La force du pire argument

La rhétorique paternaliste dans l'argumentation morale et juridique

Giorgio Maniaci

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/revdh/170>

DOI : 10.4000/revdh.170

ISSN : 2264-119X

Éditeur

Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Référence électronique

Giorgio Maniaci, « La force du pire argument », *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], 1 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2012, consulté le 11 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/revdh/170> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/revdh.170>

La force du pire argument

La rhétorique paternaliste dans l'argumentation morale et juridique*

par Giorgio Maniaci, enseignant à l'Université de Palerme

1. Métathéorie des arguments pour ou contre le paternalisme

Selon le *paternalisme juridique*, l'État, ou un sujet autorisé par l'État, a le droit d'utiliser la force, contre la volonté d'un individu adulte, même si ses choix sont libres et rationnels, avec le but de protéger (ce que l'on considère) les intérêts de l'individu même, c'est-à-dire son propre bien; particulièrement avec le but d'éviter que le sujet cause un dommage, par exemple physique, psychophysique ou économique, à soi-même¹.

Selon l'*antipaternalisme juridique* l'État, ou un sujet autorisé par l'État, *n'a pas* le droit d'utiliser la force, contre la volonté d'un individu adulte, avec le but de protéger (ce que l'on considère) les intérêts de l'individu même, particulièrement avec le but d'éviter que le sujet cause un dommage, par exemple physique ou économique, à soi-même. Et ceci à condition que la volonté du sujet adulte, volonté de faire du tort à soi-même, soit rationnelle, fondée sur la connaissance des faits pertinents, stable dans le temps et suffisamment libre de la coercition. Ainsi, si la volonté de l'individu présente ces quatre caractéristiques, selon l'antipaternalisme juridique sa liberté d'action peut être limitée seulement si il fait du tort aux autres, s'il cause un dommage aux autres².

* Essai présenté le 28/2/2011 chez «Le Centre de Théorie et Analyse du Droit – Université Paris Ouest-Nanterre La Défense». Je remercie beaucoup les professeurs. P. Brunet et V. Champeil-Desplats pour leur invitation et leurs commentaires.

¹ Sur le concept de paternalisme juridique, cfr. G. Dworkin, *Paternalism*, in R. Sartorius (ed. by), *Paternalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 20; J. Feinberg, *Legal Paternalism*, in R. Sartorius, *Paternalism*, cit., p. 3; E. Garzón Valdés, [¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?](#), "Doxa", 5, 1988, p. 156; M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, Madrid, Iustel, 2006, cap. I, p. 343 ss.; E. Diciotti, *Paternalismo*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", XVI, 2, 1986, p. 557 ss.; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Self*, N.Y., O.U.P., 1986, p. 12 ss.

² Le concept de dommage est très complexe et ne peut pas être analysé dans ce travail. En général, on peut distinguer entre: 1) dommage physique (lesion de l'intégrité physique), 2) dommage psychophysique (dépression, stress post-traumatique), 3) dommage économique; 4) dommage "existentiel" (violation de la privacy, interférences intentionnelles dans la sphère corporelle et perceptive, violation de domicile); 5) dommage relationnel (ne pas être apprécié dans le groupe social pertinent); 6) dommage ou stress psychologique (déception, irritation, ennui, chagrin, honte, regret, embarras, etc.). On doute beaucoup si on peut parler de «dommage ou tort moral», surtout dans le sens de "dommage aux tiers". Dans la littérature qui concerne le débat entre paternalistes et antipaternalistes l'expression "moral harm", "dommage moral", fait référence au fait que quelqu'un devient de plus en plus pervers, dépravé, corrompu. Dans la dogmatique et la jurisprudence civile italienne et française le "dommage moral", comme *pretium doloris*, est, clairement, une autre chose. Selon Feinberg, il n'a pas beaucoup de sens parler de «dommage ou tort moral». Sûrement, la distinction même entre paternalisme et antipaternalisme n'a pas beaucoup de sens si l'on considère le *dommage moral* comme "dommage aux tiers". Je suis d'accord, dans ce cas, avec J. Waldron, *Mill and the Value of Moral Distress*, in *Liberal Rights*, N.Y., C.U.P., 1993, p. 126. En général, il est peu compatible avec une conception antipaternaliste considérer le dommage ou le stress psychologique (ou le dommage relationnel) comme "dommage aux tiers". Dans ce cas, on pourrait justifier des interférences très fortes dans la liberté individuelle. Par exemple, on pourrait interdire à quelqu'un d'épouser une femme catholique parce que sa famille, fondamentaliste musulmane,

Dans ce travail, je m'occuperai seulement du paternalisme/antipaternalisme *juridique*, et plus singulièrement du problème de la justification de l'usage de la force. Le cas paradigmatique est l'usage de la sanction pénale. Je ne m'occuperai pas de la question de la responsabilité civile ou de la validité des accords, des contrats, entre sujets publics ou privés. Il n'y a pas, dans la littérature philosophique et juridique, beaucoup d'arguments pour ou contre le paternalisme et l'antipaternalisme. Il y a deux arguments principaux pour l'antipaternalisme: d'une part, la valeur de l'autonomie individuelle et, d'autre part, une version de l'argument utilitariste. Il y a six principaux arguments pour le paternalisme, celui de la rationalité substantielle, celui de la pente savonneuse ou glissante, celui de la contagion, celui théologique, une version organiciste de l'argument utilitariste et, enfin, celui du perfectionnisme moral³. Toutefois, en parlant du paternalisme, les arguments les plus cohérents, les plus valides, du point de vue rationnel, sont l'argument utilitariste/organiciste et perfectionniste. Dans le cas de l'antipaternalisme, l'argument le plus fort est celui de l'autonomie individuelle.

Je crois en l'antipaternalisme. Le défendant dans ce travail, je voudrais examiner un ensemble d'arguments en faveur du paternalisme, tirés des débats éthiques et juridiques, fondés, par exemple, sur l'idée de sacralité de la vie humaine, sur la dignité humaine, sur l'idée du bien commun, etc. Soit ces arguments contiennent une *petitio principii*, ou un autre faux raisonnement, soit ils sont rationnellement insuffisants parce que *parasitaires*⁴. Pourquoi parasites? Parce qu'étant très indéterminés dans leur signification, ils cachent derrière eux un des six autres arguments pour le paternalisme. Cela peut sembler étrange. Pourquoi devons-nous nous occuper des *pires* arguments?

Parce qu'ils sont, malheureusement, très utilisés dans l'argumentation politique, morale et juridique. En d'autres termes, beaucoup d'arguments très utilisés ne sont pas rationnellement *valides*. Donc, il est très important d'analyser et réfuter les *pires* arguments, parce qu'ils sont très répandus et parce qu'ils dissimulent les vrais arguments dont paternalistes et antipaternalistes devraient discuter⁵. Cela devient

souffrirait beaucoup émotionnellement. Cfr. M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, cit., p. 381 ss.; E. Diciotti, *Preferenze, autonomia e paternalismo*, "Ragion pratica", 24/2005, p. 100 ss., 112; J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 10 ss.; J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others*, N.Y., O.U.P., 1984, p. 31 ss., 45 ss. Dans ce travail, je ne vais pas m'occuper de justifier les définitions de paternalisme/antipaternalisme ou de distinguer différents types d'antipaternalisme (radical ou non). Une défense de cette définition et de l'antipaternalisme modéré se trouve en G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", Giugno, 2011.

³Pour une analyse de ces arguments et une défense de la valeur de l'autonomie individuelle, surtout contre les arguments utilitaristes et perfectionnistes, cfr. G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, op. cit.

⁴Il est très important distinguer entre les arguments, stricto sensu, fallacieux (argumentum ad baculum, ad verecundiam, ad populum, ad ignorantiam, etc.) et les arguments qui contiennent d'autres défauts de rationalité (préférences adaptives, *wishful thinking*). Cfr. Copi I. M., Cohen C., *Introduction to Logic* (11th ed.), Upper Saddle River (New Jersey), Prentice-Hall, 2002, p. 137 ss. En particulier, si certains philosophes, juristes et juges utilisent justifications (ou raisons) très indéterminées, bien si ils ont probablement les ressources suffisantes pour argumentations plus claires (ou si ils n'expliquent pas parce que ils n'ont pas les ressources, sur moyenne période, pour donner des raisons plus claires), leur justification peut être considérée insuffisamment rationnelle. Cfr. R. Alexy, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica*, Milano, Giuffrè, 1998, trad. it. a cura di M. La Torre (*Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978), p. 152 ss.; G. Maniaci, *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale*, Giappichelli, Torino, 2008, cap. I.

⁵Selon l'argument du perfectionnisme moral, il est nécessaire que chacun soit orienté, avec la persuasion ou, s'il est nécessaire, avec l'usage de la force, vers un idéal d'excellence morale, un idéal de vertu, de

particulièrement important dans le cas de l'argumentation juridique, parce que ces arguments sont fréquemment utilisés par beaucoup de juges et juristes des États occidentaux dans l'interprétation de la Constitution et, en général, dans l'interprétation et le balancement des droits fondamentaux. Par exemple, le droit à l'autodétermination, à la vie, à la santé⁶.

Comment peut-on expliquer cet écart entre les arguments rhétoriquement très répandus et les arguments qui sont rationnellement valides? Comment peut-on expliquer la diffusion de stratégies rhétoriques contre l'antipaternalisme? La raison est que beaucoup d'auteurs ont quelque chose à cacher et préfèrent ainsi utiliser des arguments fallacieux ou parasites comme celui de la dignité humaine ou celui de la sacralité de la vie humaine, face aux arguments paternalistes rationnellement plus valides, c'est-à-dire ceux utilitariste/organiciste et perfectionniste.

Par exemple, l'argument théologique, selon lequel Dieu donne la vie et la mort et personne ne peut disposer de quelque chose qui ne lui appartient pas, n'est pas très utilisé dans le débat politique et juridique, mais le soupçon est que cet argument est si important qu'on le cache derrière. Cela expliquerait les désaccords idéologiques entre "catholiques" et "laïques". Beaucoup d'auteurs savent qu'ils doivent vivre dans la même communauté avec athées, agnostiques, neopaiens, juifs, musulmans, bouddhistes, etc. Ils savent que l'argument théologique est très faible, et difficile à utiliser en Occident, dans l'espace de la raison publique. Mais la *Vérité Révélée* est trop importante et ils n'y renoncent pas facilement. D'autres auteurs savent d'être paternalistes, mais ils savent qu'il s'agit d'une attitude peu libérale, donc difficile à soutenir explicitement, en Occident, au XXI siècle. La valeur de l'autonomie individuelle représente un bloc de pierre sur la rue des paternalistes, qu'il est très difficile à dépasser.

2. La valeur de l'autonomie individuelle

Avant de présenter quelques arguments paternalistes rationnellement insuffisants, je voudrais dire quelque chose à propos de l'argument le plus important pour l'antipaternalisme. L'autonomie, le pouvoir d'autodétermination, le pouvoir d'un individu d'agir par lui-même et de faire des choix en accord avec ses valeurs, ses idéaux, ses préférences. Celle-ci est la valeur fondamentale protégée par une conception antipaternaliste. En synthèse, sur son propre corps et son propre esprit, l'individu est souverain parce que sa vie et son intégrité n'appartiennent pas à Dieu, ni à ses

perfectionnement vers une vie moralement meilleure. Dans ce cas, la communauté aurait le droit d'imposer aux citoyens, même avec l'usage de la force, d'être, par exemple, courageux et pas couards, laborieux et pas paresseux, sages et pas imprudents, généreux et pas avarés, chastes et pas luxurieux, (plus) cultivés et pas ignorants, ou même de respecter toujours sa propre intégrité psychophysique pour pratiquer certaines vertus. Cet argument peut justifier des politiques paternalistes parce que le fait d'exercer quelques vertus est incompatible avec l'accomplissement d'actions qui mettent en danger, ou causent un préjudice à, l'intégrité physique. On peut affirmer que, par exemple, dans le cas malheureux d'une maladie, comme un cancer, qui va conduire le patient à la mort, après une période de souffrance physique et psychologique, le patient doit supporter stoïquement son sort, doit être *courageux* face à la mort. Selon l'argument utilitariste/organiciste, l'individu ne peut pas causer de dommages, physiques ou psychophysiques, à soi-même, parce que l'individu est un être relationnel, qui tisse liens avec la communauté d'appartenance, beaucoup desquels ne peuvent pas être légitimement brisés. Liens qui servent à produire soit de la richesse, soit du bonheur, soit du bien-être psychologique pour les autres (amis, collègues, parents, partners, etc.). Le même argument utilitariste/organiciste est analysé et réfuté par J. S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), Milano, il Saggiatore, 1997, p. 92.

⁶ La plupart des exemples *juridiques* sont tirés de la jurisprudence et de la dogmatique italienne et française.

représentants sur terre, ni à la nature ou à la communauté⁷. La vie et l'intégrité de l'individu peuvent appartenir à la communauté dans le sens que l'individu est considéré comme un *moyen* de produire de la richesse ou du bonheur général (argument utilitariste/organicisme) ou dans le sens que l'individu doit pratiquer certaines vertus morales acceptées par la majorité (argument perfectionniste). Le concept d'autonomie est très complexe et il ne peut pas être approfondi ici⁸. L'autonomie, en effet, comporte des degrés et un ensemble de libertés, capacités ou opportunités que l'État doit protéger, développer, créer⁹. Rationalité, un degré suffisant d'absence de coercition, connaissance des faits pertinents et volonté stable dans le temps: la réalisation de ces quatre conditions permet d'obtenir un degré suffisant d'autonomie.

3. L'éternel retour de l'incompétence

Rationnellement insuffisante, mais très répandue, une stratégie argumentative pour le paternalisme est la suivante. D'abord, on affirme qu'un État libéral peut limiter la liberté de l'individu, avec l'usage de la force, dans deux cas. En premier lieu, si l'individu cause des dommages aux autres, et, en deuxième lieu, s'il ne fait tort qu'à lui-même et est considéré "incompétent". Considéré incompetent parce que incohérent, mentalement malade, ne connaissant pas les faits pertinents, etc. Ensuite, on élabore, d'une façon cachée, une notion d'incompétence circulaire, avec le but de lui interdire d'accomplir certaines actions dangereuses ou qui lèsent sa propre intégrité physique¹⁰. Une notion d'incompétence qui cache derrière elle des jugements de valeur utilitaristes ou perfectionnistes. Trois exemples.

En premier lieu, on dit qu'on peut autoriser le recours à l'euthanasie pour un patient si sa délibération est rationnelle, fondée sur la connaissance des faits pertinents, consciente, *mûre*, réfléchie, etc.¹¹ Ensuite, on nie toujours, dans les cas concrets, que l'agent soit vraiment rationnel, capable ou conscient des conséquences de sa décision s'il veut mourir avec une injection mortelle parce qu'il est malade et souffrant. S'il était vraiment conscient, réfléchi, rationnel – affirme-t-on – il n'accorderait pas trop

⁷Cfr. J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 13 ss.; L. Ferrajoli, *Trattamenti sanitari forzati*, "Ragion pratica", 32/2009, p. 357 ss.; U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Milano, Baldini & Castoldi, 1998, p. 5 ss., 37 ss., 123 ss.

⁸Cfr. B. Celano, *L'eguaglianza nella cultura giuridico-politica occidentale moderna. Una mappa concettuale*, in F. Squarcini (a cura di), *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2007, pp. 11-43; E. Diciotti, *Paternalismo*, cit., p. 581 ss.; J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 27 ss.; J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 369 ss. Tous ces auteurs croient dans les limites de l'autodétermination, parce qu'il n'a aucun sens croire que les personnes choisissent *librement* ses désires, ses idéaux. «The notion of choosing, from ground zero, makes no sense. Sooner or later we find ourselves, as in Neurath's metaphor of the ship in mid-ocean, being reconstructed while sailing, in mid-history». «We are social animals. No individual person selects "autonomously" his own genetic inheritance (...), his country, his language, his social community and traditions (...). We come into awareness of ourselves as part of ongoing social processes». J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 35, 46.

⁹J. Feinberg, *Legal Paternalism*, cit., p. 3. Un argument fondé sur la défense de l'intégrité personnelle est soutenu par J. Kleinig, *Paternalism*, Manchester, Manchester University Press, 1983, p. 68.

¹⁰Cfr. E. Garzón Valdés, [¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?](#), cit., p. 164.

¹¹En Belgique, par exemple, la Loi relative à l'euthanasie, du 28 Mai 2002, établit que: «CHAPITRE II. - Des conditions et de la procédure - Art. 3. § 1^{re}: Le médecin qui pratique une euthanasie ne commet pas d'infraction s'il s'est assuré que: le patient est majeur ou mineur émancipé, capable et conscient au moment de sa demande; la demande est formulée de manière volontaire, réfléchie et répétée, et qu'elle ne résulte pas d'une pression extérieure».

d'importance à sa souffrance psychophysique¹². En deuxième lieu, on peut affirmer qu'un patient très malade ou très âgé est fragile, vulnérable, influençable. Donc, il n'est, par définition, ni compétent, ni suffisamment autonome pour prendre des décisions aussi graves¹³. Cela nous conduit à un paradoxe. Devons-nous empêcher des sujets malades et/ou très âgés de prendre des décisions importantes, même irréversibles, comme se marier, avorter, choisir ou refuser des traitements, même vitaux, décider d'avoir un enfant, etc.? De nombreuses raisons peuvent rendre une personne fragile, vulnérable, influençable. La trahison, le divorce, le deuil, l'émigration, les amours malheureux, l'impossibilité d'avoir un enfant, les échecs professionnels, etc. Mais il serait absurde de considérer ces conditions de fragilité, de faiblesse, etc., comme des conditions d'incompétence juridique (pour accomplir une action).

En troisième lieu, on dit que l'acte d'euthanasie d'un patient ne peut pas être autorisé quand celui-ci souffre de dépression. Et la dépression est une maladie mentale qui, en théorie, détermine une forme d'incompétence. Toutefois, la preuve de la dépression est que l'individu ne donne pas une valeur suffisante à l'amour de la famille, à l'amitié, aux jeux avec les enfants, à la beauté de la nature¹⁴.

En conclusion, ces stratégies argumentatives fallacieuses ou rationnellement insuffisantes soutiennent qu'une personne est rationnelle, compétente, ou prend des décisions rationnelles, compétentes ou volontaires, si la personne ou la décision présente des caractéristiques dont leur signification se révèle, toutefois, très indéterminée et ne vient pas intentionnellement spécifiée. Par exemple, la *maturité psychologique*, indépendante de la minorité, la *sérénité de jugement*, l'être *raisonnable*, la *normalité*, ne pas être *émotionnellement fragile*. Toutefois, dans les cas concrets, on affirme que l'individu est fragile, qu'il n'est pas raisonnable, normal, etc., si ses attitudes face à la maladie ou à la mort ne sont pas (par exemple) "courageuses"¹⁵.

4. Sacralité de la vie humaine, dignité de l'homme et bien commun

Il existe d'autres argumentations rationnellement insuffisantes, souvent idéologiques, comme l'argument de la *sacralité* de la vie humaine, de la *dignité* humaine ou du *bien commun*. En particulier, si quelque chose est considérée sacrée, cela peut avoir (au moins) trois implications: (1) la vie humaine est une valeur en soi, c'est-à-dire une valeur qui n'est pas instrumentale pour réaliser d'autres valeurs; (2) la vie humaine est une valeur absolue, suprême, inviolable, qui ne peut jamais être sacrifiée face à d'autres valeurs, telles que production de la richesse, ordre public, liberté économique, etc.; (3) la vie humaine est une valeur indisponible ou inaliénable¹⁶. Du point de vue du débat du paternalisme/antipaternalisme, les deux premières implications ne sont pas pertinentes. Dans ces deux cas, la question est si la vie de quelqu'un peut

¹²Cfr. E. Diciotti, *Paternalismo*, cit., p. 585.

¹³Cfr. C. Sunstein, *The Right to Die*, "The Yale Law Journal", vol. 106, 1996-1997, pp. 1142 ss.; L. Cornacchia, "Il dibattito giuridico-penale e l'eutanasia", in G. Zanetti (a cura di), *Elementi di etica pratica. Argomenti normativi e spazi del diritto*, Roma, Carocci, 2003, p. 207; F. D'Agostino, *Bioetica*, Torino, Giappichelli, 1998, pp. 218-219.

¹⁴ Une analyse de ces stratégies est faite par M. Alemany, *El paternalismo jurídico*, cit., p. 273-274; J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 359.

¹⁵Cfr. L. Cornacchia, "Il dibattito giuridico-penale e l'eutanasia", cit., pp. 205-206.

¹⁶Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita* (1993), Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 97 ss. En réalité, il n'est pas sûr si la vie est vraiment une valeur en soi. Sur ce point cfr. P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, Milano, il Saggiatore, 2001, p. 222. On peut même considérer les trois implications comme partie de la signification de "sacré".

être sacrifiée pour protéger le bien-être psychophysique ou économique d'autres personnes. Il s'agit, donc, d'un problème qui regarde les actions qui peuvent causer du dommage à d'autres personnes, et qui ne concerne pas les actions qui peuvent causer un préjudice aux seuls intérêts de l'agent même.

La troisième implication est la seule pertinente du point de vue du débat paternalisme/antipaternalisme. Toutefois, l'argument de la sacralité de la vie humaine, même s'il est pertinent dans le cas de la troisième implication, est rationnellement insuffisant. Pour argumenter que la vie et l'intégrité des personnes sont des biens indisponibles, et que l'État peut interdire à l'individu de causer un préjudice à sa vie ou à son corps, on dit qu'ils sont sacrés: c'est-à-dire, la troisième implication, qu'ils sont indisponibles. Du point de vue de la justification de politiques paternalistes, si je me limite à énoncer, sans rien ajouter d'autre, la thèse selon laquelle le principe de la sacralité de la vie humaine doit être balancé avec le principe de l'autonomie, mon argumentation est totalement indéterminée¹⁷. Ce qui est encore pire, et rationnellement inacceptable, même si très répandu dans de nombreuses argumentations politiques et juridiques (soit en doctrine soit en jurisprudence), c'est d'ajouter qu'il faut balancer le droit d'autodétermination de l'individu avec le *droit à la vie* de l'individu même, conçu comme indisponible. Dans ce cas, au prix d'une véritable acrobatie rhétorique, il semble que *le droit à la vie* (ou à la santé), reconnu par les Constitutions occidentales, devient plutôt un *devoir* de vivre (ou de protéger sa propre santé)¹⁸.

On pourrait se demander quel serait le *vrai sens* de la sacralité de la vie humaine, qui unifie les différents éléments exposés ci-dessus: la vie comme valeur en soi, la vie comme valeur inviolable, la vie comme valeur indisponible. Le fil rouge qui lie tous ces éléments semble être le fait que la vie humaine est sacrée parce qu'elle est le résultat de processus de création humaine ou naturelle qui sont importants ou dignes d'admiration¹⁹. Comme la forêt amazonienne, la culture maya, une peinture de Rembrandt ou une espèce de papillon en voie d'extinction. Comme si la destruction d'une espèce animale ou d'une tradition culturelle était la frustration d'un investissement créatif de la nature, de l'homme ou de Dieu. Cela expliquerait les opinions que beaucoup de personnes partagent, par exemple qu'il est terrible de détruire le fruit de siècles d'évolution naturelle.

Pourquoi cet investissement est-il important? De quoi dépend cette frustration? En refusant des explications métaphysiques-transcendantes, relatives à la création du monde, ou à la vie donnée, par Dieu ou à l'existence d'une «mystérieuse pulsion créative du monde»²⁰, il y a quelque chose d'unique dans les processus de création culturelle et naturelle. Il s'agit de quelque chose que nous êtres humains ne pouvons pas recréer dans les laboratoires, les "lois" que nous ne pouvons pas (en tout ou en partie) modifier. Cette unicité peut expliquer, même du point de vue laïc, d'une part, l'étonnement que nous exprimons face à la (création de la) vie, d'autre part la

¹⁷Dans la jurisprudence constitutionnelle italienne, on ne parle pas de "sacralité" de la vie humaine, mais, du bien suprême ou essentiel de la vie humaine, etc.

¹⁸Cfr. Corte di Appello di Milano, 17/10/2003, in *Famiglia*, 1167, con nota di Ferrando, *Stato vegetativo permenente e trattamenti medici: un problema irrisolto*; App. di Milano, 15-16/11/2006, in *Guida al diritto* 2007, n.1, 39; F. Bonaccorsi, *Rifiuto di cure mediche e incapacità del paziente: La Cassazione e il caso Englaro*, "Danno e responsabilità", 4, 2008, p. 433-435; G. Guerra, *Rifiuto dell'alimentazione artificiale e volontà del paziente in stato vegetativo permanente*, "Danno e responsabilità", 4, 2008, p. 439 ss. et la littérature sur la doctrine et la jurisprudence italienne citée.

¹⁹Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., p. 102 ss.

²⁰R. Dworkin, *Il dominio della vita*, cit., p. 108.

souffrance que nous ressentons quand la vie est détruite ou quand quelqu'un renonce intentionnellement à sa propre vie²¹.

Toutefois, cette reconstruction n'est pas suffisante, comme le dit Dworkin. Nous ne pensons pas que la disparition de la culture maya soit terrible (seulement) parce qu'elle est unique, mais parce qu'on donne une valeur à cette culture, de façon indépendante, c'est-à-dire sur la base d'autres paramètres moraux. Même la tradition de la crucifixion à l'époque païenne, de brûler les sorcières au XVII et XVIII siècle, ou celle de la sati en Inde sont, du point de vue culturel, uniques. Je ne crois pas, toutefois, que beaucoup de personnes (au moins en Occident) les regrettent. Et peu de personnes, je pense, regretteraient la disparition du SIDA, ou regrettent la disparition de groupes de *Tyrannosaurus Rex* qui chassaient en pleine Europe²². Cette conclusion nous pose la même question. Si la vie est considérée comme sacrée, dans le sens de « indisponible », ça dépend du fait que quelqu'un donne une valeur à cette vie. Si l'individu même ne donne plus une valeur suffisante à sa propre vie, puisqu'il veut se suicider, et si ses amis, ses parents ou ses voisins donnent une valeur à la vie de celui-ci, cet investissement se fonde sur une des valeurs exposées ci-dessus, perfectionnistes, utilitaristes, etc.

On peut faire le même discours pour des affirmations comme "La légalisation de l'euthanasie est contraire à la dignité de l'homme". Une fois que nous avons expliqué en quoi consiste "la dignité de l'homme", on se rend compte soit que cet argument pour le paternalisme contient une *petitio principii*, soit qu'il est parasite. Pourquoi parasite? Parce qu'étant très indéterminé dans sa signification, cet argument cache l'argument théologique, utilitariste/organiciste, perfectionniste, etc. Voyons pourquoi.

En premier lieu, pratiquement tous les auteurs affirment qu'il s'agit d'une notion qui a un degré très élevé d'indétermination. Dignité – dit-on – est une notion vague, par essence indéterminée, controversée, qui souffre d'une incertitude intrinsèque (Champeil-Desplats, Hassemer, Jorion, Maestri, Resta, Ruggeri-Spadaro, Pirozzoli), solennelle et à vocation égemonique (Jorion, Pirozzoli), suffisamment indéterminée pour englober les droits les plus variables, insaisissable, insusceptible d'une quelconque réification juridique sérieuse (Moutouh). Enfin – affirme-t-on – la définition même de la dignité va se révéler impossible à trouver. Il faudra donc se contenter d'énumérer les droits qu'elle permet de fonder (Jorion, Pirozzoli)²³.

²¹Comme dit Celano, «è questo uno dei modi più profondi e radicati in cui è possibile intendere l'affermazione che qualcosa è, o avviene, "per natura". In questa accezione, il termine "natura" designa "tutte le cose che non sono prodotte dall'uomo, tutta la parte del mondo che (...) non dipende dal fare dell'uomo, tutti gli enti ed eventi che (...) nascono, si sviluppano, muoiono in conformità a leggi non poste né modificabili dall'uomo". Il "naturale" è, in breve, l'insieme delle cose che non dipendono dall'uomo, e "sulle quali [l'uomo] non può avere alcun potere"». B. Celano, *Dispense del Corso di Filosofia del diritto*, cap. I, all'indirizzo <http://www.unipa.it/gpino/Didattica.html>.

²²Cfr. R. Dworkin *Il dominio della vita*, cit., pp. 109-110.

²³Cfr. V. Champeil-Desplats, *Dignité de la personne*, "Juris Classeur Libertés", Fasc. 540, Juillet, 2007, p. 14 ss.; W. Hassemer, *Argomentazione con concetti fondamentali. L'esempio della dignità umana*, "Ars Interpretandi", 2007, p. 57 ss.; B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, "Revue de droit public", 1, 1999, p. 215 ss.; E. Maestri, *Genealogie della dignità umana*, "Diritto e Questioni Pubbliche", 2, 2009, p. 516; G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, "Rivista di diritto civile", XLVIII, 2002, p. 825 ss.; A. Ruggeri, A. Spadaro, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (Prime notazioni)*, "Politica del diritto", 3, 1991, p. 347; A. Pirozzoli, *Il valore costituzionale della dignità. Un profilo giurisprudenziale*, "Rassegna parlamentare", 2, 2007, p. 324; H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, "Revue de droit public", 1, 1999, p. 160.

En deuxième lieu, la dignité est un principe qui peut être un outil extraordinaire pour la protection de l'individu contre les dommages et les atteintes des tiers, comme la torture ou les mauvais traitements physiques, et qui joue un rôle prépondérant dans la protection des droits fondamentaux des individus²⁴, mais qui, en même temps, représente une menace permanente pesant sur la liberté des personnes²⁵. « La dignité (...) est un instrument qui peut être utilisé pour augmenter l'autonomie des individus et pour réaliser les conditions minimales pour une libre construction de l'identité »²⁶, mais qui peut s'imposer, dans une interprétation "substantielle", comme la référence d'un pouvoir disciplinaire, ayant pour objet le but d'imposer une normalisation des comportements individuels, d'imposer un ordre moral (plus ou moins) majoritaire²⁷. « Une conception hégémonique de cette notion pourrait à terme la rendre liberticide »²⁸. D'où vient ce danger pour la liberté ?

D'abord, il s'agit d'un argument qui peut être très facilement utilisé pour justifier des politiques paternalistes et autoritaires, surtout dans le champ de la bioéthique. Il suffit d'affirmer que certains actes (sexe oral, avortement, pornographie, etc.) doivent être prohibés parce qu'ils sont "indignes". Comme dit Jorion, « On peut se demander dans quelle mesure il aurait pu être reproché à Picasso, Schiele ou Bacon d'attenter par leur représentation de l'être humain à sa dignité. Chaque époque a ses contempteurs d'un "art dégénéré" »²⁹.

En deuxième lieu, le principe de la dignité fait l'objet d'une consécration constitutionnelle explicite dans de nombreux pays en Occident, on sait par exemple que la Constitution Allemande le qualifie d'*intangibile*. Il s'agit d'une valeur qui fait partie de la *koiné* argumentative contemporaine, au niveau constitutionnel, législatif, jurisprudentiel, philosophique et politique. « En peu de temps, cette notion a connu une croissance rapide, surgissant dans de nombreux textes, bouleversant des jurisprudences solidement établies, ouvrant des perspectives nouvelles dans de nombreux domaines »³⁰.

En troisième lieu, la dignité fonctionne comme un argument *knock-down*, comme un *conversation stopper*, qui peut arrêter la discussion. Comme si cet argument pouvait

²⁴ « La dignité devient un instrument juridique incontournable (...) c'est toujours la préservation des personnes les plus vulnérables qui s'affirme, que l'on parle des malades, des salariés, des enfants, des personnes socialement et économiquement défavorisées, ou encore plus récemment des étrangers ». H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, cit., p. 175.

²⁵ Cfr. B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., p. 215, 227 ss., 232 ss. Il y a beaucoup de droits fondamentaux justifiés grâce au principe de la dignité humaine dans la législation et jurisprudence française. Jorion cite, par exemple, le droit à ne pas être soumis à la torture ou à des traitements dégradants, le droit à l'épanouissement de la personnalité, le droit d'obtenir un logement décent, des droits en matière de rémunération équitable, des droits en matière de conditions de travail, etc. Cfr. B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., p. 218 ss., 222 ss.

²⁶ G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità. Note a margine della Carta dei diritti*, cit., p. 827.

²⁷ Cfr. H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, cit., p. 184. G. Resta, *La disponibilità dei diritti fondamentali e i limiti della dignità*, cit., p. 828.

²⁸ B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., p. 224.

²⁹ Ivi, p. 228.

³⁰ Ivi, p. 198. Le principe de la dignité humaine a été consacré, par exemple, dans de nombreux textes législatifs, réglementaires, arrêts jurisprudentiels: le nouveau code civil français (art. 16), le nouveau code pénal français, qui a un chapitre intitulé "Des atteintes à la dignité de la personne", les arrêts de la Cour d'Appel de Paris à propos de discriminations des malades de sida, du Conseil d'État à propos de propos racistes et antisémites, etc. Cfr. V. Champeil-Desplats, *Dignité de la personne*, cit., p. 4 ss.; B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., p. 208 ss.; H. Moutouh, *La dignité de l'homme en droit*, cit., p. 168 ss.

suffire à résoudre de façon certaine et incontestable toute question³¹. En effet, le principe de la dignité est souvent conçu comme absolu, intangible, dans le sens que soit il ne peut pas être balancé avec d'autres principes, soit il gagne toujours dans le balancement avec d'autres valeurs ou principes constitutionnels (ce qui revient au même)³².

Si l'on considère l'importance du principe de la dignité humaine, sa diffusion dans les textes constitutionnels et législatifs, dans l'idéologie des juges et des juristes, beaucoup d'auteurs pensent qu'on ne doit pas renoncer tout à fait à cet instrument. Toutefois, il faut résister aux tentations d'une utilisation discutable et absolutiste, dirons-nous paternaliste, de ce principe³³. Que signifie interpréter ce principe de manière antipaternaliste, comme dans le fameux arrêt de la Cour de Cassation Italienne de 2007 dit "Englaro"³⁴?

Nous devons distinguer deux niveaux d'application du principe de la dignité humaine. Pour ce qui concerne les interférences de l'État sur les actions de l'individu qui peuvent causer un dommage à d'autres personnes, on peut affirmer que tous les hommes ont la même dignité, c'est-à-dire tous ont droit à une égale considération et au même respect. Par exemple, le droit à ne pas être soumis à la torture ou à des traitements dégradants, droit reconnu même aux détenus condamnés pour crimes terribles, comme l'homicide ou le viol d'un enfant. Dans tous ces cas, il s'agit de protéger la liberté de quelqu'un contre les atteintes d'un tiers, en plein accord avec le *Harm Principle* de John Stuart Mill et la conception antipaternaliste. Cela veut dire protéger les personnes contre les dommages (par exemple physiques, psychophysiques, économiques) que les autres peuvent provoquer. Ceci implique que la thèse selon

³¹Cfr. A. Tesauro, *Spunti di riflessione in tema di propaganda razzista e dignità umana*, mp. Dans le même sens, J. Simon, *Human dignity as a regulative instrument for human genome research*, in *Etica della ricerca biologica*, a cura di C.M. Mazzoni, *Etica della ricerca biologica*, Firenze, 2000, p. 39 ss.

³²Cfr. V. Champeil-Desplats, *Dignité de la personne*, cit., p. 17 ss. La littérature sur le balancement est très étendue. Cfr. T. A. Aleinikoff, *Constitutional Law in the Age of Balancing*, "Yale Law Journal", vol. 96, 5, 1987; Alexy, *Teoría de los derechos fundamentales* (1986), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993; M. Atienza, J. Ruiz Manero, *Las piezas del derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Barcelona, Ariel, 1996; M. Barberis, *Filosofia del diritto. Un'introduzione teorica*, Torino, Giappichelli, 2003; V. Champeil-Desplats, *Raisonnement juridique et pluralité des valeurs: les conflits axio-téléologiques de normes*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 2001. Ricerche di giurisprudenza analitica*, Torino, Giappichelli, 2002; R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977; L. Gianformaggio, *L'interpretazione della costituzione tra applicazione di regole e argomentazione basata su principi*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", IV serie, 62, 1985; R. Guastini, *Teoria e dogmatica delle fonti*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 228 ss.; R. Guastini, *L'interpretazione dei documenti normativi*, Milano, Giuffrè, 2004, p. 216 ss.; M. Troper, *Le réalisme et le juge constitutionnel*, "Cahier du Conseil constitutionnel", n. 22 (Dossier : Le réalisme en droit constitutionnel), Juin 2007.

³³B. Jorion, *La dignité de la personne humaine*, cit., p. 232. Même s'il ne parle pas de paternalisme ou d'antipaternalisme, B. Jorion connaît très bien la différence entre une conception antipaternaliste, individualiste, de la dignité et une conception absolutiste, substantielle, transcendante. «Si la dignité est conçue comme un des attributs de la liberté, l'homme peut revendiquer le respect de sa dignité contre toute atteinte, mais sa dignité ne peut lui être opposée pour restreindre sa liberté. Parce qu'il est libre de définir ce qui est bon pour lui. (...) Si la liberté est un des attributs de la dignité, l'invocation de la dignité de l'homme peut servir à limiter sa liberté (p. 218) (...) Il ne s'agit plus d'un droit reconnu à l'individu, mais ce pourrait être un *droit contre l'individu*». Ivi, p. 218, 231.

³⁴ «Certamente non ci si deve permettere, neppure ed anzi a maggior ragione per chi sia incapace o abbia minorazioni, di distinguere tra vite degne e non degne di essere vissute (...). Il diritto del singolo alla salute (...) implica il diritto di perdere la salute, di ammalarsi, di non curarsi, di vivere le fasi finali della propria esistenza secondo canoni di *dignità umana* propri dell'interessato, finanche di lasciarsi morire». Corsivo mio. Cass. civ. n° 21748 del 16/10/2007.

laquelle les vies de personnes, par exemple, en état végétatif persistant ou mentalement très malades ne sont, en principe, pas dignes d'être vécues est inacceptable³⁵. Pour ce qui concerne la protection des individus, surtout les plus faibles et défavorisés, contre les atteintes des sujets (physiquement ou économiquement) plus forts, l'argument de la dignité humaine peut être important et garder un noyau universel dans deux cas. Le cas dans lequel la volonté libre et rationnelle des individus, volonté contraire à l'interférence, peut être vérifiée, et le cas dans lequel il est impossible de vérifier cette volonté (même avec les déclarations précédentes). Mais à deux conditions. S'il s'agit de combler les lacunes de la loi dans un système juridique, d'une part, et si on explique en quoi consiste la dignité, ou encore quel dommage ou tort peut causer l'action qui lèse la dignité.

Au contraire, pour ce qui concerne les interférences de l'État sur les actions de l'individu qui peuvent causer un dommage à l'agent même (*et pas à d'autres personnes*), selon une interprétation antipaternaliste chacun établit lui-même, et pour lui-même, jusqu'à quel point sa vie est digne d'être vécue. Par exemple, une personne pourrait affirmer que si elle plonge dans un état végétatif persistant de quinze ans "sa" vie n'est plus digne d'être vécue, « plus digne » selon ses propres valeurs, idéaux, etc.³⁶ Cela signifie que dans le débat du paternalisme/antipaternalisme, l'argument de la dignité humaine se révèle rationnellement insuffisant. Parce qu'il s'agit, dans ce cas, d'établir si la liberté d'un individu adulte libre et rationnel de faire du tort à soi-même peut être limitée avec l'usage de la force. Etant très indéterminé, l'argument de la dignité dissimule un des autres arguments, en empêchant, cependant, de discuter l'argument qui reste caché.

En effet, si je soutiens que l'État peut interdire, avec l'usage de la force, à quelqu'un de consommer de l'héroïne parce que son comportement viole sa dignité d'homme, cela signifie que l'agent viole cette forme particulière de considération qu'il se doit à lui-même. Dans ce cas, comme toujours dans le débat du paternalisme/antipaternalisme, le respect qu'il doit aux autres êtres humains n'est pas pertinent, parce que, dans notre hypothèse, il ne provoque pas de dommages, par exemple physiques, psychophysiques ou économiques aux autres. L'agent, consommant de l'héroïne, n'aurait pas de respect pour soi-même et lèserait son propre bien. Mais pourquoi? Parce qu'il fait partie du respect que chacun se doit de respecter la volonté divine (argument théologique), ne pas faire souffrir psychologiquement ses parents (argument utilitariste/organiciste) ou pratiquer une vertu morale (argument perfectionniste). Toutefois, si je me limite à énoncer dogmatiquement que si quelqu'un consomme de l'héroïne celui-ci viole le respect qu'il se doit à soi-même, sans rien ajouter d'autre, mon argumentation est totalement indéterminée, elle n'explique rien.

Si, au contraire, j'affirme que chacun établit par lui-même, et pour lui-même, si une action, qui ne cause pas de dommages aux autres, viole sa propre dignité d'être humain, le respect qu'il doit à soi-même, je dis, avec d'autres expressions, que l'individu est souverain sur son propre corps et son propre esprit. Je suis – donc – en train d'utiliser l'argument de l'autonomie individuelle. Cette interprétation antipaternaliste de l'égalité de dignité entre les hommes est très importante parce qu'elle

³⁵ La même affirmation est faite par F. D'Agostino, *Bioetica*, cit., p. 213.

³⁶ Il s'agit de la conception que quelques juges et juristes italiens appellent *personnaliste*, soi du droit à la santé, soit du principe de la dignité humaine. Cfr. F. Bonaccorsi, *Rifiuto di cure mediche e incapacità del paziente: La Cassazione e il caso Englano*, cit., p. 433-435; G. Guerra, *Rifiuto dell'alimentazione artificiale e volontà del paziente in stato vegetativo permanente*, cit., p. 439 ss. Cfr. V. Champeil-Desplats, *Dignité de la personne*, cit., p. 20.

nous permet d'éloigner pour toujours "l'ombre d'Hitler" que l'on évoque quelquefois dans les discussions sur l'euthanasie (et les questions de fin de vie)³⁷.

On peut faire le même discours pour quelques arguments communautaristes, selon lesquels "l'identité, le bien, le bien-être, la force, la santé, la réussite, la vie de la communauté entière dépend nécessairement de l'identité, du bien, du bien-être, etc., de chaque personne". Si un quelconque individu de la communauté se perd, se nuit, échoue, dès lors la communauté perd sa force, et échoue elle aussi. Si l'on refuse, comme on devrait le faire, une conception métaphysique-ontologique selon laquelle il existe une communauté avec un corps, un esprit, une santé, une vie sexuelle au-dessus des individus³⁸, cet argument révèle les mêmes problèmes que les autres arguments analysés. Une fois spécifiée ce en quoi consiste la "force", la "santé", la "vie", etc., de la communauté, celle-ci comprend soit des limitations de la liberté individuelle pour éviter des dommages aux autres³⁹, donc des limitations antipaternalistes, soit des limitations paternalistes, qui peuvent être justifiées avec des arguments utilitaristes/organicistes. Par exemple, si quelqu'un consomme de l'héroïne, ses parents ou ses amis peuvent ressentir une souffrance ou ressentir le fait qu'il consomme de l'héroïne comme un échec personnel, ou d'autres personnes pourraient imiter son comportement ou il pourrait provoquer un gain manqué (*lucrum cessans*) pour la communauté⁴⁰.

Cela ne veut pas dénier l'importance de certains arguments communautaristes. Il est évident que les personnes dépendent de la communauté de diverses manières. Comme dit Feinberg, «We are social animals (...). No individual person selects "autonomously" his own genetic inheritance (...), his country, his language, his social community and traditions (...). We come into awareness of ourselves as part of ongoing social processes»⁴¹. Les personnes ont normalement «besoin de la sécurité et des avantages économiques qui dépendent de la division du travail»; elles «ont besoin d'une culture commune et surtout d'un langage commun, et la culture et le langage sont des phénomènes sociaux»; les personnes ont besoin d'une communauté pour «se construire une identité, tisser des liens avec la communauté»; elles ont donc un besoin d'appartenance et d'«une communauté morale homogène qui représente l'arrière-fond conceptuel de leur vie éthique et morale». C'est vrai que le bien-être ou la réussite de la collectivité dépend du bien-être ou de la réussite de l'individu qui fait partie de la communauté. Si, dans une famille ou dans une communauté d'amis, quelqu'un n'a pas de succès économique ou vit un amour malheureux cela va produire des effets sur les

³⁷ «L'idée d'une vie *indigne* d'être vécue, c'est-à-dire une vie qui ne correspond pas à quelque standard de valeur – ou à quelque idéal de pureté raciale ou génétique – est aujourd'hui morte». P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, cit., p. 220, 222.

³⁸ Cfr. R. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza* (2000), Milano, Feltrinelli, 2002, p. 247 ss.

³⁹ Pour éviter, par exemple, que quelqu'un viole la vie ou l'intégrité physique d'un autre être humain ou que les parents d'un enfant le privent, avec des mauvais traitements physiques ou psychologiques, d'un développement affectif équilibré. Cfr. M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* (2000), Bologna, il Mulino, 2001, p. 96.

⁴⁰ Cfr. J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., pp. 93-94. Une exception peut être celle d'une catastrophe imminente pour la communauté entière, exception que Feinberg considère en discutant l'exemple du "garrison of John Wayne under attack from warlike Indians". Dans ce cas, toutefois, il y a des raisons antipaternalistes (dommages imminents) pour limiter la liberté de tous. Cfr. J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 22-23. On pourrait affirmer que l'exercice de certains droits, par exemple à se suicider ou à consommer de l'héroïne, par la majorité adulte de la communauté, conduirait à la faillite du système. À la même faillite, toutefois, conduirait l'exercice, dans le même temps, par la majorité, de beaucoup de droits reconnus dans les Constitutions occidentales, par exemple le droit à la santé, à ne pas avoir des enfants, à avorter, à s'expatrier et jamais retourner, et (droit reconnu dans certaines limites) à ne pas travailler.

⁴¹ J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 35, 46.

amis ou sur les parents. Toutefois, le point central d'une conception libérale et antipaternaliste est que la vie des personnes serait totalement détruite si l'État avait le droit d'utiliser la coercition pour éviter que l'action de l'individu provoque de la déception, de l'irritation, de l'ennui, du chagrin, du regret, de la honte, de l'embarras, de la colère, etc., chez sa famille, chez ses amis ou chez ses voisins; ou si l'État pouvait limiter ma liberté pour m'imposer de pratiquer la vertu de l'amitié. «Les personnes appartiennent à beaucoup de communautés; si elles le désirent, elles peuvent appartenir à différentes communautés. Elles appartiennent, ou peuvent appartenir, à des familles, des quartiers, des groupes d'ex élèves, des associations d'étudiants, des usines, des universités, des équipes, des orchestres, des groupes ethniques»⁴², des communautés religieuses, etc. Dans ces petites communautés les individus peuvent satisfaire leur besoin légitime d'affectivité, d'homogénéité morale, de tradition, de construction d'une identité forte. En effet, il est très difficile, et aujourd'hui totalement utopique, de réaliser ces besoins dans les communautés politiques nationales, surtout pluralistes, multiethniques, multiculturelles comme le sont celles sociétés occidentales.

Pour citer cet article :

Giorgio Maniaci, « La force du pire argument, la rhétorique paternaliste dans l'argumentation morale et juridique », *La Revue des Droits de l'Homme*, juin 2012, <http://wp.me/P1Xrup-dK>

⁴² Les citations et les objections aux arguments communautaristes, sont tirées de R. Dworkin, *Virtù sovrana*, cit., pp. 239, 240, 242, 252.