

LE DEVOIR

Que dois-je faire ? Cette question introduit à la morale et au droit. Le devoir désigne l'obligation à l'égard de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Il se réfère au Bien (morale) ou à la Loi (droit), suppose une règle et s'adresse à la liberté de l'individu – sans quoi le devoir se confondrait avec la nécessité, à laquelle on ne peut échapper. La morale traite des contraintes intérieures à la personne ; elle laisse au droit l'étude des obligations extérieures, comme les devoirs civiques. L'éthique (ou morale) qui soutient qu'il y a des obligations inconditionnelles est dite « déontologique » (du grec *deonta* qui signifie « les devoirs »). Elle s'oppose à l'éthique « conséquentialiste » qui juge qu'une action est morale seulement si ses effets sur autrui sont bons.

Par son caractère impératif, l'obligation témoigne qu'il y a dans le sujet une résistance à son injonction. En effet, il n'y a pas lieu de prescrire ce qui correspond à une inclination naturelle. Si le respect allait de soi, il ne serait pas nécessaire d'en faire l'objet d'un devoir. Par sa forme même, l'obligation indique qu'elle contrarie un penchant, c'est pourquoi elle peut être vécue comme une contrainte. La confusion est d'ailleurs permanente dans la manière courante de parler. La formule : « Je suis obligé de faire cela » est la plupart du temps employée dans le sens de : « je suis contraint de faire cela ». Pourtant, l'obligation n'est pas la contrainte. La contrainte est exclusive de la liberté. Une contrainte est une force s'imposant de l'extérieur à la volonté et la niant dans son pouvoir de liberté ou d'autodétermination. Le devoir ne me contraint pas à me soumettre : il m'oblige à **obéir**, et c'est bien différent. *J'obéis* à la loi morale, parce que je sais qu'elle est juste, alors que je me soumetts à un bandit qui me menace de son arme. Le bandit me *contraint* en usant de sa force ; le devoir m'*oblige*. Dans le cas du voleur, je me soumetts à une force extérieure à moi qui me prive de ma liberté ; dans le cas du devoir, je reconnais la **légitimité** du commandement moral qui me **libère** de la tyrannie de mes désirs et me **hausse** jusqu'à l'universel.

Ainsi, si dans l'obligation le sujet se sent contrarié dans son penchant naturel, il ne s'ensuit pas que la loi qui oblige soit vécue comme une contrainte extérieure. Se sentir obligé consiste au contraire à consentir à la légitimité de l'ordre donné, puisqu'il y a une force intérieure à l'être qui pousse au respect. D'une part la loi semble s'imposer de haut comme si elle avait un caractère de transcendance, d'autre part elle rencontre un écho dans l'intériorité. Comment comprendre un tel vécu ? Comment articuler la dimension de transcendance avec le consentement intérieur ? D'où vient que l'homme fasse une telle expérience ?

Notons qu'il est possible de distinguer trois types essentiels de devoirs : les devoirs envers soi (conservation de soi), les devoirs envers autrui (la morale et le droit positif) et les devoirs envers Dieu (les principes dogmatiques). Sans être exhaustives, les différentes thèses exposées ci-dessous présentes des acceptions différentes des concepts de droit, d'obligation et de morale.

La thèse stoïcienne

Chez les stoïciens, le devoir est l'action qui convient, qui est appropriée, qui est conforme à la nature. Il faut distinguer les devoirs des actions droites, ces dernières étant des actions faites

selon la vertu. Pour les stoïciens, le devoir signifie ce qui convient, ce qui est approprié, ce qui est conforme à la nature (le principe éthique premier des stoïciens étant de « vivre conformément à la nature »). Il faut à ce titre remarquer qu'une telle conformité à la nature ne concerne pas uniquement l'action humaine : plantes et animaux accomplissent aussi en un certain sens des devoirs. De plus s'il est possible, c'est que les êtres vivants sont appropriés à leur propre nature, c'est-à-dire ont d'emblée une connaissance de leur propre nature et tendent à rechercher ce qui est bon pour eux et fuir ce qui est mauvais. Les devoirs prolongent cette appropriation naturelle par des exercices répétés se fixant en habitudes. C'est en ce sens que le premier devoir est la conservation de soi-même. Mais la sphère des devoirs dépasse le cadre de l'individu : c'est un devoir d'aimer ses enfants par exemple. C'est ainsi que s'initie le passage du souci de la nature propre à la conformité à la nature en général. Mais pour les stoïciens, ce passage ne saurait être progressif. En effet, les devoirs concernent les choses indifférentes, au sens où elles n'impliquent en rien le Bien moral et le Mal moral, la vertu et le vice ; la maladie par exemple est indifférente en ce sens. Certes, il existe parmi les choses indifférentes des choses *préférables* (par exemple la santé) qui doivent être *sélectionnées* et font ainsi l'objet de devoirs. Il n'en reste pas moins que ces devoirs restent étrangers aux *actions droites* (*katorthoma*), actions vertueuses qui n'ont pour fin que le Bien, celui-ci étant *choisi*. Il faut toutefois nuancer cette différence en rappelant ceci que s'il n'y a que le *sage* qui accomplit des *actions droites*, ces actions ne diffèrent pas dans leur contenu des devoirs mais seulement dans leur modalité en tant que ce sont des actions gouvernées par la *vertu*.

Le bonheur peut donc être conçu comme intimement lié à la vertu. « Seul le sage est heureux » affirment les stoïciens. Ici encore il faut distinguer une conception dans laquelle la vertu est le *moyen* d'atteindre le bonheur de la conception dans laquelle la *vertu* est la *fin* et le bonheur quelque chose qui s'ajoute à elle, qui en est la conséquence. C'est ainsi que Kant écrit que la morale n'est pas la doctrine qui nous apprend comment nous rendre heureux mais comment nous rendre dignes du bonheur.

La thèse utilitariste

Qu'est-ce qui détermine ce que je dois faire ? La réponse la plus simple serait : la **société**. On peut en effet constater que les notions de bien, de mal, de devoir, varient d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre : le parricide, crime odieux chez les Romains, était un acte recommandé dans certaines peuplades. C'est donc la société qui détermine ce qu'il est bien de faire : est bon, ce qui est utile à la communauté ; est mal, ce qui lui est nuisible. Telle est du moins la thèse des **utilitaristes** anglais comme **Bentham** : une société détermine comme devoirs les actions favorables au bonheur du plus grand nombre. Or, les actions qui sont avantageuses pour le plus grand nombre le sont aussi pour l'individu qui agit : le seul véritable fondement de la morale, ce n'est pas le devoir, c'est l'**égoïsme bien compris** (en agissant pour le bonheur de tous, j'agis aussi pour mon propre bonheur).

Pour certains philosophes, cette thèse confond cependant l'**utile** et le **moral**, ce qui est problématique : comme le dira **Kant**, il est parfois utile de mentir, mais ce n'est jamais un acte moral. Surtout, ce qui détermine la valeur morale d'une action, ce n'est pas ses **effets** (par exemple sur la société) mais l'**intention** elle-même : si mon intention était purement égoïste, mon action ne sera jamais morale, même si elle a eu des conséquences utiles pour autrui. A ceci, certains utilitaristes, tel qu'Hans Morgenthau, répondent que les raisons pour lesquelles

ont agi important peu : Churchill pouvait très bien considérer seulement sa carrière lorsqu'il devint premier ministre, mais c'est grâce à lui que l'Europe put sortir de la guerre. Pour Morgenthau, la moralité n'est qu'un instrument supplémentaire dans une lutte pour la domination ; il n'y a pas de morale universelle, seulement une paix bénéfique à certains intérêts dominants.

Paradoxalement, les utilitaristes, Kant et de nombreux philosophes s'accordent sur le fait qu'une action est morale quand ma volonté s'est déterminée eu égard à la seule raison, et non par rapport à la sensibilité. Selon Kant, je ne décide pas de mes désirs sensibles : une volonté déterminée par les désirs n'est donc plus une volonté libre. Être libre, c'est faire ce que la **raison** me dicte, c'est-à-dire mon devoir ; la question cependant est de savoir en quoi ce **devoir** consiste. Ce devoir consiste soit à maximiser mes intérêts (thèse utilitariste), poursuivre ma puissance d'être (Nietzsche), ou encore persévérer dans mon être mais sans chercher à nuire à autrui, en s'éloignant de la ruse, la colère et la haine (Spinoza).

La thèse religieuse

Pour Thomas d'Aquin, le devoir moral se définit comme conformité à la volonté divine, obéissance aux commandements de Dieu. Elle voit dans la transcendance de la loi, la transcendance de Dieu. L'homme est un sujet moral parce que Dieu l'a rendu capable de recevoir sa loi. Cette thèse fait de la religion, le fondement de la morale. Il s'agit cependant d'une conception problématique, pour au moins deux aspects. D'une part, elle conduit à admettre que seul un croyant peut être moral. Ce qui est injurieux pour tous ceux qui, bien qu'incroyants, témoignent dans leur conduite d'un très haut niveau d'exigence morale. "Un athée peut être vertueux, aussi sûrement qu'un croyant peut ne pas l'être" écrivait Pierre Bayle. D'autre part, elle interdit de penser la liberté comme autonomie, l'Homme ne pouvant se soustraire à l'autorité divine. On parle alors d'hétéronomie, c'est-à-dire un état de la volonté qui puise hors d'elle-même, dans les impulsions ou dans les règles sociales, le principe de son action. Pour Kant, cette **hétéronomie** de la volonté est un obstacle à l'action morale authentique, dans le sens où l'individu agit non par volonté de respect de la morale, mais pour être en adéquation avec sa foi, ou encore par intérêt (par exemple, l'obtention du salut divin).

La thèse sociologique

Le devoir émane de la société

La thèse sociologique voit dans la transcendance de la loi, la transcendance de la société. « Le devoir, c'est la société en tant qu'elle nous impose des règles, qu'elle assigne des bornes à notre conduite » écrit le sociologue Emile Durkheim. « Quand ma conscience parle, c'est la société qui parle en moi ». Autrement dit, le devenir moral de l'homme est compromis sans l'inscription de l'individu dans une famille, une collectivité, normalisant sa conduite par voie d'imitation et d'éducation. La morale sociale, les mœurs tiennent d'ailleurs lieu, chez nombre

d'individus, de morale tout court. Cependant, lorsque cette morale prescrit la lapidation de la femme adultère, la condamnation à mort de l'apostat (morale islamique intégriste) ou l'interdiction, non pas de voler mais de se faire prendre en flagrant délit de vol (morale lacédémonienne), elle ne paraît guère morale. De plus, si l'on devait réduire la morale à la morale sociale, il faudrait faire le deuil d'une morale définissable en termes universels et on ne comprendrait pas au nom de quoi des hommes pourraient critiquer, dénoncer comme illégitimes les lois sociales. Or cette condamnation est un fait. Dans toutes les sociétés des voix s'élèvent pour condamner les pseudo-valeurs collectives. Ce n'est pas toujours au nom de « valeurs universalisables en droit », mais c'est parfois le cas. La réduction de la morale à la morale sociale pose donc plus de problèmes qu'elle n'en résout. Bien qu'en partie déterminée par les conditions sociales d'existence, la conscience semble donc disposer d'une marge d'autonomie patente dans la critique qu'elle peut faire des normes sociales selon lesquelles elle a été éduquée.

Le devoir émane de l'État

Pour Hobbes, c'est le contrat social qui instaure le devoir en ce sens que ceux qui ont accepté ce contrat ne peuvent s'en dégager (le devoir à l'état de nature ne se définissait que comme l'envers de la liberté, c'est-à-dire comme l'obligation née de la rencontre d'un obstacle). Rousseau distingue les devoirs relevant de l'obligation et les devoirs relevant de la volonté. Les premiers sont exigibles des individus, les seconds ne le sont pas. Hegel montre que seule l'inscription du devoir dans les institutions, dans une communauté éthique, permet de se dégager de la morale subjective et abstraite pour ouvrir sur une liberté objective. Ce serait donc de la légitimité de ces institutions étatiques que naîtrait le devoir individuelle, compris alors comme une obligation exogène à l'individu mais créant une contrainte puisque l'homme ne pourrait exister en dehors du corps social (l'impossibilité de vivre à l'état de nature, ou encore la nature sociale de l'Homme).

Il y a dans l'Histoire, de nombreuses tentatives d'universaliser certains valeurs morales (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789), l'invocation du droit naturel durant certains papautés, par exemple celle de Pie XI qui dans son encyclique de 1937 s'oppose au nazisme en invoquant le droit naturel). La difficulté est cependant de sortir de cette légitimité étatique (les Etats restent souverain dans la reconnaissance des droits de l'homme, alors même que le droit naturel se veut transcendant du droit étatique, dit également droit positif) et d'universaliser certaines valeurs qui risque d'être uniquement une vision dominante de valeurs jugées fondamentales par certains dans certaines sociétés.

La thèse psychanalytique

Elle est une manière de décliner la thèse précédente. La conscience morale, nous apprend Freud, est un effet de surface du surmoi et celui-ci résulte de l'introjection des interdits parentaux et sociaux. La conscience n'étant pas une instance originaire mais dérivée, il va de soi que le freudisme ne peut pas penser la liberté comme autonomie. Cette thèse a sa cohérence,

mais elle est problématique dans le sens où la morale ne serait qu'une contrainte propre à l'inconscient de l'individu.

La thèse kantienne

Selon Kant, mon action peut avoir deux mobiles d'origine diamétralement différente : soit les motifs qui m'ont déterminé à agir sont issus de ma sensibilité, soit ils proviennent de la raison.

1) Quand j'agis sous le coup de mobiles sensibles, quand je ne fais que ce qui me plaît, je laisse donc la sensibilité déterminer ma volonté. Or précisément je ne décide pas de mes désirs sensibles : ce n'est pas moi qui décide d'aimer les petits pois et de détester les épinards ; et pour preuve, si l'on peut me forcer à manger des seconds, personne (pas même moi) ne pourra jamais m'obliger à trouver cela bon. Comme le disait déjà Rousseau, « l'impulsion du seul appétit est esclavage » : celui qui laisse sa volonté être déterminée par ses désirs se révèle l'esclave de ce désir même.

2) Quand le mobile est purement rationnel, c'est-à-dire quand j'agis par pur respect pour la loi morale, affirme Kant, j'atteins la liberté véritable. Pourquoi ? Ce que la loi morale me commande, c'est **d'agir de telle sorte que la maxime de mon action (le mobile qui détermine ma volonté) puisse être érigée en loi universelle de la nature**. En d'autres termes, si ce que je veux était une loi aussi universelle que la loi de la gravitation, le monde deviendrait-il contradictoire ou invivable ? Si la réponse est affirmative, alors mon action n'est pas morale : **le critère de la moralité de l'agir, c'est l'universalité du vouloir. Est morale l'action qui peut être voulue universellement par tous les êtres raisonnables** ; et mon devoir, c'est justement d'agir de façon conforme à ce que la loi morale exige, et la liberté à son tour se définit comme indépendance de la volonté à l'égard de la sensibilité.

La thèse Kantienne a le mérite de permettre l'intelligibilité des deux points problématiques de l'expérience décrite : d'une part le caractère transcendant de la loi, d'autre part sa dimension intérieure. Par ailleurs, elle nous permet de penser la liberté comme autonomie. L'interprétation kantienne propose un schéma dualiste. Le dualisme de la nature et de la raison, de l'être sensible et de l'être intelligible. Les philosophies morales d'obédience kantienne privilégient la vertu, identifiée au devoir.

Pour Kant, la vertu est donc de faire son devoir. La représentation de la loi morale est un fait de la raison. Comme l'ordre cosmique est régi par une législation naturelle, l'ordre humain peut et doit être régi par la loi morale car, en tant qu'il est une raison, l'homme a le devoir et donc le pouvoir d'être le législateur de son monde. Il peut et il doit instituer le règne des fins, c'est-à-dire un monde où l'homme traitera « l'humanité aussi bien dans sa propre personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais simplement comme un moyen ». Mais cette loi rencontre de la résistance en chacun de nous car nous ne sommes pas qu'un être de raison. Nous sommes aussi un être sensible. De ce point de vue, nous ignorons l'exigence morale et ne connaissons qu'une seule loi : la loi de la nature nous poussant à rechercher la satisfaction de nos inclinations naturelles. En tant que nous sommes nature, nous sommes déterminés à viser l'accomplissement de nos désirs, besoins, intérêts mais ceux-ci

rencontrent parfois la loi morale comme ce qui les contrarie. D'où cette étrange expérience où quelque chose en moi résiste, et quelque chose d'autre se reconnaît dans l'injonction. C'est que je suis à la fois celui qui se donne la loi et celui qui lui est soumis. En obéissant à la loi morale, je n'obéis qu'à moi-même et fait resplendir la liberté comme **autonomie rationnelle**. Je découvre ainsi que si j'appartiens, par ma dimension sensible, à l'ordre empirique, j'appartiens par ma raison à un ordre métaphysique me faisant obligation de me rendre indépendant des inclinations naturelles.

L'expérience de l'obligation morale est paradoxalement expérience de liberté. Pour Kant, c'est la raison en l'homme qui, dans les limites de sa finitude et parce qu'il lutte contre elle, lui permet d'accéder à la dignité et au statut de personne, en le distinguant des autres êtres de la nature, en lui conférant une place dans le monde intelligible. En effet, c'est dans la mesure où l'homme, être raisonnable et (mais) fini, s'identifie à la raison, en se mettant à distance des motivations sensibles, qu'il s'élève à la dignité. **L'homme est une personne parce qu'il est capable d'acquiescer à la loi morale au lieu de suivre seulement les lois de sa nature.** « Par le devoir, l'homme sait donc qu'il n'est pas seulement ce qu'il s'apparaît, c'est-à-dire une partie du monde sensible, un fragment du déterminisme universel, mais qu'il est aussi une chose en soi, une source de ses propres déterminations » (Kant, *Doctrine de la vertu*). Seul un être libre peut se sentir des obligations. L'animal ou l'enfant ne se sentent pas obligés.

Pour Kant, le devoir est un impératif catégorique. C'est un impératif en tant qu'il se présente comme un commandement, une obligation. Cet impératif est catégorique en ce sens qu'il est inconditionné, autrement dit qu'il n'est pas soumis à des conditions sensibles, empiriques. En ce sens, il se distingue des impératifs hypothétiques qui attachent le devoir à des fins : impératif technique visant toute fin possible et relevant de l'habileté ou impératif pragmatique visant cette fin réelle qu'est le bonheur et relevant de la prudence.

Schopenhauer dénonce l'absence d'un socle empirique et naturel dans la morale kantienne (une morale de l'universalité), celle-ci manquant par conséquent de réalité. En faisant du devoir la seule source possible de la moralité, Kant identifie de plus celle-ci à la soumission. **Nietzsche** affirme que la notion kantienne du devoir est un danger. Le respect (seul sentiment non pathologique pour Kant) qu'inspire des mots tels que « vertu », « devoir », « bien en soi », mots qui relèvent tous de l'impersonnalité et de l'universalité expriment la décadence et le déclin de la vie. En effet, pour Nietzsche, une vertu doit naître du besoin, de la conservation et de la croissance vitale. Dans le cas contraire, elle ne peut que nuire à notre existence. En ce sens, la vertu doit être une invention personnelle (celle d'un individu ou d'un peuple) et lorsqu'au contraire elle n'est plus qu'une idée générale, un devoir impersonnel, elle devient un danger mortel.

Analyse d'un texte de Kant

« Je ne puis refuser tout respect à l'homme vicieux lui-même, comme homme, car, en cette qualité du moins, il n'en peut être privé, quoiqu'il s'en rende indigne par sa conduite... Là est le fondement du devoir de respecter les hommes, même dans l'usage logique de leur raison, ainsi on ne flétrira pas leurs erreurs sous le nom d'absurdités, de jugements ineptes etc. Mais on supposera plutôt qu'il doit y avoir dans leurs opinions quelque chose de vrai et on l'y cherchera.

En même temps aussi, on s'appliquera à découvrir l'apparence qui les trompe (le principe subjectif des raisons déterminantes de leurs jugements, qu'ils prennent par mégarde pour quelque chose d'objectif) et, en expliquant ainsi la possibilité de leurs erreurs, on saura garder encore un certain respect pour leur intelligence. Si au contraire, on refuse toute intelligence à son adversaire, en traitant ses jugements d'absurdes ou d'ineptes, comment veut-on lui faire comprendre qu'il s'est trompé ? Il en est de même des reproches à l'endroit du vice : il ne faut pas les pousser jusqu'à mépriser absolument l'homme vicieux, et à lui refuser toute valeur morale, car dans cette hypothèse, il ne saurait donc plus jamais devenir meilleur, ce qui ne s'accorde point avec l'idée de l'homme, lequel, à ce titre (comme être moral), ne peut jamais perdre toutes ses dispositions pour le bien ».

Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs, Deuxième partie : Doctrine de la vertu*, 1797

Ce texte traite de la nécessité morale du respect d'autrui. C'est le statut d'homme qui fonde le devoir de respecter chaque personne. **Ce qui fait l'humanité de l'homme c'est sa nature raisonnable lui permettant de se représenter la loi morale et de se sentir tenu de soumettre sa conduite à son exigence.** Cette thèse n'est pas explicite dans ce texte mais elle est le noyau dur du kantisme et le fondement de la distinction que nous opérons entre l'ordre des personnes et celui des choses. Qu'est-ce que respecter et comment sauver le respect dû à la personne dans les situations où elle se rend indigne de la valeur faisant sa dignité ? Telle est la question que Kant affronte dans la deuxième partie en nous plaçant dans deux situations concrètes. Dans l'une on est en présence d'une personne faisant un mauvais usage de son entendement. Avec l'erreur on est sur un plan strictement intellectuel qu'il faut distinguer du plan moral de la faute. On parle plus volontiers de vice en ce dernier cas mais l'erreur aussi indique une forme de vice.

Il ne faut jamais condamner l'erreur et la faute morale dans des termes expulsant l'homme de l'humanité. Non seulement parce que le respect de la personne est un impératif catégorique mais aussi parce qu'il est la condition de son progrès intellectuel ou moral. La nécessité pragmatique se conjugue à la nécessité morale pour condamner un mépris qui ne s'arrêterait pas au mauvais usage de la raison mais s'étendrait à la totalité de la personne.

La nécessité morale du respect et son fondement

Ce n'est pas un hasard si Kant choisit, pour examiner ce que doit être moralement la relation humaine, une situation où le respect ne va pas de soi. En abordant la question du respect par ce biais, le philosophe se donne le moyen d'établir, sans ambiguïté possible ce qui fonde l'obligation morale du respect réciproque des êtres humains. **Le vice est le contraire de la vertu.** Si le vertueux nous semble accomplir l'humanité dans ses exigences les plus hautes, le vicieux nous paraît se conduire de manière indigne, aussi suscite-t-il une réaction d'indignation. L'homme vicieux remet en cause ce qui fait la dignité d'un être humain et pourtant, apprend-on, il n'a pas perdu toute dignité. Voilà qui mérite approfondissement. En toute rigueur une dignité est une valeur, une noblesse méritant le respect. Le mot respect qui vient du latin « respectus » signifie étymologiquement : se retourner pour regarder. Il indique un temps d'arrêt marqué devant l'objet du regard. Cette étymologie révèle que le respect est un sentiment nous portant à accorder (intérieurement et extérieurement) une attention, une considération à ce que nous

identifions comme une valeur et conséquemment à nous conduire à son égard avec une certaine réserve et retenue. Il est clair que le vice n'ayant en soi aucune valeur, nous ne sommes pas disposés, intérieurement, ainsi envers lui. Il exclut nécessairement le respect. Il dispose, au contraire à retirer à l'autre son estime et à le condamner sévèrement. Or **si nous sommes naturellement portés à mépriser le vice, nous ne sommes pas autorisés à mépriser l'homme vicieux, affirme Kant.** Propos étonnant tant nous avons tendance à considérer qu'un homme est identifiable à ce qu'il est et fait concrètement et que c'est, à ce titre, qu'il est respectable ou méprisable. La force de ce texte est de montrer qu'il y a là une erreur et surtout une faute, Car ce qui fonde le respect dû à l'être humain n'est pas l'usage qu'il fait de sa raison ou de sa conscience, c'est le fait qu'il est porteur d'une raison ou d'une conscience. **Sa dignité est attachée à ce qui fait son humanité. Or l'humanité n'est pas un fait biologique, une réalité naturelle, (comme c'est le cas pour l'espèce humaine) c'est une signification métaphysique et morale. Un homme est un homme, c'est-à-dire le contraire d'une chose, parce qu'à la différence des choses il est une conscience ou une raison.** Cela lui confère une supériorité ontologique, un statut d'exception dans l'univers et l'élève à la dignité d'une personne. Ainsi je puis juger que sa conduite n'est pas respectable et qu'elle mérite mon mépris mais celui-ci ne saurait englober la totalité de sa personne. Car il est homme et « comme homme », « en cette qualité du moins » dit le texte il mérite mon respect. L'obligation de respecter l'homme comme homme est donc sans exception. L'homme le plus déchu participe encore de cette humanité qui l'arrache à la neutralité morale du monde des choses. Il a une dignité interdisant un usage purement instrumental de sa personne et une absence ostensible de toute considération. Le mépriser entièrement, totalement revient à porter atteinte à l'humanité, aussi bien en soi qu'en l'autre, puisqu'on se dispense d'honorer la valeur dont participent, par définition, tous les membres de la famille humaine. En étant obnubilé par l'indignité de fait de sa conduite, on fait injure à la dignité de droit de tout être humain. On se rend ainsi coupable d'immoralité car l'impératif moral s'énonce ainsi : **« Agis de telle sorte 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 un moyen »** (Kant).

La question, à ce niveau de l'analyse, est de savoir si l'on peut suivre le philosophe dans cette manière de fonder le respect. Car il est clair qu'il y a là un postulat (un postulat est une proposition indémontrée et indémontrable qu'on nous demande d'admettre). Ici, on nous demande d'admettre la dignité de principe de tout être humain parce qu'il est porteur d'une raison. Or pourquoi accorder une telle importance à la conscience ou à la raison ? Certes, nous sommes les héritiers d'une double tradition mythique considérant que la conscience est la marque de la divinité sur l'humanité mais qu'est-ce qui peut bien justifier rationnellement une telle prétention ? On peut répondre que **les hommes ont une dignité parce qu'à la différence des choses qui sont mais ne le savent pas, l'homme est et il le sait, ce qui moralement change tout.** Car la conscience l'expose à se sentir humilié, déshonoré si les exigences de cette même conscience sont bafouées. Rien de tel pour l'animal ou la chose qui existent sur le mode de l'en soi, non du pour soi. Kant répond à notre question d'une manière qui n'est pas explicitée dans ce texte mais qui est le noyau dur de sa réflexion morale. La raison fait la dignité de l'homme parce qu'elle est la faculté permettant de se représenter la loi morale et de se sentir tenu de soumettre sa conduite à son exigence. La raison est donc ce qui arrache l'homme au règne de la nature ou de l'être (régi par le principe du déterminisme) pour rendre possible le règne du devoir être ou de la moralité, (ce qui est possible par liberté). C'est ce pouvoir moral et la liberté qu'il suppose qui inspirent le respect en l'homme et rien d'autre. « La moralité est

la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi... La moralité ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, c'est donc là, ce qui seul a de la dignité » (Fondements de la métaphysique des mœurs). Il s'ensuit que « Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes jamais aux choses » Critique de la raison pratique. Ce postulat peut certes être reçu comme une convention arbitraire et à ce titre refusé. Certains ne s'en privent pas mais ce qu'ils refusent ainsi c'est le postulat fondateur de la moralité et avec lui de la civilisation.

Les implications pratiques de cette thèse

Première situation : le mauvais usage intellectuel de sa raison. Après avoir énoncé sa thèse et l'avoir fondée, Kant en dégage les conséquences pratiques. Si ce qui fait la dignité de l'homme c'est sa raison il s'ensuit que « même » dans l'usage intellectuel de cette raison l'homme doit être ostensiblement respecté. Or il en est de cet usage ce qu'il en est de l'usage moral. Tous les hommes n'en font pas un bon usage. Leurs jugements peuvent être erronés voire franchement stupides. Quelle est l'attitude concrète qu'il convient alors de mettre en œuvre ? Remarquons que Kant introduit l'exemple d'un mauvais usage de la raison en parlant, de manière neutre « d'un usage logique ». **C'est qu'il s'agit de comprendre qu'un sujet qui raisonne mal est néanmoins un sujet qui raisonne.** Il fait bien « un usage logique de sa raison ». La raison étant le propre de l'homme, nul ne peut soupçonner l'autre, par principe, d'en être dépourvu. Il s'ensuit qu'il est moralement condamnable de pointer son erreur avec des mots qui, implicitement, l'expulsent du champ de la raison. Ce qui est le cas lorsqu'on recourt aux notions d'ineptie ou d'absurdité.

L'absurdité est le propre de ce qui n'a pas de sens, l'ineptie de ce qui relève de la bêtise. Dans les deux cas on semble admettre que l'autre est étranger à la nature raisonnable. En traitant son propos d'absurde on signifie qu'il n'a pas du tout de sens, en le traitant d'inepte on signifie qu'il ne dépasse pas l'intelligence des bêtes et là est la faute puisque qu'on dénie à l'autre le fait d'être porteur d'une raison. Il y a là une façon de « flétrir » leurs jugements dit le texte. « Flétrir » c'est faire perdre à une fleur son éclat, sa forme naturelle. Par analogie, les qualificatifs utilisés dépouillent l'homme de sa dignité d'être raisonnable et cela est moralement inacceptable. Est-ce à dire que l'absurdité ou l'ineptie de fait sont un droit moral et que le devoir des hommes est de s'incliner devant elles ? Certes non. **Parce que l'homme est un sujet raisonnable il a le devoir de développer son esprit pour se porter subjectivement à la hauteur de la capacité qui est en lui mais il n'est pas sûr qu'il soit enclin à cet effort si les autres lui dénie précisément cette capacité.**

Voilà pourquoi il convient de supposer « qu'il doit y avoir dans leurs opinions quelque chose de vrai, et on l'y cherchera » écrit Kant. En disant « on supposera » le philosophe rappelle que l'attitude éthique exige, comme on l'a vu dans la première partie, d'admettre quelque chose. Ce postulat est celui de la nature raisonnable de l'homme. A priori il nous faut considérer que l'autre est digne d'être entendu car comme tout sujet raisonnable, il prétend, lorsqu'il parle, prononcer des propos cohérents et intelligents. Il se peut qu'il n'y ait aucune cohérence et aucune vérité dans ses paroles car il se trompe manifestement. Mais il faut d'abord s'assurer que l'erreur manifeste ne masque pas une vérité latente et qu'elle n'est pas le résultat d'une maladresse de l'expression, par exemple. « En même temps » que cet acte de confiance dans la raison de l'autre

il convient de rechercher ce qui l'égare afin de lui permettre de rectifier son erreur. L'erreur consiste toujours, en effet, dans une singularité logique. Je prends pour objectivement vrai, entendons comme une vérité reconnaissable par tout autre être de raison, un énoncé qui n'est vrai que pour moi. Je confonds une raison subjective d'affirmer ceci ou cela avec un fondement objectif. Au fond, mon erreur est une illusion : je suis abusé par une « apparence », je prends pour une vérité ce qui m'apparaît telle à moi. La tâche de celui à qui je m'adresse, comme à cet alter ego dont j'attends confirmation de ma prétention à la vérité n'est donc pas de m'humilier en m'expulsant du champ de la raison, elle est de m'expliquer pourquoi je me trompe. Ainsi manifeste-t-on son respect pour la nature raisonnable de l'autre et a-t-on une chance de lui faire comprendre qu'il s'est trompé.

Au fond, Kant pointe avec finesse ce qu'observe tout pédagogue : il faut qu'un homme soit confirmé par l'autre dans la certitude de son intelligence pour se sentir tenu de grandir en intelligence. L'humiliation a toujours l'effet inverse. Elle raidit celui qui se trompe dans son erreur. Pourquoi ? Parce que tout homme s'estime lui-même en raison de cette capacité qu'il expérimente, également à tout autre, de penser et parce qu'il ne peut penser que par lui-même. Il lui est impossible de s'en remettre à un autre pour discerner le vrai du faux. Seul son jugement peut faire autorité à ses propres yeux. **Il s'ensuit que seule la compréhension personnelle de son erreur peut le conduire à la rectifier.** Mais pour être mis sur la voie de cette ouverture d'esprit, il ne faut pas que le ressentiment à l'égard de celui qui vient de l'humilier l'amène, par la confusion que produisent toujours les affects violents à emporter dans le même ressentiment la vérité dont l'autre est porteur. **Il faut être libéré de ce qui aveugle pour discerner le vrai du faux or rien n'aveugle plus que l'humiliation.**

Deuxième situation : Le mauvais usage moral de sa raison.

Ce qui vaut pour la première indignité vaut pour la seconde. « Il en est de même des reproches à l'endroit du vice » dit le texte. Comme l'erreur, le vice est une faute condamnable et il ne faut pas se priver de le dénoncer. A aucun moment le propos kantien ne justifie une quelconque complaisance à l'égard des faiblesses de l'humanité. Au contraire, Kant exprime souvent son horreur de l'humanité empirique qu'il accuse d'être puérile et méchante. Puérile, c'est-à-dire peu soucieuse de sortir de la minorité intellectuelle pour accéder à la majorité. Méchante, c'est-à-dire plus encline à se conduire mal qu'à faire preuve de moralité. Le vice doit donc être pointé mais dans des termes qui, là encore, ménagent le respect dû à la personne. Comme dans le premier cas cette exigence, qui en toute rigueur, se fonde sur un impératif commandant absolument, fait l'objet d'une seconde justification : une justification pragmatique. Tu ne dois pas refuser tout respect à l'homme vicieux lui-même parce que tu ne le dois pas (impératif catégorique de la moralité) mais tu ne le dois pas non plus parce que si tu le faisais, tu compromettrais les possibilités d'amélioration morale de celui que tu admonestes (impératif hypothétique de l'habileté). Au fond **Kant affirme que le postulat fondateur de la morale à savoir l'idée d'humanité comme raison ou capacité morale est non seulement ce qui fait la dignité de l'homme mais ce qui interdit de désespérer entièrement de lui.** Parce qu'il est une raison on peut toujours supposer que l'erreur qui le rend inférieur à lui-même aujourd'hui pourra être rectifiée demain. Parce qu'il est une capacité morale on peut toujours supposer que la faute qui le rend indigne aujourd'hui sera amendée demain. La possibilité d'honorer l'exigence

morale est, a priori, ouverte pour tous. C'est ce que le texte rappelle en parlant de « dispositions pour le bien ». Alors, si l'on ne veut pas se rendre coupable d'une double faute en manquant de respect à l'autre homme et en prenant le risque de le raidir par là dans son indignité, en décourageant tous ses efforts pour devenir meilleur, on a le devoir de respecter l'homme vicieux lui-même.

Conclusions

Nous vivons dans une époque où les hommes parlent abondamment de respect. Ce qui, à bien y réfléchir, est fort suspect. Rousseau remarquait que lorsqu'un peuple parle d'une vertu c'est qu'elle a cessé d'être vivante. On peut se demander s'il n'en est pas ainsi pour le respect. S'il faut rappeler aux hommes la nécessité morale du respect, c'est sans doute parce qu'ils ont une grande propension à se manquer de respect comme en témoignent les injures ordurières, les mensonges, les trahisons ou les instrumentalisation caractérisant souvent leurs relations.

Si peu respectueux des autres soient-ils nos contemporains veulent néanmoins être respectés. En disant « je ne puis refuser le respect » Kant présuppose que c'est l'attente de tout homme. On ne peut « refuser » que ce qui est l'objet d'une demande mais s'ils attendent des autres la considération, les hommes ne se demandent guère ce qui peut fonder cette exigence. Et ils croient d'ordinaire qu'on est respectable par les déterminations concrètes auxquelles on s'identifie. Par exemple je suis respectable parce que je suis cet individu particulier qui pense ce qu'il pense ou fait ce qu'il fait. **La revendication du respect fonctionne souvent comme ce qui doit tout justifier d'une personne. Or il s'en faut de beaucoup que cela soit possible et légitime.** L'erreur et la faute morale sont condamnables et cela est sans réserve. Elles sont ce qui nous rend indignes car il y a en nous le principe d'une dignité nous faisant obligation d'honorer la vérité et la moralité. Il ne faut donc pas voir notre dignité là où elle n'est pas. Tout l'intérêt du kantisme est, en ce domaine d'opérer une salutaire clarification. **La seule dignité de l'être humain est une capacité morale et intellectuelle. C'est elle qui lui confère le statut de personne. C'est dire que ce qui fonde le respect dû à l'homme est un principe bien impersonnel et abstrait.**

C'est pourtant ce principe que Kant nous demande d'isoler (=abstraire) dans tout homme, dans l'homme le plus vicieux aussi bien que dans l'homme vertueux afin de ne pas faillir à notre propre humanité. Car aussi impersonnelle et abstraite soit-elle, la valeur d'humanité se manifeste dans des hommes concrets et souvent dans des hommes ne faisant guère l'effort de se porter subjectivement à la hauteur de cette dignité. Ce texte rappelle qu'aussi déchu ou ignorant soit-il un homme participe, de droit, de cette dignité, il s'ensuit que ce serait une faute de ne pas lui témoigner la considération due à sa supériorité ontologique. Faute d'autant plus grave qu'elle n'est pas sans incidence sur le devenir-homme. Telle est la dernière leçon de ce texte, la plus importante peut-être : il s'agit de comprendre que nous sommes en partie ce que les autres, par l'attitude qu'ils ont à notre égard, nous invitent à être. L'homme respecté est enclin à honorer le respect qu'on lui témoigne, l'homme méprisé est exposé à rester indigne du respect qu'on lui a refusé. Il y a dans cette observation d'une grande profondeur une manière de pointer la responsabilité infinie de chacun à l'endroit de chacun et la responsabilité du législateur à l'égard des délinquants. Si l'on comprend bien la pertinence de

l'analyse kantienne, il est urgent de se projeter moralement vers l'autre car c'est le disposer à devenir plus humain

Hegel : le droit et la morale (critique du formalisme Kantien)

HEGEL, Principes de la philosophie du droit, 135, rem., trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, pp. 172-173

« Autant il est essentiel de faire ressortir l'autodétermination pure et inconditionnée de la volonté comme racine du devoir et de rappeler que la connaissance de la volonté n'a acquis qu'avec la philosophie kantienne son fondement solide et son point de départ par la pensée de l'autonomie infinie de la volonté, autant le point de vue purement moral, si l'on s'en tient à lui, sans qu'il y ait de passage au concept de l'effectivité éthique, réduit ce gain à un simple formalisme et la science morale à des discours sur le devoir pour le devoir. De ce point de vue, aucune doctrine immanente des devoirs n'est possible. On peut, certes, introduire une matière venue de l'extérieur et parvenir ainsi à formuler des devoirs particuliers, mais, en se basant sur cette détermination du devoir réduite à l'absence de contradiction ou à l'accord formel avec elle-même, laquelle n'est rien d'autre que l'affirmation et l'indétermination abstraite, on ne peut aboutir à une détermination des devoirs particuliers ; et, même si un tel contenu particulier est pris en considération au moment d'agir, il n'y a pas dans ce principe un critère qui permette de savoir si ce contenu est un devoir ou non. Au contraire, n'importe quelle conduite injuste ou immorale peut être justifiée de cette manière. L'autre formule kantienne - la capacité pour une action d'être représentée comme une maxime universelle - conduit certes à la représentation plus concrète d'une situation, mais ne contient en elle-même aucun autre principe que l'absence de contradiction, pas plus qu'il n'y en aurait si tel ou tel peuple particulier, telle ou telle famille, etc., n'existaient pas ou si, d'une manière générale, il n'y avait point d'hommes vivant en ce monde. Si, par contre, il est formellement établi et présupposé, que la vie humaine et la propriété existent et doivent être respectées, c'est une contradiction de commettre un meurtre ou un vol. Une contradiction ne peut être que contradiction avec quelque chose, c'est-à-dire avec un contenu qui soit préalablement posé comme principe ferme. Ce n'est que relativement à un tel principe qu'une action peut être dite en accord ou en contradiction. Mais dire que le devoir peut être voulu uniquement comme devoir et non en raison d'un certain contenu, c'est énoncer une identité formelle qui revient à exclure tout contenu et toute détermination. »

La non-contradiction, l'universalisation sont-elles des conditions suffisantes pour fonder la morale d'une action ? Ce n'est pas l'avis de Hegel. « Autant il est essentiel de faire ressortir l'autodétermination pure et inconditionnée de la volonté comme racine du devoir » : Selon Hegel, Kant a raison d'insister sur l'autonomie comme source du devoir. L'autodétermination de la volonté, c'est le fait que l'homme tire les normes de son existence de la seule considération des exigences de son esprit, et non des données historiques.

« autant le point de vue purement moral, si l'on s'en tient à lui, sans qu'il y ait de passage au concept de l'effectivité éthique, réduit ce gain à un simple formalisme et la science morale à des discours sur le devoir pour le devoir. » C'est la réalité de la vie sociale. Il faut s'interroger sur

les conditions concrètes d'existence de la liberté humaine, sinon on reste dans des considérations vagues ; on dit qu'il faut s'autodéterminer, mais on ne sait pas à quoi.

« De ce point de vue, aucune doctrine immanente des devoirs n'est possible. » On en peut définir les devoirs de l'homme en restant à l'intérieur (*im-manere*) de la pure conscience, sans considérer les conditions concrètes d'existences.

« On peut, certes, introduire une matière venue de l'extérieur ». Pour donner un contenu à la morale, on peut prendre les mœurs de son temps, et tenter de voir si elles s'accordent avec notre conscience.

« la capacité pour une action d'être représentée comme une maxime universelle - conduit certes à la représentation plus concrète d'une situation, mais ne contient en elle-même aucun autre principe que l'absence de contradiction, pas plus qu'il n'y en aurait si tel ou tel peuple particulier, telle ou telle famille, etc., n'existaient pas ou si, d'une manière générale, il n'y avait point d'hommes vivant en ce monde. » L'universalisation ne suffit pas à déterminer si une action est bonne : on peut juger parfaitement universalisable et non contradictoire une maxime en fait mauvaise. Kant disait : le vol n'est pas moral car si on universalise cette maxime, il n'y a plus du tout de propriété, et donc le vol n'est plus possible. La maxime est donc contradictoire. Hegel rétorque qu'on peut fort bien souhaiter un monde sans propriété et que la maxime n'a donc rien de contradictoire.

C'est donc précisément la conception kantienne de la moralité que Hegel refuse, ou du moins, plus exactement, qu'il juge insuffisante et partielle. Selon Hegel en effet, Kant n'a vu qu'un aspect de la vie morale : la vie morale telle qu'elle se présente à la conscience de l'individu, sous la forme d'un impératif ou d'un commandement absolu de la raison qui s'adresse à moi dans l'intériorité de ma conscience sous la forme d'un « tu dois », à savoir le devoir même. Cet aspect de la vie morale, Hegel le nomme « moralité ». Or Kant a privilégié la « moralité » au point d'en faire le tout de la vie morale, au point d'y ramener l'ensemble de la vie morale de l'individu, ce en quoi il se serait trompé : même si la « moralité » est un moment de la vie morale, celle-ci ne s'y limite pas.

Il y a en effet un second aspect de la vie morale dont il n'a pas tenu compte, et qui pourtant est plus essentiel ou plus accompli que la « moralité » : c'est la vie morale telle qu'elle se réalise effectivement dans les mœurs et les institutions sociales et politiques de la vie en communauté, celle que Hegel nomme « la vie éthique » ou « le monde effectif des mœurs ». Ici, la « moralité » kantienne, à savoir l'obéissance à ce que le devoir prescrit, n'est plus qu'un moment subordonné de la vie morale humaine. Plus précisément, la position kantienne n'est que le point de vue abstrait de la subjectivité sur la vie morale, le point de vue de la conscience individuelle face à l'impératif intérieur du devoir, où tout se joue dans le face-à-face de l'individu avec lui-même. La « moralité », c'est la manière dont la morale vient me concerner en tant que simple individu, au sein de ma subjectivité pure et simple, de mon intériorité.

Mais la « vie morale » ne saurait se réduire à ce pur « tu dois » au fond sans effectivité dans le monde, qui demeure une pure exigence abstraite et formelle, et ne fait que souligner à quel point le monde et mon agir ne sont pas ce qu'ils doivent être. Pour faire mon devoir, il faudrait que la maxime de mon action soit parfaitement universelle, mais cela a-

t-il seulement été le cas une seule fois ? Après tout, et selon Kant lui-même, il se pourrait fort bien qu'aucune action morale n'ait jamais été accomplie dans le monde. Mais c'est bien dans ce monde que je vis. Et même quand je ne répons pas à l'exigence morale du devoir, je ne fais pourtant pas n'importe quoi ni seulement ce que mon désir me porte à vouloir : **des règles éthiques régissent mes rapports à autrui, aussi bien au sein de la famille que de la société civile ou de l'État.**

On ne peut et on ne doit donc pas se contenter d'adopter sur la vie morale de l'homme le point de vue réducteur et abstrait de la subjectivité individuelle : **il y a au contraire pour Hegel une morale effectivement réalisée dans les mœurs et les institutions, une morale donc qui n'est pas qu'une exigence sans effectivité, mais bien une effectivité concrète, et c'est cela la « vie morale », qui n'est pas seulement un devoir abstrait et formel, mais bien un fait réalisé.**

Hegel a montré que la vie morale effectivement réalisée, ou vie éthique, ne peut s'en tenir au seul point de vue du devoir, comme l'avait cru Kant. Le contentement moral ne saurait suffire à dédommager l'individu de sa renonciation à sa propre singularité (puisque'il ne fait plus ce qu'il veut, mais ce que le devoir commande universellement). En accomplissant son devoir, l'individu doit également trouver la satisfaction de ses intérêts particuliers, de « sa vie intérieure », bref voir sa liberté individuelle lui être effectivement reconnue : il doit avoir des droits. **Faire son devoir, c'est donc avoir droit à ses droits : ici sont réconciliés l'exigence universelle du devoir et l'intérêt particulier attesté par le droit.**

Spinoza ou la négation du libre arbitre

L'éthique spinoziste fait en effet l'économie de l'idée d'obligation ou de devoir car Spinoza récuse le principe du libre arbitre et de la raison conçue comme une instance morale capable de dominer les passions. L'essence de l'être humain est le désir de persévérer dans son être, conatus d'autoconservation, puissance d'agir qui éprouve de la joie lorsqu'elle est augmentée, de la tristesse lorsqu'elle est diminuée. Pas de dualisme chez Spinoza entre le corps et l'âme, la raison et la nature. C'est une philosophie de l'immanence, la capacité de comprendre l'ordre des choses rationnellement permettant de distinguer un désir actif d'un désir passif, la liberté de la servitude, les relations humaines positives des relations négatives. Car **celui qui déploie sa puissance de comprendre coextensive aux affects de joie a une idée adéquate de ce qui l'augmente et recherche son utile propre. Or rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. C'est dans la concorde, l'échange, l'amour, l'amitié, l'estime des autres et de soi-même, dans l'union avec les autres que les hommes accroissent leur puissance d'agir.** Les passions haineuses ne sont pas seulement des passions tristes. Elles révèlent que l'homme n'a pas l'intelligence de son véritable intérêt dans la mesure où, dès lors que les hommes vivent sous la conduite de la raison, il y a harmonie entre l'utile propre de chacun et l'utile commun.

« C'est dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison qu'ils s'accordent toujours nécessairement par nature. » En tant que les hommes sont tourmentés par

des affects qui sont des passions, ils peuvent être différents par nature et contraires les uns des autres. Mais les hommes sont actifs dans la seule mesure où ils vivent sous la conduite de la Raison ; aussi, tout ce qui suit de la nature humaine en tant qu'elle se définit par la Raison, doit être compris par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. Mais puisque chacun, par les lois de sa nature, désire ce qu'il juge être un bien et s'efforce d'écartier ce qu'il juge être un mal ; puisqu'en outre ce que nous jugeons être bien ou mal par le commandement de la Raison est nécessairement bien ou mal, les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison, et dans cette mesure seulement, accomplissent nécessairement les actions qui sont nécessairement bonnes pour la nature humaine, et donc pour chaque homme, c'est-à-dire ce qui s'accorde avec la nature de tout homme ; et par suite, les hommes également s'accordent toujours nécessairement entre eux, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la Raison. Ce que nous venons de montrer, l'expérience elle-même l'atteste chaque jour par tant de témoignages lumineux que presque tous disent : l'homme est un Dieu pour l'homme. Mais il arrive rarement que les hommes vivent sous la conduite de la Raison ; avec eux les choses sont telles que la plupart se jaloussent et se nuisent les uns les autres. Et pourtant ils ne peuvent mener une vie solitaire, et pour la plupart d'entre eux convient cette définition de l'homme comme animal politique ; car les choses sont telles que de la société commune des hommes naissent beaucoup plus d'avantages que d'inconvénients. (...) [Les hommes [expérimentent] qu'ils peuvent se procurer par une aide mutuelle ce dont ils ont besoin et qu'ils ne peuvent éviter les dangers qui les menacent de partout que par l'union de leurs forces.]» (Ethique, IV, 35 et scolie)