

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA VIOLATION DES DEVOIRS PARFAITS ENVERS SOI-MÊME: LE CAS DE
LA SERVILITÉ SELON L'APPROCHE KANTIENNE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

SARAH HUBERT DE MARGERIE

FÉVRIER 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire a été pour moi un long processus marqué par les épreuves, et constitue l'aboutissement d'un questionnement à caractère éthique qui s'est abreuvé à de nombreuses sources.

Mes premiers remerciements vont donc à tous ceux et celles avec qui j'ai discuté, et dont les commentaires et remarques ont nourri mon projet, à commencer par Dario Perinetti, mon directeur de recherche. Je tiens aussi à remercier Dominique Leydet et Mauro Rossi pour leurs commentaires éclairants formulés lors de la présentation de mon projet de mémoire.

Finalement, toute ma gratitude va à Papa et à Maman, pour leur soutien constant et infaillible. Je remercie également Léo, François, Marie-Hélène et Marie-Dominique. Un merci tout spécial à Khalil, qui a été là pour moi jusqu'à la toute fin, avec sa patience habituelle et son sourire réconfortant. Merci aussi au personnel du Département de philosophie de l'Université du Québec à Montréal.

Je souhaite dédier ce mémoire à toutes les femmes qui luttent pour vivre dignement, et à tous ceux et celles qui trouvent encore de l'inspiration dans la philosophie morale d'Emmanuel Kant.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	V
RÉSUMÉ	VI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE SYSTÈME KANTIEN DE DEVOIRS DANS LA DOCTRINE DE LA VERTU	
1.1 Introduction.....	7
1.2 Quelques distinctions fondamentales	7
1.2.1 Doctrine du droit et Doctrine de la vertu.....	7
1.2.2 Devoirs stricts et devoirs larges	10
1.2.3 Devoirs envers soi et devoirs envers autrui.....	11
1.3 L'importance des devoirs parfaits envers soi et la cohérence de la notion de devoir envers soi chez Kant.....	12
1.3.1 Nature et fondement des devoirs parfaits envers soi.....	12
1.3.2 Objections traditionnelles faites au concept de devoir envers soi.....	16
1.3.3 L'accusation d'incohérence et la solution kantienne.....	20
CHAPITRE II	
LA VIOLATION DES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME DANS L'ÉTHIQUE KANTIENNE	
2.1 Introduction.....	25
2.2 Le caractère immoral de la servilité.....	27
2.2.1 La menace du paternalisme : approches libertarienne et kantienne concernant la question du rapport à soi	27
2.2.2 La servilité selon Kant.....	32
2.3 Le voile kantien de la philanthropie et le traitement de la personne volontairement servile	39
2.3.1 Tension entre les devoirs de respect et les devoirs d'amour : la difficile interaction avec un agent moral à la fois autonome et vulnérable	39

2.3.2 La personne involontairement servile et la personne volontairement servile	42
2.3.3 Quelle attitude adopter face à la personne volontairement servile : une position kantienne cohérente est-elle possible ?	50
CONCLUSION	59
BIBLIOGRAPHIE	64

LISTE DES ABRÉVIATIONS

FMM	Fondation de la métaphysique des moeurs
MM, DD	Métaphysique des moeurs, Doctrine du droit
MM, DV	Métaphysique des moeurs, Doctrine de la vertu
LE	Leçons d'éthique

RÉSUMÉ

Dans le cadre de nombreux débats actuels à caractère éthique, entourant des problématiques aussi variées que la prostitution, la vente d'organes, une question cruciale se pose : la morale doit-elle être concernée par les choix personnels des individus, lorsqu'ils sont tenus pour blâmables par une majorité, mais qu'aucun tort n'est fait à autrui ? C'est à la lumière de la philosophie morale de Kant que j'ai choisi d'aborder la problématique de la servilité volontaire, cette dernière se définissant comme l'adhésion libre d'un individu à une ou plusieurs pratiques ou institutions oppressantes, au sein desquelles il doit renoncer à exercer son libre-arbitre, en partie ou en totalité. Après avoir exposé en quoi consiste un devoir parfait envers soi-même chez Kant, et défendu le concept même face à diverses objections, c'est par le biais d'un contraste avec la pensée du philosophe libertarien Ruwen Ogien, que je défendrai la thèse du caractère immoral de la servilité volontaire en démontrant du même coup en quoi l'approche kantienne, qui s'attache à défendre la dignité inaliénable des êtres rationnels que nous sommes, ne doit pas être considérée comme paternaliste. À partir des textes kantien portant sur les devoirs envers soi et la servilité, je défendrai l'idée que nous pourrions concevoir un certain type de sanctions légères et non-paternalistes, comme expliquer à la personne en quoi son comportement servile constitue une faute morale, et ce afin de lui faire comprendre en quoi une violation d'un devoir parfait envers soi constitue un acte moralement répréhensible, tout en évitant le mépris, ce que nous enjoint aussi la philosophie de Kant. Par solidarité envers toute personne n'ayant pas choisie d'être la proie d'organisations ou pratiques oppressantes et humiliantes, je soutiens qu'il est immoral de banaliser la servilité, et ce quand bien même elle serait présentée et défendue en tant que choix.

Mots clés : servilité volontaire, éthique kantienne, devoirs envers soi.

INTRODUCTION

Ces dernières années, les débats entourant le droit de disposer de notre vie et de notre corps comme bon nous semble, ont été nombreux. Nous n'avons qu'à songer à la vente d'organes, à la pornographie, à la défense des droits des travailleuses et travailleurs de l'industrie de sexe, ou encore aux sectes ou aux concours télévisés sensationnalistes, notamment en Asie, où des gens se font humilier, voire torturer, dans le but de gagner d'importantes sommes d'argent, pour qu'un constat s'impose : nombreux sont ceux qui choisissent, pour des motifs variables, de se placer en position d'infériorité et même de servilité, en espérant généralement en tirer un ou plusieurs avantages. En effet, plusieurs personnes sont prêtes à se voir infliger des sévices corporels, voire renoncer à l'usage de leur raison, laissant à une tierce personne le pouvoir de décider à leur place comment agir et penser.

On peut aussi se rappeler les débats, qui n'ont cessé de faire couler de l'encre, sur le port du voile islamique ou de la burqa, pour constater à quel point la société québécoise, entre autres, est divisée sur ces sujets délicats. Non seulement nous n'arrivons pas à nous entendre sur la marge de liberté devant être accordée aux individus (devons-nous avoir le droit absolu de faire ce que nous voulons du moment que ça n'affecte pas autrui, ou devons-nous légiférer et encadrer ce droit) mais, pire encore, nous n'arrivons pas définir clairement ce qu'est l'oppression et la servilité. Or, si nous ne parvenons pas à préciser ces concepts, comment réagir face au cas d'une jeune femme qui affirmerait avoir librement choisi de porter une burqa ? Doit-elle être considérée servile et, si oui, comment devons-nous comprendre ce choix ?

Finalement, comment interagir avec une telle personne, considérant que beaucoup d'autres femmes dans le monde se font imposer le port de ce vêtement, et vivent cela comme une forme d'atteinte à leur liberté, pour ne pas dire carrément comme une oppression ?

De telles questions constituent un enjeu de taille sur le plan éthique, surtout pour ceux qui se questionnent sur la nature de la vie bonne et libre, mais également sur le plan politique. En effet, dans des sociétés pluralistes comme la société québécoise, où le nombre d'immigrants est en constante augmentation, des divergences de valeurs et de modes de vie peuvent causer des tensions entre la majorité et les différents groupes qu'une société accueille sur son territoire. Un refus d'aborder calmement de tels enjeux, mêlé à de l'ignorance faite de préjugés, peut représenter un cocktail explosif menaçant le vivre ensemble, comme la récupération du discours identitaire par des mouvements d'extrême droite, parfois violents, nous le laisse présager.

Par ailleurs, la scène politique internationale des dernières années, avec la prolifération de mouvements religieux violents et l'augmentation vertigineuse du nombre de réfugiés dans plusieurs parties du monde, nous forcent à constater que de plus en plus de gens vivent dans la précarité, la violence et se trouvent ainsi en position de vulnérabilité. Ces gens, fragilisés par un destin peu enviable, n'auront d'autres choix que de trouver des solutions pour s'en sortir, et c'est alors que des risques de tomber aux mains de criminels et de sombrer dans la servilité sont susceptibles d'émerger. Si l'on peut très bien comprendre que de tels parcours, marqués souvent par l'horreur et la violence, poussent des gens à faire des choix moralement douteux qu'ils n'auraient sans doute pas faits dans d'autres circonstances, qu'en est-il de ceux et celles qui ont des vies parfaitement paisibles, qui ont toutes les ressources et le potentiel nécessaires pour faire des choix de vie épanouissants, mais qui choisissent de se placer eux-mêmes en situation de servilité.

De tels cas ne représentent-ils pas une énigme morale dérangeante que nous devrions au moins essayer de résoudre ? De ces enjeux éthiques, sociaux et politiques découle

la nécessité d'examiner la problématique de la servilité volontaire et de la considérer comme un problème éthique fondamental dans le contexte actuel.

C'est cette question, celle de la servilité volontaire, que j'ai choisi d'aborder dans le cadre de mon mémoire. Tandis que plusieurs philosophes, notamment Ruwen Ogien, s'appuient sur une philosophie libertarienne (basée sur un minimalisme moral prônant un minimum d'intervention dans la vie d'autrui et sur la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi) pour défendre le droit de disposer à notre guise de notre corps du moment où cela ne nuit aucunement à autrui, c'est à la lumière de la philosophie morale de Kant, qui souligne l'importance fondamentale de l'autonomie et du respect de la dignité de tout individu et célèbre pour son idée qu'il existe des devoirs envers soi-même, que je soutiendrai la thèse que la servilité volontaire (celle de la personne qui aurait pu faire un choix différent et non-servile) est immorale. En effet, le concept de devoir envers soi-même chez Kant vient nous rappeler que l'individu libre et rationnel ne peut disposer à sa guise de lui-même, et ce même dans le cas où il n'y a aucun tort causé à autrui.

La perspective kantienne relative à la défense de la dignité inaliénable de l'individu rationnel ne doit pas être considérée comme paternaliste car, contrairement à ce que semble craindre un libertarien comme Ogien, elle n'ouvre pas la porte à l'intervention coercitive de chacun dans la vie de tous. C'est même une caractéristique des devoirs éthiques kantien que de ne pouvoir être imposés à une personne uniquement par son propre choix. Nous verrons comment, de la lecture des deux textes, la *Doctrine de la vertu*, qui fait partie de la *Métaphysique des mœurs* (1797) et des *Leçons d'éthique* (prononcées circa 1780) portant sur les devoirs envers soi et sur la servilité, découle la possibilité de concevoir une sanction légère et non-paternaliste envers la personne volontairement servile, en ce qu'elle n'implique aucunement une intervention coercitive susceptible d'être non désirée et blessante pour cette dernière. Une telle sanction rendrait compte à la fois de la nécessité de la tolérance, de la gravité de la

violation d'un devoir parfait envers soi et d'un souci de solidarité envers tous ceux et celles qui sont les véritables victimes de pratiques et des institutions oppressantes.

Ce mémoire comprend deux chapitres. Dans le premier, j'introduis en première partie le système kantien de devoirs éthiques, en précisant ce qui distingue celui-ci du système de devoirs de justice. Plus précisément, j'explique en quoi consiste un devoir parfait envers soi-même, comme l'est celui d'éviter la servilité. Dans la deuxième partie, le but et le fondement des devoirs parfaits envers soi, en tant qu'outils de promotion de la liberté intérieure, seront présentés, et nous verrons aussi pourquoi Kant considérerait le respect des devoirs envers soi comme nécessaire au respect de tous les autres devoirs. Nous passerons en revue quelques objections classiques, faites au concept de devoir envers soi, en s'appuyant sur la défense de ce dernier par Lara Denis. Je m'attarderai davantage sur l'accusation d'incohérence de Marcus Singer puisque, Kant ayant entrevu la possibilité d'une telle critique propose quelques précisions et même une solution à ceux qui soutiennent que tous les devoirs doivent nécessairement être corrélatifs de droits. En effet, selon cette accusation, si une personne A a un devoir envers une personne B, cela signifie que cette dernière a un droit à ce que la personne A s'acquitte de son devoir envers elle. Dans le cas d'un devoir envers soi-même, ces deux personnes n'en formant en vérité qu'une seule, il est donc incohérent, selon cet argument, de parler de devoir envers soi.

C'est dans le deuxième chapitre que je défendrai l'idée selon laquelle la thèse kantienne voulant que la servilité soit immorale ne doit pas être considérée comme paternaliste. En ayant recours à un contraste avec la philosophie du libertarien Ruwen Ogien, qui considère incohérente l'idée même d'un devoir envers soi et qui soutient la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi du moment où il y a absence de tort causé à autrui, nous tenterons de définir ce qu'est la servilité et en quoi elle représente, d'un point de vue kantien, une violation d'un devoir parfait envers soi. Je tenterai également de reconstruire la définition kantienne de la servilité à l'aide d'un ensemble de comportements que Kant discute dans la section sur la bassesse de la

Doctrine de la vertu. Nous verrons à cette occasion que la définition kantienne a recours essentiellement à l'idée de la perte de l'autonomie au profit d'autrui et je préciserai pourquoi il m'a semblé essentiel d'ajouter l'élément de la domination à ma définition de la servilité. Pour Kant, la servilité représentant une violation d'un devoir parfait, est donc toujours immorale, tandis que, pour ma part, j'estime nécessaire de tenter de distinguer entre la personne volontairement servile, et celle qui ne l'est pas.

La deuxième partie de ce chapitre s'intéressera à la question de l'interaction avec la personne volontairement servile, c'est-à-dire avec celle dont on estime qu'elle aurait pu faire un choix autre que celui de la servilité. Puisqu'il s'agit maintenant de définir notre position face à cette personne, nous examinerons au préalable les exigences découlant des devoirs envers autrui chez Kant : les devoirs d'amour et de respect.

De plus, dans le but de préciser notre distinction entre personnes volontairement et involontairement serviles, nous aborderons la conception de l'autonomie défendue par Gerald Dworkin, et ce afin d'admettre que nous puissions faire le choix légitime de renoncer à une partie de notre autonomie dans le but de vivre en accord avec d'autres valeurs qui nous sont chères. Ce serait le cas de quelqu'un qui, par exemple, joint les rangs de l'armée au nom de la loyauté envers la patrie, et qui ne devrait pas être considérée comme une personne servile. En contrastant ce cas avec celui de la prostitution, une institution qui subsiste uniquement sur la base de l'oppression exercée par certains sur d'autres, nous définirons la personne volontairement servile comme étant celle qui a les ressources et les moyens de faire des choix de vie épanouissants et non-serviles, mais qui en a décidé autrement. Il découle de cet examen la conclusion suivante : expliquer à la personne servile en quoi son comportement est moralement blâmable, tout en lui apportant notre soutien, pourrait être une forme de sanction non-paternaliste, n'impliquant aucune intervention coercitive, et ayant des chances de mener la personne à abandonner son comportement servile. Cette sanction serait compatible à la fois avec l'appel à la

tolérance découlant du devoir de respect présenté dans la *Doctrine de la vertu* et avec la condamnation plus ferme des violations des devoirs envers soi que présente Kant dans ses *Leçons d'éthique*. Elle reflète également un souci de solidarité avec tous les individus qui, en raison de parcours de vie difficiles ou d'un accès limité à certaines opportunités ou choix de vie plus épanouissants, sont les réelles victimes de l'oppression dans le monde. De plus, cette sanction, de par son aspect prudent et tolérant, tient compte des difficultés qu'il y a à opérer une distinction parfaitement claire entre la personne qui est volontairement servile et celle qui ne l'est pas, une distinction qui nécessite un accès difficilement atteignable à des informations concernant les individus et leur passé, ainsi qu'à leurs motivations les plus profondes.

CHAPITRE I

LE SYSTÈME KANTIEN DE DEVOIRS DANS LA DOCTRINE DE LA VERTU

1.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous allons examiner en détail le système kantien de devoirs éthiques tel que Kant nous le présente dans la *Doctrine de la vertu* (DV) de la *Métaphysique des mœurs* (MM). Nous introduirons quelques distinctions afin de bien saisir ce qu'est un devoir éthique, et plus spécifiquement, un devoir éthique parfait envers soi-même, comme celui d'éviter la servilité. Puis, dans la deuxième partie du chapitre, nous verrons quels sont les buts et fondements du système de devoirs envers soi, et nous aborderons quelques objections qui ont été faites à la notion de devoirs envers soi, de même que la défense qu'en a fait Lara Denis. Pour conclure, nous examinerons la fameuse accusation d'incohérence formulée dans le court article de Marcus Singer en 1959, et nous verrons quelle solution avait été envisagée par Kant pour se sortir de cette impasse.

1.2 Quelques distinctions fondamentales

1.2.1 Doctrine du droit et Doctrine de la vertu

Kant présente son système des devoirs dans sa *Métaphysique des mœurs*, publiée en 1796, soit environ dix ans après la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (FMM),

dans laquelle Kant présentait l'impératif catégorique comme principe suprême de la moralité. Dans la *Métaphysique des moeurs*, la *Doctrine du droit* porte sur des questions de justice plutôt que de morale. Le droit y est défini comme « l'ensemble conceptuel des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être concilié avec l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté ¹ » (MM, DD, VI : 230). Une action sera considérée juste dans la mesure où elle permet une coexistence de la liberté de chacun avec celle de tous. Le principe universel du droit est donc dérivé de la valeur universelle de l'humanité, ce dernier terme signifiant la capacité et la liberté de chacun de choisir et de poursuivre les fins qu'il se donne. Les devoirs juridiques issus de la *Doctrine du droit* ne concerneront donc que la liberté extérieure de l'homme dans ses relations avec autrui et, contrairement aux devoirs éthiques, il est possible de faire appel à la coercition de l'État afin de les faire respecter. Puisque la loi se chargera de faire respecter ces droits ainsi que d'accorder des sanctions en cas de violation, le droit ne sera pas concerné par la pureté des intentions de l'agent, mais bien uniquement par les conséquences de ses actions. Puisque les agents moraux font parfois un mauvais usage de leur liberté, c'est-à-dire qu'ils utilisent celle-ci afin de limiter celle des autres, ce qui constitue une injustice, la contrainte ou la résistance qui viendra s'y opposer, « en tant qu'*entrave apportée à ce qui fait obstacle à la liberté* » (MM, DD, VI : 231), pourra être justifiée et considérée compatible avec la liberté. Selon Kant, il n'est pas seulement possible, mais obligatoire d'instituer un État qui aura pour tâche de veiller au respect du droit, des devoirs et obligations de chacun. Il y a plusieurs catégories dans la *Doctrine du droit* (comme le droit privé, public, cosmopolitique) sur lesquelles nous ne nous attarderons pas ici. Cependant, il est important de préciser que les devoirs juridiques peuvent aussi être considérés comme des devoirs éthiques, dans la mesure où la valeur de l'humanité sur laquelle repose l'éthique exigera évidemment de l'agent moral qu'il respecte le droit d'autrui.

¹ Traduction d'Alain Renaut. *Métaphysique des moeurs I & II*. Paris, Flammarion, 1994. Les numéros de pages entre parenthèses renvoient à l'édition allemande de référence, celle de l'*Akademie Ausgabe*. MM sera l'abréviation pour *Métaphysique des moeurs*.

Ainsi, l'accomplissement des devoirs juridiques devrait aussi avoir pour motif le respect du devoir, et non pas la simple crainte de la sanction.

Avec la deuxième grande partie de la *Métaphysique des moeurs*, la *Doctrine de la vertu* (1797), nous délaissions le terrain de la justice pour entrer sur celui de la morale. Les définitions que Kant nous donne de la vertu dans cette oeuvre sont nombreuses. Pour ne citer que quelques exemples, il parle de « force de la résolution » (MM, DV, VI : 390), c'est-à-dire la force morale avec laquelle on accomplit son devoir, ou encore de « force morale de la volonté » (IV : 405). Le simple manque de vertu ne sera pas considéré comme un vice, ce dernier impliquant un mépris pour la loi morale, mais plutôt comme une faiblesse. La vertu exige d'avoir de *l'empire* sur soi-même (de discipliner ses émotions) et de *l'apathie morale* comprise comme une absence d'affects qui n'est pas de l'indifférence, mais qui signifie que le respect de la loi morale, dans l'accomplissement du devoir, l'emporte sur l'ensemble des sentiments. La *Doctrine de la vertu*, parce qu'elle concerne la liberté intérieure de l'homme et vise à traiter l'humanité en soi et autrui toujours comme une fin et jamais comme un simple moyen, présentera un ensemble de devoirs que l'homme a envers lui-même, envers autrui, et même concernant certaines entités (Dieu, le Beau, les animaux) avec lesquelles une relation de réciprocité est impossible. Par exemple, le devoir concernant les animaux est en fait un devoir envers soi de ne pas laisser un penchant à la cruauté se développer dans notre interaction avec eux, et, en tant que devoir éthique, c'est un devoir que seul l'agent peut s'imposer à lui-même. Kant soutient que le principe suprême de la *Doctrine de la vertu* est : « Agis d'après une maxime dont ce puisse être pour chacun une loi universelle que d'adopter les fins » (MM, DV, VI : 395). C'est en effet une caractéristique de cette doctrine qu'elle exige non seulement de l'agent qu'il accomplisse ses devoirs « par devoir », et donc avec l'intention morale appropriée (et non pas qu'il se contente de s'y conformer).

1.2.2 Devoirs stricts et devoirs larges

Une autre distinction entre le droit et l'éthique est que cette dernière porte sur des devoirs larges, et ce en raison de la latitude que permettent les devoirs imparfaits. Cette latitude provient du fait qu'il revient à l'agent de déterminer comment une maxime particulière s'applique à des cas particuliers (MM, DV, VI : 389). La *Doctrine du droit*, quant à elle, ne contient que des devoirs stricts. Dans le cas de l'éthique, la loi qui fonde le devoir portera non pas sur des devoirs directement, mais bien sur les maximes des actions, en conséquence de quoi ces maximes qui guident nos actions peuvent s'imposer des limites entre elles. En faisant de sa perfection personnelle (naturelle et morale) et du bonheur d'autrui ses fins, l'agent moral a la possibilité d'établir ses priorités et le choix de ses moyens concernant la manière dont il fera la promotion de ces fins qu'il doit obligatoirement reconnaître comme exerçant des contraintes sur la maxime de ses actions.

Les actions reliées aux devoirs larges sont méritoires et leur omission ne sera pas blâmable (elle reflètera une faiblesse et une absence de vertu plutôt que le vice), sauf dans le cas où l'agent refuserait d'adopter ces fins et érigerait en principe l'idée de ne pas se conformer au devoir. Ces devoirs larges sont toutefois bel et bien des devoirs, c'est-à-dire qu'ils ne relèvent pas du domaine du surrogatoire et ce parce que la notion de « devoir », pour Kant, comme nous l'explique Allen Wood, « réfère de manière fondamentale à une contrainte rationnelle, et il pense que les actions méritoires en question sont les objets appropriés d'une auto-contrainte intérieure »².

² « "duty" refers most fundamentally to rational constraint, and he thinks the meritorious actions in question are fit objects of inner self-constraint ». Wood, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 162.

1.2.3 Devoirs envers soi et devoirs envers autrui

Les devoirs éthiques se divisent tout d'abord en devoirs envers soi, et en devoir envers autrui. Les devoirs envers soi se divisent à leur tour en devoirs parfaits et imparfaits, tandis que les devoirs envers autrui se divisent en devoirs de respect et devoirs d'amour (MM, DV, VI : 421 pour les devoirs parfaits envers soi, et 448 pour les devoirs envers autrui). Au sein des devoirs parfaits envers soi, on compte ceux que nous avons en tant qu'être animal, et qui portent sur la préservation de notre corps. Ils exigeront, entre autres, que l'on évite le suicide, de même qu'un usage immodéré de nourriture et boisson susceptible d'affecter négativement notre faculté rationnelle. L'homme a aussi des devoirs parfaits envers soi en tant qu'être moral, comme ceux de ne pas mentir, ne pas être avare et bien sûr, de ne pas s'adonner à la servilité. L'agent rationnel a, de plus, une sorte de devoir imparfait de se parfaire, c'est-à-dire, un devoir imparfait qui exige de lui qu'il travaille à développer sa perfection naturelle, à travers le développement de divers talents et facultés (forces de l'esprit, de l'âme et du corps), ainsi que sa perfection morale, qui exige qu'il examine la pureté morale de ses intentions. Les devoirs d'amour envers autrui (imparfaits) se divisent quant à eux en devoirs de bienfaisance, de reconnaissance et de sympathie. Le devoir de respect envers autrui (parfait) exige de l'agent moral qu'il limite volontairement les prétentions de son amour-propre, face à un autre être lui aussi doué d'amour-propre. C'est un devoir qui exige essentiellement que je contribue à la préservation du respect qu'a autrui face à son propre entendement. Les vices à éviter et associés au devoir de respect sont l'orgueil, la médisance et la raillerie.

C'est dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* que Kant explique une autre dichotomie entre différents types de devoirs, celle entre devoirs parfaits et imparfaits (FMM, IV : 421). Kant nous explique cette différence en soutenant que les maximes qui viendraient violer des devoirs parfaits ne sauraient être conçues comme des lois

universelles sans entraîner de contradiction (c'est le cas d'une maxime qui permettrait la fausse promesse), tandis que celles qui violeraient des devoirs imparfaits ne sauraient être voulues comme lois universelles par des agents rationnels conscients de leur finitude et de leur dépendance envers autrui (ce serait le cas d'une maxime qui enjoindrait un refus systématique d'aider autrui, ou encore de laisser rouiller tous nos potentiels talents). On pourrait donc dire que violer un devoir parfait entraîne une contradiction logique, tandis que violer nos devoirs imparfaits entraîne une contradiction pratique.

1.3 L'importance des devoirs parfaits envers soi et la cohérence de la notion de devoir envers soi chez Kant

1.3.1 Nature et fondement des devoirs parfaits envers soi

Cette deuxième partie de chapitre aura pour but d'explicitement clairement la nature et le fondement des devoirs parfaits envers soi dans la *Doctrine de la vertu*, à savoir, quel est le but de ces devoirs en tant que système de devoirs éthiques, et sur quoi leur nature contraignante repose. Par la suite, nous examinerons les plus célèbres objections faites au concept de devoir envers soi, et nous verrons la solution envisagée par Kant pour se soustraire à l'accusation d'incohérence.

Tout d'abord, mentionnons que plusieurs exégètes kantien (dont Lara Denis et Allen Wood) estiment que les devoirs éthiques qui constituent la *Doctrine de la vertu* peuvent être mieux compris comme une exemplification de la deuxième version de l'impératif catégorique, qu'on nomme « formule de l'humanité » :

« ...*agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme moyen* » (FMM, IV : 429).

En effet, dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, les diverses formulations de la loi morale sont introduites à titre de fondement philosophique de la moralité, comme une sorte de test que nous pouvons faire subir à nos maximes afin de voir si elles peuvent ou non être universalisables, sans qu'il soit pour autant possible de déduire à partir de celles-ci des devoirs positifs concrets. Ce sera d'abord grâce à l'interprétation de ces formules, lorsque celles-ci se trouvent appliquées aux faits empiriques de la condition humaine, que des devoirs éthiques pourront être générés, mais aussi en ayant recours à une fondation téléologique. C'est en faisant appel à l'idée de fins dont nous aurions l'obligation de faire la promotion que nous pouvons aller au-delà du principe formel du devoir, et ainsi entrevoir la possibilité d'un système concret de devoirs éthiques.

Le concept d'une *fin* qui est en même temps un devoir - lequel concept appartient proprement à l'éthique - est le seul qui fonde une loi pour les maximes des actions, dans la mesure où la fin subjective (que chacun possède) est subordonnée à la fin objective (que chacun doit faire sienne). (MM, DV, VI : 389).

Ces fins, que Kant nous demande de reconnaître aussi comme des devoirs, sont notre propre perfection et le bonheur d'autrui. Il est facile ici de constater comment le langage même de la formule de l'humanité renvoie aux idées de respect et de dignité humaine qui s'incarnent dans les devoirs éthiques, autant ceux que nous avons envers nous-mêmes que ceux que nous avons envers autrui, comme la formule le précise. Le terme d'« humanité », en tant qu'aspect de notre nature rationnelle, y est compris

comme la capacité à se donner et à poursuivre ses propres fins, mais la « personnalité » constitue aussi une dimension de notre nature rationnelle, celle qui réfère à notre capacité d'être motivé uniquement par le respect de la loi morale, et qui possède une valeur absolue et intrinsèque. Cependant, puisque l'humanité, en tant qu'aspect essentiel de la raison pratique, partage aussi cette valeur conférée à la personnalité, le respect que Kant nous ordonne d'avoir pour l'humanité signifiera que c'est non seulement la capacité morale qui doit être respectée en tout individu, mais bien aussi la capacité à se donner ses propres fins, à faire ses propres choix.

Si les devoirs imparfaits visent la prospérité morale (le perfectionnement de notre nature rationnelle), les devoirs parfaits, quant à eux, visent la santé morale. Ils possèdent une importance vitale puisqu'ils visent la préservation et la conservation de notre corps, ainsi que de notre capacité à utiliser notre raison. Kant présente comme la « *seule* obligation de vertu », et ce parce qu'il n'y a « qu'une *seule* intention vertueuse comme principe subjectif de la détermination à accomplir son devoir » (MM, DV, VI : 410), le fait d'accomplir tous ses devoirs par devoir (ce qui est aussi valable pour les devoirs de droit). Ainsi, les devoirs envers soi, parce qu'ils visent à promouvoir notre liberté intérieure, ont pour but de renforcer notre motivation à accomplir tous nos devoirs par respect du devoir, ce qui va au-delà de la simple conformité au devoir qui, elle, pourrait être simplement accidentelle ou contingente. Le renforcement de cette motivation nous rendra plus libres car, pour Kant, plus la volonté est déterminée par la loi morale (plutôt que par les passions ou l'intérêt personnel), plus l'agent moral sera autonome, capable de se contraindre lui-même et donc, en bout de ligne, plus libre.

Toutefois, il ne semble pas que ce soit là la seule raison qui explique l'importance des devoirs envers soi pour Kant. Bien sûr, la liberté de l'homme, qui doit passer par sa perfection morale et la purification de ses intentions, est la plus noble des aspirations, mais Kant va plus loin dans la justification qu'il donne de l'importance accordée aux devoirs envers soi. En effet, Kant soutient que si nous n'avions pas de devoirs envers

nous-mêmes, il ne saurait exister aucun autre type de devoirs. Dans une section où Kant tente de justifier les devoirs envers soi (en réponse à l'accusation d'incohérence formulée contre la notion même de devoir, que nous verrons un peu plus loin), Kant affirme :

Supposons en effet qu'il n'y ait pas de devoirs de ce type : il n'y aurait alors pas de devoirs du tout, pas même de devoirs extérieurs. Car je ne peux me reconnaître comme obligé vis-à-vis d'autres hommes que dans la mesure où je m'oblige en même temps moi-même - cela parce que la loi, en vertu de laquelle je me considère comme obligé, procède dans tous les cas de ma propre raison pratique, par laquelle je suis contraint, en même temps que je suis, vis-à-vis de moi-même, celui qui exerce la contrainte. (MM, DV, VI : 417-18).

Cet argument, auquel Lara Denis réfère avec l'expression de « primauté logique » des devoirs envers soi sur les autres types de devoirs (*logical primacy*), semble vouloir dire que, lorsque je reconnais avoir un devoir envers un autre, c'est en fonction d'une loi qui émane de ma propre raison et qui me force à reconnaître que l'humanité d'autrui exerce certaines contraintes sur moi. Si tel est le cas, alors il est nécessaire que j'admette cette loi qui, parce qu'elle m'est imposée par ma propre raison, me contraint aussi et d'abord moi-même. S'il fallait rejeter la capacité à s'auto-contraire, ce serait la notion même de devoir qui serait en péril. Parce que la nature rationnelle de l'homme doit être respectée partout où elle se trouve, elle doit aussi et d'abord être respectée dans l'agent moral, à travers le rapport qu'il a avec lui-même.

1.3.2 Objections traditionnelles faites au concept de devoir envers soi

Dans cette section, nous passerons en revue quelques-unes des plus célèbres objections faites à la notion de devoir envers soi. Certaines d'entre elles ont été formulées par des philosophes contemporains, et nous garderons la plus célèbre, celle qui considère la notion même comme incohérente, pour la fin, puisque c'est la seule critique dont Kant semble avoir entrevu la possibilité dans la *Doctrine de la vertu*. Nous concluons ce chapitre avec la réponse de Kant, afin de démontrer en quoi le concept de devoir envers soi conserve sa pertinence. Afin de faciliter la discussion, je ne retiendrai, outre l'objection plus générale selon laquelle le concept même de devoir envers soi serait incohérent, que trois objections portant directement sur le concept de devoir envers soi en contexte kantien. Je laisserai de côté les objections qui risqueraient de déboucher sur des considérations complexes et qui ne touchent pas directement le problème qui est l'objet de ce mémoire.

La première objection que Lara Denis³, une philosophe qui a étudié de près le concept de devoir envers soi chez Kant, présente et que je retiendrai est celle qui soutient que la thèse kantienne affirmant l'existence des devoirs envers soi mène au fanatisme. La position de Kant conduirait à position rigoriste selon laquelle, dans la vie d'un individu, toute action doit être déterminée par le devoir. Cette objection a été formulée par Susan Wolf⁴ qui craint qu'un agent obsédé par le devoir et la poursuite de la vertu ne délaisse d'autres buts légitimes qui pourraient être des sources d'épanouissement.

La deuxième objection s'inquiète des tendances narcissiques pouvant être développées par l'agent moral, et qui seraient le fruit des devoirs imparfaits qui nous

³ Voir Denis, Lara. *Kant's Ethics and Duties to Oneself*. *Pacific Philosophical Quarterly* 78, 1997, pp. 321-348

⁴ Voir Wolf, Susan. *Moral Saints*, *Journal of Philosophy* 79 (1982) : 419-439, plus précisément pp. 430-433, cité dans Denis, Lara (1997), p. 335.

enjoignent de veiller au développement de notre propre perfection. Ainsi, il serait tentant pour l'agent moral de faire passer le respect des devoirs envers autrui au second plan, dans la mesure où ceux-ci se verraient considérer comme accessoires, et devant être respectés non pas surtout au nom du respect de l'humanité en toute personne, mais parce que leur respect ne contribuerait qu'à renforcer sa propre pureté et son mérite moral. On pourrait même, selon cette objection, être tenté d'invoquer le respect des devoirs envers soi comme excuse pour ne pas respecter les devoirs envers autrui. De plus, une insistance trop grande sur l'examen de nos motifs pourrait être néfaste et nous paralyser au point où il deviendrait difficile pour nous de nous engager à entreprendre la moindre action.

La troisième objection, que Denis attribue à F.H. Bradley, soutient que les devoirs envers soi de Kant nous mènent à vouloir supprimer le soi sensible et empirique. Ainsi, l'agent moral se trouverait aliéné par rapport à tout ce qui le rend particulier et unique : ses désirs, aversions, passions et inclinations, et se trouverait réduit au rang de personne considérée comme simple volonté formelle. L'inquiétude qui se fait entendre dans cette critique est évidemment reliée au fait que Kant nous ordonne de faire preuve d'apathie dans l'accomplissement de nos devoirs, et de discipliner nos affects en les amenant sous le contrôle de la raison. Ceci conduirait l'agent moral à faire l'expérience d'un antagonisme interne lui faisant considérer émotions et désirs avec hostilité, et à se sentir aliéné par rapport aux motivations et attachements qu'il peut ressentir face à différentes composantes de sa vie et de son identité, tout cela afin d'accorder l'autorité suprême à la moralité. Au nom de l'objectivité et de l'impartialité, la morale kantienne ne risque-t-elle pas de rendre nos vies insignifiantes en les dépouillant de tout caractère distinctif ?

En réponse à l'accusation voulant que les devoirs envers soi entraînent un fanatisme moral et une vie dominée par l'obsession du respect du devoir, Lara Denis estime que nous pouvons réfuter cette critique en faisant appel aux devoirs imparfaits kantien,

qui nous laissent une certaine latitude dans la manière dont nous voulons les mettre en applications.

« The duty of natural perfection, for example, « determines nothing about the kind and extent of actions themselves », but requires only having and advancing the end; it « allows a latitude for free choice » about when, how, and how much to do in promoting one's talents. This flexibility is consistent with the duty's roots in the requirement that one respect rational nature in one's selection of ends. Respect for one's rational nature demands that one have the end of one's perfection; having the end demands doing something to promote it and rejecting maxims contrary to its promotion. Having this end does not entail disregarding all other goals so that one can do everything possible to advance one's perfection. The fact that one *could* always be doing something to promote perfection does not entail that one is obligated to do so⁵ ».

Dans l'éthique kantienne, la majorité des actions doivent être considérées permises plutôt qu'obligatoires ou interdites, ce qui fait qu'il serait une erreur de considérer nos plus banales actions de la vie quotidienne comme relevant du devoir et devant susciter d'authentiques choix moraux. Kant affirme lui-même :

En tout cas, on peut dire qu'est imaginaire la vertu de celui qui n'admet pas de *choses indifférentes (adiaphora)* en ce qui concerne la moralité et qui parsème toutes ses allées et venues de devoirs comme autant de chausse-trapes, sans trouver indifférent que je me nourrisse de viande ou de poisson, de bière ou de vin, quand je m'estime aussi bien de l'un que de l'autre : il s'agit là d'une micrologie qui, si on l'acceptait dans la doctrine de la vertu, transformerait l'empire de celle-ci en tyrannie. (MM, DV, VI : 409)

En ce qui concerne l'objection selon laquelle les devoirs envers soi entraîneraient un narcissisme démesuré portant sur sa propre vertu personnelle, c'est une objection qui

⁵ *Ibid.* p. 338

semble faire fi du fait que la perfection morale exige de respecter non seulement sa propre dignité, mais bien aussi celle des autres. Il est vrai que l'introspection est nécessaire afin de questionner les réels motifs nous poussant à agir, afin de s'assurer que ceux-ci relèvent du respect du devoir plutôt que d'autres motifs. Cependant, Kant était pleinement conscient que les agents moraux sont fréquemment enclins à la tromperie de soi. Bien qu'on ne puisse jamais acquérir la certitude absolue que nous agissons de façon entièrement vertueuse, nous pouvons nous livrer à l'occasion à un examen de nos actions et de nos choix sans que cela ne doive entraîner une préoccupation excessive à la limite de la folie, ou encore une paralysie qui nous empêche d'agir.

Finalement, l'accusation d'antagonisme et d'aliénation est non fondée car Kant n'exige aucunement que nous éprouvions de l'hostilité envers nos passions et émotions au point où nous devrions tenter de les anéantir complètement. Simplement, il encourage que soient cultivés certains sentiments plutôt que d'autres, comme par exemple la sympathie, car ce genre de sentiments peut agir comme auxiliaire au motif du respect du devoir, en nous rendant plus sensibles à la situation des autres et en nous poussant à rechercher des occasions pour leur venir en aide. De même, l'apathie et la maîtrise de soi peuvent nous aider à intégrer nos besoins et désirs au sein d'une vie morale, en accordant à ceux-ci une juste place, de sorte à ce qu'ils n'interfèrent pas avec le respect de la loi morale. Ceci étant dit, le devoir de contribuer au bonheur d'autrui est un devoir large qui laisse ouverte la porte à ce que l'on puisse choisir comment aider les autres en fonctions de nos préférences, valeurs et talents. Je dois reconnaître le bonheur d'autrui comme exerçant une contrainte sur la maxime guidant mon action sans que cela n'aille jusqu'à engendrer un sacrifice de mon propre bonheur : « Car favoriser le bonheur d'autrui en sacrifiant le sien propre (ses vrais besoins) serait une maxime contradictoire en soi si on l'érigait en loi universelle » (MM, DV, VI : 393).

De même, notre identité et nos traits de caractère distinctifs ont amplement le loisir de s'épanouir par le biais des devoirs imparfaits et à travers le développement de nos talents, pour autant que l'on fasse ce qu'on aime sans violer de devoirs parfaits.

1.3.3 L'accusation d'incohérence et la solution kantienne

Mais l'accusation la plus célèbre parmi toutes celles qui ont été formulées à l'endroit de la notion même de devoir envers soi est celle portant sur la cohérence même du concept. C'est en 1959 que Marcus Singer affirma que les devoirs envers soi ne représentent qu'un « appel à l'intérêt personnel dissimulé dans le langage du devoir » (*what we have here is an appeal to self-interest disguised in the language of duty*)⁶. Mais ce n'est pas là où sa critique blesse le plus. Singer soutient que le concept même de devoir envers soi est incohérent parce que, dans une interaction entre deux personnes A et B, si A a un devoir envers B, cela implique nécessairement que B a un droit corrélatif à ce que l'individu A s'acquitte de son devoir envers lui. Or, dans le concept de devoir envers soi, la personne qui a le devoir et celle qui a le droit corrélatif à ce que ce devoir soit respecté ne forment en réalité qu'une seule et même personne, ce qui fait que je peux moi-même me défaire de mon obligation à respecter mon devoir. Pour cette raison, Singer estime la notion de devoir envers soi confuse et incohérente.

Mais est-ce là la meilleure façon de comprendre les devoirs envers soi chez Kant ? Selon Nathalie Maillard Romagnoli, « il faut distinguer entre les devoirs qui sont corrélatifs de droits et ceux qui expriment simplement qu'une action est moralement obligatoire »⁷. En effet, selon cette auteure, il faut comprendre le terme de «devoir»

⁶ Singer, Marcus G. 1959. *On Duties to Oneself. Ethics* 69, p. 202

⁷ Maillard Romagnoli, Nathalie. *La notion de devoir envers soi-même est-elle logiquement incohérente ?* Revue de théologie et de philosophie, 143 (2011), p. 53

(*Pflicht* en allemand) dans un sens large, c'est-à-dire comme n'ayant pas nécessairement des droits corrélatifs. Le devoir désigne seulement un endroit où il y a une action prescrite par la raison pratique. La nature contraignante du devoir ne signifie pas que celle-ci réside nécessairement en la personne d'autrui et d'un pouvoir coercitif que cette dernière détiendrait de contraindre la personne qui a le devoir à s'en acquitter. Comme l'écrit Kant :

Le concept de devoir est déjà en lui-même le concept d'une coercition (contrainte) exercée sur le libre arbitre par la loi ; or, cette contrainte peut être une contrainte *extérieure* ou une contrainte exercée par *soi-même*. (MM, DV,VI : 379).

Ainsi, avoir un devoir envers soi signifierait que ma raison me prescrit une action comme étant moralement obligatoire, et la source de ce devoir réside dans ma dignité d'être rationnel et de législateur de la loi morale. Puisque que l'être rationnel est aussi doué d'un libre arbitre, il va de soi que l'individu peut toujours choisir d'ignorer la voix de la raison et se détourner de son devoir, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il s'est délesté de l'obligation d'y obéir. Même à travers le respect des devoirs que j'ai envers autrui, ce n'est toujours qu'à ma propre raison que j'obéis.

Agir par devoir, c'est agir d'une certaine manière à l'égard d'autrui ou de moi-même, mais c'est d'abord agir par respect pour soi-même en tant que législateur. Même dans le cas des devoirs envers autrui, ce n'est pas autrui qui m'oblige, sinon ma volonté serait déterminée de manière hétéronome.⁸

⁸ *Ibid*, p. 57.

Le respect des devoirs envers autrui doit donc nécessairement passer d'abord par la reconnaissance et le respect de la faculté qui légifère en moi. Kant l'a d'ailleurs dit, on l'a vu, qu'il ne saurait y avoir de devoirs envers autrui sans devoirs envers soi-même.

Ainsi, les devoirs éthiques de Kant ne doivent pas être conçus comme corrélatifs de droits, et ce serait une erreur de Singer que de les avoir interprétés ainsi. Une telle compréhension des devoirs ne pourrait être valable que pour les devoirs de justice qui forment la *Doctrine du droit*, et non pour les devoirs éthiques. Dans l'introduction à la *Doctrine de la vertu*, Kant soutient :

À tout devoir correspond *un* droit considéré comme une *possibilité d'agir (facultas moralis generatim)*, mais pour autant on ne saurait dire qu'à tout devoir correspondent des droits par référence auxquels quelqu'un peut exercer une contrainte sur autrui (*facultas juridica*) : en fait il s'agit là des devoirs particuliers qu'on appelle *devoirs de droit*. (MM, DV,VI : 383)

La seule contrainte que peuvent exercer les devoirs éthiques sur autrui est donc de nature morale, et ce contrairement aux devoirs de justice pour lesquels on peut faire appel à la coercition. Dans le contexte de l'éthique kantienne, l'idée de droit comprise comme une revendication qu'une personne peut invoquer face à une autre ne fait pas de sens en ce qui concerne le rapport à soi et les devoirs envers soi-même. C'est la dignité d'être rationnel que possède toute personne et la loi morale produite par sa raison, dont elle est l'auteure, qui agit comme force de l'obligation dans le cas des devoirs envers soi. Si on considère droits et devoirs comme protégeant la valeur objective d'un être rationnel qui doit toujours être traité comme une fin en soi, la notion de devoir envers soi conserve sa pertinence, en tant que prescription de la raison pratique d'actions moralement obligatoires ou interdites.

Le problème logique soulevé par la notion de devoir envers soi avait été envisagé par Kant qui, afin de l'éviter, a opté pour une solution dans laquelle l'homme raisonnable

libre est conçu comme l'auteur de l'obligation, tandis que l'homme sensible en est le sujet. Examinons tout d'abord le passage en question :

Dans la conscience d'un devoir envers lui-même, l'homme se considère, en tant que sujet de ce devoir, comme pourvu d'une double qualité : d'abord, comme *être sensible*, (...) mais ensuite aussi comme *être raisonnable* (...). Or, l'homme comme *être naturel* raisonnable (*homo phaenomenon*) peut être déterminé par sa raison, comme par une *cause*, à accomplir des actions dans le monde sensible (...). Mais le même être, envisagé dans sa *personnalité*, c'est-à-dire comme un être doué de *liberté intérieure* (*homo noumenon*), apparaît comme un être capable d'obligation, et notamment envers lui-même (...) - en sorte que l'homme, (considéré en cette double signification) peut, sans entrer en contradiction avec soi (...), reconnaître un devoir envers lui-même. (MM, DV,VI : 418)

Ainsi, puisque nous ne sommes pas en rapport avec nous-mêmes de la même façon où on le serait avec une personne avec laquelle nous avons signé un contrat, la critique de Singer ne serait valable, selon Romagnoli, que dans le contexte d'obligations contractuelles basées sur des engagements volontaires.

On est pas obligé à l'égard de soi - de sa faculté législatrice - au sens où l'on serait entré avec elle dans un rapport contractuel et les obligations produites par la raison pratique ne sont par ailleurs pas de celles dont on peut se libérer. On peut évidemment ne pas s'y plier, mais cela n'annule en aucun cas leur caractère normativement contraignant⁹.

Puisque les devoirs envers soi sont prescrits par la raison et que ceux-ci trouvent leur source dans ma dignité inaliénable d'être rationnel, rien ni personne ne peut faire en

⁹ *Ibid*, p. 62.

sorte que je sois délié de l'obligation de m'y soumettre. Chez Kant, l'agent moral est donc à la fois agent et patient de l'action puisque la source du devoir ne saurait résider ailleurs qu'en moi, en ma faculté législative et en mon humanité. Il n'est nullement nécessaire de faire ici appel à une coercition extérieure pour que la notion de devoir envers soi puisse conserver toute sa pertinence.

CHAPITRE II

LA VIOLATION DES DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME DANS L'ÉTHIQUE KANTIENNE

2.1 Introduction

Maintenant que nous avons bien analysé le système kantien des devoirs éthiques dans le premier chapitre, de même que la défense de Kant de la notion de devoir envers soi, nous allons démontrer pourquoi la thèse kantienne, voulant que la servilité volontaire soit considérée comme immorale, ne constitue pas une forme de paternalisme. Pour ce faire, je contrasterai l'approche kantienne avec l'approche libertarienne, et plus spécifiquement avec la position de Ruwen Ogien, penseur libertarien et critique de Kant, notamment sur la question de la cohérence de la notion même de devoir envers soi. Une fois le caractère immoral de la servilité clairement établi, nous examinerons en détail le texte entourant la définition de la servilité, afin de bien saisir en quoi la servilité représente une violation d'un devoirs envers soi, et aussi dans le but de tenter de voir quels comportements pourraient être jugés comme étant serviles. Nous verrons également pourquoi j'ai jugé nécessaire d'ajouter le critère de la domination à ma définition de la servilité.

La deuxième partie du chapitre s'intéressera à la délicate question de savoir comment interagir avec la personne volontairement servile, celle qui fait le choix de se laisser volontairement opprimer par quelqu'un d'autre alors que d'autres choix s'offrent à elle et qu'elle a les moyens d'y accéder. Puisque cette question touche à l'interaction entre deux individus (la personne opprimée et une autre qui porte un jugement), nous

devrons préalablement examiner ce qui est requis par les devoirs envers autrui (d'amour et de respect) dans le système kantien. Par la suite, nous serons en mesure d'examiner la difficile distinction entre personnes volontairement et involontairement serviles. Grâce à une discussion sur la conception de l'autonomie développée par Gerald Dworkin, nous concéderons qu'il est possible et légitime de faire le choix de renoncer à une partie de son autonomie, pour vivre selon d'autres valeurs importantes, comme pourrait souhaiter le faire un soldat qui joint l'armée. C'est toutefois le cas emblématique de la prostitution, qui se distingue sur plusieurs plans d'une institution comme l'armée, qui nous aidera à opérer cette délicate distinction. Pour conclure, nous verrons pourquoi et comment il est possible d'opter pour une sanction non paternaliste, en accord avec l'esprit tolérant du texte kantien plus tardif de la *Doctrine de la vertu* de même qu'avec les exigences de la pensée rationnelle et cohérente. Cette sanction sera défendue au nom de la solidarité due aux réelles victimes d'institutions oppressantes et reflétera aussi le caractère blâmable de la servilité en tant que violation d'un devoir parfait envers soi, dans la lignée du texte kantien plus sévère des *Leçons d'éthique*. Considérant les difficultés entourant la distinction entre personnes volontairement et involontairement serviles, ainsi que la distinction entre l'évaluation de l'acte et celle de la personne (qui peut nous conduire à reconnaître qu'une personne peut faire une action moralement blâmable sans que nous souhaitions étendre ce jugement à sa personne), cette sanction prendrait essentiellement la forme d'un blâme moral, par lequel on explique à la personne servile en quoi elle commet une erreur, tout en apportant un soutien et des informations qui pourraient mener la personne à renoncer, éventuellement, à son comportement servile.

2.2 Le caractère immoral de la servilité

2.2.1 La menace du paternalisme : approches libertarienne et kantienne concernant la question du rapport à soi

Chez Kant, l'existence de devoirs envers soi vient exercer une contrainte sur les choix que l'on peut faire concernant notre propre personne, et ce même quand ces choix n'affectent pas autrui. En effet, nos choix doivent toujours viser à honorer notre nature d'être rationnel. Dans un tel contexte, on peut affirmer que l'objet du choix est plus important que le simple acte de choisir, puisqu'on pourrait très bien avoir une panoplie de choix¹⁰, et tout de même opter pour celui qui est le plus dégradant. Il convient donc de retenir que le simple acte de choisir ne rend pas automatiquement la chose choisie bonne et souhaitable.

Ainsi donc, chez Kant, c'est d'abord l'individu rationnel lui-même qui doit être honoré, et non pas ses préférences subjectives. Par contre, pour les libertariens, ce sont les préférences et les choix des individus eux-mêmes qui ont de la valeur. Parce qu'ils soutiennent la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi - selon laquelle ce qu'un individu se fait à lui-même ne doit pas concerner la morale pour autant qu'il y ait absence de torts à autrui - l'idée même de devoir envers soi ne fait aucun sens à leurs yeux. Ainsi, on peut conserver, de leur point de vue, un droit à disposer de soi-même sans que personne ne puisse user de la coercition, tant et aussi longtemps qu'aucun tort n'est causé à autrui.

En revanche, dans l'optique kantienne, c'est l'individu lui-même qui a de la valeur, en raison de certaines propriétés que lui seul possède : une nature rationnelle, mais

¹⁰ Dworkin, Gerald. *The theory and practice of autonomy*. (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), 62-81. Dworkin démontre clairement que l'apparition de nouvelles options, qui entraîne souvent la disparition d'anciennes possibilités pour certaines personnes, n'entraîne aucunement une égale augmentation de la liberté pour tous, sans compter que les gens s'accrochant à des options jugées archaïques subissent de la pression sociale pour adopter les nouvelles options.

surtout une volonté bonne, qui pour Kant représente la seule chose bonne de manière inconditionnelle. Il faut donc qu'il y ait quelque chose d'objectivement bon en bout de ligne pour qu'un individu souhaite se contraindre lui-même.

La thèse kantienne est également inacceptable pour un libertarien comme Ruwen Ogien, qui défend une conception minimaliste de la morale et la thèse de l'indifférence morale du rapport à soi. Les conceptions minimalistes de la morale seront donc celles qui :

(...) recommandent de réserver l'application du mot « immoral » aux relations injustes envers les autres (humiliation, discrimination, exploitation et manipulation cyniques, atteintes aux droits, gestion des relations par la menace, la violence ou d'autres formes de contrainte, etc.) et d'éviter de l'utiliser pour évaluer tout ce qui, dans nos façons de vivre, nos pensées, nos actions, ne concerne que nous-mêmes, ce que nous faisons entre personnes consentantes, ou nos relations envers des choses abstraites (« Dieu », la « Patrie », la « Nature », la « Société », l'« Homme », etc.)¹¹.

Le minimalisme moral conduit Ogien à s'engager contre le paternalisme qu'il décèle dans la thèse de l'existence des devoirs envers soi: « cette attitude qui consiste à vouloir protéger les gens d'eux-mêmes ou à essayer de leur faire du bien sans tenir compte de leur opinion »¹². Ainsi, il faudrait non seulement renoncer à sanctionner, mais aussi s'abstenir de juger ce que les gens font d'eux-mêmes, du moment où il y a absence de torts causés à autrui.

Il semble que sur la question du rapport à soi, les libertariens tendent à survaloriser l'acte de choix au détriment de la question de ce qui constitue un choix digne d'un individu rationnel et libre. Pour Kant, celui qui se rend servile face à autrui commet une faute morale grave puisqu'il viole un devoir parfait envers lui-même. Or, pour

¹¹ Ogien, Ruwen. *L'éthique aujourd'hui : Maximalistes et minimalistes*. (Paris : Gallimard, 2007), 13.

¹² *Ibid*, p. 22-23.

Ogien, l'idée même que des devoirs envers soi puissent exister lui fait horreur, en ce que ça ouvrirait la porte au paternalisme et à l'intervention de tous dans la vie de tout le monde. Je crois que les craintes d'Ogien concernant le paternalisme, du moins en ce qui concerne la position kantienne, sont non fondées. Soulignons tout d'abord un point sur lequel nos deux philosophes sont d'accord : le paternalisme est blâmable et inacceptable et va à l'encontre du respect de l'autonomie qui est dû à chaque individu.

Deux questions se posent ici. La première est celle de savoir quels sont les critères nous permettant de caractériser une attitude ou un comportement comme étant paternaliste. J'aurai ici recours à la définition du paternalisme utilisée par Gerald Dworkin :

« Paternalism is the interference of a state or an individual with another person, against their will, and defended or motivated by a claim that the person interfered with will be better off or protected from harm »¹³.

Cette définition exprime clairement qu'il doit y avoir une interférence coercitive non désirée par la personne dont l'action est jugée, pour qu'on puisse parler de paternalisme. La deuxième question est celle de savoir si un jugement portant sur une action en lui-même peut être considéré paternaliste, surtout si ce dernier n'enjoint pas et ne s'accompagne pas d'une intervention coercitive à l'endroit de la personne blâmée. À titre d'exemple, pouvons-nous affirmer qu'il est paternaliste de soutenir qu'une femme choisissant librement de se prostituer commet un acte immoral, même si on ne souhaite pas la contraindre d'y renoncer ? Pour Ogien, qui craint particulièrement la stigmatisation dans le domaine de la sexualité à laquelle pourrait conduire un maximalisme moral soutenant l'existence de devoirs envers soi, il semble

¹³ Dworkin, Gerald, "Paternalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/paternalism>.

inacceptable d'émettre même un jugement envers un tel comportement, puisque pour lui n'est immoral que ce qui nuit à autrui. Mais le fait de blâmer un tel comportement n'implique aucunement en lui-même que je sois prête à prendre les mesures pour forcer cette personne à y renoncer, ni même que je souhaite que de telles mesures, par le biais de l'intervention de l'État par exemple, existent. Pour passer à cette étape de l'intervention coercitive, il faudrait que j'entretienne d'autres croyances, comme celle selon laquelle l'État peut réformer des individus, et encore faudrait-il croire que l'État a la responsabilité d'intervenir sur ce genre de questions. Ainsi, il me semble plus pertinent de considérer uniquement comme paternaliste une intervention coercitive dans la vie d'autrui, et la simple condamnation de l'action d'une personne, ne satisfaisant pas la définition de Dworkin, ne peut donc pas être considérée comme paternaliste. La position kantienne défendue dans la *Doctrine de la vertu*, avec sa mise en garde contre le mépris et son appel à la tolérance, ne saurait aucunement justifier une telle coercition. C'est même une caractéristique essentielle de son système de devoirs éthiques (et ce contrairement aux devoirs issus de la *Doctrine du droit*) que tous ces devoirs ne peuvent être l'objet que d'une contrainte personnelle, et jamais de la part d'autrui, puisque c'est ma raison qui m'ordonne de m'y soumettre. Ainsi, pour Kant, l'autonomie d'une personne, même lorsqu'elle agit de façon moralement blâmable, doit toujours être respectée.

S'il représente bel et bien une forme de sanction légère (une désapprobation morale, sans intervention coercitive non désirée), on peut toutefois considérer le blâme comme une manière de témoigner à autrui qu'on la tient en haute estime et qu'on croit non seulement qu'elle devrait, mais qu'elle peut faire de meilleurs choix, et ce non pas parce que cela nous rapportera un quelconque avantage, mais parce que cette personne même, et seulement elle, en récoltera tous les fruits. Comme le souligne Christine Korsgaard :

« Blame is important, not as a tool of training or the enforcement of social norms, but as an expression of the tenacity of disappointed respect. At its best, it declares to its object a greater faith than she has in herself »¹⁴.

Nous pouvons songer à de nombreux exemples tirés de la vie quotidienne où nous faisons des choses qui nous nuisent simplement parce qu'on valorise les gratifications immédiates au détriment de notre bien-être et de notre réussite à long terme, comme le fait de fumer, de dépenser tout notre argent plutôt que d'économiser, etc. Il ne me semble absolument pas absurde de soutenir que parfois, lorsque quelqu'un nous observe de l'extérieur, il puisse plus aisément mesurer et saisir de manière plus détachée et objective à quel point certains de nos comportements sont auto-destructeurs et, en ce sens, complètement irrationnels. C'est précisément dans la mesure où ces comportements représentent une attaque contre notre rationalité et un usage pervers de notre liberté appelé à restreindre notre liberté future (dans le cas où les conséquences dramatiques ne se font pas sentir sur le champs) qu'ils violent nos devoirs éthiques envers nous-mêmes, dont le but essentiel, en tant que système, est de promouvoir la liberté intérieure et la perfection naturelle et morale de l'être humain.

Voilà en quoi la personne qui se rend servile (contrairement à la personne qui serait faite esclave contre son gré) commet un acte immoral et, contrairement à ce que soutient Ogien, nous sommes en droit de juger cette personne. Ce jugement en lui-même ne constitue en aucun cas une forme de paternalisme. Il me semble excessif de la part d'Ogien de considérer que le simple fait d'émettre une opinion sur un comportement qu'on désapprouve puisse être paternaliste, et le fait qu'on ne saurait contraindre, pour Kant, la personne visée à renoncer à son comportement qu'on juge blâmable, démontre bien que notre volonté d'aider cette personne (pour autant que

¹⁴ Korsgaard, Christine M. « Creating the Kingdom of Ends : Reciprocity and Responsibility in Personal Relations ». *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics (1992) : 312.

celle-ci veuille bien se faire aider) ne saurait se faire sans tenir compte de l'opinion de cette dernière. Je crois que les craintes d'Ogden sont davantage justifiées en ce qui concerne la définition des critères du consentement, comme l'exprime la citation suivante :

La tendance semble être de nier la réalité du consentement en invoquant pêle-mêle des considérations sociologiques (le consentement est toujours plus ou moins contraint économiquement, socialement) ou psychologiques, fussent-elles mystérieuses (subjugation, influence à distance, etc.)¹⁵.

La conséquence de ce phénomène est que des comportements normalement jugés immoraux, mais rendus acceptables en présence du consentement, seront de moins en moins nombreux, ce qui *pourrait* ouvrir la porte à une intervention et une atteinte aux libertés individuelles. Or chez Kant, l'importance de l'autonomie fait en sorte, notamment par le biais du devoir de respect, que l'individu ne saurait subir l'usage de la force par autrui dans tout le domaine éthique. Si Kant condamne tout comportement servile comme étant une violation d'un devoir parfait envers soi, il nous incombe ici de nous attarder au texte de Kant dans lequel la définition de la servilité est abordée.

2.2.2 La servilité selon Kant

Dans la *Doctrine de la vertu*, dans la section portant sur la bassesse, Kant commence par mentionner l'idée que, comparativement aux animaux, l'homme ne possède qu'une valeur extrinsèque, un prix, qui découle du fait qu'il est le seul à posséder un entendement. Par contre, en tant que *personne* capable de se soumettre à la loi

¹⁵ *Op. cit.*, 175.

morale, il possède beaucoup plus : une dignité qui lui est inaliénable (*dignitas interna*), ce qui signifie que l'homme doit être conçu toujours comme une fin en soi, et qu'il ne saurait être utilisé comme simple moyen afin qu'autrui parvienne à ses fins et, Kant précise, "ni même en vue des siennes propres" (MM, DV, VI : 435). De ce point de vue, tout homme est en droit d'exiger le respect, tous sont égaux, et chacun devrait cultiver une saine estime de lui-même.

Kant distingue entre une forme d'humilité qui est légitime, celle qui nous fait prendre conscience de notre propre insignifiance par comparaison avec la sublimité de la loi morale, et une « fausse humilité » qui, contraire aux devoirs envers soi, est définie comme étant « l'abaissement délibéré de sa propre valeur morale, en vue d'en faire simplement le moyen d'acquérir la faveur de quelqu'un d'autre - et cela de qui qu'il puisse s'agir » (MM, DV, VI : 435-436). Kant nous fournit ensuite une liste d'exemples de comportements qu'il nous enjoint d'éviter afin de ne pas sombrer dans la servilité. Cela inclut, évidemment, le fait de ne pas se rendre esclave de quiconque, mais aussi de ne pas accepter que soient brimés nos droits, ne pas contracter une dette que l'on ne saurait rembourser, ni même des faveurs que l'on ne saurait retourner, ne pas mendier, ne pas se plaindre lors de souffrances physiques, ne pas vénérer des objets (idolâtrie), ni d'autres hommes (en les faisant crouler sous les flatteries ou les titres pompeux). Kant conclut que le caractère répandu de tels comportements constitue bel et bien la « preuve d'un penchant à la bassesse très répandu parmi les hommes » (MM, DV, VI : 437), et il renchérit en soutenant que « celui qui se transforme en ver ne peut pas ensuite se plaindre qu'on le foule aux pieds ».

La première chose que l'on constate, c'est que les exemples que Kant nous donne couvrent une très large gamme de comportements assez différents les uns des autres en terme de conséquences possibles, tels que se livrer en esclavage, se plaindre de la douleur ou même accepter un bienfait.

À la lumière de cette liste de comportements que Kant nous enjoint d'éviter afin d'honorer la dignité en notre propre personne, et qui selon lui, relèvent de la bassesse, nous pouvons tenter de reconstruire sa définition de la servilité. Tout d'abord, il faut préciser que ces comportements relevant de la bassesse sont plus nombreux que ce qui relève directement de la servilité, et il semblerait que ce que ceux-ci ont en commun soit le risque potentiel de mener la personne qui les adopte à la servilité. Par exemple, une personne malade et souffrante qui se plaindrait tout le temps de la douleur qu'elle endure porterait, selon Kant, atteinte à sa dignité, mais ne serait pas servile pour autant. Ainsi, tout abaissement de la dignité n'implique pas forcément la servilité. De même, lorsque Kant dit qu'il faut vivre modestement afin de ne pas un jour devenir miséreux, cela représente sûrement une mise en garde contre un endettement excessif susceptible de conduire la personne endettée à un état de servilité face à ses créanciers. Ainsi, pour Kant, la servilité peut être comprise comme un état résultant de l'adoption de certains comportements qu'il juge bas, caractérisé par la perte d'autonomie à l'égard d'autrui et constituant une violation d'un devoir parfait envers soi-même. Elle est donc forcément immoral. On constate encore une fois ici à quel point l'autonomie joue un rôle fondamental dans la conception kantienne de ce qu'est une personne libre et digne, c'est-à-dire une personne qui doit être traitée, et d'abord se traiter elle-même toujours comme une fin en soi, et jamais comme simple moyen.

On peut assez facilement comprendre ce que Kant veut dire lorsqu'il soutient qu'on ne doit pas se laisser traiter comme simple moyen par autrui, ce qui serait certainement le cas de quelqu'un qui prendrait part à une quelconque forme d'esclavage. Dans ce cas-ci, renoncer à déterminer soi-même ses propres fins équivaut à renoncer à honorer l'humanité en soi, ce qui représente une part de notre nature rationnelle justifiant le respect qui nous est dû, au côté de la « personnalité » (qui est l'aptitude à se soumettre à la loi morale). Plus problématique est le fait que Kant précise aussi qu'on

ne peut se traiter comme simple moyen en vue de fins *même lorsque celles-ci sont précisément les nôtres*.

Selon Kant, dans ses *Leçons d'éthique*, seule une vie digne mérite d'être vécue, et l'on ne peut se dégrader et se rendre servile afin d'obtenir de l'argent alors même qu'il s'agit d'une question de survie. Cela signifie clairement que pour Kant, même une fin bonne, ou du moins légitime, ne saurait justifier le recours à des moyens par lesquels nous nous rendons serviles. Afin de bien faire ressortir l'importance des devoirs envers soi, Kant précise même, dans cette oeuvre, que « la violation des devoirs envers soi-même enlève toute valeur à l'homme, tandis que la violation de ses devoirs envers les autres lui ôte sa valeur de manière simplement relative »¹⁶. Une telle phrase démontre clairement que, pour Kant, il est encore plus important de se respecter soi-même que de respecter les autres.

Rappelons que pour Kant, l'individu qui ne respecte pas ses devoirs envers lui-même n'est pas en mesure de respecter ceux qu'il a envers autrui, puisque, ce faisant, il « rejette du même coup l'humanité » (LE, p.228). Je reviendrai un peu plus loin sur cet argument qui me semble douteux et qui m'apparaît loin d'être le meilleur pour défendre l'importance des devoirs envers soi. De plus, précisons ici que Kant fait un usage ambigu de ce terme d'« humanité », dont il dit parfois qu'on ne saurait la perdre de manière définitive, mais que nous semblons mettre de côté chaque fois que l'on viole nos devoirs envers nous-mêmes. Il semble aussi parfois que, bien que Kant parle de devoirs envers nous-mêmes plutôt qu'envers notre humanité, cette propriété fasse en sorte qu'on ne puisse considérer qu'on s'appartient pleinement. La meilleure explication de la façon dont on doit comprendre ce terme me semble, jusqu'à maintenant, être celle proposée par Lara Denis :

¹⁶ Kant, Emmanuel. *Leçons d'éthique*, traduction et présentation de Luc Langlois. (Paris : Le Livre de Poche, 1997), 228.

« Humanity is not an empirical property that can be acquired or lost in time, but an attribute we ascribe to persons from the practical standpoint. We "throw away" our humanity every time we treat ourselves in ways it is proper to treat only things. But we do not as a result subsequently lack humanity¹⁷».

Dans nos interactions avec les autres, mêmes lorsque ceux-ci adoptent (ou nous semblent adopter) des comportements serviles, nous nous devons d'agir envers eux comme envers des êtres libres, dignes, et doués de cette propriété que Kant nomme « humanité ».

Ainsi, d'un point de vue kantien, de nombreux comportements et modes de vie peuvent poser problème à la lumière du devoir parfait envers soi d'éviter la servilité. Par exemple, une vie qui se déroulerait essentiellement dans l'oisiveté, ou alors toute personne qui verrait sa vie et ses choix être dictés par l'opinion populaire, la coutume, la religion, bref, tout mode de vie où l'individu s'en remet à autrui (une institution autant qu'une personne) afin de déterminer quelles fins et moyens elle devrait se donner, pourrait être jugée « servile » du point de vue de Kant. Et si Kant n'accepte pas qu'un individu se place dans une position dégradante alors même qu'il en va de sa survie, que dire d'une personne tout à fait saine et douée qui déciderait de le faire alors même que d'autres choix beaucoup moins humiliants sont à sa portée ? Si la vie a une valeur aux yeux de Kant, c'est bien uniquement celle qui honore l'humanité et dont les devoirs envers soi constituent la base.

Les devoirs envers soi-même représentent la condition suprême et le principe de toute moralité, car c'est la valeur de la personne qui fait la valeur morale, alors que la valeur de nos habiletés diverses ne se rapporte qu'à la contingence de notre état. (...) Seule la préservation de notre dignité humaine nous permet de

¹⁷ Denis, Lara. « Freedom, primacy and perfect duties to oneself », dans *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, sous la dir. de Lara Denis. (Cambridge : Cambridge University Press, 2010), 190.

remplir tous nos autres devoirs, puisque c'est là ce qui en constitue la base.
(LE, p.232-233)

L'être humain est libre, mais cela ne signifie pas qu'il puisse jouir d'une liberté illimitée, et ce même en ce qui concerne sa propre personne : « l'homme peut bien disposer de son état, mais point de sa personne, car il est lui-même une fin et non un moyen » (LE, p.231). Il n'est pas évident ici de voir en quoi on pourrait disposer de notre état sans que cela n'affecte notre personne (ou vice versa), mais il me semble que toute situation dans laquelle l'individu abandonne à autrui l'usage de sa faculté rationnelle, faisant ainsi de lui-même un moyen, représente le pire usage de la liberté dont l'être humain puisse faire preuve. Rappelons que pour Kant l'« humanité » est essentiellement la capacité à déterminer ses propres fins, tandis que la « personnalité » représente la capacité de se soumettre à la loi morale. Lorsque l'individu se place en position de servilité face à autrui, ce sont précisément ces deux aspects de sa nature rationnelle qu'il abandonne. Puisque sa personne s'abaisse ainsi au rang de moyen, que ses fins ne sont plus les siennes, sa liberté se trouve ainsi réduite par autrui, alors que ce qui doit guider l'individu dans la restriction de sa propre liberté est « l'accord de la libre conduite avec les fins essentielles de l'« humanité » (LE, p. 234). D'ailleurs, dans le « Royaume des fins » de Kant, c'est l'harmonie et la conservation des fins entre elles qui doivent être visées, et non pas la maximisation du bonheur, spécialement si cela signifie que le bonheur des uns s'accroît au détriment de celui des autres. Nous pouvons disposer de choses et d'états qui ne sont pas libres, mais non point d'un être humain doué de libre arbitre.

Que cela se fasse par convoitise envers l'argent, par paresse, pour combler des besoins émotionnels ou une lacune au niveau de notre estime personnelle, il semble que les multiples visages de la servilité exigent de l'individu l'abandon total ou partiel de l'usage de sa raison et de sa liberté au profit de quelqu'un qui lui dictera comment

penser et agir. Or, ce qui est pernicieux ici, et ce pour quoi il serait une erreur de croire que tous ceux et celles ayant déjà été dans une position de servilité sont des gens peu intelligents dont on ne devrait pas se préoccuper, c'est qu'on fait toujours miroiter l'idée qu'il y a un quelconque avantage, pour la personne servile, à accepter de se mettre dans une telle position. Dans le cas des étudiantes qui font le choix de la prostitution pour payer leurs études, l'appât immédiat que constituent des sommes d'argent considérables semble exercer un grand attrait et reléguer au second plan toutes considérations concernant les conséquences psychologiques possibles qui peuvent en découler. Le cas de la secte, quant à lui, pourrait viser une autre catégorie de besoins puisque dans ce contexte, loin de s'enrichir, on exige souvent des nouveaux adhérents qu'ils participent financièrement au mouvement. D'un autre côté, le fait de prendre part à un groupe dont les membres partagent certaines convictions peut venir combler une quête de sens faisant suite à une tragédie personnelle. De plus, le sentiment de solidarité qui se développe au sein de ces groupes fermés peut s'avérer attrayant pour des gens socialement isolés qui n'ont pas eu l'opportunité de s'épanouir au sein d'autres groupes qui ne présentent pas cette structure hiérarchisée et oppressante.

À la lumière de ces précisions sur la définition kantienne de la servilité, je retiendrai la définition de la servilité suivante : la servilité est une relation caractérisée par la domination (intellectuelle, physique, financière) d'une ou de plusieurs personnes à l'endroit d'une personne ou d'un groupe de personnes. Il m'a semblé essentiel d'ajouter ici l'élément de domination, car on peut envisager une relation dans laquelle une personne doit renoncer à une partie de son autonomie sans pour autant devenir servile. Ce serait le cas, par exemple, d'une personne qui tombe gravement malade et qui doit être confiée aux soins d'un proche bienveillant. Bien qu'étant en situation de dépendance face à ce proche, cette personne ne saurait être considérée servile, surtout si son proche fait un maximum d'efforts afin de la respecter et de lui rendre sa situation de dépendance la moins pénible possible. La servilité sera, pour moi,

considérée comme immorale si nous avons suffisamment de raisons de croire qu'elle est volontaire. Nous aborderons ce problème dans la section 2.3.2.

2.3 Le voile kantien de la philanthropie et le traitement de la personne volontairement servile

Dans cette partie de mon chapitre, nous allons nous intéresser à la question du traitement de la personne servile. Au préalable, puisque cette question concerne l'interaction entre deux individus (la personne volontairement servile et celle qui se positionne par rapport à ce comportement), nous allons examiner les devoirs envers autrui dans le système kantien. Puis, nous distinguerons clairement entre la personne volontairement servile et celle qui est contrainte de le devenir, pour chercher clairement à définir ce qu'est un comportement servile immoral. Finalement, nous discuterons de la question du traitement de cette personne et défendrons l'idée d'une sanction légère reflétant le caractère immoral de la servilité, mais non paternaliste et en accord avec le texte kantien de la *Doctrine de la vertu*, et ce au nom de la solidarité avec les individus victimes des pratiques et systèmes oppressants.

2.3.1 Tension entre les devoirs de respect et les devoirs d'amour : la difficile interaction avec un agent moral à la fois autonome et vulnérable

Dans cette section-ci, je souhaiterais reprendre quelques considérations entourant la définition kantienne des deux types de devoirs que nous avons envers autrui : les devoirs d'amour et de respect. Rappelons ici qu'« amour » doit être compris comme référant à l'adoption d'une maxime de bienfaisance qui m'enjoint à soutenir autrui dans l'accomplissement des fins qu'il se donne, et non comme l'expression d'un

sentiment romantique (MM, DV,VI : 450). Toutefois, il incombe de préciser qu'une authentique bienveillance, telle que Kant la conçoit, nécessite le respect de certaines limites dans le traitement de la personne vulnérable mais néanmoins autonome, comme nous l'explique Marcia Baron : « Benevolence requires that I promote (or seek) to promote her ends, not try to get her to have an end that I think she should have, or act as if something really were her end when it is not »¹⁸. Précisons toutefois qu'en ce qui concerne le devoir (imparfait) de contribuer au bonheur d'autrui, Kant affirme clairement que celui-ci a des limites, au niveau de ce qu'autrui peut exiger de moi comme soutien :

Quant à savoir ce qui peut compter dans leur bonheur, c'est à eux qu'il reste confié d'en juger - à ceci près, simplement, qu'il me revient aussi de leur refuser maintes choses qu'*eux* mettent au nombre de leur bonheur, mais que, pour ma part, je ne considère pas ainsi, à moins qu'ils n'aient un droit à les exiger de moi comme leur étant dû (MM, DV,VI : 388).

Le devoir de respect, quant à lui, prend surtout une forme négative : il s'agit de s'imposer des limites face au respect que doit nous inspirer un autre être humain doué de sa dignité, d'éviter orgueil, médisance et raillerie. Il s'agit aussi de faire en sorte que, quoi qu'on puisse lui dire, on préserve le respect que cette personne se porte à elle-même. En effet, Kant précise que le devoir de respect qui est dû à l'homme doit s'étendre jusqu'à l'usage que celui-ci fait de sa raison :

(...) il consiste à ne pas blâmer les faux-pas de celle-ci sous le nom d'absurdité, de jugement inepte, etc., mais bien plutôt à présupposer que malgré tout il doit y avoir là quelque chose de vrai et à tenter de l'en dégager ; mais en même

¹⁸ Baron, Marcia W. « Love and Respect in the Doctrine of Virtue », dans *Kant's Metaphysics of Morals : Interpretative Essays*, sous la dir. de Mark Timmons.(Oxford : Oxford University Press, 2002),396.

temps, il s'agit aussi d'y rendre manifeste la dimension d'apparence trompeuse (...), et de parvenir ainsi, en expliquant la possibilité de se tromper, à conserver à la personne concernée le respect de son entendement (MM, DV, VI : 463).

De plus, le reproche du vice ne doit jamais prendre la forme d'un mépris total de la valeur d'autrui car, pour Kant, même le plus vicieux des hommes ne saurait perdre de manière définitive sa prédisposition au bien. Pour cette raison, Kant soutient qu'il existe un « devoir de vertu » qui consiste à :

(...) jeter le voile de la philanthropie sur les fautes des autres, non seulement en adoucissant nos jugements, mais aussi en les passant sous silence : car les exemples de respect que nous donnons aux autres peuvent aussi susciter en eux l'effort pour le mériter également (MM, DV, VI : 466).

Ces derniers passages, qui semblent empreints d'une grande tolérance comparativement à ceux tirés des *Leçons d'éthique*, sont peut-être motivés par la conviction kantienne selon laquelle il est très difficile d'accéder à nos motivations et à celles d'autrui, le caractère intelligible de l'individu ne pouvant constituer un légitime objet de connaissance. Ainsi, selon Christine Korsgaard, ce serait non seulement parce qu'on doit respect à autrui, mais aussi en raison d'un manque de connaissance, que Kant estime qu'on doit être prudent lorsqu'on blâme les fautes d'autrui¹⁹.

Voici donc un délicat problème en ce qui concerne notre personne qui se place volontairement en situation de servilité : nous devons l'aider, la respecter, reconnaître sa vulnérabilité sans lui nier son autonomie. Bien sûr, Kant nous accorde le droit de

¹⁹ « He (Kant) censures contempt, calumny, and mockery as much for their disrespectful and ungenerous nature as for their lack of theoretical basis ». Christine M. Korsgaard, « Creating the Kingdom of Ends : Reciprocity and Responsibility in Personal Relations ». *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics (1992) : 323.

refuser de contribuer aux fins qu'elle se donne pour atteindre le bonheur lorsque celles-ci nous semblent moralement condamnables. Toutefois, lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui est proche de nous et qu'on aime, cela ne suffira pas : nous ne voudrions pas seulement nous contenter de ne pas aider la personne à s'auto-saboter, nous voudrions réellement l'empêcher de mettre son projet à exécution, ce qui implique d'avoir recours à une certaine forme de coercition à son endroit. Et alors, si on devait prendre des moyens concrets pour empêcher que cela se produise, est-ce que ça ne revient pas exactement à vouloir transformer cette personne en lui attribuant des fins qu'elle n'a pas réellement ? Probablement que oui, mais jamais l'autonomie d'autrui ne saurait être violée. Le jugement envers autrui est une entreprise fort délicate qui nécessite que l'on fasse preuve de beaucoup de sensibilité, d'intelligence, d'empathie, et de capacité à saisir les différences qui existent entre les êtres humains et de ce qu'ils sont prêts à faire (ou ne pas faire) pour que leurs choix de vie se concrétisent. De plus, la connaissance de soi et de ses propres motivations est ici essentielle lorsque l'on souhaite agir auprès d'autrui, et ce afin d'éviter certains mécanismes malsains et non-moraux (tromperie de soi, jalousie, projection, etc.). Rappelons ici que, pour Kant, le premier commandement en lien avec tous les devoirs envers soi-même est « connais-toi toi-même », et l'entreprise de la connaissance de soi, dont Kant reconnaît tellement le caractère pénible et désagréable qu'il l'a qualifiée de « descente aux enfers » (MM, DV, VI : 441), est certainement aussi très importante dans nos relations avec autrui.

2.3.2 La personne involontairement servile et la personne volontairement servile

Ainsi pourrions-nous distinguer entre une personne qui se trouve dans une situation où c'est la nécessité matérielle ou psychologique qui l'a poussée à se rendre servile, auquel cas nous devrions clairement aider cette personne, et une situation dans

laquelle ce sont d'autres types de motifs (la paresse, par exemple) qui se trouvent à l'origine du choix de la personne. Il est essentiel ici de comprendre à quel point les gens diffèrent dans la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, même lorsque ces personnes sont considérées comme étant très intelligentes. De plus, les personnes ayant une faible estime d'elles-mêmes sont généralement celles les plus enclines à se retrouver dans des situations de servilité. Je considère donc que ce type de facteurs (une estime de soi anormalement faible) relève de ce que j'ai appelé la nécessité psychologique : certaines personnes n'ont tout simplement pas la capacité de se concevoir comme étant assez fortes pour surmonter des épreuves et atteindre leurs buts par leurs simples efforts et talents, ce qui peut les pousser à vouloir se tourner vers des relations ou institutions malsaines comportant une certaine dimension jugée « immorale ». Dans ce sens là, on doit reconnaître que nous ne sommes pas tous égaux dans notre capacité à développer notre autonomie.

La question qu'il faudrait donc se poser à ce stade, afin de distinguer entre la personne involontairement servile, qui est poussée à la servilité par des causes psychologiques hors de son contrôle et celle qui l'est volontairement, qui mérite peut-être un traitement différent, est la suivante : pouvons-nous concevoir qu'une personne puisse de manière autonome faire le choix de renoncer, en partie ou en totalité, à sa liberté, et ce choix pourrait-il être jugé moralement acceptable? Dans *The Theory and Practice of Autonomy*, Gerald Dworkin cherche à développer une conception de l'autonomie qui n'est pas trop exigeante, en ce sens qu'elle ne fait pas de l'autonomie la valeur unique et suprême dans le domaine moral (il faut également valoriser chez autrui son bien-être, sa liberté, son intelligence), et aussi dans le sens où on doit pouvoir la définir de manière à ce que celle-ci puisse être compatible avec d'autres valeurs importantes, comme la loyauté, l'engagement, la bienfaisance, l'amour. Sa définition est donc la suivante :

« Putting the various pieces together, autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values. By exercising such a capacity, persons define their nature, give meaning and coherence to their lives, and take responsibility for the kind of person they are »²⁰.

Selon Dworkin, la personne autonome peut aussi bien être un tyran, un bénévole et même un esclave ! En effet, selon lui, lorsqu'on interfère avec la liberté d'autrui, nous l'empêchons de se comporter selon ses propres motivations et de définir lui-même la personne qu'il souhaite être, ce qui viole son autonomie. Toutefois, pour lui, une personne qui choisit de voir sa liberté restreinte à un ou plusieurs niveaux ne doit pas être jugée pour autant comme étant non autonome :

« But a person who wishes to be restricted in various ways, whether by the discipline of a monastery, regimentation of the army, or even by coercion, is not, on that account alone, less autonomous. (...). Liberty, power, control over important aspects of one's life are not the same as autonomy, but are necessary conditions for individuals to develop their own aims and interests and to make their values effective in the living of their lives »²¹.

Ainsi, pour Dworkin, on ne peut soutenir un argument selon lequel, *a priori*, toute personne qui se place en position de servilité le fait de façon non-volontaire.

« There is nothing in the idea of autonomy that precludes a person from saying, "I want to be the kind of person who acts at the command of others. I define

²⁰ *Op. cit.*, 20.

²¹ *Ibid*, 18.

myself as a slave and endorse those attitudes and preferences. My autonomy consists in being a slave" »²².

Voilà une opinion qui ne serait certainement pas partagée par Kant, non pas parce qu'il est théoriquement impossible de faire usage de notre liberté de façon à nous nuire et nous abaisser (Kant le dit lui-même : « Tous les maux dans le monde proviennent de la liberté » (LE, p. 234)), mais bien parce que la règle qui doit présider à la conduite de la liberté humaine dans la relation qu'entretient l'individu avec lui-même est : « l'homme doit se conduire de manière à ce que l'exercice de ses forces soit compatible avec le plus grand usage possible de ces dernières » (LE, p. 235). Cet argument, qui fait écho aux craintes d'Ogien concernant l'intégration d'un trop grand nombre de critères dans la définition du consentement lorsqu'on se trouve face à un choix qu'on désapprouve (de sorte que plus rien ne puisse être considéré comme un choix et qu'on se mette à voir des victimes partout) a du moins le mérite de nous faire réfléchir sur un point déjà mentionné : les préférences des gens sont très variables et certaines personnes peuvent s'épanouir dans ce type d'institutions rigides et hiéarchisées, pour autant qu'une vie menée par une telle discipline leur convienne. Je crois qu'il serait une erreur que de considérer tous ces gens (comme par exemple les gens qui joignent volontairement l'armée) comme des victimes.

En effet, il y a une différence importante entre une institution comme l'armée, qui exige certainement que les soldats renoncent à une partie de leur autonomie dans la mesure où ils doivent obéissance à leurs supérieurs, et une institution comme la prostitution, qui existe et se maintient uniquement sur la base de l'exploitation systématique des femmes. Il est évident que de nombreux cas existent où des soldats sont appelés à commettre des actes moralement douteux, mais si on exclut ces cas problématiques, un soldat pourrait très bien faire le choix autonome de joindre

²² *Ibid*, 129.

l'armée pour une mission de paix, croyant dans la justesse des valeurs et de la mission de l'armée. On pourrait ainsi admettre qu'une personne puisse décider de rejoindre l'armée, en acceptant de renoncer à une partie de son autonomie, et ce au nom de valeurs qu'elle chérit, comme l'amour ou la défense de la patrie. De plus, il y a dans l'armée, des recours légaux en cas d'abus, de même qu'un certain code d'éthique qui, en principe, se doit d'être respecté. Ultimement, il est toujours possible de pouvoir quitter les rangs de l'armée, si on exclut les pays où il y a la conscription. On comprend, avec cet exemple, pourquoi Dworkin veut concevoir une définition de l'autonomie compatible avec d'autres valeurs importantes, en l'occurrence la loyauté dans cet exemple. Un tel soldat, il me semble, ne saurait être considéré comme une victime servile si, au sein de l'armée, il peut s'épanouir à travers les fins qu'il se donne, d'autant plus si les moyens auxquels il a recours sont légitimes. Par contraste, je ne crois pas qu'il soit possible d'accorder une certaine légitimité morale à une institution telle que la prostitution. En effet, contrairement à l'armée qui peut représenter un choix de vie légitime pour plusieurs jeunes hommes ou femmes, la prostitution est rarement un choix, et s'avère très souvent refléter l'absence de choix dans la vie des femmes qui pratiquent ce métier, en plus d'être directement reliée aux inégalités économiques et à la pauvreté²³. De plus, puisque c'est une institution qui se maintient en dehors de la légalité dans la plupart des cas, et souvent associée au crime organisé, il est difficile pour les femmes d'en rapporter les abus, et encore plus d'en sortir et d'échapper au joug d'un proxénète.

À ce stade-ci, je propose que nous fassions une petite expérience de pensée, inspirée des débats féministes, qui nous permettra de définir plus clairement ce que serait une personne involontairement servile et une personne volontairement servile.

Imaginons une jeune femme ayant un parcours de vie sans antécédents d'abus ou de violence. Alors qu'elle manque d'argent pour financer ses études en médecine, elle

²³ Geadah, Yolande. *La Prostitution: Un métier comme un autre?* Montréal, QC: VLB, 2003.

envisage la possibilité de quitter son emploi comme vendeuse, exigeant d'elle trop d'heures de travail pour un faible salaire, afin de commencer à se prostituer. Une telle personne représenterait certainement un problème aux yeux de Kant, qui soutient que même la survie ne saurait nous excuser de nous rendre serviles. En effet, dans le cas de la prostitution, la relation est purement instrumentale et se base exclusivement sur l'achat de services sexuels pour lesquels la femme n'a généralement pas la possibilité d'exprimer une opposition. Puisqu'il y a absence de respect mutuel et asymétrie de pouvoir, la prostitution peut se qualifier comme forme de servilité d'un point de vue kantien, autant que du mien, qui souligne l'importance de la dimension de domination. Alors que dire de cette jeune femme brillante qui base sa décision sur des considérations monétaires, alors que clairement elle aurait les capacités physiques, intellectuelles, et même psychologiques (ne souffrant pas de lacunes importantes au niveau de son estime de soi) d'opter pour d'autres possibilités ?

Afin d'illustrer maintenant la position de défenseurs des droits de ceux et celles qui travaillent pour ce qu'on appelle « l'industrie du sexe », j'attribuerai à notre jeune étudiante les propos de leur position. En effet, en tentant de justifier son choix, celle-ci pourrait avoir recours au même type d'arguments que ceux employés par ces militant(e)s, qui souhaitent voir la prostitution décriminalisée, reconnue à titre de métier comme un autre, et qui affirment que l'on peut vouloir faire ce choix. En effet, ce qui exaspère le plus ces personnes, c'est le fait d'être considéré comme des victimes. Leurs arguments font donc appel à des notions de respect du libre choix de chacun, et ils et elles souhaitent ne pas être privés de leurs droits simplement parce que leur choix est difficile à comprendre. Claire Thiboutot, directrice de l'organisme STELLA en 2005, affirme :

Nous reconnaissons qu'il est difficile de comprendre que des femmes puissent vouloir faire ce boulot. Je pense que le plus dur à accepter est qu'on veuille

échanger notre corps contre de l'argent. Ça dépasse tout le monde, mais telle est la réalité ! Tant pis si ça en offense certaines. Même si ça scandalise, tout le monde ne pratique pas une "sexualité par amour" ; il y en a qui préfèrent une sexualité génitale, sans sentiments, mécanique. Tout le monde n'a pas la même vision d'une relation sexuelle²⁴.

Cette dernière phrase doit nous forcer à réfléchir sur un point important : comment, lorsque nous traitons avec quelqu'un dont on désapprouve fortement les choix, ne pas commettre l'erreur d'éviter de reconnaître qu'il puisse bel et bien s'agir d'un choix simplement parce que celui-ci nous apparaît inconcevable, ou voire même, répugnant ?

Maintenant, nous pourrions nous imaginer une autre femme prostituée, qui a commencé ce métier à un âge relativement jeune (comme c'est souvent le cas), qui a été victime de nombreux abus dans son enfance marquée par la pauvreté et la violence, et qui est issue de l'immigration. Précisons que les prostituées combinent souvent plusieurs types ou formes de marginalisation, ce qui pousse à penser qu'une telle personne est probablement plus représentative de l'ensemble des prostituées que notre étudiante en médecine qui pourrait affirmer qu'elle travaille de façon indépendante, en dehors des réseaux criminels qui contrôlent la plupart des prostituées et leurs revenus, et que c'est son choix. En effet, même dans le cas des abolitionnistes comme Michèle Roy, porte-parole du Regroupement des Centres d'aide et de lutte contre les agressions à caractère sexuel (CALACS), on ne nie pas que parfois, très rarement, la prostitution puisse relever d'un choix :

Mais, dit-elle, le cliché de l'étudiante en médecine qui se fait des clients au Ritz pour payer ses études ne représente qu'une infime partie de la réalité. En

²⁴ cité dans Pascale Navarro et Laura-Julie Perreault. "Putain de débat", *La Vie en rose*, hors-série (2005) : 75-76.

légalisant la prostitution, combien de filles sacrifierons-nous pour respecter le choix d'un tout petit groupe ?²⁵

Les abolitionnistes souhaitent que les proxénètes et les clients soient criminalisés, et non les femmes prostituées. Si elles s'opposent à une décriminalisation totale comme le souhaitent les gens de STELLA, qui affirment qu'elles pourraient ainsi pratiquer leur métier « en toute sécurité », c'est parce que pour elles, cela ferait de la prostitution un métier comme un autre, cela nierait la réalité d'exploitation et de violence que subissent les femmes aux mains des proxénètes et des clients. Si l'on adhère à la position abolitionniste, qui selon moi rend davantage justice à la réalité de l'ensemble des prostituées à l'échelle planétaire, la plupart des prostituées devraient être considérées comme des personnes involontairement serviles : si l'on peut parler de leur « choix » de la prostitution, cela ne devrait être que pour rendre compte d'une absence de choix qu'elles ont trainée avec elles tout au long d'un parcours marqué par la violence. Parce que l'on ne saurait être tenu responsable de notre enfance, des gens qui nous ont fait subir des abus alors que nous sommes dans un âge vulnérable ou parce qu'on se trouve dans une situation financière instable et précaire, je soutiendrai qu'une telle personne mérite d'être aidée à s'en sortir, et que même si sa servilité peut apparaître volontaire, elle ne doit pas être considérée comme telle. La position de Kant, lorsqu'il affirme que même la survie ne saurait constituer une excuse valable pour se rendre servile, est donc trop sévère car je crois que l'on ne peut véritablement parler de choix lorsque les circonstances de la vie nous ont formatées de sorte à ce qu'on fasse un choix qui, à mon sens, témoigne plutôt d'une absence de la possibilité de faire d'authentiques choix épanouissants.

Ainsi, à la lumière de notre définition de la servilité, caractérisée par la domination, il y a tout lieu de croire que la prostitution est une institution basée essentiellement sur

²⁵ *Ibid*, 75

ce type de rapports et que, contrairement à l'armée, à peu près personne ne prétend vouloir y prendre part au nom de la défense de valeurs supérieures. Nous pouvons donc, grâce à cet exemple, préciser la distinction entre la personne involontairement servile, et celle qui l'est volontairement. Une femme monoparentale ayant peu d'éducation et vivant dans un pays où les femmes accèdent difficilement au marché du travail, et qui déciderait de se prostituer afin de nourrir sa famille représente clairement un cas de servilité involontaire. Par contraste, la jeune étudiante en médecine, vivant dans une société ouverte où les femmes ont accès à l'éducation et au marché du travail, et qui choisit de se prostituer principalement pour gagner plus d'argent plus rapidement, tout en sachant qu'il y a une multitude d'autres choix à sa portée, représenterait dans certains cas une personne volontairement servile. Car il n'est pas tout de disposer de ressources telles que l'intelligence ou la débrouillardise, encore faut-il avoir les moyens d'utiliser ses ressources au profit de choix de vie épanouissants. Or, ces choix de vie épanouissants, qui impliquent nécessairement l'accès à l'éducation et au marché du travail, ne sont pas accessibles à toutes les femmes. Une personne qui prend part de façon involontaire à une institution oppressive telle que la prostitution doit donc être considérée d'abord et avant tout comme une victime de celle-ci, tandis que celle qui en a fait le choix doit probablement être considérée autrement. Nous nous intéresserons au cas de cette personne dans la section suivante.

2.3.3 Quelle attitude adopter face à la personne volontairement servile : une position kantienne cohérente est-elle possible ?

À ce stade-ci, nous nous devons de faire un retour au texte kantien, afin de voir à quel point le traitement de la personne volontairement servile pose problème, à un point tel où on peut se demander si une position kantienne cohérente est réellement possible. D'une part, nous avons certains passages de la *Doctrine de la vertu*, particulièrement

ceux entourant la définition des devoirs de respect et de vertu, qui semblent empreints d'une grande tolérance et qui font appel à notre prudence dans notre façon de juger autrui. Le respect de l'autonomie d'autrui, comme nous l'avons vu, exige que nous ne tentions pas de transformer cette personne en une personne qu'elle n'est pas. Nous avons aussi un droit de refuser de contribuer au bonheur d'autrui, toutefois, il faut laisser à chacun le soin de définir lui-même ce qu'est son bonheur, ce qui représente aussi une façon de respecter son autonomie. D'un autre côté, nous avons certains passages tirés des *Leçons d'éthique* qui mettent l'accent sur l'idée que l'homme ne peut jouir d'une liberté illimitée même sur les choses qui ne concernent que lui-même, et qui parlent de l'individu violant ses devoirs envers soi comme d'un individu méprisable qui représente une cause perdue sur le plan moral. Revoyons ici un de ces passages :

Loin d'occuper le dernier rang, ces devoirs envers soi viennent en premier et sont les plus importants de tous, car - sans encore expliquer de quoi ils retournent - il est évident qu'on ne peut rien attendre d'un homme qui déshonore sa propre personne. Celui qui contrevient aux devoirs qu'il a envers lui-même rejette du même coup l'humanité et n'est plus en état de s'acquitter de ses devoirs envers les autres. (...) Par conséquent la violation des devoirs envers soi-même enlève toute valeur à l'homme, tandis que la violation de ses devoirs envers les autres lui ôte sa valeur de manière simplement relative. Aussi les devoirs envers soi sont-ils la condition première sous laquelle les devoirs envers autrui pourront être observés (LE, p. 228-229).

Ainsi donc, pour Kant, il ne saurait y avoir de devoirs envers autrui sans devoirs envers soi-même, puisque l'Idée même de devoir, qui m'est imposée par une loi procédant de ma propre raison et par laquelle je me reconnais obligé envers autrui, me force d'abord à me reconnaître comme étant auteur de cette loi, comme étant obligé face à moi-même. Tous les devoirs éthiques, chez Kant, requièrent donc un appel à cette capacité de s'auto-contraire, et la nature rationnelle en moi-même doit

être respectée. En contexte kantien, il semble donc que le concept de devoir contient en lui-même l'idée que les devoirs envers soi-même doivent se voir accorder la prééminence. Or, cette prééminence que Kant soutient sur le plan théorique, il ne nous dit pas quelle forme elle doit prendre concrètement, ce qui à mon avis laisse un vide au sein de sa philosophie morale. En effet, Kant nous dit comment nous traiter nous-mêmes, et il nous dit comment traiter autrui. Mais nous dit-il vraiment comment traiter autrui quand cette personne se traite mal elle-même ? Mis à part d'exprimer son désespoir face à un tel cas, Kant ne nous dit pas grand chose. Par ailleurs, on peut se questionner quant à l'argument que Kant propose pour justifier l'importance des devoirs envers soi. En effet, même si l'on comprend et accepte que le devoir moral s'impose à moi en vertu de ma propre raison, et donc que je dois admettre que cette loi me contraint d'abord face à moi-même avant de m'obliger envers autrui, doit-on nécessairement conclure qu'une personne qui viole ses devoirs envers elle-même ne saurait respecter ses devoirs envers autrui ? L'argument est douteux, et incroyablement sévère, dans la mesure où il me semble possible de concevoir une situation dans laquelle une personne pourrait se montrer servile envers une autre, dans un contexte précis et bien délimité, tout en étant par ailleurs en mesure de s'acquitter de ses autres devoirs envers les autres personnes avec qui elle se trouve en relation. L'argument kantien semble impliquer qu'une personne qui ne respecte pas ses devoirs envers elle-même devient foncièrement mauvaise du point de vue moral, et qu'elle l'est sur toute la ligne, dans tous ses rapports avec tout le monde. L'autre interprétation que nous pouvons en faire, est qu'il faudrait prendre Kant très au sérieux lorsqu'il exprime l'idée qu'une violation des devoirs envers soi-même entraîne un « rejet de notre humanité ». Ainsi, la personne servile n'étant plus « humaine », peut-être que Kant veut dire qu'étant donné que seul un être humain rationnel peut agir selon la représentation du devoir, toute personne servile qui semblerait respecter ses devoirs envers autrui ne le ferait, en réalité, que de manière accidentelle et contingente. Ainsi, son comportement pourrait être en conformité avec le devoir sans être mû réellement par la motivation morale du respect du devoir, puisqu'une telle personne ne semble

pas reconnaître que le devoir moral s'applique aussi et d'abord à elle-même. L'interaction entre devoirs envers soi et envers autrui pose problème même en dehors de la question de savoir si cela génère un conflit (ce qui est inconcevable pour Kant), car on peut concevoir beaucoup de cas où la servilité de certains individus s'exprime dans le cadre de pratiques et institutions qui, de l'avis de beaucoup, ont des répercussions sur tout le monde (rappelons que de l'avis de beaucoup de féministes, c'est le cas de la pornographie et de la prostitution, qui affectent les femmes en tant que classe). Or, pour Kant, les devoirs envers soi, qui représentent la condition de toute moralité, sont bel et bien envers soi, et il justifie leur importance sans faire appel à des considérations autres que la dignité inaliénable de chaque être humain rationnel. Pour ma part, je crois qu'on peut faire un plaidoyer efficace pour la pertinence des devoirs moraux envers soi de la même manière que Kant, sans aller jusqu'à adopter sa conclusion, trop radicale, qu'un individu qui viole ses devoirs envers soi ne saurait respecter ses devoirs envers autrui. En effet, je soutiens que si chaque personne accordait une grande importance aux devoirs envers soi et faisait de sa relation à elle-même son souci principal (pas unique, mais disons, le plus important) lorsqu'il est question de moralité, une conséquence possible et intéressante risquerait d'être que tout le monde se trouverait ainsi plus respecté, puisque certaines pratiques et institutions oppressantes, n'ayant aucune victime sous la main, seraient graduellement amenées à disparaître, pour le plus grand bénéfice de tous. Cela ne représenterait qu'une manière de plus de souligner la pertinence actuelle du concept de devoir envers soi, mais il incombe tout de même de distinguer une telle considération, davantage de type utilitariste, de la justification kantienne qui fait reposer tout l'édifice de la morale sur la capacité de l'individu à s'auto-contraindre.

À la lumière de ces précisions entourant la nature du concept kantien de devoir, quelle forme devrait donc prendre le traitement de la personne qui se place volontairement dans une situation de servilité? Plus précisément, quelle forme ce

traitement doit-il prendre dans le cadre d'une éthique où il est clairement affirmé, à maintes reprises, que les violations des devoirs envers soi sont plus graves que celles envers autrui? Voilà bien un paradoxe se situant au coeur de la philosophie morale kantienne: d'une part, on nous enjoint à respecter l'autonomie d'autrui, à éviter toutes formes de paternalisme, à faire preuve de tolérance face aux erreurs des autres et, d'autre part, on condamne très fermement toutes violations de devoirs envers soi, et ce à un point tel où la personne volontairement servile semble inspirer un grand dégoût à Kant. De plus, comment comprendre l'affirmation de Kant selon laquelle un individu peut disposer « de son état, mais pas de sa personne ». Or, du moment où l'on reconnaît qu'on ne s'appartient pas pleinement, cela n'ouvre-t-il pas grande la porte à l'intervention d'autrui, qui se ferait justement au nom de ce qui doit être respecté (la dignité humaine) à chaque fois que l'on rencontre un individu dont on estime que le comportement n'est pas à la hauteur de cet idéal?

Pour toutes ces raisons, je pense qu'il est difficile de parvenir à une position kantienne clairement définie et entièrement satisfaisante. Il semble que nous n'ayons pas le choix que d'accorder la priorité à certains passages au détriment de certains autres, en mettant l'accent sur ceux qui semblent s'accorder le mieux avec l'ensemble de sa philosophie morale. Ce qui me semble assez évident, c'est que l'importance qu'accorde Kant aux devoirs envers soi devrait logiquement impliquer un blâme ferme à l'égard de la personne volontairement servile, ferme en ce qu'il exprime une condamnation justifiée par la nature immorale de la servilité. Ce traitement pourrait être justifié en termes d'arguments kantien qu'on connaît déjà (concernant la nécessité de respecter une loi qui nous est imposée d'abord à nous-mêmes), mais aussi, au nom d'une certaine solidarité envers tous les gens qui sont les premières et véritables victimes, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas choisi, des pratiques et institutions génératrices d'oppression. Cette solidarité prendrait la forme d'un refus systématique de chacun et chacune de prendre part à des pratiques et institutions qui se nourrissent de l'oppression de gens en position de vulnérabilité, et ce même dans le cas où une

personne pourrait avoir l'impression qu'elle le fait librement et sans contraintes. Puisque ces institutions (on peut reprendre ici la prostitution comme exemple) impliquent des gens qui oppriment et des gens opprimés, on pourrait soutenir qu'en veillant chacun à ne pas prendre part à celles-ci, c'est-à-dire en se concentrant d'abord sur le respect de soi, nous contribuons indirectement au respect de tous, puisque le sort de beaucoup de gens dans la société ne saurait que s'améliorer si ces institutions n'existaient plus.

Quoi faire de notre personne volontairement servile alors? Voilà qui est difficile à déterminer. Premièrement, il apparaît important, afin de rendre justice à Kant, dont on ne peut ignorer les appels à la tolérance dans la *Doctrine de la vertu*, d'accorder à autrui la priorité concernant l'interprétation qu'il fait de lui-même, c'est-à-dire, de croire que les raisons qu'il nous fournit pour expliquer son comportement sont les bonnes. Or, priorité ne signifie pas monopole. Nous l'avons vu, et Kant le dit aussi, la connaissance de soi n'est pas chose simple, et on peut toujours être victime de la tromperie de soi, se faire croire qu'on a réellement choisi une situation plutôt qu'une autre, afin de préserver l'image que nous avons de nous-mêmes. Cela étant dit, parce que les violations de devoirs envers soi sont chose grave chez Kant, il ne faudrait pas hésiter, lorsque nous avons à faire à des individus qui s'oppriment eux-mêmes, à leur faire voir en quoi leur comportement témoigne d'un mépris envers la dignité humaine, même si cela n'affecte que leur seule personne. Si cela ne suffit pas comme argument, on peut leur faire voir en quoi prendre part à certaines institutions et pratiques contribue à entretenir des institutions qui oppriment d'autres personnes qui, elles, n'ont pas fait le choix d'en être les victimes. Le traitement envers ces personnes devrait, au minimum, inclure le fait de ne pas les encourager dans ce chemin, de façon verbale ou à l'aide de n'importe quelle autre de nos ressources. Ainsi, et comme

l'a si justement souligné Christine Korsgaard, il ne faut pas avoir peur du blâme, et craindre que celui-ci serve toujours d'outil à la stigmatisation des gens marginaux²⁶.

La « ténacité d'un respect déçu » exprime très bien, je crois, l'attitude première qu'il nous faut adopter face à la personne volontairement servile : lui exprimer qu'elle vaut plus que cela, mais aussi, et c'est très important, qu'il serait inacceptable, que cela serait un manque total de solidarité envers autrui, que la possibilité du choix de la servilité d'une minorité soit défendue, maintenant ainsi en vie des institutions qui se sont bâties et nourries de l'absence de choix de la majorité de ceux et celles qui en sont les premières et les vraies victimes. Ainsi, nous pouvons tenter de demeurer respectueux envers de telles personnes, mais il doit être clair que ce respect n'est aucunement un consentement tacite face à leurs actions. Rappelons que d'un point de vue kantien, où l'agent rationnel doit s'envisager comme membre légiférant au sein d'un Royaume des fins, c'est une exigence de la pensée cohérente et rationnelle que d'essayer d'adopter le point de vue des autres. Allen Wood nous rappelle ce que signifie, pour Kant, le fait d'être gouverné par la raison (dont les trois maximes sont : « pense par toi-même », « pense du point de vue de tous » et « pense de façon cohérente avec toi-même ») :

« To act rationally is to act for grounds that are essentially intersubjective - not merely comprehensible by others, but also in some sense shared by and valid for others as well as for oneself ».²⁷

Quel niveau de « fermeté » sera envisagé pour la victime de soi ? On pourrait envisager plusieurs formes. Rompre une relation avec cette personne pourrait en être une, mais si on garde en tête que l'objectif premier, derrière la condamnation morale

²⁶ Voir citation de Korsgaard, p. 26.

²⁷ Wood, Allen W.. *Kantian Ethics*. (Cambridge : Cambridge University Press, 2007), p. 18.

de la servilité volontaire, est l'amélioration morale de la personne blâmée, on doit se demander si, en délaissant cette personne et en lui retirant ainsi notre soutien, elle a de réelles chances de pouvoir échapper à la servilité. De plus, puisque nous souhaitons opter pour un traitement respectueux et non-paternaliste, il vaudrait mieux soutenir que la seule manière d'aider une telle personne est de lui expliquer en quoi ce qu'elle fait est mal, d'abord envers elle-même (en tant que violation d'un devoir envers soi) mais aussi envers les autres individus susceptibles d'être opprimés par la même personne ou institution, et qui en sont, rappelons-le, les véritables victimes. Une telle approche refléterait aussi l'esprit des *Leçons d'éthique*, dans lesquelles Kant exprime clairement le caractère immoral de la servilité, mais respecterait aussi les exigences du devoir de respect tel qu'il est présenté dans la *Doctrine de la vertu*. D'ailleurs, nous devons garder à l'esprit la prudence dont Kant fait preuve, lorsqu'il souligne à quel point il est difficile d'accéder aux motivations d'autrui, et même aux nôtres. Ainsi, pour punir plus sévèrement une personne, en rompant notre relation avec elle par exemple, il nous faudrait posséder sur elle une très grande quantité d'informations, ce qui nous permettrait de peut-être pouvoir condamner la personne elle-même comme étant mauvaise, et encore cela pourrait n'être que possible une fois la vie de cette personne terminée. De plus, si on reconnaît la distinction, importante en éthique normative, entre l'évaluation de l'acte et de la personne, c'est-à-dire que nous admettions qu'une personne bonne sur le plan moral puisse commettre une action blâmable sans que ce jugement ne s'étende à l'ensemble de sa personne, nous pouvons soutenir qu'il est plus moral d'encourager cette personne à changer, plutôt que de la laisser au banc de la société. Une manière simple et concrète de soutenir une personne volontairement servile peut être de lui fournir de l'information qu'elle n'a pas, afin d'exercer une influence positive sur son jugement moral, tout en respectant son autonomie.

De plus, puisque nous ne pouvons avoir de contrôle sur les actions d'autrui, je soutiens qu'il est plus avisé de se concentrer sur soi et de faire de la moralité une entreprise bâtie d'abord et avant tout par et pour soi. Cela étant dit, et parce qu'il est essentiel, à mon avis, que la moralité ne se limite pas ou ne serve pas à justifier un individualisme où chacun se concentre uniquement sur sa propre personne, feignant ainsi d'ignorer les difficiles réalités d'autres êtres humains peut-être plus vulnérables qui l'entourent, j'estime qu'il est indispensable que soit reconnue et défendue l'idée selon laquelle le respect de chacun est inévitablement relié à celui des autres. Différentes capacités à développer son autonomie et différentes aptitudes impliquent nécessairement différents choix de vie, dont certains sont, certes, difficiles à comprendre et à accepter. Mais il serait une grave erreur de nier ou de banaliser l'oppression subie par un nombre considérable d'hommes et de femmes à l'échelle planétaire.

C'est au nom de ces hommes et femmes qui n'ont pas fait le choix de leur oppression que la servilité volontaire, sous toutes ses formes, se doit d'être fermement condamnée, afin qu'on puisse espérer un jour vivre dans un monde où ce genre de choix sera non seulement inconcevable du point de vue de la pensée, mais concrètement impossible à adopter. Pour ce faire, le respect de soi constitue peut-être la petite brique que chacun peut apporter au grand édifice de la morale.

CONCLUSION

En guise de conclusion, il serait pertinent de rappeler les principales motivations de la présente recherche. Ces dernières années, notamment au sein des cercles féministes, de nombreux débats portant sur la question du rapport à soi ont été soulevés. C'est le cas, entre autres, de la prostitution, une pratique que certaines défendent comme relevant de leur libre choix, mais considérée par une majorité comme une forme de servilité. Dans ce mémoire, j'ai choisi de m'intéresser au cas de la servilité volontaire, à la lumière de la philosophie morale kantienne, qui considère celle-ci comme une violation d'un devoir parfait envers soi-même. J'ai défendu l'idée selon laquelle la thèse kantienne, soutenant que la servilité est immorale, ne doit pas être considérée comme paternaliste. Pour ce faire, j'ai présenté, dans mon premier chapitre, ce qu'est le système kantien de devoirs éthiques, en explicitant ce qu'est un devoir parfait envers soi. Par la suite, j'ai présenté le rôle joué par les devoirs envers soi, ainsi que quelques objections qui ont été faites au concept même de devoir envers soi, particulièrement l'accusation d'incohérence, que Kant lui-même avait entrevue et à laquelle il a répondu. De ce chapitre, il ressort que le concept de devoir envers soi conserve sa pertinence si on le considère comme une contrainte exprimée par la raison, et non pas comme un devoir corrélatif de droits.

Dans mon deuxième chapitre, et par le biais d'un contraste avec la pensée du philosophe libertarien Ruwen Ogien, j'ai montré en quoi la servilité volontaire est immorale et représente une violation d'un devoir parfait envers soi, et comment Kant définit celle-ci. Après avoir reconstruit la définition kantienne à partir d'un ensemble de comportements discuté dans la section sur la bassesse de la *Doctrine de la vertu*, j'ai défini la servilité comme étant un type de relations caractérisé par la domination. J'ai soutenu que la thèse kantienne sur le caractère immoral de la servilité volontaire

ne doit pas être considérée comme paternaliste car les exigences reliées au respect des devoirs éthiques font en sorte que l'autonomie des individus ne peut jamais être violée. Finalement, la deuxième partie de mon deuxième chapitre a porté sur l'interaction avec la personne volontairement servile. Afin de parvenir à une position kantienne cohérente concernant le traitement de cette personne, j'ai préalablement présenté les exigences découlant des devoirs envers autrui, qui sont les devoirs d'amour et de respect. Ensuite, par le biais d'une discussion sur la conception de l'autonomie défendue par Gerald Dworkin, nous avons reconnu qu'il est possible de faire le choix de renoncer à une partie de son autonomie, et ce afin de vivre selon d'autres valeurs qui nous sont chères. Ce serait le cas d'une personne qui joindrait l'armée, et qui ne devrait pas être considérée comme une personne servile. En abordant la question de la prostitution, et en expliquant ce qui la distingue d'une institution comme l'armée, j'ai souhaité préciser la différence entre la personne involontairement servile, qui manque de ressources et de moyens pour faire des choix de vie épanouissants (et qui ne saurait, selon moi, être considérée comme immorale), et la personne volontairement servile, qui aurait pu faire ces choix mais qui a choisi la voie de l'oppression. Une fois établi que la personne involontairement servile, en tant que réelle victime d'un oppresseur ou d'un système d'oppression, se doit d'être aidée, nous avons pu commencer à nous intéresser à la question du traitement de la personne volontairement servile. J'en ai conclu qu'expliquer à cette personne en quoi son comportement servile constitue une faute morale, en tant que sanction légère exprimant une désapprobation morale, représente une sanction non-paternaliste qui est en accord avec l'appel à la tolérance de la *Doctrine de la vertu* et qui ne viole pas l'autonomie de la personne servile. Cette sanction est non-paternaliste car elle évite toute intervention coercitive non désirée par la personne servile et, pour autant qu'elle s'accompagne d'un soutien et de bons conseils, elle pourrait avoir comme effet positif d'amener graduellement la personne à renoncer à son comportement servile. Par ailleurs, cette sanction reflète aussi la ferme condamnation exprimée par Kant, dans ses *Leçons d'éthique* prononcées une quinzaine d'années avant la publication de la

Doctrine de la vertu, envers toute violation d'un devoir parfait envers soi-même. Bien que je sois sensible à la position de Ruwen Ogien qui craint une attaque envers les libertés individuelles, et plus particulièrement une stigmatisation des personnes marginalisées qui optent pour des choix de vie controversés, ce serait une erreur qu'au nom de la défense de la liberté individuelle, nous renoncions au questionnement sur ce qui fait qu'une vie peut être jugée libre et digne. Si la morale devait se limiter à l'interaction entre les individus et mettre de côté toute la question du rapport à soi, cela reviendrait à opter non seulement pour une vision limitée de la morale, mais cela signifierait que cette dernière se limite à un calcul de bénéfices et de torts entre individus, délaissant complètement le questionnement fondamental sur ce qu'est la vie bonne, une réflexion qui remonte à l'Antiquité.

J'ai choisi de m'inspirer de l'éthique de Kant, non seulement en raison de son influence en philosophie morale, mais aussi car elle peut nous servir de rempart et de référence contre les excès d'un individualisme exacerbé soutenant que chacun doit posséder le droit absolu de faire ce qu'il veut de sa personne. Ma position est que la servilité volontaire est immorale parce qu'elle va à l'encontre d'une vie digne et libre, cela ne signifie pas qu'il serait souhaitable de légiférer afin de promouvoir la vertu kantienne ! Une éthique déontologique comme celle de Kant, basée sur un système de devoirs, vient nous rappeler que certaines actions sont blâmables sur le plan moral et ce, peu importe les conséquences visées. Contrairement à une éthique utilitariste, elle n'ouvre pas la porte à ce qu'un individu, par exemple, soit sacrifié pour maximiser le bonheur du plus grand nombre. De manière intéressante, l'éthique kantienne, en insistant sur l'importance des devoirs envers soi et en critiquant sévèrement les comportements serviles, pourrait déboucher sur une amélioration globale du bien-être général. Si chaque personne veillait à se faire respecter en tout temps et à travers toutes les pratiques et institutions auxquelles elle prend part, le bien-être de tous se verrait fort probablement amélioré. Les conséquences possibles pouvant découler de

nos actions et de celles d'autrui nous échappent dans une certaine mesure et nous pouvons toujours être victimes du mensonge ou d'aveuglement volontaire, ce pour quoi il nous arrive souvent de faire du mal alors que nos intentions étaient pourtant bonnes. Pour cette raison, il m'a semblé que l'éthique kantienne, qui met les devoirs envers soi-même au coeur de la moralité tout en ne négligeant pas les devoirs envers autrui, nous invite à réfléchir sur les relations que nous entretenons avec les autres et sur les institutions dans lesquelles nous plaçons notre confiance. Doit-elle, pour cette raison, être considérée comme paternaliste ? Absolument pas, elle n'est qu'un simple rappel que la rationalité et la liberté sont ce qui distinguent l'être humain des autres espèces. En m'attaquant à la problématique de la servilité volontaire et à la question du traitement de la personne volontairement servile, j'ai voulu m'intéresser à un problème difficile et pertinent pour notre époque, et qui m'a semblé absent de la philosophie morale kantienne en ce qu'il touche à l'interaction entre les devoirs envers soi et ceux envers autrui, deux systèmes de devoirs qui sont généralement analysés séparément.

La difficulté de parvenir à une distinction parfaitement claire entre servilité volontaire et involontaire pourrait être considérée comme une faiblesse de mon travail car elle pourrait mener à une différence de traitement selon qu'une personne donnée est considérée comme devant être dans une catégorie plutôt qu'une autre. Or cette difficulté est évidemment tributaire du problème plus général de déterminer jusqu'à quel point une action peut être considérée comme émanant d'une volonté libre. Sans prétendre trancher sur le sempiternel problème du libre arbitre, on peut ici se contenter d'affirmer que la plupart des actions peuvent être vues, à partir d'un certain point de vue (par exemple celui du sociologue) comme découlant de causes et des circonstances externes à l'agent; et, à partir d'un autre point de vue (celui d'un juge, par exemple) comme exprimant des choix et des décisions propres à l'agent. La distinction que j'introduis entre servilité volontaire et involontaire n'élimine certes

pas complètement, la possibilité de cas limites, mais elle est suffisamment claire pour être utilisable dans des cas comme ceux que j'ai discuté dans ce mémoire.

En outre, cette difficulté à établir une distinction parfaitement claire entre la personne volontairement servile et celle qui l'est involontairement, constitue une raison supplémentaire d'opter pour une approche tolérante et prudente, basée surtout sur le désir d'aider une personne plutôt que de la punir, dans le traitement de la personne qui aura été jugée volontairement servile. De plus, cette prudence est en accord avec l'idée kantienne selon laquelle toute personne est capable d'amélioration morale. J'espère que ce mémoire aura humblement contribué à clarifier la problématique de la servilité volontaire, et à rendre inspirant l'idéal kantien de la vie digne.

BIBLIOGRAPHIE

- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Baron, M. W. (2002). *Love and Respect in the Doctrine of Virtue*. Dans *Kant's Metaphysics of morals : interpretative essays*. New York: Oxford University Press. pp. 391-408.
- Denis, L. (1997). Kant's Ethics and Duties to Oneself. *Pacific Philosophical Quarterly*, 78(4), 321-348.
- Denis, L. (2001). *Moral self-regard : duties to oneself in Kant's moral theory*. New York: Garland Pub.
- Denis, L. (2010). *Kant's Metaphysics of morals : a critical guide*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Dworkin, G. (1988). *The theory and practice of autonomy*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Dworkin, G. (2014). "Paternalism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, from <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/paternalism/>
- Eisler, R. (2011). *Kant-Lexikon*: [Paris] : Gallimard.
- Friedman, M. (2000). *Feminism in ethics : Conceptions of autonomy*. Dans *The Cambridge companion to feminism in philosophy*. Cambridge, U.K. ; New York: Cambridge University Press. pp. 205-224.
- Geadah, Y. (2003). *La prostitution: Un métier comme un autre?*. Montréal, QC: VLB.

- Guyer, P. (2006). *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2006). *Kant*. London: Routledge.
- Hill Jr, T. E. (1973). Servility and Self-Respect. *The Monist*, 57(1), 87-104.
- Kant, I. (1983). *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris: Paris : Vrin.
- Kant, I. (1991). *Vers la paix perpétuelle*
Que signifie s'orienter dans la pensée?
Qu'est-ce que les lumières? et autres textes. Paris: Paris : Flammarion.
- Kant, I. (1993). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Paris : Flammarion.
- Kant, I. (1994). *Métaphysique des mœurs*. Paris: Flammarion.
- Kant, I. (1994). *Métaphysique des mœurs. I & II*. Paris: Flammarion.
- Kant, I. (1997). *Leçons d'éthique*. Paris: Librairie générale française.
- Korsgaard, C. M. (1992). Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and Responsibility in Personal Relations. 6, 305-332.
- Korsgaard, C. M. (2009). Self-constitution agency, identity, and integrity, from <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=431014>
- Kuehn, M. (2001). *Kant : a biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maillard Romagnoli, N. (2011). La notion de devoir envers soi-même est-elle logiquement incohérente ? *Revue de théologie et de philosophie*, 143(1), 51-66.
- Ogien, R. (2007). *L'éthique aujourd'hui : maximalistes et minimalistes*. [Paris]: Gallimard.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press.
- Rawls, J., & Herman, B. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Cambridge, Mass. ; London: Harvard University Press.
- Renaut, A. (1997). *Kant aujourd'hui*. Paris: Paris : Aubier.

Singer, M. G. (1959). On Duties to Oneself. *Ethics*, 69(3), 202-205.

Timmermann, J. (2009). *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals: a critical guide*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

Wood, A. W. (2007). *Kantian ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.