

Le respect de la personne, ou l'équivoque de la dignité

Maël Régis

Nicolai Boukharine écrivait dans *l'ABC du communisme* : «Une poule n'est pas un oiseau, la femme n'est pas une personne». Cette phrase, qui exemplifie sans nul doute ce qu'on peut appeler le mépris (i.e l'irrespect) témoigne d'une possible corrélation intrinsèque du respect et de la personne. « la femme n'est pas une personne » veut dire : elle n'a pas la dignité des personnes, elle n'est donc pas digne de respect. Le respect est donc l'abstention de tout ce qui peut porter atteinte à une personne : nier ce statut à une personne, c'est nier sa responsabilité à son égard. Mais alors, on le voit, l'expression « le respect de la personne » est presque un pléonasme. Respecter, c'est respecter une personne. Mais le respect n'est pas seulement *dans l'action* ; il est aussi, pour ainsi dire, *en-deçà de l'action*. Le respect est d'une manière générale le *sentiment* spécial provoqué par la reconnaissance d'une valeur morale dans une personne. Mais dans les deux cas, un dénominateur commun : la dignité de la personne. C'est la dignité qui fonde le respect. La personne semble donc être le meilleur candidat pour le respect, au moins que cela pourrait lui être essentiel. Et pourtant, paradoxalement, cela n'est pas sans poser au moins trois problèmes. D'abord, à cause de l'article défini « la », qui pose que la personne est bien quelque concept, et non toujours «une» personne, un être déterminé, comme une définition usuelle du respect pourrait nous y enjoindre. Le respect revêt donc ici à la fois une portée individuelle (c'est un sentiment) et une portée universelle (c'est le respect de la personne en général). Ensuite, parce qu'il faut savoir ce qui fonde l'exceptionnalité de la personne : pourquoi respecter la personne et pas autre chose ? Enfin, parce que l'abstraction du concept nous emmène à se poser la question de ce qui est véritablement objet de respect dans la personne. En outre, la notion de personne est une notion ancrée juridiquement : il faut donc savoir à quoi le concept juridique de respect fait référence. Il n'empêche que dans les trois cas, le respect reste présupposé par le concept de personne. Par conséquent, on peut se demander : Comment la personne peut-elle être sujet de respect ? Le respect est-il une relation éthique ou participe-t-il de l'ontologie de la personne ? Pourquoi et comment fonder

le respect dans la personne? Ensuite, quel est l'objet du respect dans la personne ? Le pluralisme des sociétés contemporaines oblige-t-il à modifier notre notion de respect ?

Le respect, écrivons-nous, est parcourue par la dualité du sentiment et du commandement. Mais comment passer du sentiment au commandement ? Comment un sentiment peut-il être moral ? Il faut pour cela pouvoir approcher le respect comme sentiment. En quoi consiste la spécificité du sentiment du respect ? On peut trouver une réponse en traçant la genèse du sentiment de respect dans la vie morale des personnes, et donc ce qui *fait ressentir* ce sentiment. En effet, la valeur morale d'une action, écrit Kant (*Fondements de la métaphysique des mœurs*), ne se situe pas dans l'effet escompté, car d'autre causes pourraient produire cet effet sans être pour autant des actions (et *a fortiori* sans être des actions morales). Donc « seule la représentation de la loi en elle-même [...] peut constituer ce bien si remarquable que nous nommons moral ». Par conséquent « le devoir est la nécessité d'agir par respect pour la loi », par opposition à un respect qui serait dirigé vers l'effet de l'action que je me propose. On peut bien éprouver de l'inclination pour un effet, mais jamais de respect. Seule « la loi pure et simple considérée pour elle-même » peut être objet de respect, et ainsi constituer un commandement. Or, c'est précisément la représentation de cette loi en elle-même qui *suscite* le respect, qui est alors défini comme le corrélat affectif de cette représentation. « La détermination immédiate de la volonté par la loi et la conscience que j'en prends, c'est là ce qui s'appelle *respect*, tant et si bien que celui-ci doit être considéré comme *effet* de la loi sur le sujet, et non pas comme *cause* de celle-ci. » Ainsi, le respect est un sentiment, mais un sentiment *pratique*, c'est-à-dire possible par liberté, et non un sentiment pathologique, c'est-à-dire déterminé par la sensibilité.

Mais pourquoi fonder ce respect dans la personne ? Il faut déduire de cette définition que le respect est respect pour la loi morale : et seulement *indirectement* pour la personne. Mais alors, « Tout respect pour une personne n'est à proprement parler que du respect pour la loi (pour la loi de l'honnêteté, etc.) dont cette personne nous fournit l'exemple ». En effet, les choses n'ont une valeur morale que par rapport à ce que la législation définit. Mais la législation elle-même qui définit toute valeur doit alors nécessairement avoir une dignité, i.e. « une valeur inconditionnée, incomparable, pour laquelle le terme de *respect* fournit seul l'expression adéquate de l'appréciation que doit porter sur elle un être raisonnable ». Or la personne fournit l'exemple de la loi morale, elle a donc une valeur absolue. Mais comment justifier de caractériser la personne comme exemple de la loi, et en quoi consiste respecter une personne ?

La loi morale, puisqu'exempte de toute détermination extérieure, doit nécessairement se présenter sous la forme de l'impératif catégorique. Mais de quel type de loi peut-il bien s'agir pour que sa représentation, même sans tenir compte de l'effet qui en est attendu, doive avec nécessité déterminer la volonté afin que celle-ci constitue le bien moral ? Puisqu'on a dépouillé la volonté de tout sentiment pathologique, et que nulle fin particulière ne peut servir à déterminer l'action, alors il faut s'en référer à une fin universelle. D'où l'énonciation formelle de l'impératif catégorique : « Agis seulement

d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». Mais il s'agit ici seulement de la *forme* de l'impératif catégorique, qui ne contient encore aucune *matière* pouvant déterminer l'action morale. Et si aucun effet particulier ne peut servir de fin qui constitue la matière de l'impératif catégorique, alors il semble en fait impossible que la loi morale ait une quelconque matière que ce soit. C'est ici que le concept de personne intervient. En effet, « la nature raisonnable se distingue des autres par la manière dont elle s'impose à elle-même une fin. » Mais puisqu' aucune fin ne doit être un effet, aucune fin ne doit être *réalisée* effectivement. Il faut donc que la matière de l'impératif catégorique soit « une fin se pouvant définir indépendamment de quoi que ce soit d'autre ». Cette fin doit être envisagée non comme une fin à accomplir, mais comme la condition *limitative* de l'action morale : non pas comme une fin positivement posée, mais comme une fin *purement négative*, qui par conséquent peut être envisagée seulement comme fin et jamais comme moyen. Or cette condition limitative ne peut être envisagée que dans le sujet lui-même de la volonté bonne : la personne. La nature rationnelle de la personne est donc le fondement de la seconde formulation de l'impératif catégorique : « agis de façon telle que tu traites dans l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen ». Ainsi, c'est bien dans la personne que l'on trouve le respect, car la personne possède une *dignité*, par le truchement de la loi morale. Et c'est l'autonomie qui fonde la dignité. On comprend alors le lien entre le sentiment de respect envers la loi morale et le respect effectif de la personne : respecter une personne, c'est la traiter toujours comme fin limitative de toute action, et jamais simplement comme moyen. Ainsi, le respect est à envisager négativement. Kant prend l'exemple de la promesse mensongère : il s'agit ici d'une action qui traite la personne à qui l'on ment seulement comme le moyen pour arriver à une fin, et non pas comme une fin en soi.

En cela, le respect se distingue donc nettement de l'admiration, comme Kant l'exprime dans la *Critique de la raison pratique* : « le respect s'applique toujours aux personnes, jamais aux choses [...] Une chose qui se rapproche beaucoup de ce sentiment, c'est l'admiration et l'admiration comme affection, c'est-à-dire l'étonnement, peut aussi s'appliquer aux choses, aux montagnes qui se perdent dans les nues, à la grandeur, à la multitude et à l'éloignement des corps célestes, à la force et à l'agilité de certains animaux, etc. Mais tout cela n'est point du respect. » En effet, si l'on s'incline devant les seigneurs, écrit-il, ce n'est pas par respect mais par admiration. Et devant un roturier, mon esprit, « que je le veuille ou non », s'incline devant sa moralité exemplaire, si tel est le cas. Mais pourtant, si le respect ne vient que de la personne vertueuse, il ne vient pas de la personne, mais de *certaines* personnes, et en cela il serait tout de même proche de l'admiration. Mais Kant, dans la *Doctrine de la vertu*, écrit pourtant ceci : il ne faut pas méprise l'homme vicieux, car ce serait considérer qu'il est impossible qu'il devienne meilleur. Or, cela est contraire à l'idée même de l'homme, qui est perfectible. Ce qui est l'objet du respect, ce n'est pas *l'usage* que l'homme fait de sa raison, mais bien plutôt le fait qu'il soit porteur d'une raison, sa nature rationnelle. Donc, « *Mépriser (contemner)* les autres, c'est-à-dire leur refuser le respect que

l'on doit à l'homme en général, est dans tous les cas contraire au devoir ; car ce sont des hommes. » Ainsi peut-on conclure : « La moralité et l'humanité en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc ce qui seul possède de la dignité » (*Fondements de la métaphysique des mœurs*).

Mais alors, on est face à un problème : que veut dire traiter quelqu'un comme fin et jamais comme moyen ? Cela est-il seulement possible ? Comment peut-on se saisir juridiquement d'une telle notion ? En effet, le respect est aussi une notion du droit. Mais le droit ne peut pas juger du rapport au respect et à la dignité humaine sans déterminer précisément ce qui dans la personne doit être respecté. Une trop forte abstraction mène à l'impossibilité du respect effectif. « Kant a les mains pures, mais il n'a pas de mains » (Ch. Péguy, *Victor-Marie, Comte Hugo*). Comment, dans la pratique, si tout le respect consiste simplement à suivre la loi morale, comment l'inscrire dans le droit, de sorte à en faire quelque chose de véritablement effectif ?

Il faut se rendre compte que *ce que l'on respecte*, empiriquement parlant, dans la personne, est ambiguë. En effet, pour témoigner de respect à une personne, que dit le droit ? Dans le chapitre 1 du *Code Civil, Des personnes*, le concept est plutôt présupposé que défini. Il est simplement dit, dans l'article 16 : « La loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie ». Mais alors, le droit insiste sur certains *aspects* de la personne → art 16-1: « Chacun a droit au respect de son corps. Le corps humain est inviolable. Le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial ». On constate ici que si la personne n'a pas de prix, c'est en fait son corps que le droit considère comme n'ayant pas de prix. Mais d'un autre côté, on a un respect pour l'espèce humaine qui est affirmé : *Code Civil*, Art. 16-4 : « Nul ne peut porter atteinte à l'intégrité de l'espèce humaine ». On le voit, cela permet de préciser la notion de corps : le corps n'est objet de respect que s'il est humain. La permanence du respect dans la mort en est alors la preuve la plus obvie : « Le respect dû au corps humain ne cesse pas avec la mort. Les restes des personnes décédées [...] doivent être traités avec respect, dignité et décence ». Le cadavre ne peut ainsi être considéré comme une simple chose » (*Code civil*, article 16-1-1). Ainsi, on a bien, sur le plan du corps, les notions de respect et de dignité qui sont mobilisées. L'humanité est pour ainsi dire biologisée, de telle sorte que le droit s'appuie sur l'impératif catégorique en le mésinterprétant. Pourquoi ?

La justification philosophique de la biologisation du droit réside en ce qu'il cherche à dénoncer l'abstraction du concept de personne. « La perspective formaliste – ou positiviste – de la personnalité juridique est à la fois *irréelle* et *injuste*. Ce qu'il faut proposer c'est l'*humain* » (R. Andorno, *La distinction juridique entre les personnes et les choses*, cité par Descamps, *Le sacre de l'espèce humaine*). Le positivisme juridique serait à l'origine de la barbarie nazie. Par conséquent, il s'agit de concrétiser le concept : « La personne humaine est ainsi l'être réel membre de l'espèce que le droit de la bioéthique entend éléver au rang de valeur première du droit. Contre une forme de normativisme abstrait, la personne humaine promue par la réflexion bioéthique entend inciter à penser un ordre concret ramenant enfin la

personne à sa réalité naturelle.” (Descamps, *ibid.*). Le terme de réalité n'est pas anodin : la référence au corps et à l'espèce est un moyen de pouvoir rapport le concept de personne à une réalité tangible, saisissable.

Néanmoins, cette conception pose plusieurs problèmes. D'abord, elle est historiquement intenable : la production doctrinale en 1933 en Allemagne est résolument antipositiviste. On peut de fait lire une critique nazie récurrente du concept de personne juridique. A titre d'exemple, Carl Schmitt voulait l'abolir au nom de “l'ordre concret”. Larenz, quant à lui, entend lui substituer le *Glied-Sein*, i.e “l'être-membre-de-la-communauté”. “Par conséquent, faire de la conception positiviste de la personne l'origine des systèmes juridiques totalitaires est non seulement absurde historiquement mais particulièrement insidieux puisqu'une telle critique, en retour, masque celles que l'on peut adresser aux conceptions concrètes de la personne” (Descamps, *ibid.*). L'une des critiques envisageables de la dignité de la personne humaine est qu'elle s'avère être dans les faits une notion « opposable » (Descamps, *ibid.*) à la personne tout court. On peut distinguer 2 usages importants de la notion de dignité de la personne humaine : Ou bien elle est qualité inhérente à la personne, qui lui permet de faire valoir ses droits : c'est sur cette approche que s'appuient les poursuites judiciaires pour discrimination, comme le confirme le titre lui-même du chapitre du *Code pénal* contenant les articles sanctionnant les actes discriminatoires : « Des atteintes à la dignité de la personne ». Cet usage est par conséquent étroitement lié à l'égalité et à la liberté. On peut la rapprocher de ce que Jacques Ricot nomme la « dignité-liberté » (*Dignité et euthanasie*). Mais on peut relever un usage inverse du précédent : la dignité « opposable » à la personne : un concept absorbant les obligations générales de respect vis-à-vis d'une certaine représentation de ce qu'est l'humanité digne. Sous la dimension biologique, on y retrouve bien le sens kantien, la dignité que J. Ricot nomme « dignité ontologique ».

L'exemple de l'euthanasie peut en rendre compte : d'une part, il semble qu'il faille respecter le plus possible l'intégrité du corps d'autrui, de sorte à ne pas le traiter seulement comme moyen : autrui est inviolable, il limite nos actions. « Un droit à l'euthanasie reviendrait à exiger d'un tiers qu'il mette fin à une vie (...) en transformant les soignants en prestataires de services complètement instrumentalisés. (...) Ce serait donc une double perte pour l'humanité de l'homme » (J.Ricot, *Philosophie et fin de vie*). Il y a une double instrumentalisation : d'une part pour le patient, et d'autre part pour le soignant. Ou bien on peut se référer à la sacralité de la vie biologique pour justifier la prohibition de l'euthanasie. Si la vie est sacrée, alors elle ne saurait en aucun cas être interrompue par des moyens techniques. Cette conception « opposable » est donc le produit de toute conception se référant à une idée ou une essence déterminée de l'humanité pour fonder le respect, que cette essence soit biologique ou ontologique. Mais d'un autre côté, il semble nécessaire de *respecter* sa volonté de mourir, c'est-à-dire de ne pas y porter atteinte. En d'autres termes, le laisser « mourir dans la dignité ». Dans la prohibition de l'euthanasie, on constate un manque de *reconnaissance* de la volonté de la personne, qui n'est plus considérée comme un être rationnel pouvant décider de son devenir de manière autonome. Ainsi dans *L'état nous rend-il meilleur*, Ruwen Ogien, sans employer le terme, illustre à merveille en

quoi consiste la dimension d'irrespect dans le cadre de l'euthanasie. Deux cas se présentent : si le patient souhaite continuer de vivre, alors il est écouté. Il semblerait absolument hors de propos de considérer que cette volonté de vivre est la simple marque d'une irrationalité entraînée par la souffrance, ou d'une certaine psychorigidité à laquelle il ne s'agirait pas d'accorder trop de crédit. En revanche s'il souhaite cesser de vivre, sa demande est interprétée comme un appel : il y a « acharnement herméneutique » (Ogien). Par conséquent, l'euthanasie, dans le cadre du droit français qui la proscrit, est donc un exemple patent d'« injustice épistémique » (*ibid.*). Il y a donc une véritable contradiction dans l'usage de la notion de dignité de la personne humaine. Aussi Ogien n'hésite-t-il pas, dans *L'éthique aujourd'hui*, de qualifier son usage de *paternaliste* : elle nie à l'individu sa capacité à savoir ce qui est le mieux pour lui. En conséquence, la notion de respect hérite du paternalisme de la dignité. L'invocation du respect de la personne humaine devient alors, paradoxalement, la négation de la reconnaissance de la nature rationnelle et de l'autonomie de la personne.

Mais faut-il pour autant laisser de côté la notion de dignité comme principe du respect, ou peut-on surmonter l'antinomie ? Ruwen Ogien ajoute, dans *L'Etat nous rend-il meilleurs ?* : si la dignité s'exprime essentiellement sur un plan paternaliste, c'est parce qu'une personne qui lutte pour l'émancipation ne fonde pas le respect dans la dignité, mais se réfère aux luttes sociales qui ont permis leur réalisation. La dignité va donc à l'encontre de l'émancipation de la personne. On comprend alors qu'une ontologisation ou une biologisation de la dignité d'autrui manque une dimension de ce qui constitue le statut moral de la personne qu'on ne peut se permettre d'ignorer : son caractère irréductible à un essence déterminée de manière *a priori* et anhistorique. Mais plutôt que de l'abandonner, et d'abandonner du même coup toute notion de respect de la personne, il faut précisément pouvoir la placer dans le cadre de la pluralité des identités à l'époque contemporaine : comment concilier la notion de respect de la personne avec et les identités plurielles des sociétés individualistes, pour en faire sociétés personnalistes ?

« En parlant de personne humaine, on suggère en effet que la personne préexiste au droit et que celui-ci n'institue pas la personne mais ne fait que la constater » (Descamps, *op. cit.*). Or, il faut pour comprendre ce qu'est le respect (et du même coup, ce qu'est le droit), il faut tracer sa genèse. En effet, il faut s'interroger quant à la constitution même du droit. La conception classique est celle du contrat social hobbesien. En effet, dans le *Léviathan*, Hobbes, estime que l'on sort du stade de la lutte pour l'existence par un contrat, ou l'on soumet sa liberté au souverain pour vivre dans un état de droit. Mais alors, demande Hegel dans sa *Philosophie de l'esprit*, comment est-il possible que des sujets placés dans une situation de guerre de tous contre tous puissent ensemble trouver un consensus ? Comment peuvent-ils parvenir à l'idée de droits universels ? On doit supposer pour le comprendre l'existence de procédures *intersubjectives* de reconnaissance qui interviennent *avant* le droit. Le droit ne doit donc pas *supposer* la personne, mais envisager le respect *comme le produit d'une forme de reconnaissance*. C'est le

respect qui *permet* le passage de l'individu à la personne (juridique).

Mais interroger le respect comme reconnaissance, dans la lignée du geste hégélien, et non plus comme constat d'un statut ontologique, suppose de l'historiciser. Le droit devient historique si on l'envisage comme un processus de reconnaissance. Par conséquent, il faut envisager le droit à l'époque contemporaine, c'est-à-dire dans le cadre des sociétés multiculturelles. Or, avec la modernité, parallèlement, un processus de transformations les rapports de reconnaissance : comme l'explique Charles Taylor dans *Les sources du moi*, après l'effondrement des rapports sociaux fondés sur l'honneur (et son remplacement par le concept de dignité), on assiste aussi à partir du romantisme, à un changement de conception de l'identité personnelle, qui se conçoit à présent « de l'intérieur ». Le sens moral réside à présent dans la personne elle-même, et non dans une entité qui la transcende (Dieu, ou la Nature) : « En principe, les personnes ne sont plus sacrifiées sur l'autel des valeurs qui les transcendent ». Mais par conséquent, le désir de reconnaissance devient un désir d'une reconnaissance *particulière*, qu'on pourrait dire *idiosyncrasique*. « La nouveauté », explique alors Taylor, « n'est pas le besoin de reconnaissance mais la possibilité qu'il puisse ne pas être satisfait ». Mais dans le même temps, avec les mouvements de revendication des minorités, c'est le droit à l'égale considération qui est demandé. Il y a donc une nouvelle tension, entre la singulier et l'universel, entre l'identité et la différence. Par conséquent, deux politiques, qui recoupent deux sens du respect, sont nécessaires. D'une part la politique d'égalité dignité : « ce qui établit est censé être universellement le même, un ensemble identique de droits et de priviléges » ; d'autre part, la politique de la différence : « ce que l'on nous demande de reconnaître, c'est l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres » (*Multiculturalisme*). Les sociétés modernes sont donc conduites à inclure un nouveau type de respect: un respect singularisant, le respect de l'identité plurielle qui forme à présent l'individu moderne. On peut prendre l'exemple des revendications transidentitaires. Dans *Tout sur ma mère* de Pedro Almodovar, Agrado, femme transsexuelle, ayant subi de nombreuses chirurgies esthétiques dans sa transition d'un genre à l'autre, prononce un discours revendicatif, dans lequel elle énumère le nombre de pesos que lui a coûté chacune des parties de son corps. Mais ce qui est intéressant, c'est qu'elle affirme que c'est ce qu'elle authentiquement, car c'est ce qu'elle a décidé d'être. Or, si l'on pose l'identité comme construite, on doit modifier la notion de respect pour faire place au respect de ces nouvelles identités personnelles : l'accepter telle qu'elle s'est construite elle-même.

Mais cela ne suppose pas de sortir de la perspective universaliste : si tout individu est susceptible d'être reconnue et respectée dans sa particularité individuelle, tout individu est susceptible de devenir une personne : on tient ainsi ensemble à la fois le respect d'une personne dans sa singularité et le respect de *la* personne en tant que concept : on pourrait concilier l'universalisme avec un respect qui s'attarde sur le respect moral des identités personnelles. Ainsi, cette éthique des sociétés modernes pourrait s'incarner dans la signification étymologique du respect : le respect vient du latin *respectus*, qui signifie le fait de se retourner pour regarder. L'éthique du *care* de Joan Tronto pourrait ainsi prendre le visage de cette

éthique qui concilie l'universalisme et l'attention à la singularité de la personne. *Take care of* : à la fois « s'occuper de » et « prendre soin de », et donner de l'importance (*care about*). Les soins des personnes dans les EHPAD, ou encore les soins palliatifs, actualisent ainsi une dernière signification de la dignité qu'on aurait tort de prendre pour moins importante, comme le fait Jacques Ricot : le respect de la « dignité-décence ». Une société personnaliste se doit d'assurer *pour autrui* l'autonomie qu'il n'est plus capable d'avoir.

En définitive, on pourrait dire que la perspective universaliste du respect dans le sens kantien recèle des ambiguïtés fortes, mais historique situées. L'époque contemporaine, qu'on la comprenne comme l'intervention croissance des technologies sur le corps humain ou l'irruption des revendications minoritaires suite à l'effondrement des modèles conventionnels de reconnaissance basés sur l'honneur, suppose de changer de perspective dans la conception que l'on se fait du respect d'autrui. Respecter une personne, c'est à présent respecter la construction de son identité, et en prendre soin. Pour ce faire, il est nécessaire d'abandonner une idée essentialiste de la dignité humaine, et d'accepter la nature toujours changeante, toujours en construction historique, de ce qui constitue l'être humain. En ce sens, le respect est essentiel à l'*identité* personnelle. C'est peut-être de cette manière qu'on peut le considérer non-seulement comme sentiment et exigence éthique, mais aussi comme une propriété *constitutive* de la personne, non pas en tant que dignité ontologique, mais en tant que relation.

Petite bibliographie :

- Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*
Kant, *Critique de la raison pratique*
Kant, *Doctrine de la vertu*
Hegel, *Philosophie de l'esprit* (écrits d'Iéna)
Philippe Descamps, *Le sacre de l'espèce humaine*
Jacques Ricot, *Dignité et euthanasie*
Jacques Ricot, *Philosophie et fin de vie*
Ruwen Ogien, *L'éthique aujourd'hui*
Ruwen Ogien, *L'État nous rend-il meilleurs ?*
Charles Taylor, *Les sources du moi*
Charles Taylor, *Multiculturalisme*