

Bernard N. Schumacher

Qualité de vie et éthique de la vulnérabilité

Résumé

Dans le contexte de l'exigence de réussir sa vie, d'avoir une qualité de vie selon les critères proposés par une société revendiquant le jeunisme, la performance et l'indépendance, la personne en état de vulnérabilité risque d'être perçue comme un poids mort dans la gestion sociale. Une telle discrimination nous appelle à réfléchir sur la dépendance et la vulnérabilité essentielles à la condition humaine temporelle, afin de reconsidérer le sens de la dignité humaine et de l'autonomie, de la qualité de vie ou encore de la solidarité impliquée par le prendre-soin.

Zusammenfassung

Heute besteht die Anforderung, sein Leben zu meistern und eine Lebensqualität zu haben, die den Kriterien einer Gesellschaft entspricht, für die Jugendlichkeit, Leistung und Unabhängigkeit massgebend sind. In diesem Zusammenhang können Personen in einer Vulnerabilitätssituation als Belastung für die Gesellschaft wahrgenommen werden. Eine solche Diskriminierung veranlasst uns, Überlegungen zur Abhängigkeit und zur Vulnerabilität des menschlichen Lebens anzustellen. Auf diese Weise lässt sich die Bedeutung der menschlichen Würde und der Selbstständigkeit, der Lebensqualität wie auch der Solidarität überdenken, die dem Umstand zugrundeliegt, dass sich jemand um einen Mitmenschen kümmert.

Introduction

« La culture elle-même, la culture en général, est essentiellement, avant tout, disons même *a priori*, culture de la mort. Et par conséquent *histoire de la mort* » (Derrida, 1996, p. 83). La culture de la mort renseigne sur la manière dont l'être humain se confronte à la mort, que ce soit en la niant, en la fuyant, ou en l'assumant (Dastur, 2005; Schumacher, 2005). Cette affirmation vaudrait aussi bien pour la culture de la maladie et de la personne en situation de vulnérabilité. L'autre, fragile et dépendant, est notamment le signe annonciateur de la mort à venir et de la mortalité. Comment dès lors caractériser la culture contemporaine de la mort en Occident, et plus particulièrement la culture du handicap et de la vieillesse, en tant que culture de la personne fragilisée et déficiente ? Le vieillissement conduit non seulement inexorable-

ment au processus du mourir et au bout du compte au décès, mais il implique aussi une lente dégradation de l'exercice de l'autonomie, du discernement, du consentement dit *éclairé*, de la prise de décision. La personne en situation de profonde vulnérabilité ne contrevient-elle pas finalement à la dignité, quand elle ne la phagocyte pas ? Ne peut-on pas considérer une telle situation comme indigne, comme étant privée de qualité de vie ?

Pour tenter de répondre à ces questions, je me propose dans un premier temps d'aborder la personne en situation de vulnérabilité profonde dans une société de performance. Je distinguerai ensuite plusieurs manières de comprendre la dignité, pour questionner enfin la place et le statut de la personne en situation de profonde vulnérabilité au sein de la Cité.

La personne en situation de vulnérabilité dans une société de performance

La culture prédominante de la société contemporaine occidentale élève au rang de valeurs suprêmes la performance, la maîtrise, le contrôle, l'efficacité, la rentabilité¹ et l'indépendance. Ces valeurs veulent également s'appliquer aux personnes en situation de vulnérabilité et sont implicites à l'essai de mesurer objectivement leur qualité de vie. La période existentielle de la vieillesse, comme de toute dépendance, doit être subsumée par la sphère de la rentabilité, à savoir par l'exigence de la maîtrise efficace des coûts: obtenir le maximum en faisant le moins de dépenses possible. Dès lors c'est un devoir moral que de vivre dignement sa vieillesse, à condition toutefois d'être performant: ne pas dépendre d'autrui, ne pas être une charge affective, encore moins financière, pour la société. La qualité de vie de la personne en situation de vulnérabilité doit être insérée dans un *management* efficace.

La personne en situation de vulnérabilité est dès lors de plus en plus perçue comme un boulet quotidien pour les bien-portants, les actifs, les performants, les efficaces. Pour s'en débarrasser et ne pas la regarder en face comme dans un miroir qui nous renverrait notre propre image, on la fait tout simplement disparaître dans un *no man's land* au nom du principe *out of sight, out of mind, out of reality*, comme on le fait par ailleurs avec le grand tabou de la mort. Le philosophe et sociologue Bau-

drillard remarque, en 1976, que pour la société occidentale performante « le troisième âge [il faut parler aujourd'hui du quatrième âge et de toute personne en situation de vulnérabilité] devient un poids mort considérable dans la gestion sociale. Toute une part de la richesse sociale (argent et valeurs morales) s'y engouffre sans pouvoir lui donner un sens. Un tiers de la société est ainsi mis en état de parasitisme économique et de ségrégation. [...] Le Troisième âge dit bien ce qu'il veut dire: il est une sorte de Tiers-Monde. Ce n'est plus qu'une tranche de vie, marginale, asociale à la limite – un ghetto, un sursis, un glacis d'avant la mort » (pp. 249 - 250).

La raison de cette mise hors-jeu réside, entre autres, dans le fait que sa présence renvoie inéluctablement à la question du sens de l'existence et de sa désirabilité, *a fortiori* lorsque cette existence est en situation de vulnérabilité, de non-performance. La présence d'une telle existence nous rappelle la profondeur de notre finitude, notre dépendance, notre vulnérabilité et notre précarité constitutives. Cette existence n'est en réalité que le reflet de ce que je suis, réduisant à néant mes tentatives de faire preuve de mauvaise foi en soutenant que je ne suis rien d'autre qu'un sujet performant, autosuffisant et indépendant et que seule une vie performante et indépendante, consciente de soi et autonome, vaudrait la peine d'exister ou de continuer à exister. L'idée qui sous-tend ce raisonnement aboutit à l'affirmation qu'une existence humaine en situation de vulnérabilité, comprise comme la diminution, voire la perte de la capacité de discernement, de la prise de décision, de l'autonomie, de l'indépendance, ne serait en réalité qu'un processus de perte de la dignité humaine.

¹ Voir à ce sujet le reportage intitulé *Le blues du facteur* dans l'émission *Temps présent*, (RTS1, 15 décembre 2011) et le célèbre film de Tati, *Jour de fête* (1949).

La dignité de l'être humain

Il est d'usage, dans les discussions sur l'être humain en fin de vie, comme autour de la qualité de vie, d'employer un certain nombre de termes sans toutefois prendre le temps de les définir : ainsi de l'autonomie, du paternalisme, du discernement dit *éclairé*; de même pour la dignité. L'utilisation quotidienne et fréquente de ce dernier terme engendre très souvent une grande confusion, quand elle ne le vide pas de sa signification. Si nous désirons tenter de savoir si la personne en situation de vulnérabilité correspond à la diminution, voire même à la négation de la dignité humaine, nous devons dans un premier temps expliciter le concept de dignité et ses différentes significations.

La dignité sociale

Une première acception est d'ordre social : la dignité embrasse le prestige et le respect dont bénéficie une personne qui tient un haut rang dans la société. La position élevée qu'occupe cette personne suscite un comportement correspondant à son statut social. Le dignitaire reçoit donc les marques du respect dû à sa position. Que l'on pense à nos élus politiques et à leur attente de gestes et de paroles conformes à leur position sociale. Une telle dignité peut donc s'acquérir tout comme on peut la perdre, car elle est relative aux circonstances mais aussi au bon vouloir d'autrui. S'il y a perte de dignité, elle correspond à une dégradation du statut social.

La dignité maîtrise

Une deuxième acception de la dignité renvoie à la maîtrise de soi par la raison et la volonté; elle est le fruit de l'exercice de certaines qualités morales. Être digne signifie en quelque sorte être à la hauteur d'une situation particulière en faisant preuve de courage et de noblesse de caractère, en se maî-

trisant pour ne pas se laisser submerger par la souffrance et en ne laissant pas paraître son désarroi. Une telle dignité implique l'idée de maîtrise de soi, laquelle permet de traverser sans broncher et avec stoïcisme les épreuves de l'existence. Supporter avec dignité signifie qu'on ne se plaint pas, qu'on souffre en faisant preuve de décence, de pudeur, de réserve et de discrétion sans régulièrement importuner autrui, voire la société.

La dignité décence

Il existe une troisième définition de la dignité, liée à la deuxième. Elle correspond à l'image que nous présentons à autrui et à nous-mêmes en fonction de normes sociales et personnelles. Nous ne désirons pas perdre la face, c'est-à-dire montrer notre dépendance et notre vulnérabilité en spectacle, car montrer une telle image, à soi-même comme à autrui, entraîne une gêne, un malaise, quand ce n'est pas répulsion et rejet. Il y a dignité si mon corps et ma personne sont

La qualité de vie de la personne en situation de vulnérabilité doit être insérée dans un management efficace.

en quelque sorte présentables d'après mes critères ou ceux des autres. Cette dignité peut, à l'instar des deux premières, disparaître lorsque l'image que j'ai de moi ou qu'autrui s'en fait n'est plus décente.

La personne en situation de vulnérabilité peut en venir à douter au plan subjectif fortement de sa propre dignité. Au plan social, il y a longtemps que, par exemple, la personne au 4^e âge ne remplit plus de fonction dans la société, ce qui lui permettrait d'avoir encore une certaine dignité intimement liée au rôle qu'elle exerçait dans le

cadre de cette fonction. Elle est maintenant non seulement *morte*, socialement parlant, appartenant désormais à la catégorie des *has been*, depuis que son rôle et sa fonction passés lui ont été retirés, mais en plus elle est perçue comme une charge sociale de plus en plus lourde, voire même comme un

La perte de la dignité sociale, stoïcienne ou décente, qui peut être ressentie et vécue subjectivement par la personne en situation de vulnérabilité, n'implique pas la perte de sa dignité intrinsèque.

poids mort. Au plan personnel, elle est en train de perdre ou a déjà perdu une certaine maîtrise de soi-même, l'exercice de sa capacité de discernement dit *éclairé*; sa volonté autonome et sa capacité de choix s'amoindrissent. Là aussi, elle expérimente la perte d'un certain sens de la dignité. Il arrive enfin qu'elle perde l'estime de soi, voire même le sens de sa propre dignité, ne parvenant plus à donner une image de soi présentable, à elle-même comme à autrui. Dès l'instant où une personne éprouve le sentiment subjectif d'avoir perdu ou d'être en train de perdre sa dignité dans les trois sens susmentionnés, sa vie lui apparaît comme indigne; elle ne vaut plus la peine d'être vécue. Sa qualité de vie est perçue comme nulle. Continuer à vivre est dès lors perçu comme indigne aussi bien à ses propres yeux qu'à ceux des autres.

La dignité ontologique

Il existe cependant une quatrième signification de la notion de dignité que l'on peut qualifier d'intrinsèque car elle appartient à l'être humain de par sa constitution d'être humain et cela indépendamment de la situation dans laquelle il se trouve, de son

rôle et de sa fonction, indépendamment de l'exercice performant de sa rationalité, de son discernement et de son autonomie, indépendamment de l'image qu'il se fait de soi ou du regard d'autrui. Le respect qu'on lui doit n'est pas fondé sur le caractère performant de certains actes, qu'ils relèvent de l'intelligence, de l'autonomie, de la morale ou de la fonction sociale. Un tel respect ne saurait être acquis ou perdu, car la valeur d'un être humain ne se mesure pas à ce qu'il réussit, mais à ce qu'il est: c'est une fin en soi, unique et irremplaçable, qui ne saurait être remplacée par une autre fin, sans quoi elle deviendrait un simple moyen; voilà qui échappe à tout calcul qui chercherait à mesurer la vie et sa qualité à l'aune de critères d'utilité. Sa valeur ne dépend pas de critères subjectifs de mesure de la qualité de la vie ni même de critères de calcul dits *objectifs*. On peut reprendre la distinction opérée par le philosophe Kant (1993, p. 45): « Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité ». La quatrième signification du terme de dignité affirme que l'être humain n'est en aucun cas réductible à l'ordre d'un quelconque prix relatif aux circonstances, à savoir un simple moyen en vue d'autre chose, une valeur conditionnelle en fonction des intérêts des bien-portants ou de ce qui est utile, de critères qualifiant une qualité de vie bonne. Irremplaçable, il n'a aucun équivalent.

On a tendance à confondre, dans le discours actuel, les trois premières acceptions du terme de dignité, d'une part, qui relèvent d'un sentiment de la dignité dépendant de la capacité d'exercer sa raison et son autonomie, de l'image que la personne se fait d'elle-même, voire de celle qu'autrui se fait

d'elle, mais aussi de sa place au sein de la société et, d'autre part, la dignité intrinsèque, laquelle ne dépend pas de l'exercice performant des facultés de la personne, bien que cet exercice soit l'expression de la dignité. La perte de la dignité sociale, stoïcienne ou décente, qui peut être ressentie et vécue subjectivement par la personne en situation de vulnérabilité, n'implique pas la perte de sa dignité intrinsèque. Contrairement aux trois premières acceptions de la dignité, dans lesquelles cette dernière est susceptible d'être perdue, la dignité intrinsèque n'est soumise à aucune graduation; autrement dit, il n'existe pas de degrés plus ou moins inférieurs ou supérieurs pour la caractériser, car il n'y a pas d'êtres humains qui seraient plus dignes ou moins dignes que d'autres. Elle ne s'amoinerait ou ne disparaîtrait pas si la personne devait se trouver en situation de vulnérabilité, quand bien même cette dernière affirmerait avoir le sentiment d'avoir perdu sa dignité au sens des trois premières définitions. La dignité intrinsèque affirme que l'être humain est une fin en soi, indépendamment de l'absence de performances et des déficiences, car il n'a pas besoin de servir à quelque chose ou d'être performant pour être assuré d'une telle dignité.

Nous expérimentons une reconnaissance fondamentale de cette sorte, celle d'être hors prix, dans l'affirmation *je t'aime* qui acquiesce volontairement à l'existence d'autrui indépendamment de sa performance et de son efficacité. Il approuve et magnifie le simple fait qu'autrui existe et, pourrait-on ajouter, continue d'exister parmi nous. Je ne t'aime pas parce que tu es beau, autonome, indépendant, intelligent et performant, mais simplement parce que tu es, y compris lorsque tu es dépendant, vulnérable et déficient (Pieper, 2010, p. 55 ss).

Prendre soin de la personne en situation de vulnérabilité: enjeu d'une politique humaniste autour de la question de la qualité de vie

L'idéal et l'exigence de performance de l'être humain sont certes au cœur de l'existence humaine, car l'accomplissement humain est rendu possible par l'exercice de la rationalité et du jugement dit *éclairé*, de l'autonomie. On ne saurait soutenir qu'une vie humaine plus ou moins privée de l'exercice de ces facultés est l'expression de l'épanouissement de l'être humain, de son accomplissement, bref de ce qu'il peut être. Le vieillissement révèle bien au contraire un lent déclin irréversible et une dégénérescence qui aboutit inéluctablement à la mort. La personne en situation de vulnérabilité expérimente l'apprentissage douloureux de la dépendance plus ou moins totale et du lâcher prise qui l'oblige à s'en remettre à autrui. Un tel abandon confiant n'est toutefois possible qu'avec le soutien et la présence d'autrui.

Je ne t'aime pas parce que tu es beau, autonome, indépendant, intelligent et performant, mais simplement parce que tu es, y compris lorsque tu es dépendant, vulnérable et déficient.

La présence de l'être humain en situation de vulnérabilité renvoie à la question de sa place dans notre société occidentale imbuée d'indépendance et de performance, baignée dans un discours éthique libéral mettant l'accent sur l'exercice des facultés dites personnelles et plus particulièrement sur la « primauté de la liberté individuelle sur toute autre valeur », « libre de toute contrainte » (Attali, 2006, p. 16). Nous sommes confrontés à la question de savoir si notre culture est

en mesure d'affirmer par tous les moyens qu'une telle personne possède une dignité, même lorsqu'elle n'est plus en mesure d'exercer son autonomie, d'élaborer une

L'humanisation d'une société se mesure en quelque sorte à la façon dont elle prend soin des personnes en situation de vulnérabilité.

pensée, un discernement dit éclairé, et lorsque son paraître n'est plus qu'une nudité révélant son être usé, pauvre et fragile ou, comme l'exprime le philosophe Mattei (2008, p. 35), lorsque « le corps humain, serait-il fini, usé et déchu, ne relève pas de l'avoir, mais bien de l'être ».

Nous retrouvons ces deux dimensions de l'être humain – l'autonomie et la vulnérabilité – par analogie, dans le contexte plus large de deux formes de la pensée humaine qui sont complémentaires et nécessaires dans le cadre d'une existence pleinement personnelle, à savoir la pensée instrumentale, calculante, d'une part, et la pensée méditative et contemplative, d'autre part. La raison instrumentale et opérationnelle, d'après laquelle la productivité et la performance constituent la plus haute vertu et l'objectif social à atteindre, est contrebalancée par la promotion de la pensée méditante et contemplative qui n'est pas élaborée en vue de quelque chose, mais qui possède sa fin en elle-même. La mise en place d'activités qui ne servent à *rien*, qui échappent donc à la planification, à la réflexion calculante et utile, entreprises indépendamment de toute performance, voire même parce qu'elles ne sont ni performantes ni rentables, bref d'activités que l'on a coutume d'appeler des loisirs, permet à l'être humain de transcender, de dépasser

le monde de l'utile et du *en vue de*. Le loisir révèle une attitude de non-maîtrise du monde et de soi, qui permet de s'abandonner et de lâcher prise, d'accueillir autrui et le réel dans une attitude réceptive et contemplative. « Dans le loisir », précise le philosophe Pieper (2007, pp. 49-50), « ce qui est véritablement humain est sauvegardé et conservé ». Le fait qu'il existe de telles activités, ayant leur fin en elles-mêmes, voire leur promotion et leur primauté, est la manifestation tangible de ce qu'est l'être humain : un être dont la dignité ne provient pas du fait qu'il est utile, qu'il remplit un rôle et une fonction utiles à la société ou qu'il exerce des facultés dites personnelles, comme l'autonomie et la raison, lui permettant de s'accomplir ; au contraire, il a une valeur intrinsèque du simple fait qu'il est, à savoir qu'il est une fin en soi.

La dignité intrinsèque apparaît peut-être le plus clairement et le plus puissamment lorsque l'être humain ne sert plus à rien, lorsqu'il est méconnaissable et *déchu*, lorsqu'il a l'impression d'être privé du sentiment subjectif de la dignité, étant plongé dans une situation de vulnérabilité et de dépendance. Cette dignité intrinsèque ne peut plus se prévaloir de l'apparence de la dignité octroyée par le rôle et la fonction, par la décence et la maîtrise de soi au plan de la raison et de la volonté. La dignité intrinsèque se dévoile alors dans sa pure nudité et sa présence exige une réponse de la part d'autrui et de la société, afin de l'assurer et de lui confirmer qu'il est bien un sujet, qu'il n'est pas *de trop* malgré sa *déchéance*, qu'il n'est ni un poids *mort* ni un parasite, mais que son existence est fantastique, que sa présence est un privilège, bref qu'il possède une valeur en soi et ce même s'il ne sera plus jamais performant et qu'il coûte à la société.

C'est dans une telle reconnaissance, dans une telle habitation de la dépendance, de la vulnérabilité, de la non-autonomie, que peut se développer une authentique solidarité fondée sur une dignité humaine affranchie de l'exigence tyrannique de la performance, et de l'efficacité pour l'efficacité. Un monde humain est caractérisé par le fait d'accepter qu'autrui, tout comme moi, peut vivre avec ses limites et ses handicaps personnels; autrement dit, le droit de vivre ne dépend pas de la qualité de vie. « Le bien commun, c'est-à-dire l'épanouissement de la communauté, ne peut se vivre, précise Collaud et Gomez (2010, pp. 71-72), que si tous les membres ont leur place et aucun n'est considéré comme un gêneur ». Ou, pour reprendre les paroles de Pieper (2004, p. 11), « *le bien commun* suppose, entre autres, l'existence d'hommes se consacrant à une vie improductive, tournée vers la méditation »; nous pourrions ajouter l'existence d'êtres humains performants dans la non-performance.

La personne en situation de vulnérabilité nous apprend que l'essentiel d'une vie humaine ne réside pas uniquement dans la dimension de l'utile et de la performance, mais aussi dans l'attitude de la dépendance confiante vis-à-vis d'autrui. La personne fragile nous met, comme le souligne le philosophe MacIntyre (1999, pp. 138-139), « en capacité de nous apprendre quelque chose d'essentiel qui consiste pour quelqu'un d'autre à être entièrement confié à nos soins, afin que nous répondions de son bien-être ». Prendre soin d'autrui, tout particulièrement de celui qui a le sentiment subjectif d'être déchu de sa dignité, implique d'éprouver à son égard une compassion, le considérant « avec respect, comme une fin [en soi] et non un simple outil à manipuler pour son propre avantage » (Nuss-

baum, 2011, pp. 37-38). L'autonomie individuelle ne peut se développer que dans la mesure où elle inclut la reconnaissance de la dépendance fondamentale de soi-même et d'autrui. L'être humain ne devient jamais seul un sujet rationnel et autonome: un tel accomplissement ou performance n'est possible qu'avec l'aide d'autrui, à l'instar de l'éducation; il en est de même de l'exercice ordinaire des vertus. « La reconnaissance de la dépendance est la clef de l'indépendance » ou de l'autonomie, renchérit MacIntyre (1999, p. 85).

L'humanisation d'une société se mesure en quelque sorte à la façon dont elle prend soin des personnes en situation de vulnérabilité ou, pour reprendre le préambule de la Constitution fédérale de la Confédération suisse, « la force de la communau-

Le droit de vivre ne dépend pas de la qualité de vie.

té se mesure au bien-être du plus faible de ses membres ». La réalisation de la personne dans le vécu quotidien du soin accordé à des êtres humains vulnérables et déficients contribue à l'épanouissement d'une authentique culture qui concourt au bien commun de la communauté humaine. Ce bien commun met en avant l'autorité de la dignité intrinsèque de l'être humain indépendamment de ses performances – qui manifestent certes son accomplissement, mais nullement sa valeur – et des intérêts et désirs subjectifs des individus. L'engagement moral en faveur des plus vulnérables contribue au bien commun et à une authentique culture humaniste. Lorsque l'ordre est renversé, autrement dit lorsque l'utile devient le critère et se constitue comme la fin de l'existence personnelle, plutôt que

comme un moyen, alors non seulement l'être humain ne peut pas s'accomplir, mais la culture se meurt.

Concluons avec les mots de Pieper (2008, p. 456): « une culture véritable ne peut s'épanouir que sur le terrain du loisir », à savoir d'activités qui ne servent à rien et dont la présence nous rappelle ce que l'être humain est au plus profond de lui-même, possesseur d'une dignité qui échappe à toutes fins utiles, à toute réflexion fonction-

L'engagement moral en faveur des plus vulnérables contribue au bien commun et à une authentique culture humaniste.

nelle et quantitative, aux intérêts et aux désirs des bien-portants. *Prendre soin* de la personne en situation de vulnérabilité, c'est affirmer qu'il n'est jamais *de trop*, c'est lui donner à redécouvrir sa dignité intrinsèque, *a fortiori* lorsqu'il a perdu le sentiment subjectif de sa dignité, c'est le confirmer dans son être en lui disant qu'il est tout simplement fantastique qu'il soit et qu'il continue à être; voilà qui est au cœur d'une société humaniste et plus particulièrement d'une politique humaniste. Le prix à payer pour une culture de cette sorte est toujours hors prix.



PD Dr Bernard N. Schumacher
Maître d'enseignement et de recherche
Université de Fribourg
Institut interdisciplinaire d'éthique et
des droits de l'homme
Avenue de Beauregard 13
1700 Fribourg
bernard.schumacher@unifr.ch

Bibliographie

- Attali, J. (2006). *Une brève histoire de l'avenir*. Paris: Fayard.
- Baudrillard, J. (1976). *L'Échange symbolique et la Mort*. Paris: Gallimard.
- Collaud, T. & Gomez, C. (2010). *Alzheimer et démence. Rencontrer les malades et communiquer avec eux*. Saint-Maurice: Éditions Saint-Augustin.
- Dastur, F. (2005). *Comment affronter la mort?* Paris: Fayard.
- Derrida, J. (1996). *Apories. Mourir – S'attendre aux « limites de la vérité »*. Paris: Gallilée.
- Kant, E. (1993). *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Traduit par V. Delbos. Paris: Le livre de Poche.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Mattei, J.-F. (2008). L'expérimentation sur l'être humain. In F.- X. Putallaz et B. N. Schumacher (Eds.), *L'Humain et la Personne* (pp. 19-35). Paris: Cerf.
- Nussbaum, M. (2011). *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle*. Traduit par S. Chavel. Paris: Flammarion.
- Pieper, J. (2010). *De l'amour*. Traduit par J. Granier. Paris: Ad Solem.
- Pieper, J. (2008). *Musse und menschliche Existenz*. In: B. Wald (Ed.), *Werke in acht Bänden*, (8)2, pp. 453-458. Hambourg: Meiner.
- Pieper, J. (2007). *Le Loisir, fondement de la culture*. Traduit par P. Blanc. Genève: Ad Solem.
- Pieper, J. (2004). *Qu'est-ce que philosopher?* Traduit par J.-L. Muller. Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël.
- Schumacher, B. N. (2005). *Confrontations avec la mort*. Paris: Cerf.