

## COMPLEMENTARITE DES DROITS ET DES DEVOIRS DE L'HOMME

ANDRE MERCIER  
Suiza

Mes thèses sont les suivantes: 1o. Il n'est pas possible de fonder raisonnablement les *droits* de l'homme sans fonder simultanément ses *devoirs* —2o. Il y a un prototype des droits et un prototype des devoirs, et ces deux *prototypes* sont les aspects *complémentaires* d'une seule et même détermination de l'homme, qui s'exprime autant par la *dignité* que par l'*humilité*— 3o. Cette complémentarité est en dernière analyse une manifestation de l'*amour*.

Nous pourrions tenter de poser ces thèses comme si elles étaient des axiomes, pour en déduire une série de propositions un peu à la manière dont SPINOZA prétendait démontrer *more geometrico* les théorèmes successifs de son *Ethique*. Mais, outre que la démonstration faite de cette manière n'est jamais vraiment rigoureuse, elle est ennuyeuse et ne saurait capter l'attention. D'ailleurs, il est plus intéressant, je pense, de comprendre comment on arrive à poser de telles thèses. Aussi userai-je de préférence d'une argumentation discursive de nature plus suggestive, cherchant, par une sorte d'induction, à justifier ces thèses. Je commencerai par une analyse conceptuelle de la nature des prototypes annoncés.

En premier lieu, il convient de ne confondre les droits ni avec la dignité elle-même, ni avec la liberté ou les libertés particulières, même s'il y a certains liens entre ces trois concepts. La liberté, tout d'abord, dans son sens le plus général, doit être conçue, comme je l'ai montré dans mes travaux,<sup>1</sup> comme connaissance et acceptation du fait que

<sup>1</sup> Voir par exemple A. MERCIER, *De l'être et de l'amour, Essai sur la connaissance* (Louvain et Paris 1960), *Du droit, du devoir et de la liberté* (in *Fondements des droits de l'homme*, Entretiens de l'Institut International de Philosophie, L'Aquila, Actes 1964), *On Freedom* (Indian Philosophical Annual, Vol. 6, 1970, p. 36), *Philosophie, Mensch und Freiheit* (Wissenschaft und Weltbild, 25. Jg., 1972, p. 83), *Was bedeutet Freiheit?* (in *Freiheit, Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart*, Verlag H. Lang, Bern & Frankfurt/M. 1973, S. 9), *Propos sur la liberté* (in *Humanismo pluridimensional*, SBFC, Ed. Loyola, São Paulo 1974, Vol. I, p. 431).

nous ne sommes pas libres (parce que du moment que l'homme reconnaît et accepte qu'il ne l'est pas, il le devient puisqu'il se libère des contraintes dans lesquelles il se trouve). Nous n'entrerons pas dans les détails de cette conceptualisation typiquement dialectique de la liberté, qui permet toutes sortes de spécifications selon les diverses libertés particulières dont on parle soit communément, soit en philosophie; mais il devrait être assez clair que ni ce concept le plus général de liberté ni ceux des libertés particulières qui en découlent ne reviennent à ceux de droits quelconques, bien que de quelque manière on sente qu'il y a un lien entre la liberté zinsi conçue et la complémentarité déjà annoncée qui doit permettre de distinguer les droits des devoirs sans leur attribuer une indépendance réciproque radicale. C'est pourquoi lorsque, dans certains textes juridiques ayant la forme de chartes, on postule certains droits énoncés sous la forme de libertés, telles la liberté d'expression, la liberté de pensée ou la liberté de croyance, on fait une erreur de nature philosophique en identifiant le concept de droit et le concept de liberté. Car ou bien on entend par exemple un droit d'expression octroyé par la charte, ou encore on envisage une liberté d'expression que l'homme ressent comme conséquence de son acceptation du fait qu'il est soumis à certaines contraintes d'expression, ce qui lui confère une liberté d'expression dont il usera même si le droit ne lui en est octroyé par aucune charte ni aucun code.

Une seconde confusion à éviter et celle du droit avec la dignité. La dignité est le caractère de ce à quoi revient une hatue valeur. En général, la dignité ne s'attribue qu'à hommes individuels. Elle peut se manifester soit naturellement, soit conventionnellement. Ainsi, la nomination d'un individu à une "magistrature" confère à cet individu une dignité conventionnelle et permet de dire qu'il a été élevé à la dignité de la magistrature; sa dignité revêt alors un caractère artificiel. Mais dans la mesure du possible, on élève à cette dignité un individu qui a fait naturellement ou, disons, personnellement, la preuve qu'il la mérite. C'est alors une consécration qui vérifie l'identité conceptuelle entre la dignité naturelle ou personnelle et la dignité conventionnelle ou artificielle.

Si l'on considérait la dignité comme résultant automatiquement des droits qui sont censés revenir à l'homme, on ferait une erreur, car l'homme doit se montrer digne de ces droits. Il est intéressant d'ailleurs de remarquer que l'équivalent en anglais du mot digne utilisé dans cette dernière phrase, c'est l'adjectif *worthy* dérivant de *worth* qui veut dire *valeur*. La dignité, c'est donc bien le caractère de ce qui a acquis la valeur, ou peut-être même la quintessence des valeurs attribuables à l'homme.

Or le droit, ou un droit spécifique, même choisi parmi les soi-disant droits de l'homme (comme s'il y avait des droits qui ne seraient pas droits de l'homme), n'est pas une *valeur*. Car, comme je l'ai expliqué dans plusieurs de mes travaux,<sup>2</sup> la valeur est toujours ce qui est à la rencontre de la qualité et de la quantité, c'est même la coïncidence de la qualité avec la quantité. (Aussi les doctrines qui prétendent que qualité et quantité s'excluent sont-elles aberrantes). Dans cette coïncidence, le terme de quantité est souvent une quantité arithmétique, mais ne l'est cependant pas toujours; elle est dans ces derniers cas d'un ordre mathématique plus élaboré pouvant ressortir à la géométrie ou à d'autres disciplines, mais du fait que les diverses disciplines mathématiques sont axiomatiquement réductibles à l'arithmétique, l'usage du terme de quantité se justifie finalement. Quant à l'autre terme, celui de qualité, il ressortit à l'excellence, c'est-à-dire à ce qui, dans le genre, est le plus haut possible, le suprême, et cette idée d'élévation n'est quère compréhensible que si on s'en réfère soit à une doctrine de l'idée à la manière de PLATON,<sup>3</sup> soit à une doctrine de l'élévation vers le suprême à la manière de PASCAL.<sup>4</sup> Ce n'est pas là le caractère d'un droit, car un droit est une faculté d'agir en conformité avec quelque norme.

Il serait en particulier erroné de prétendre que la dignité qui résulte de l'octroi des droits suffit à placer l'homme au niveau le plus élevé qu'il puisse atteindre. Malheureusement, c'est la tendance contemporaine des fabricants de chartes de droits de l'homme que de dire cela. On a pris l'habitude de dire que la dignité de l'homme résulte de l'octroi formel des droits qui lui sont dûs. Or cela ne pourrait avoir de sens que si l'on avait un critère premier permettant d'estimer comme effectivement dû ce qui est prétendu lui être dû. Sans qu'on en soit généralement conscient, on a recours à cet effet à l'une ou l'autre forme d'humanisme dont le principe est toujours de faire de l'homme la mesure de toutes choses. Or cette manière de faire revient nécessairement à un cercle vicieux, car, l'homme étant également une chose, elle fait de l'homme sa propre mesure et tombe automatiquement dans un raisonnement circulaire. Une forme extrême en serait par exemple un individualisme libertaire qui poserait la liberté indivi-

<sup>2</sup> Voir en particulier A. MERCIER, *Qualità e Quantità sono incompatibili?* (in *La Qualità*, Seminari interdisciplinari di Venezia. A cura di E.R. LORCH, Società editrice Il Mulino, Bologna 1976, p. 401), *Qualità et Quantité, ou l'Être et l'Avoir* (in *Filosofia e realidade brasileira*, Atas II Semana internacional de Filosofia, Petropolis 1974, Vol. I a cura SBFC, Companhia editora Americana, Rio de Janeiro 1976, p. 18).

<sup>3</sup> *Rep.* VI, 507 b.

<sup>4</sup> Bl. PASCAL, *Sur la conversion du pêcheur* (in *Oeuvres complètes*, éd. par J. CHEVALIER, Bibl. de la Pléiade, NRF, Paris 1960, pp. 548-554).

duelle comme seul arbitre des droits de l'homme dans la mesure de son pouvoir d'agir, et la forme dégénérée en est l'anarchisme. Il est possible qu'on ait autrefois ressenti inconsciemment le danger de cette circularité inhérente à tout humanisme et que l'on ait cherché, inconsciemment aussi, à l'éviter par le socialisme, dont le principe est de faire de la société la mesure de toutes choses et qui mesure par conséquent l'homme au moyen de la société, l'homme n'étant alors rien sans la société et les droits étant dûs à cette dernière et non à l'homme, tandis que pour l'humanisme, la société n'était rien sans l'homme. Mais il est clair que le socialisme tombe dans un nouveau cercle viceux, puisqu'il ne peut mesurer la société qu'à l'aide d'elle-même, car la société elle aussi est une chose. On peut concevoir des doctrines intermédiaires —et il y en a de fait de nombreuses—, qui se diront tantôt humanistes, tantôt socialistes, ces dernières tendant à travers le marxisme-léninisme vers un extrême à la façon du bolchévisme.

Il est dès lors clair qu'il ne peut y avoir aucune véritable dignité de l'homme dans un humanisme, ni de la société dans un socialisme quelconque. Cette affirmation renverse une opinion de plusieurs siècles de philosophie ayant dégénéré en idéologie. La raison en est bien simple; c'est que l'homme, ou la société, *doivent* se montrer dignes, et que le seul moyen de s'élever ainsi, c'est d's'abaisser! (N'ayons pas peur de telles contradictions apparentes, qui ne sont pas des contradictions logiques mais des expressions dialectiques. Il en va d'elles comme de la liberté qui se définit à partir de son contraire). Ainsi, par exemple, pour faire que tous les hommes soient égaux —principe énoncé et considéré comme central dans la Seconde Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793— il n'y a qu'un moyen, celui qui admet que chaque homme n'est que rien, car l'égalité dont il s'agit là étant l'absence complète de distinction entre les hommes (tout particulièrement sous le rapport des droits), dès que l'un d'eux est plus que rien, il diffère de tous les autres, et les hommes qui prétendent être quelque chose ne sont pas égaux, même s'il sont jumeaux; il n'y a que ceux qui reconnaissent leur infimité minuscule qui puissent se sentir égaux entre eux. Or, mesuré aux choses quelles qu'elles soient, aucun homme n'est infime, il a une certaine finitude qui n'est pas nulle. La seule possibilité de fonder une infimité véritablement minuscule, c'est de se comparer avec ce qui transcende toute chose, y compris le monde et la société qui le peuple, et alors, on devient *humble*, et la condition nécessaire et d'ailleurs suffisante à la dignité, c'est l'humilité son complémentaire. Il n'y a pas de dignité sans humilité ni d'humilité sans dignité parmi les hommes.

Il ne faut bien entendu pas confondre l'humilité avec l'humiliation. Leur distinction est cependant semblable à la distinction à faire entre la dignité véritable qui s'attache à la personne de celui qui se comporte dignement d'une manière naturelle reconnue par tous, et la dignité conférée par l'élévation conventionnelle à telle ou telle charge ou à tel ou tel privilège que l'on nomme une dignité, élévation que l'on pourrait nommer la "dignification." Si la *dignification*, élévation artificielle à des dignités toujours plus hautes, semble octroyer des droits toujours plus vastes et nombreux, l'abaissement provoqué que représente l'*humiliation* semble tout d'abord revenir à la suppression successive de tous les droits. Mais si la dignité artificielle atteinte par dignification n'a, comme il a été dit il y a un instant, de vertu que si elle coïncide avec la dignité naturelle, l'humiliation, qui est un abaissement artificiel (c'est-à-dire fait de la main des autres) dans le sens d'une humilité toujours plus grande, elle aussi ne peut avoir de vertu que si elle coïncide avec une humilité naturelle consistant en un comportement humble. Or le comportement humble naturel véritable réside bien moins dans le renoncement aux droits que dans l'acceptation volontaire des obligations envers tous et toutes choses. Car pour devenir toujours plus petit —ce qui est le fait d'une humilité toujours plus grande— il faut *savoir devoir* envers tout ce qui nous entoure et finalement aussi envers ce qui dépasse toutes choses.

Alors, est magnifié par la dignité celui seulement qui en devient plus humble, et n'est purifié par l'humilité que celui qui s'en rend plus digne.

Or, nous venons de prononcer une phrase où se succèdent trois verbes: *falloir*, *savoir* et *devoir*, disant que dans l'humilité il faut savoir devoir. Cette combinaison de trois verbes parmi les plus irréguliers du vocabulaire est, du point de vue linguistique, extrêmement intéressante, parce qu'elle illustre un principe de la syntaxe qu'on ne trouve énoncé dans aucun précis de grammaire, parce qu'il s'agit —au contraire de la sémiotique ou syntaxe logique des signes— d'une syntaxe existentielle des modes de l'être (et précisons-le: de l'être de l'homme). En effet, certains verbes parmi les plus importants qui, en français, se terminent en —oir, désignent des modes existentiels de l'être; ce sont tout d'abord *devoir*, *falloir*, *pouvoir*, *savoir* et *vouloir* dont on remarque qu'ils sont susceptibles d'être employés comme auxiliaires pour d'autres verbes mis aux-mêmes à l'infinitif, tandis que le verbe *avoir*, qui est aussi un mode existentiel de l'être, sert également d'auxiliaire mais pour des verbes mis au participe passé. (A certaines variances près, on retrouve la même syntaxe existentielle dans les autres langues indo-européennes). Comme je l'ai déjà expli-

qué dans un autre travail,<sup>5</sup> ces verbes ont trait à l'expression des actes humains qui tournent autour des problèmes de la liberté, des droits, des devoirs; et comme on s'en assurera par une analyse systématique de tous les verbes de la langue, il ne s'y ajoute, en français, que deux autres verbes pouvant, eux aussi, servir d'auxiliaires aux autres verbes: le verbe *être* lui-même bien entendu, et le verbe *aimer*. (Dans les phrases où d'autres verbes encore semblent servir d'auxiliaires, comme par exemple la phrase qui dit: je vois passer le train, le sens est déformé, car cette phrase veut dire en réalité: je vois le train qui passe; et il n'y a pas d'autres verbes auxiliaires que ceux que j'ai cités).

Alors, reprenons la phrase qui, pour ainsi dire, définit l'humilité: "il faut savoir devoir." Comparons-la à cette seconde phrase: "il faut savoir pouvoir." N'est-ce pas là la définition correspondante de la dignité? A mon sens, oui. Et alors, *devoir* et *pouvoir*, en actes, se substantifient, c'est-à-dire *le* devoir et *le* pouvoir au singulier ou *les* devoirs et *les* "droits" au pluriel, car le pouvoir ne se met au pluriel qu'au sens de la "séparation des pouvoirs" ou dans des expressions telles que "pleines pouvoirs," "pouvoirs publics," "pouvoirs exceptionnels," c'est-à-dire toujours dans l'ordre de la juridiction, de la jurisprudence, ou de la législation, bref dans l'ordre du droit et des droits.

Il est vrai que dans les langues anglo-germaniques, on trouve la distinction supplémentaire entre *can* et *may*, *können* et *dürfen*, *at må* et *at kunne* etc. Je laisserai cette nuance de côté, ainsi que l'usage de certains verbes auxiliaires différant (en italien, en espagnol), de telles nuances ne modifiant pas l'argument général que je développe.

On remarquera ici que le verbe vouloir n'a pas encore été impliqué dans cette discussion. On pourrait alors répéter l'argument en remplaçant partout *savoir* par *vouloir*. Cela nous ferait passer du domaine du fondement de la jurisprudence conçu comme *sapience* (du verbe *sapere*, *savoir*) à celui du fondement d'un exercice de caractère différent que l'on peut nommer politique et conçu comme "*volence*" (à supposer qu'on puisse créer ce mot à partir d'un vocable latin *volentia* tiré de *volens*, *voulant*). Et alors, en politique aussi, on trouverait par un raisonnement analogue à celui qui nous a retenu jusqu'ici, une complémentarité dans son exercice entre deux valeurs humaines, dont l'une serait de la nature de la *paix* comme *vouloir devoir* et l'autre de la nature du *combat* comme *vouloir pouvoir* (cf. le *Wille zur Macht*

<sup>5</sup> Conférence faite à la Section de Bari de la Société Italienne de Philosophie, durant la Table ronde "*Aspetti filosofici del problema della libertà*" le 22 avril 1980 sur le thème *Libertà e volontà in rapporto al determinismo*.

de NIETZSCHE). Mais ce nouveau problème, de caractère politique, ne doit pas retenir notre attention plus longtemps, car notre problème est celui des droits et des devoirs.

Et maintenant, la complémentarité étant suffisamment établie, venons-en à la question de reconnaître s'il y a des prototypes aux droits et aux devoirs et, une fois positive la réponse, à leur détermination.

Or, le contraire grammatical du pouvoir ou puissance, c'est l'impuissance. Et le paradigme de toute impuissance chez l'homme, c'est —pour tous les peuples et en tous temps— l'impuissance physiologique ou sexuelle. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que le paradigme du pouvoir, et par extension le prototype de tous droits, c'est le droit à procréer, le droit à avoir une descendance? C'est là justement la précision à donner à la première partie de notre deuxième thèse sur les prototypes: il y a un prototype, et nous le citons. Mais cette précision requiert une plus ample justification. La justification la plus directe qu'on puisse donner consiste à dire que si l'homme ne pouvait procréer, son espèce disparaîtrait, et en peu de temps il n'y aurait plus personne pour constituer le groupe social nécessaire au sein duquel une morale quelconque puisse être valable. Pour que le droit agisse, il faut que plus d'un homme existe et puisque l'homme est mortel, il faut qu'il puisse créer des individus suffisamment à son image pour qu'une situation de droit existe. Qu'il s'agisse là non seulement d'une constatation logique mais d'un droit prototypique ou originel de l'homme qu'il faut postuler, cela ressort de ce que sans cela, l'homme ne serait qu'un animal. La raison que voilà est donc, si l'on veut, d'ordre quasi-théologique. Je doute que l'on puisse en donner une autre en dehors de la perspective d'un monde sur lequel règne une puissance suprême, car sans celle-ci l'homme ne saurait avoir, dans le domaine qui nous préoccupe, une soi-disant dignité autre que celle qui revient à n'importe quel être capable de se reproduire, macaque ou ver de terre, et tous les discours sur la véritable dignité humaine ne seraient que du verbiage inutile.

Mais, en même temps, puisqu'il n'y a pas de dignité sans humilité son complémentaire, il doit y avoir, pour parfaire à la seconde partie de la deuxième thèse, un prototype des devoirs qui, bien entendu, ne saurait se détacher complètement de la capacité de mettre une progéniture au monde. Or le monde, qui paraissait peut-être grand à nos ancêtres, nous apparaît de plus en plus exigu surtout dans les circonstances actuelles où les nations du monde se côtoient et s'affrontent. De plus, comme nous l'avons expliqué, l'humilité requiert que l'on se fasse de plus en plus petit. Ces deux remarques me semblent montrer assez clairement en quoi doit consister le prototype des devoirs,

à savoir dans l'obligation qu'ont tous les hommes —et quand je dis les hommes, j'entends bien évidemment tout autant les femmes— de se retirer peu à peu du monde pour faire place à ceux et celles qui, ayant été mis au monde en vertu du premier prototype des droits, peuplent ce monde où il leur faut faire leur carrière. Or, se faire de plus en plus petit requiert également la considération d'un Etre capital transcendant toutes choses y compris le monde lui-même, car quelque minuscule et infime que l'on se fasse, on reste —physiquement et socialement— entaché d'une finitude qui n'est véritablement infime que comparée à la toute-puissance de cet Etre capital; et l'argument concernant l'humilité prend une tournure quasi-théologique aussi en conformité avec l'argument qui l'a précédé.

On pourra considérer cela, si l'on veut, comme une sorte de preuve de Dieu; je n'y vois aucun inconvénient, car c'en est bien une, de nature juridique au sein de l'éthique de la personne humaine. Il est d'ailleurs très heureux qu'il en soit ainsi, car s'il existe des preuves de Dieu conduites à la manière objective d'une métaphysique bien faite, pourquoi n'y en aurait-il pas aussi qui soient élaborées dans le cadre de considérations de morale où le mode n'est pas objectif puisqu'il ne ressortit pas à la forme d'un art judiciaire où le sujet domine son objet, mais à la forme où le sujet et l'objet constituent une communauté où ni l'un ni l'autre n'a le pas sur son partenaire. Et il y a peu d'exemples où cette communauté se manifeste aussi bien sous la forme de l'égalité que dans celui de la complémentarité du droit à la progéniture et du devoir à lui faire place, puisqu'il revient, si l'on veut, à dire: C'est moi qui te mets là, mais tu peux tout autant venir ici.

La génération montante contemporaine n'a pas attendu, il est vrai, que cette phrase soit prononcée pour se l'approprier en la renversant à son avantage. La révolution des jeunes qui cassent les vitres, peignent au pistolet des injures et détruisent la propriété des autres va plus loin qu'une simple prise de conscience du sens de la complémentarité des deux prototypes; elle est d'ailleurs autre chose qu'un renversement pur et simple de cette phrase. Car tout d'abord, elle ne s'est approprié que la seconde partie en la retournant à son avantage; ensuite, elle l'a réduite à une déclaration isolée de son contexte ethico-métaphysique, ce qui revient à dire qu'elle ignore totalement que l'humilité que l'homme doit professer n'a de sens que sous l'égide de la divinité. Arraché de cette égide et renversé de la sorte, le tronçon de phrase qui reste ne peut plus être qu'un slogan idéologique selon lequel cette jeunesse se prétend maîtresse du monde et reprend pour son compte le procédé irrationnel du cercle vicieux auquel il a déjà

été fait deux fois allusion, mais ce n'est plus en invoquant ni un humanisme, ni un socialisme quelconque qu'elle agit, car si elle est réduite à se mesurer à elle-même, —d'où le cercle vicieux où elle se meut—, ce cercle n'est que la dégénérescence de l'anarchie et la tentative de faire régner une nouvelle *Terreur* et va jusqu'à *vouloir* se débarrasser des nouveaux Robespierre que cette terreur cherche à évincer par le meurtre. Aussi est-il hors de question que des groupes terroristes pareils puissent justifier leurs actes par l'invocation d'un droit de l'homme quelconque. Car l'homme n'a pas le droit de la terreur, qui n'est d'ailleurs pas un droit, car c'est un crime.

C'est là une situation désespérée. On peut se demander d'où provient ce désespoir. Or le désespoir est une antivaleur; il est à la valeur de l'espoir ce que le néant est à l'être. Aussi n'est-ce pas sa source qu'il faut rechercher mais la raison du tarissement de la source de l'espoir. Or, la source de l'espoir, ou son moteur c'est *l'amour*.

Nous voici donc arrivés à la troisième et dernière thèse de cette petite étude.

Pour bien comprendre ce que veut dire la proposition selon laquelle la complémentarité qui nous préoccupe est tributaire de l'amour, il nous faut rappeler tout d'abord ce que philosophiquement le concept de complémentarité veut dire. Le concept de complémentarité a été introduit pour la première fois par NIELS BOHR en philosophie des sciences et même plus précisément dans la discussion du sens qu'il convient de donner, en physique quantique, à deux alternatives découvertes dans les années vingt de ce siècle: la dualité onde-corpuscule annoncée par LOUIS DE BROGLIE et la relation d'incertitude énoncée par WERNER HEISENBERG. BOHR a reconnu que ce sont là deux manifestations d'un seul et même type de relation à laquelle il a donné le nom de *complémentarité*: sont complémentaires deux aspects d'un seul et même état de choses que l'on ne peut cependant pas appréhender simultanément. Après avoir illustré cela par des exemples tirés d'abord de la physique, puis d'autres sciences naturelles, il l'a même étendu à des cas tout différents tirés de la morale, de la littérature et d'autres domaines encore. Par exemple, pour se référer au domaine des belles-lettres, comme cela se voit bien à l'aide des drames de SHAKESPEARE, le tragique et le comique d'une même situation humaine ne s'appréhendent pas simultanément, mais par exemple lors d'une scène tragique suivie d'une autre scène comique qu'illustre souvent le personnage de FALSTAFF. Un autre exemple tiré de la morale consiste à envisager soit la punition, soit le pardon d'une faute commise, dont l'effet est le même: l'effacement de la faute.

Dans le cas qui nous préoccupe, un homme apparaît comme digne, ou comme humble, mais c'est le même homme vu sous deux perspectives qui ne se superposent pas parce que l'une nous le montre sous l'aspect des droits qui lui reviennent, l'autre sous l'aspect des devoirs qui lui incombent. On ne peut pas à la fois mettre un être au monde et se retirer du monde pour lui laisser la place; l'effet immédiat serait la mort prochaine de cet être, donc tout le contraire de l'intention.

Il y a donc des états de choses complémentaires, des manifestations complémentaires des êtres. Il ne faut surtout pas confondre leur caractère de complémentarité avec l'opposition des contraires entre lesquels joue l'alternative logique du principe de contradiction: soit A, soit non-A, dont les deux termes ne sont jamais des aspects possibles d'une seule et même situation.

Les états complémentaires, eux, ressortissent à un seul et même état de choses. En physique quantique, par exemple, c'est la connaissance recherchée d'un objet avec ses interactions et les conditions aux limites qui le fixent, un électron dans un atome, une particule dans un accélérateur. . . Das l'exemple tiré de SHAKESPEARE, c'est la compréhension esthétique du tragicomique d'une situation précise de la vie. Dans l'exemple de la faute commise, c'en est l'effacement.

Or, qui contestera que c'est par amour que l'on procréé et par amour aussi que l'on se retire du monde en faveur de sa progéniture? Répliquer à cette question que la procréation n'est que l'effet d'un acte physiologique tomberait à faux, car il ne s'agit là que la réalisation de l'acte et non de ce qui fonde le droit à cet acte. Répliquer que le retirement n'est que l'effet du vieillissement du corps humain tomberait également à faux, car ce n'est remplacement d'une fourmi-lère cette année par une autre fourmi-lère l'an prochain qu'il s'agit, mais du devoir ressenti de faire place comme il convient selon les normes d'une morale adéquate à la situation présente.

Nous ne savons pas si les fourmis s'aiment d'un amour fourmilier. Mais les observations récentes faites sur les éléphants sauvages d'Afrique semblent montrer que les éléphants enterrent leurs morts. Peut-être ne suivent-ils là qu'un instinct éléphantin, et serait-il là illusoire de penser qu'ils érigent des sépultures. L'homme, lui, a toujours érigé des sépultures, et la sépulture est une façon de rétablir l'équivalence entre la dignité définitivement conférée au mort et l'humilité radicale que la mort lui imprègne. Cela se fait toujours dans le respect d'une entité tenue pour infiniment plus grande que toutes les choses de ce monde, et ce respect est une manifestation de l'amour qui anime les actes humains de la recherche de la valeur.

L'amour est la source de nos plus grandes joies et de nos plus gran-

des douleurs. C'est aussi le moteur de toute connaissance, en particulier du *savoir pouvoir* et du *savoir devoir*, car on ne connaît que ce qu'on aime, sous quelle forme qu'on le connaisse et qu'on l'aime. Chercher une explication psycho-analytique à la FREUD de l'amour ne mène qu'à un réveil du subconscient, chercher son explication socio-matérialiste à la MARX ne mène qu'à la suppression de l'autonomie du concept de la personne humaine. L'amour n'est pas un agissement de l'ego entre la tendance élémentaire et la censure sociale. L'amour est un moteur qui nous est donné et sans lequel nous ne ferions rien de vrai, rien de beau, rien de bien ni rien qui élève notre être.

Ces quelques affirmations devraient suffire à faire comprendre que la complémentarité qui est à la base des prototypes des droits et des devoirs de l'homme ressortit à l'amour sans lequel ils ne conduiraient à aucune valeur humaine du tout.