes pris collectivement, en raison de l'existence d'une dignité attachée à leur personne et justifiée à leur condition humaine (cf. Tama, 2012, 14). De cette définition, il peut être constaté que les droits de l'homme présentent des caractéristiques inaliénables, sacrés, imprescriptibles, et moraux, qui visent la dignité humaine, et qui s'imposent à la société ainsi qu'au pouvoir public.

Au vu des caractéristiques des droits de l'homme, le droit positif garantit la protection des droits de l'homme par le biais des Traités internationaux, de la constitution, et des lois nationales. Il faut aussi souligner que les droits de l'homme sont classifiés en trois catégories différentes. La première classification relate les droits de la première génération qui sont issus de l'indépendance américaine et de la Révolution française. Ce sont essentiellement des droits civils et politiques⁸⁰. Les droits de la deuxième

80 Ce sont essentiellement les droits relatifs à la libre disposition du corps, au respect de la vie privée, à la liberté de circulation, aux

génération sont composés des droits économiques, sociaux, et culturels⁸¹, consécutifs à la Révolution industrielle qui a favorisé le développement économique et social. En revanche, les droits de la troisième génération appelés aussi *droits de solidarité*⁸², se sont surtout affirmés au XX^e siècle. Il s'agit des droits des peuples et des minorités.

La protection des droits de l'homme n'a été intégrée dans le droit international qu'au lendemain de la seconde guerre mondiale. La genèse de cette protection internationale réside avec l'affirmation du principe d'universalité des droits de l'homme par la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) du 10 Décembre 1948*. Il s'agit du plus important instrument de protection des droits de l'homme. Cet instrument adopté par l'Assemblée Générale de l'ONU constitue la véritable pierre angulaire et une source d'inspiration des instruments juridiques internationaux et régionaux de protection des droits de l'homme, des constitutions, et des lois nationales. Si au niveau universel, l'ONU avait par la suite adopté les Pactes internationaux de 1966, ainsi que d'autres conventions internationales relatives à la protection des droits de l'homme, le régionalisme n'en demeure pas moins quant à l'adoption d'instruments juridiques internationaux, et la mise en place d'institutions chargées de contrôler, d'appliquer, voire de sanctionner le cas échéant d'éventuelles violations des droits de l'homme.

Ainsi, diverses régions du monde ont développé des systèmes de protection des droits de l'homme, par le biais en premier lieu de l'élaboration d'instruments juridiques régionaux, et aussi par la mise en place d'institutions chargées de protéger les droits de l'homme. Ces normes régionales de protection des droits de l'homme s'orientent dans leur contenu vers les préoccupations majeures rencontrées dans leurs régions respectives, en édictant des normes plus proches de la réalité sur le terrain. En Europe, la Convention de référence est la *Convention Européenne des Droits de l'Homme*, conclue par les Etats membres originaires du Conseil de l'Europe. La Cour Européenne des Droits de l'Homme siégeant à Strasbourg est chargée de l'interprétation et de l'application de ladite convention, si sur le continent américain, la Cour Interaméricaine des Droits de l'Homme a pour but d'interpréter et d'appliquer les dispositions de la Convention américaine des droits de l'homme.

L'Afrique a également été touchée par le phénomène d'internationalisation des droits de l'homme, en adoptant son propre système de protection (cf. Maikassoua, 2013, 13). En effet, les Relations internationales exigent la prise en compte et le respect des droits fondamentaux par les Etats dans le cadre de leurs relations avec les individus. Cela passe par l'adoption des différentes conventions internationales par les Etats, et la mise en place d'organes de contrôle et de sanction relatifs aux droits de l'homme. A sa création en 1963, l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) n'a pas énoncé explicitement l'obligation des Etats membres à prendre des mesures de protection des droits de l'homme sur leurs propres territoires. Il a fallu attendre l'adoption de la *Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (ChADHP)* le 27 Juin 1981 par l'OUA lors de la 18^{ème} conférence des Chefs d'Etats qui s'est tenue à Nairobi, Kenya. La Charte entra ensuite en vigueur le 21 Octobre 1986. L'adoption de cette Charte concrétise la régionalisation du système de protection des droits de l'homme en Afrique, et conduit le continent à prendre la même voie que l'Europe et le continent américain.

Avec l'avènement de l'actuelle Union Africaine (UA) au début des années 2000, l'organisation panafricaine a explicitement consacré dans l'article 3, alinéa h de son Acte constitutif, son désir de mettre en avant l'importance de la promotion et de la protection des droits de l'homme sur l'ensemble des Etats membres. C'est ainsi que l'Acte constitutif de l'UA dispose que parmi les objectifs de l'organisation figurent « la promotion et la protection des droits de l'homme et des peuples conformément à la charte africaine des droits de l'homme et des peuples et aux autres instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme ».

droits politiques tels que la liberté de penser, de conscience, de religion, la liberté d'expression, le droit à la liberté de réunion pacifique, la liberté d'association, la liberté syndicale.

81 A titre d'illustrations, ces droits comprennent le droit au travail, le droit à la sécurité sociale, le droit à l'éducation, le droit à la protection de la santé, et les droits spécifiques relatifs à la protection de la femme et aux droits de l'enfant.

82 Ils sont composés du droit à la paix, du droit à un environnement sain, du droit au développement.

Si préalablement, la *ChADHP* de 1981 avait prévu la mise en place de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples comme un organe de promotion et de protection des droits de l'homme et des peuples⁸³, l'année 2003 voit l'adoption de deux protocoles relatifs à la Charte africaine. Le premier protocole est relatif à la création de la Cour Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, si le second est relatif aux droits de la femme en Afrique.

Ainsi, comme tout système régional de protection des droits de l'homme, le cas du continent africain suppose l'adoption de la Charte africaine, ainsi que d'autres instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, dans le droit positif des Etats membres. Actuellement, près de 54 Etats membres de l'UA ont adopté et ratifié la Charte africaine, mais aussi d'autres instruments juridiques internationaux parmi lesquels la *Charte Internationale des Droits de l'Homme (CIDH)* composée essentiellement de la DUDH et des deux pactes internationaux de 1966.

Dans la pratique, l'incorporation des instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, ainsi que des instruments régionaux en particulier, dans l'ordre juridique interne des Etats membres, se manifeste souvent à travers l'énumération par la constitution de l'adhésion des Etats aux différentes conventions internationales, des différents droits et libertés fondamentaux, renforçant ainsi la reconnaissance du Droit international des droits de l'homme ayant une valeur supérieure au droit interne. Elle s'accompagne aussi de la reconnaissance des institutions internationales spécialisées dans la promotion et la protection des droits de l'homme. Le système de protection des droits de l'homme en Afrique pose ainsi la dichotomie entre l'internationalisation des droits de l'homme dans leur incorporation dans le droit positif des Etats, et le caractère des constitutions nationales reconnaissant les droits et libertés fondamentaux reconnus par le droit international. De ce constat, l'adoption des droits de l'homme reconnus par le droit international tend vers un dynamisme des droits universellement reconnus (I), qui reconnaît à la fois les instruments juridiques internationaux et régionaux de protection des droits de l'homme. Il faut aussi souligner que le système régional de protection des droits de l'homme en Afrique tend vers la reconnaissance de la supranationalité des institutions africaines des droits de l'homme entravant ainsi une partie de la souveraineté des Etats (II).

I. Le dynamisme de la contextualisation des droits universellement reconnus

Actuellement, 54 Etats membres de l'UA ont adopté la *ChADHP* de 1981. Bon nombre de ces Etats ont également adopté la *Charte Internationale des Droits de l'Homme*. Les conventions internationales adoptées ont été énumérées par des textes constitutionnels africains, en sus des droits et des libertés y afférents, favorisant ainsi l'émergence d'une internationalisation du droit constitutionnel des droits et libertés fondamentaux (A). L'adoption des instruments juridiques internationaux et régionaux de protection des droits de l'homme ouvre droit ensuite à la mise en place d'institutions africaines chargées d'interpréter et d'appliquer les conventions internationales, et mettant en exergue le caractère supranational de ces institutions sur les institutions nationales (B).

I.1. Vers une internationalisation du droit constitutionnel des droits et libertés fondamentaux

Si les Etats membres de l'UA ont adopté la *ChADHP*, ainsi que d'autres instruments juridiques pertinents de protection des droits de l'homme, un exemple concret mérite une attention particulière dans la mise en exergue de l'internationalisation du droit constitutionnel des droits et des libertés fondamentaux, et de la mise en évidence des droits universellement reconnus en particulier. L'Etat malgache à l'instar des autres Etats africains, a intégré dans sa constitution, les différents instruments juridiques

83 Cf. Article 30 à 45 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

internationaux de protection des droits de l'homme.

Prenant en considération la Constitution du 11 Décembre 2010 de la Quatrième République malgache, cette loi fondamentale reconnaît la supériorité des Traités internationaux régulièrement ratifiés sur les lois nationales, parmi lesquels les instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme adoptés et ratifiés par Madagascar. La constitution malgache énumère à la fois les différents instruments internationaux ratifiés par l'Etat malgache, ainsi que les différents droits et libertés.

Le préambule de la constitution malgache du 11 Décembre 2010 énonce expressément l'adhésion volontaire de l'Etat à la Charte internationale des droits de l'homme, qui est composée essentiellement de la *Déclaration universelle des Droits de l'Homme (DUDH)*, du *Pacte International Relatif aux Droits Civils et Politiques (PIDCP)*, et du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux, et culturels*. La constitution malgache énumère également l'adhésion de l'Etat aux conventions relatives aux droits de l'enfant, aux droits de la femme, à la protection de l'environnement, aux droits sociaux, économiques, politiques, et culturels (cf. Sermet, 2009). Tous ces droits énumérés par la Constitution malgache témoignent du dynamisme des droits universellement reconnus.

La Constitution malgache, dans son esprit, a aussi mis en exergue la notion de droit au développement qui a été reconnu par la *Résolution 41/128 du 04 Décembre 1986 de l'Assemblée Générale de l'ONU*. Ce droit au développement implique la prise en compte de l'épanouissement de la personnalité et de l'identité du citoyen, comme facteurs essentiels du développement durable et intégré. L'esprit du préambule de la Constitution malgache ayant mis en exergue ce droit au développement, la loi fondamentale précise que l'épanouissement de la personnalité et de l'identité du citoyen malgache comme facteurs essentiels du développement durable et intégré sont conditionnés par les points suivants : la préservation de la paix⁸⁴, de la solidarité, et de l'unité nationale, le respect et la protection des droits et des libertés fondamentaux, l'instauration d'un Etat de droit, l'élimination de toutes les formes d'injustice, de corruption, d'inégalité, et de discrimination, la gestion rationnelle et équitable des ressources naturelles, la bonne gouvernance, la séparation et l'équilibre des pouvoirs, la décentralisation effective, et la préservation de la sécurité humaine. Selon le Professeur Maurice Kamto, « le droit au développement ne peut être mis en œuvre que progressivement au même titre que les droits économiques, sociaux et culturels » (Agbetse, 2023, 24).

Il faut aussi souligner que l'ancrage du droit constitutionnel malgache à reconnaître la supériorité du Droit International des Droits de l'Homme (DIDH) sur le droit interne, s'est soldé sur les dispositions expresses de la Constitution du 11 Décembre 2010, et notamment en son Titre II énonçant les différents droits, libertés, et devoirs des citoyens. Il s'agit de la reconnaissance des différents droits et devoirs civils et politiques, droits et devoirs économiques, sociaux et culturels, prônés par les différents instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme.

Ainsi en Afrique, les Etats ayant adopté les instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, ces derniers acquièrent désormais la force de droit positif dans l'ordre juridique interne. En droit constitutionnel comparé, des Etats comme le Sénégal a mentionné à la fois dans leur constitution les instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, ainsi que les instruments régionaux à l'instar de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples. La constitution malgache de la Quatrième République du 11 Décembre 2010 n'a en revanche pas mentionné son adhésion volontaire de la Charte africaine, bien que l'Etat l'ait déjà promulgué, si la Constitution de la Troisième République l'avait expressément mentionné.

Dans le système de protection régionale en Afrique, la *ChADHP* se veut comme un instrument d'application de l'universalisme des droits de l'homme prônés par les instruments onusiens⁸⁵. Dès lors qu'elle fut adoptée par les Etats africains, elle acquiert une force de droit positif qu'elle soit énoncée expressément ou non en préambule des constitutions africaines. Le système de protection des droits de l'hom-

84 Implique le droit à la paix.

85 A titre de rappel, les principaux instruments sont la DUDH de 1948 et les deux pactes internationaux de 1966.

me en Afrique est à la croisée entre la modernité et les différentes coutumes et traditions africaines. Comme le souligne le Juge Keba Mbaye, la rédaction en l'occurrence de la *ChADHP* s'est adaptée avec les besoins de l'homme africain (cf. Agbetse, 2023, 20-21).

I.2. La place de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (ChADHP) dans l'universalité des droits de l'homme

Il est d'emblée à souligner que les droits de l'homme constituent une préoccupation majeure de la communauté internationale (Cf. Nouazi Kemkeng, 2020, 25), grâce à l'affirmation par la Charte de l'ONU du caractère universel des droits de l'homme⁸⁶, mais aussi des dispositions expresses de la *ChADHP* qui reprennent l'énonciation des droits universellement reconnus, et qui énoncent aussi l'engagement de la responsabilité internationale des Etats africains quant à la promotion et à la protection des droits de l'homme.

La multiplication de systèmes régionaux de protection des droits de l'homme à l'instar des systèmes européen, américain, et africain, contribue considérablement à l'universalité des droits de l'homme. La *ChADHP* occupe désormais une place centrale dans le système africain de protection des droits de l'homme, et ce avec l'Article 3 de l'*Acte Constitutif de l'Union Africaine* qui place la Charte africaine comme une référence continentale dans le cadre de la promotion et de la protection des droits de l'homme.

La *ChADHP* présente les particularités suivantes : la reconnaissance de l'indivisibilité des droits, l'absence de dérogation quant aux droits de l'homme, la reconnaissance des droits des peuples tels que le droit au développement, à la libre disposition des ressources naturelles et à l'autodétermination, et l'énumération des devoirs tant aux Etats qu'aux individus (cf. Centre of Human Rights – University of Pretoria, 2021, 6).

La valeur constitutionnelle accordée à la *ChADHP* dépend du droit constitutionnel de chaque Etat africain. Si la Constitution de la Quatrième République malgache n'a pas donné de valeur constitutionnelle à la Charte, celle de la Troisième République l'a énoncé expressément. En droit constitutionnel comparé, la Constitution de l'Etat du Bénin de 1990 reconnaît explicitement les droits mentionnés par la Charte, au même titre que celle de l'Etat du Sénégal. L'Etat du Nigéria par ailleurs accorde à la Charte une intégration dans son droit positif par le biais de sa législation nationale. Pour le cas de l'Etat malgache sous la Quatrième République, la Charte ne bénéficie plus d'une valeur constitutionnelle, mais reste ancrée dans le droit positif malgache en vertu de sa ratification par l'Etat.

Ainsi, l'adoption de la *ChADHP* par les Etats a pour conséquence l'application par les juridictions nationales des droits et libertés universellement reconnus, marquant ainsi l'engagement de la responsabilité internationale des Etats quant à la promotion et à la protection des droits de l'homme. Ce qui a conduit à la discussion sur l'internationalisation du droit national relatif aux droits et libertés fondamentaux.

II. La supranationalité des institutions africaines des droits de l'homme

La supranationalité des institutions africaines de promotion et de protection des droits de l'homme suppose la reconnaissance de la supériorité de ces institutions régionales sur les institutions nationales. Les décisions de ces institutions s'imposent de plein droit aux Etats signataires (A), entravant ainsi la souveraineté étatique. Si la supranationalité des institutions africaines de protection des droits de l'homme constitue une étape vers une intégration régionale africaine, celle-ci connaît dans un certain temps une utopie indéniable (B).

86 Cf. Article 1^{er} de la Charte des Nations Unies.

II.1. Des décisions institutionnelles entravant la souveraineté des Etats

La *ChADHP*, ainsi que les autres instruments juridiques régionaux africains, constituent le cadre juridique du système régional de promotion et de protection des droits de l'homme en Afrique, renforçant ainsi l'universalité de ces droits à côté des systèmes régionaux de l'Europe et du continent américain⁸⁷. Le système régional de protection des droits de l'homme en Afrique est aussi effectif, non seulement par le biais des textes juridiques y afférents, mais également par la multiplication des institutions chargées de promouvoir et de protéger les droits de l'homme, voire à sanctionner le non-respect par les Etats signataires ayant failli à leurs engagements internationaux.

Les institutions africaines de protection des droits de l'homme peuvent être classées en deux catégories. D'une part, l'on distingue les institutions continentales telles que la «Commission africaine des droits de l'homme et des peuples» et la «Cour africaine des droits de l'homme et des peuples». D'autre part, des institutions sous-régionales, peu connues des ressortissants des Etats africains, mais qui contribuent énormément dans l'essor du Droit international africain des droits de l'homme. Il s'agit essentiellement de la «Cour de Justice de la CEDEAO» (Cour de Justice de la Communauté Economique Des Etats d'Afrique de l'Ouest) et du suspendu «Tribunal de la SADC» (Tribunal de la Communauté de Développement de l'Afrique Australe).

La Commission africaine des droits de l'homme et des peuples est un organe institué en vertu de l'Article 30 de la *ChADHP* (Cf. Maia et Harelimana, 2004, 14) de 1981. Créé le 02 Novembre 1987 à Addis Abeba, Ethiopie, le Secrétariat de la Commission siège à Banjul, Gambie. La Commission est composée de 11 Membres élus par la Conférence de l'UA parmi les experts nommés par les Etats parties à la Charte africaine. Les attributions essentielles de la Commission consistent en la promotion et la protection des droits de l'homme et des peuples, et en l'interprétation de la *ChADHP*. La promotion des droits de l'homme consiste à sensibiliser les Etats à ratifier les instruments pertinents des droits de l'homme, et à présenter des rapports sur la situation des droits de l'homme. La protection consiste à enquêter sur d'éventuelles allégations de violation des droits de l'homme.

Pour assurer ses activités de promotion et de protection des droits de l'homme, la Commission utilise les Communications dénommées aussi *plaintes*. Elle reçoit des plaintes interétatiques, c'est-à-dire des plaintes d'un Etat contre un autre Etat. Elle examine aussi les plaintes provenant des individus et des ONG à l'encontre d'un Etat. Le principe d'épuisement des voies de recours internes doit être observé avant la saisine de la Commission. A titre d'exemple, l'affaire SERAC C/ Nigéria rendue par la Commission concerne la société pétrolière de l'Etat la *Nigeria Petroleum Corporation* et la société multinationale *Shell Petroleum Development Corporation* qui auraient causé une grave dégradation de l'environnement au peuple *Ogoni*. Cette affaire prônait pour le devoir des gouvernements de respecter les droits de leurs citoyens, le droit à l'alimentation qui est indissociable de la dignité humaine en relation avec les droits à la santé, à l'éducation, au travail, à la participation politiques. Cette affaire penchait plus sur le droit à l'environnement. Ainsi, en vertu du principe de supranationalité, cette décision de la Commission s'impose de plein droit à l'Etat du Nigéria. Pour le cas de la Cour de Justice de la CEDEAO qui est devenue une véritable juridiction régionale des droits de l'homme, la jurisprudence *Dame Hadijatou Mani Koraou C/ Niger* avait permis de renforcer la compétence de la Cour communautaire et sa supranationalité sur le droit interne des Etats membres. Cette affaire étant la première relative à la répression du crime d'esclavage sur le continent, a contribué au développement du droit international des droits de l'homme en renforçant la compétence de la Cour conférée par le Protocole A/SP.1/01/05 du 19 Janvier 2005 portant amendement du Protocole A/P/17/91 relatif à la Cour de Justice de la CEDEAO (Protocole de 2005).

Si la *ChADHP* de 1981 avait à l'origine prévu l'établissement de la Commission africaine, elle n'a toutefois pas prévu celui d'un organe judiciaire chargé de sanctionner d'éventuelles violations de la Charte. C'est ainsi qu'un Protocole à la Charte fut adopté le 09 Juin 1998 à Ouagadougou, Burkina

87 Le système américain de protection des droits de l'homme est assuré par l'Organisation des Etats Américains (OEA) qui a institué une Cour Interaméricaine des droits de l'homme, chargée d'interpréter et d'appliquer les dispositions de la convention américaine des droits de l'homme.

Faso, portant création de la «Cour africaine des droits de l'homme et des peuples», et qui est entré en vigueur le 25 Janvier 2004, et la Cour n'avait commencé à fonctionner qu'à partir de 2006. La création de la Cour avait pour but de compléter le rôle de la Commission dans le cadre de la protection des droits de l'homme. Les décisions rendues par la Cour sont définitives et s'imposent aux Etats parties au Protocole.

La «Cour africaine des droits de l'homme et des peuples» est composée de 11 Juges élus par la Conférence de l'UA. Elle siège à Arusha, Tanzanie. Elle dispose à la fois d'une compétence contentieuse et d'une compétence consultative⁸⁸. La Cour peut être saisie par la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, l'Etat partie qui a saisi la Commission, l'Etat partie contre lequel une plainte a été saisie, l'Etat partie dont le ressortissant est victime d'une violation des droits de l'homme, les Organisations Inter-gouvernementales africaines, mais aussi par les individus et les ONG dotées du statut d'observateur auprès de la Commission d'introduire des requêtes directement devant elle (Art. 5 du même Protocole).

La Cour est ainsi compétente à interpréter et à appliquer les dispositions de la *ChADHP*, ainsi que les autres instruments juridiques internationaux pertinents de promotion et de protection des droits de l'homme adoptés par les Etats partie. Parmi les arrêts importants rendus par la Cour, peut être cité l'arrêt *Mtikila C/ Tanzanie du 14 Juin 2013*. Cet arrêt dénonça la violation par l'Etat de Tanzanie des droits et libertés reconnus par la Charte africaine tels que l'égalité devant la loi, la liberté d'association, la libre participation à la direction des affaires publiques de son pays soit directement soit par l'intermédiaire de représentants élus, et qui sont des actes contraires aux Articles 2, 3, 10, et 13 de la *ChADHP*. Cette conclusion de la Cour fait suite à la requête qui dénonce certaines dispositions de la Constitution de la Tanzanie interdisant les candidats indépendants de se présenter à des postes électifs. Peut être aussi citée l'affaire *Zongo et autres C/ Burkina Faso du 28 Mars 2014*. La Cour y constatait une violation par l'Etat de la liberté d'expression, ainsi que du droit d'une personne à ce que sa cause soit entendue devant les juridictions nationales compétentes, conformément aux Articles 7 et 9 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples.

De tout ce qui précède, il peut être conclu que les décisions de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples s'imposent de plein droit aux Etats partie au Protocole portant création de la Cour, renforçant ainsi la supranationalité de ladite institution. Si la Commission et la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples constituent des institutions de protection des droits de l'homme à l'échelle continentale, il existe aussi d'un côté des institutions sous régionales compétentes sur la question, à l'instar de la Cour de Justice de la CEDEAO et de l'ex Tribunal de la SADC

L'UA reconnaît actuellement huit (08) Communautés économiques régionales (CER) tels que le COMESA, l'Union du Maghreb Arabe (UMA), la Communauté des Etats Sahélo-Sahariens (CEN-SAD), la Communauté de l'Afrique de l'Est (EAC), la Communauté Economique des Etats de l'Afrique Centrale (CEEAC), l'Autorité Intergouvernementale pour le Développement, la SADC, ainsi que la Communauté Economique Des Etats d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO). Cette dernière dispose de son propre organe judiciaire à l'instar de la Cour de Justice de la CEDEAO. En effet, en Afrique, la Cour de Justice de la CEDEAO est devenue une véritable juridiction régionale des droits de l'homme. Sa compétence est fondée par le *Protocole additionnel A/SP.1/01/05 du 19 Janvier 2005 portant amendement du Protocole A/P/17/91 relatif à la Cour de Justice de la Communauté*. Ce sont les dispositions de ce Protocole qui donnent expressément à la Cour une compétence à connaître du contentieux des droits de l'homme, notamment en son Article 10 qui dispose que « toute personne victime de violation des droits de l'homme peut saisir la Cour de Justice de la CEDEAO » (Sall, 2019, 15). Contrairement à la Commission ainsi qu'à la Cour africaine des droits de l'homme, l'organe judiciaire de la CEDEAO peut être saisi directement par les individus, sans besoin de respecter le principe d'épuisement des voies de recours internes. La Cour de Justice de la CEDEAO, à l'instar des différentes autres juridictions internationales de protection des droits de l'homme, a aussi rendu des décisions relatives à titre d'illustration

88 Cf. Articles 3 et 4 du Protocole relatif à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples portant création d'une Cour africaine des droits de l'homme et des peuples.

à la violation des droits civils et politiques, des droits économiques, sociaux et culturels des individus. Dans sa démarche, la Cour de Justice de la CEDEAO se référait également aux instruments juridiques internationaux adoptés par les Etats membres de la Communauté tels que la *DUDH*, les *Pactes internationaux* de 1966, la *ChADHP*, et d'autres instruments juridiques pertinents⁸⁹ de promotion et de protection des droits de l'homme.

Si les décisions rendues par la Commission et la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, ainsi que celles de la Cour de Justice de la CEDEAO se sont imposées de plein droit aux Etats parties entravant une partie de la souveraineté et atténuant le principe de non-ingérence dans les affaires internes des Etats pour mettre en œuvre la responsabilité internationale des Etats (cf. Thiaw, 2014, 21), des controverses sont toutefois constatées en termes du principe de supranationalité des institutions africaines de protection des droits de l'homme.

II.2. Les controverses institutionnelles du système régional de protection des droits de l'homme en Afrique

En Afrique Australe, le Tribunal de la SADC (Tribunal de la Communauté de Développement de l'Afrique Australe) aurait pu devenir une véritable juridiction régionale des droits de l'homme à l'image de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples et de la Cour de Justice de la CEDEAO. Le Tribunal de la SADC avait effectivement rendu des décisions relatives à la violation des droits de l'homme par l'Etat du Zimbabwe (Cf. TSADC, 2008 et 2009). La plus fameuse concerne l'affaire *Mike Campbell C/ République du Zimbabwe*. Dans les années 1990, le Gouvernement du Zimbabwe avait redéfini une politique controversée des terres agricoles. Cette politique culmina en 2005 par un amendement de la constitution qui prône pour l'expropriation des terres agricoles du Zimbabwe, dont seuls les fermiers blancs titulaires de la Nationalité du Zimbabwe en sont détenteurs sur tout le territoire du Zimbabwe. Les requérants ont saisi le Tribunal de la SADC pour dénoncer l'expropriation sans indemnités et la discrimination raciale à l'encontre des fermiers blancs, et le refus de ceux-ci à accéder à la justice et à un procès équitable. Le Tribunal s'est prononcé en faveur des fermiers blancs dont Mike Campbell, en condamnant l'Etat du Zimbabwe à verser des dommages-intérêts. La juridiction communautaire a ainsi eu l'occasion de se prononcer sur la violation de l'Article 4 (c) du Traité de la SADC sur les principes fondamentaux tels que les droits de l'homme, la démocratie, et l'Etat de droit, ainsi que l'Article 6 du Traité sur la discrimination raciale (cf. Nyathi, 2019, 24). Ce sont des droits universellement reconnus par les différents instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme, et qui ont été repris par le Traité de la SADC.

Le Gouvernement du Zimbabwe a toujours refusé d'appliquer les décisions du Tribunal de la SADC. La Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement, censée exécuter les décisions du Tribunal, a plutôt décidé de suspendre la juridiction communautaire en 2010 pour des raisons à connotation politique. Le Tribunal n'a jamais repris ses activités jusqu'à l'heure actuelle. C'est la première fois au monde qu'un instrument de protection internationale des droits de l'homme a été suspendue, rendant impossible l'accès des individus ressortissants des Etats membres à une juridiction internationale des droits de l'homme. Il faut aussi souligner qu'à côté des controverses liées au Tribunal de la SADC, l'accès à la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples n'est pas aussi automatique. Cela s'explique par le fait que malgré la ratification par un Etat africain du Protocole portant création de la Cour, l'Etat doit aussi faire une déclaration spéciale acceptant la compétence de la Cour africaine pour permettre aux citoyens de saisir directement la Cour. Certains Etats à l'instar de Madagascar, n'ont pas encore effectué cette déclaration spéciale, rendant impossible l'accès des individus à la Cour en cas de violation des droits de l'homme par l'Etat.

Aussi, l'exigence de la déclaration spéciale de l'Etat de reconnaître la compétence de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, est une entrave institutionnelle à la protection des droits fonda-

⁸⁹ Le cas par exemple de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

mentaux des individus. Dans l'affaire *Christopher Jonas C/ République de Tanzanie*, le requérant avait saisi la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, tant bien même que l'Etat de Tanzanie n'a pas encore fait une déclaration spéciale de la reconnaissance de la Cour. La Tanzanie ne s'est jamais opposée à la requête, bien qu'elle ait pu l'effectuer sous prétexte de n'avoir jamais effectué une déclaration spéciale de la reconnaissance de la Cour suivant l'Article 34 (6) du Protocole relatif à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples portant création d'une Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, conduisant à une compétence automatique de la Cour. Dans la jurisprudence *Michelot Yogogombaye C/ République du Sénégal*, le défendeur en la personne de l'Etat, s'est opposé à la compétence de la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, au motif que l'Etat n'a pas encore effectué la déclaration spéciale exigée par l'Article 34 (6) du Protocole. L'objet de la requête était de demander le retrait de la procédure judiciaire à l'encontre du Sieur Hissène Habré, ex chef d'Etat du Tchad, par l'Etat du Sénégal. Cette requête est considérée comme mal fondée, du fait que le requérant ne savait pas que l'Etat n'a pas encore effectué une déclaration spéciale reconnaissant la compétence de la Cour. Le Juge Fatsah Ougergouz, dans son opinion individuelle, n'a pas manqué toutefois d'être critique envers l'Etat du Sénégal. Selon lui, l'Etat avait accusé réception de la requête à son encontre, laissant entendre son acceptation de la compétence de la Cour, et aurait dû répliquer par le simple fait d'affirmer qu'il n'a pas encore fait de déclaration spéciale de reconnaissance de la compétence de la Cour (cf. Blaise Tchikaya, 2018, 509-521). Dans l'affaire *Amir Adam Timan C/ République du Soudan*, la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples s'est déclarée incompétente, après avoir consulté le Conseiller juridique de la Commission de l'Union Africaine qui a confirmé que le Soudan n'a pas encore fait de déclaration spéciale exigée par l'Article 34 (6) du Protocole.

Toujours en termes de controverses institutionnelles, la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples ne bénéficie pas d'une véritable indépendance à l'inverse de la Cour africaine, du fait qu'elle se trouve sous le contrôle politique des Chefs d'Etat et de Gouvernement. D'ailleurs, selon le Juriste Sitsofè Kowouvi, « l'insuccès relatif de la Commission dans son rôle de protection des droits de l'homme et des peuples est dû à une quasi-exclusivité des méthodes de négociation politique avec notamment le rôle de la Conférence des Chefs d'Etat et de Gouvernement » (Maikassoua, 2013, 15-16). Ainsi, le système juridictionnel africain de protection des droits de l'homme est en partie inefficace et inefficace, malgré la mise en place d'un arsenal juridique calqué sur des valeurs universellement admises et issues des instruments juridiques onusiens.

Conclusion

Le système de protection des droits de l'homme en Afrique, à l'instar des autres systèmes régionaux, possède ses propres instruments juridiques. Cela commence par l'adoption en 1981 par l'OUA de la *ChADHP*, qui fut ensuite passée au début des années 2000 sous l'égide de l'actuelle Union Africaine. Cette charte a repris des droits et des libertés universellement admis par le système onusien tels que les droits civils et politiques, les droits économiques, sociaux et culturels. L'une des originalités de la charte fut la prise en considération du droit des peuples à côté des droits de l'homme.

L'effectivité des droits de l'homme en Afrique se caractérise aussi par la mise en place d'un cadre institutionnel chargé d'interpréter et d'appliquer la *ChADHP*, ainsi que d'autres instruments juridiques internationaux pertinents de protection des droits de l'homme adoptés par les Etats africains. Il y a d'une part les institutions continentales telles que la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples, ainsi que la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. Au niveau sous-région, la Cour de Justice de la CEDEAO, ainsi que le suspendu Tribunal de la SADC constituent également de véritables juridictions régionales des droits de l'homme.

Après analyse des différentes forces et faiblesses, le système régional de protection des droits de l'homme en Afrique constitue à la fois une étape importante de l'intégration régionale, mais aussi un effort considérable de la Communauté internationale à promouvoir et à protéger les droits qui sont natu-

rellement reconnus aux individus en leur qualité d'êtres humains. Cependant, le système est encore loin d'être efficace et efficient en totalité, d'autant plus que de nombreux ressortissants demeurent être privés de l'accès aux institutions internationales de protection des droits de l'homme.

En définitive, le système de protection des droits de l'homme en Afrique est une illustration de l'évolution du droit international qui est aussi appelé droit des gens. Ce système permet aux personnes physiques d'accéder aux juridictions internationales, ce qui conduit à une émergence de la place des individus en droit international. Il s'agit également d'une contribution au droit du développement conformément à la Résolution 41/128 du 04 Décembre 1986 de l'Assemblée Générale de l'ONU, dans la mesure où ce droit prend en compte la dimension humaine, rejoignant ainsi le concept du droit international appelé aussi droit des gens.

Références bibliographiques

Ouvrages :

- Centre for Human Rights – University of Pretoria (2021). Guide du système africain des droits de l'homme – En célébration des 40 ans de l'adoption de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (1981-2021). Editions Pretoria University Law Press.
- Gwise, N. (2019). Les organes de protection non juridictionnelle des Droits de l'homme et des libertés publiques : cas de la CNDHL, ELECAM et du CNC. Editions GRIN Verlag.
- Maia, C. et Harelimana, J. (2024), La protection des droits humaine en Afrique : perspectives actuelles. Editions du Net.
- Maikassoua, R. (2013). La Commission africaine des droits de l'homme et des peuples – Un organe de contrôle au service de la Charte africaine. Editions Karthala.
- Nouazi Kemkeng, C. (2020). La protection des droits de l'homme en Afrique – L'interaction entre Commission et Cour africaine des droits de l'homme et des peuples. Editions L'Harmattan-Cameroun.
- Nyathi, M. (2019). The Southern African Development Community and Law. Editions Palgrave Macmillan.
- Sall, A. (2019). Le contentieux de la violation des droits de l'homme devant la Cour de Justice de la CEDEAO. Editions L'Harmattan-Sénégal.
- Sermet, L. (2009). Une anthropologie juridique des droits de l'homme – Les chemins de l'Océan Indien. Editions des archives contemporaines.
- Tama, J. (2012). Droit international et africain des droits de l'homme. Editions L'Harmattan.
- Thiaw, T. (2014). La protection internationale des droits de l'homme dans les situations de crise en Afrique : le droit à l'épreuve des faits. Editions L'Harmattan.

Jurisprudences :

- CADHP, SERAC C/ Nigéria
- CAfDHP (14 Juin 2013). Mtikila C/ Tanzanie.
- CAfDHP (28 Mars 2014). Zongo et autres C/ Burkina Faso.
- TSADC (28 Novembre 2008). Mike Campbell et 78 autres personnes C/ République du Zimbabwe.
- TSADC (14 Aout 2009). Luke Munyandu Tembani C/ République du Zimbabwe.

Instruments juridiques internationaux de protection des droits de l'homme :

- Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples (ChADHP) du 27 Juin 1981.
- Convention africaine sur la prévention et la lutte contre le terrorisme du 08 Juillet 2004.
- Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants du 10 Décembre 1984.
- Convention de l'Union Africaine sur la prévention et la lutte contre la corruption du 11 Juillet 2003.
- Convention internationale sur toutes les formes de discrimination raciale du 21 Décembre 1965.
- Convention relative aux droits de l'enfant du 20 Novembre 1989.
- Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 Décembre 1979.
- Déclaration Universelles des Droits de l'Homme (DUDH) du 10 Décembre 1948.
- Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels du 16 Décembre 1966.
- Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 Décembre 1966.
- Protocole relatif à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples portant création d'une Cour africaine des droits de l'homme et des peuples.

INTEGRAL et ses anciennes versions

INTEGRAL, Revue du Développement Intégral, est une Revue annuelle multidisciplinaire de l'Université Catholique de Madagascar, qui se propose de diffuser les publications de ladite Université. Elle se substitue à la *Collection UCM* qui a pris la place de la *Collection ISTA*.

La revue, tout comme ses anciennes versions citées ci-dessous, est en vente dans les Librairies Catholiques ou au CRD de l'Université Catholique de Madagascar, Ambatoroka, BP. 6059 Antananarivo (Madagascar), **Tél** : +261 38 68 890 70, **e-mail** : rdi2023acm.ucm@gmail.com ou crd.ucm@gmail.com

Avant 2017 : Collection ISTA

N°0 : *Ta parole est ma joie. Mélanges bibliques offerts au Père Léonard Ramaroson* (numéro épuisé)

N°1 : *Démocratie* (num. épuisé)

N°2 : *Comment peut-on être philosophe ? Mélanges offerts au Père Louis Rasolo ?*

N°3 : *La bioéthique à Madagascar* (num. épuisé)

N°4 : *La foi d'un gentil ou l'inculturation nature* (épuisé)

N°5 : *Alphonse de Liguori, une morale pour aujourd'hui ?*

N°6 : *A Madagascar, les Eglises face à l'esclavage*

N°7 : *Madagascar : Eglises instituées et nouveaux groupements religieux* (num.épuisé)

N°8 : *Pour une liturgie inculturée*

N°9 : *Jubilé 2000, un Jubilé pour aujourd'hui : rétrospective ou perspective ?*

N°10 : *Madagascar, des Eglises en dialogue : le point sur l'œcuménisme*

N°11 : *L'identité malgache dans la civilisation du 20^{ème} siècle*

N°12 : *Symbolisme baptismal : dimensions théologique et anthropologique*

N°13 : *La démocratie au service du développement*

N°14 : *A Madagascar, relevons le défi face à la pauvreté*

N°15 : *La culture, un facteur de développement ou de blocage*

N°16 : *La communication à l'ère de l'Internet*

N° spécial : *La miséricorde divine* (2016)

2017 : La Collection ISTA est devenue Collection UCM

N°1 : *Ethique, responsabilité et développement* (2017)

Edition spéciale : *Law – Smith – Hegel : la liberté à sortir de l'ombre* (2018)

N°2 : *L'appel universel à la sainteté dans le monde d'aujourd'hui* (2018)

N°3 : *Ethique, responsabilité et développement II* (2019)

N°4 : *Les Grands enjeux du développement dans l'Agenda 2030 pour l'Afrique et Madagascar* (2022)

DOMUNI-PRESS

publishing house of DOMUNI UNIVERSITAS

« Le livre grandit avec le lecteur »

“The book grows with the reader”

The University

Domuni Universitas was founded in 1999 by French Dominicans. It offers Bachelor, Master and Doctorate degrees by distance learning, as well as “à la carte” (stand-alone) courses and certificates in philosophy, theology, religious sciences, and social sciences. It welcomes several thousand students on its teaching platform, which operates in five languages: French, English, Spanish, Italian, and Arabic. The platform is accompanied by more than three hundred professors and tutors. Anchored in the Order of Preachers, Domuni Universitas benefits from its centuries-old tradition of study and research. Innovative in many ways, Domuni consists of an international network that offers courses to students worldwide.

To find out more about Domuni: www.domuni.eu

The publishing house

Domuni-Press disseminates research and publishes works in the academic fields of interest of Domuni Universitas: theology, philosophy, spirituality, history, religions, law and social sciences. Domuni-Press is part of a lively research community located at the heart of the Dominican network. Domuni-Press aims to bring readers closer to their texts by making it possible, via the help of today's digital technology, to have immediate access to them, while ensuring a quality paperback edition. Each work is published in both forms. The key word is simplicity. The subjects are approached with a clear editorial line: academic quality, accessible to all, with the aim of spreading the richness of Christian thought. Six collections are available: theology, philosophy, spirituality, Bible, history, law and social sciences. Domuni-Press has its own online bookshop: www.domunipress.fr. Its books are also available on its main distance selling website: Amazon, Fnac.com, and in more than 900 bookshops and sales outlets around the world.

To find out more about the publishing house: www.domunipress.fr

