

Z księgozbloru
M. i ST. OSSOWSKICH

Divers courants de la pensée morale (1)

par Marie OSSOWSKA,

Professeur à l'Université de Varsovie

Un lecteur attentif des livres consacrés à la morale doit être frappé par la diversité des problèmes qui y sont examinés. Le contenu des traités consacrés à ce sujet est toujours plus ou moins imprévu. Parfois on pourrait remplacer un chapitre par un autre, sans que le tout en souffrît, le choix des questions discutées ne paraissant justifié par aucune raison qui se laisserait préciser. Cet état de choses dérive d'une tradition très ancienne. En effet — les anciens avaient déjà groupé sous le nom d'éthique des considérations diverses auxquelles devaient s'en ajouter d'autres au fur et à mesure du développement de la pensée européenne. Ce tout incohérent représente un héritage respecté des générations qui se sont succédé, un héritage qui semble se désagréger actuellement. Examinons successivement les principaux groupes de problèmes qui, dans des proportions diverses, font partie des traités de morale. Ainsi nous pourrons nous rendre compte de ce qui aujourd'hui est encore étroitement lié avec la pensée morale et nous pourrons constater aussi, s'il y a lieu de regretter les problèmes qui ont réclamé leur droit à une vie autonome et se sont détachés du tronc maternel.

Pour commencer, divisons l'ensemble des considérations que les anciens rassemblaient sous le nom d'éthique en deux groupes principaux — les considérations du premier groupe servant à élargir notre connaissance des faits, et celles du second à énoncer des règles de conduite. Bien que des liens étroits existent entre ces deux ordres d'idées, il semble rai-

(1) Leçon publique faite le 2 mars 1959 à l'Université libre de Bruxelles.

sonnable de les traiter séparément. Dans notre analyse nous nous bornerons aux problèmes faisant partie d'une éthique normative, d'une éthique au sens propre du terme, c'est-à-dire que nous nous bornerons à une discipline — je n'ose dire science, son caractère scientifique ayant été contesté — qui a l'ambition non de connaître notre conduite, mais avant tout de la diriger.

1. Si nous analysons le contenu des traités de morale, tels que, par exemple, l'*Ethique à Nicomaque*, ou bien celui des recueils de fables destinés à édifier les lecteurs, nous y trouvons côte à côte des règles morales de conduite et des règles qui visent non le bien moral de nos actions mais leur efficacité. Parmi les fables d'Esopé vous vous rappelez certainement celle consacrée à un laboureur qui, avant de mourir, avait appelé ses fils à son chevet pour les persuader de vivre en harmonie après sa mort. Afin de les convaincre, il leur montra des baguettes qui, prises séparément, se laissaient casser facilement, tandis que prises en faisceau elles résistaient à toute tentative de les briser. Cette fable fait l'éloge de la solidarité, mais nous la présente non comme une valeur morale mais comme une valeur nous garantissant l'efficacité de nos actions par rapport au but que nous voulons atteindre. « Si vous restez unis — dit le laboureur à ses enfants — vous serez invincibles à vos ennemis; mais si vous êtes divisés vous serez faciles à vaincre. »

Aujourd'hui les problèmes de ce genre sont discutés séparément et leur autonomie actuelle paraît propice à leur développement. Certains auteurs veulent en faire une théorie générale de l'action efficace, d'autres proposent de leur donner le nom de praxéologie. Dans les deux cas, il s'agit de systématiser les préceptes qui envisagent le succès de l'action, ce succès étant parfois en accord et parfois en conflit avec sa valeur morale qui, dans ces considérations, n'entre pas en jeu. Dans le cas du laboureur, que je viens de citer, la solidarité, recommandée par le moraliste, est en même temps un facteur important du succès, mais le moraliste est loin d'approuver la règle : « Divise, afin de régner » (*divide et impera*), qui, grâce à son efficacité, a déjà rendu tant de services aux hommes d'Etat.

2. Dans les mêmes traités de morale il faut distinguer un

groupe de considérations qui tendent à attribuer aux choses leur vraie valeur, à classer les valeurs reconnues, à les ranger dans un ordre hiérarchique. Ces problèmes constituent une théorie générale des valeurs ou une axiologie générale. C'est ici qu'il convient d'insérer divers projets ayant pour but de définir la notion de la valeur elle-même et les notions apparentées, comme par exemple celle de l'intérêt. C'est également ici qu'il faut se demander, si on peut réduire toutes les valeurs à une seule, notamment à la valeur du plaisir. Si ces valeurs sont multiples, il faut les classer. Pour le faire on a recours tantôt à la classification traditionnelle du bien, du vrai et du beau, tantôt à des classifications plus différenciées, telles que par exemple la classification des valeurs selon les désirs ou les intérêts auxquels elles donnent satisfaction (R. B. Perry), selon les besoins qui les engendrent (Br. Malinowski), ou selon les institutions qui les réalisent et les protègent (Dodd). On sait combien ces questions absorbent N. Hartmann dans son livre consacré à l'éthique et quelle place elles occupent dans les réflexions de M. Scheler qui, en plus, s'efforce de dresser une hiérarchie des valeurs. Tous les problèmes que nous venons de citer à titre d'exemple commencent à avoir une vie autonome. On rencontre de plus en plus souvent des « Traités de valeurs » qui n'abordent pas les questions morales ou bien les traitent d'une façon plutôt accidentelle. A l'heure actuelle, les problèmes d'une axiologie générale passent souvent des mains des philosophes aux mains des sociologues ou de ceux qui s'occupent de la théorie de la culture. Parfois ce passage est profitable car, grâce aux auteurs qui ont un goût du concret, les valeurs placées par un N. Hartmann dans une stratosphère platonicienne descendent sur terre, et se montrent liées à l'homme, à ses besoins et à ses aspirations. Mais dans ce passage les problèmes cessent en général d'être des problèmes d'ordre normatif et constituent plutôt une psychologie ou une sociologie des valeurs. C'est en effet à la psychologie de l'évaluation qu'appartiennent les problèmes traités dernièrement par exemple par S. C. Pepper dans son livre « Les Sources de Valeur » (*The Sources of Value*) (en 1958), où l'auteur analyse les attitudes prises par les hommes envers les objets appréciés d'une façon positive et celles qui se manifestent dans des aversions, des répulsions, etc.

3. Dans les traités de morale une place importante est habituellement réservée aux règles qui nous enseignent comment atteindre le bonheur et surtout comment éviter la souffrance et comment la surmonter, lorsqu'elle est inévitable. Ce n'est pas sans raison que tant d'auteurs de l'antiquité se servaient d'une terminologie médicale. On se souvient du « tetrapharmacon » d'Épicure qui s'adressait aux malheureux comme on s'adresse aux malades. Nous nous rappelons les comparaisons du même genre auxquelles se plaisaient Sénèque et Cicéron. Ce dernier considérait la souffrance comme une maladie de l'âme (*morbus animi*), dont il fallait se guérir à tout prix. La préoccupation principale des stoïciens consistait à nous défendre de la souffrance et c'est cette préoccupation qui leur dicta une axiologie selon laquelle tout objet qui pouvait nous être enlevé était par cela même dépourvu de valeur.

Ces problèmes que, dans des proportions diverses, nous retrouvons chez différents auteurs de l'antiquité et des temps modernes, forment un ensemble qu'on pourrait dénommer hygiène de la vie intérieure ou « félicitologie », terme inventé, si je ne me trompe pas, par Otto Neurath, membre actif de l'ancien Cercle de Vienne. Ce terme peut certainement choquer les linguistes par la combinaison de sa terminaison grecque, liée à une racine latine. Mais puisque cette combinaison a déjà été admise pour le terme « sociologie », on peut également l'admettre lorsqu'il s'agit du nouveau venu que nous venons de proposer.

En partant d'une idée de bonheur définie, on peut se demander quelles sont les méthodes les plus efficaces pour s'assurer ce bonheur — cette question devant être résolue par observation, comme toutes les autres questions empiriques. Ainsi, on peut se demander, par exemple, s'il est profitable d'anticiper les malheurs à venir. Il est vrai que l'anticipation nous permet de nous préparer au choc imminent, mais, comme certains malheurs qui nous menacent ne se réalisent pas, tandis que l'anticipation d'un malheur n'est jamais plaisante, il est difficile de décider, si la prévoyance est, ou n'est pas favorable au bonheur. De même, on peut se demander, s'il est vrai — ce qu'on soutient fréquemment — que le malheur nous endurecit contre les malheurs éventuels, tandis qu'une vie facile nous rend réfractaires à toutes les difficultés. C'est

aussi à la félicitologie qu'appartient l'opinion qu'on ne cherche pas son bonheur, mais on le trouve dans ce qu'on cherche ou l'opinion qu'on a le plus de chances d'être heureux quand on n'y pense pas. C'est à elle qu'incombe la tâche de choisir entre deux préceptes de bonheur contradictoires, dont l'un nous conseille d'avoir une vie riche en différents besoins, tandis que l'autre considère que, pour être sûr d'être heureux, il faut l'être à peu de frais, ce qui entraîne une réduction de nos besoins et les limite à ceux qui sont les plus simples et les plus faciles à satisfaire. Tous ces problèmes se posent indépendamment des problèmes que nous considérons comme étant des problèmes d'ordre moral. Ils gagnent à être traités d'une façon autonome.

Le traitement que nous proposaient les sages de l'antiquité était un traitement des symptômes de la maladie et non un traitement de ses causes. Les sages ne nous enseignaient pas comment il fallait organiser une société afin d'éviter des cas d'exil, ils nous disaient plutôt ce qu'il fallait faire, en cas d'exil, pour souffrir le moins possible. Pour le traitement des causes, nous nous adressons aujourd'hui tantôt aux réformateurs sociaux, tantôt aux médecins. Ces derniers — pour se servir des mots d'Alain dans ses *Propos sur le bonheur*, « cherchent l'épingle », c'est-à-dire qu'ils cherchent dans notre organisme les causes des idées noires qui nous hantent et, dans le cas de dépression prolongée, ils nous recommandent une série d'injections. Toutefois, certaines souffrances étant inévitables, indépendamment du système social dans lequel nous vivons et indépendamment de l'état de notre organisme, aussi inévitables que la souffrance causée par la mort des êtres que nous aimons et l'angoisse causée par l'anticipation de notre propre mort — les préceptes des sages gardent toujours leur valeur thérapeutique et méritent de ne pas être oubliés.

4. Dans les considérations que les sages de l'antiquité consacraient à la morale, nous retrouvons un quatrième groupe de problèmes. Les auteurs qui nous enseignaient ce qu'il fallait faire pour souffrir le moins possible, nous enseignaient en même temps ce qu'il fallait faire pour souffrir courageusement et mourir avec dignité. Ici il ne s'agit plus de notre bonheur — il s'agit de notre perfection. C'est en vue de cette perfection que nous nous efforçons de maîtriser un accès de colère et c'est

la tendance à se perfectionner qui incite les hommes à des pratiques ascétiques, auxquelles avaient recours aussi bien les ascètes de profession que les adolescents ambitieux.

Celui qui professe cet ordre d'idées ne tient pas compte de la souffrance. Le réformateur social qui s'adresse aux parias de toutes les parties du monde pour leur dessiller les yeux afin qu'ils se rendent compte de l'injustice, dont ils souffrent, ne fait qu'augmenter leur malheur, mais il le fait pour leur permettre de vivre une vie digne de l'homme, c'est-à-dire une vie selon un modèle défini.

Tout homme et tout groupe humain ont des modèles qui façonnent leur existence. Le guerrier invincible qui se dégage de l'épopée attribuée à Homère, le sage, le *civis romanus*, le chevalier sans peur et sans reproche, l'honnête homme du xvii^e siècle, le bourgeois honnête, le gentleman moderne, le self-made man des Etats-Unis — voilà des exemples de modèles qui durant des époques entières ont incité les hommes à se perfectionner et ont contribué à donner une empreinte particulière aux cultures qui adoptaient ces modèles. Les « Vies » de Plutarque ont été lues et relues pendant des siècles et, selon une tradition bien connue, Charlotte Corday avait un volume de Plutarque sous le bras, lorsqu'elle se rendit chez Marat pour l'assassiner. Les ethnologues d'aujourd'hui se considèrent comme impuissants à comprendre la culture exotique qu'ils étudient, s'ils ne parviennent pas à dégager les modèles acceptés par tel ou tel groupe social. Souvent on a des modèles sans s'en rendre compte. Dans une société différenciée, on en a parfois plusieurs qui ne sont pas nécessairement en harmonie. Un homme qui appartient à différents groupes, change de modèle comme on change d'habit, selon les milieux qu'il fréquente. On a ses modèles, comme on a ses repoussoirs — terme proposé par M. Scheler pour désigner un type d'homme qui nous fait horreur et nous incite à chercher une voie opposée à la sienne. Il arrive que ce sont les repoussoirs qui exercent une influence décisive sur l'homme et orientent ses efforts, comme — par exemple — à la fin du siècle l'image de l'épicier hantait la bohème et par contraste, la poussait à des comportements excentriques.

Dans les ouvrages des moralistes ces modèles sont rarement précisés. Ils sont plutôt sous-entendus et considérés

comme étant évidents quoique c'est justement par ces modèles que les morales semblent différer le plus. Ce n'est pas souvent que le moraliste présente son modèle de la manière dont le faisait Aristote lorsqu'il esquissait le portrait du magnanime. Pour trouver les modèles d'un milieu donné dans une époque donnée, il faut s'adresser à la littérature, aux pédagogues, aux réformateurs sociaux. C'est avant tout à B. Franklin que nous devons le modèle du bourgeois honnête du xviii^e siècle. C'est Daniel Defoë, l'auteur de *Robinson*, qui adapte le modèle de gentleman aux besoins de la classe moyenne. Il est également possible de dégager les modèles des pieux mensonges qui font d'un mort un modèle édifiant pour les vivants. C'est dans le but d'être édifiantes, que les biographies des grands hommes ont subi tant de retouches. Tantôt on cachait quelques irrégularités de leur vie sexuelle, tantôt on corrigeait leurs convictions politiques ou religieuses. Il paraît qu'en collectionnant soigneusement les lettres de son frère, la sœur de Rimbaud y introduisait de petites corrections. Quand le poète parlait de son budget et de ses dépenses, elle ajoutait des zéros aux chiffres qui lui paraissaient être trop modestes. Ces retouches constituent une source très intéressante pour l'étude des modèles.

Les aspirations à nous perfectionner sont en général liées à un besoin de nous sentir supérieur. Cette supériorité morale a été fréquemment associée à une supériorité sociale. Le terme « noble » a servi à désigner aussi bien une supériorité de classe qu'une supériorité morale. Il en est de même avec le terme « gentleman » qui, chez Locke déjà se référait non seulement à la noblesse mais aux classes privilégiées en général et qui, au cours du xix^e siècle devenait de plus en plus un terme de distinction morale, ce qu'on peut constater en suivant les définitions du mot « gentleman » dans les éditions successives de l'*Encyclopédie Britannique*. Le terme opposé au terme « noble », c'est-à-dire « vilain » présente une dualité semblable, désignant en même temps une infériorité sociale et morale. Cette dualité est caractéristique de nombreuses langues. Ce sont précisément les ambitions à nous perfectionner qui nous incitent à faire nôtres les vertus que E. Dupréel caractérise dans son *Traité de Morale* comme vertus d'honneur. Comme il l'a bien démontré — ce sont toujours des vertus difficiles à atteindre, car pour se distinguer, il faut de l'effort, les choses

faciles étant à la portée de tous. Dans ce travail de perfectionnement les appréciations esthétiques jouent un rôle considérable, venant se mêler à nos jugements moraux, car c'est aussi bien d'un œil d'artiste que d'un œil de moraliste que nous contemplons les modèles vers lesquels nous aspirons.

5. Notre propre bonheur, notre propre perfection — voilà des questions qui dominaient dans la pensée morale de l'antiquité. La pensée morale moderne, tout en conservant ces préoccupations anciennes, s'occupe de préférence de questions d'un autre rang. Ce ne sont plus des questions personnelles, ce sont des questions d'ordre social. Dans son *De cive* Thomas Hobbes ne se demandait pas ce qu'il fallait faire pour éviter la douleur, ou comment on devait vivre pour réaliser l'idéal de l'homme. Il se demandait, comment il fallait organiser la vie en société pour éviter les conflits et ce qu'il fallait entreprendre pour garantir aux citoyens une vie paisible.

Certes, ces questions n'étaient pas inconnues de la pensée antique, mais comme le faisait Aristote, on les renvoyait plutôt à la politique, alors qu'elles se placent au centre des considérations morales des temps modernes. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle le développement de l'industrie suggère — comme on le sait — l'idée d'une société fonctionnant comme une machine libérée de toute friction et c'est aux règles morales qu'incombe la tâche d'y contribuer. Cette manière de concevoir le rôle de la morale a fait que bien des auteurs ont prétendu que la morale n'existait pas en dehors de la société. Cette conception rapproche le moraliste du législateur et fait de la morale une sociotechnique, une hygiène de la vie sociale. Certains auteurs, comme par exemple M. Schlick, considèrent que l'antiquité qui ne s'intéressait qu'à l'épanouissement de la personnalité (*Selbsterfüllung*) ne savait rien de la morale proprement dite, car selon son avis, cette dernière ne naissait que lorsque l'homme commençait à s'intéresser aux restrictions qu'il devait s'imposer pour laisser vivre les autres (*Selbstbeschränkung*). Cette opinion semble être confirmée par le fait que l'opposition de l'égoïsme et de l'altruisme ainsi que la tendance à les harmoniser deviennent les questions centrales de la morale des temps modernes.

« Nous vivons en société, dit Voltaire, dans son *Dictionnaire Philosophique*; il n'y a donc de véritablement bon pour

nous que ce qui fait le bien de la société. Un solitaire sera sobre, pieux, il sera revêtu d'un cilice : eh bien, il sera saint; mais je ne l'appellerai vertueux que quand il aura fait quelque acte de vertu dont les autres hommes auront profité. » C'est surtout à partir du XVIII^e siècle que la morale se fixe la tâche importante, sinon principale, de réduire au minimum les conflits humains. Le système moral de Bentham peut servir d'exemple d'un système né d'une collaboration étroite du moraliste et du législateur. Les réformateurs sociaux qui nous promettaient que dans la société idéale, organisée selon leurs conseils, aucune morale ne serait nécessaire, entendaient évidemment par morale un ensemble de règles qui visaient à faire de la société un tout harmonieux. Ce genre de règle serait en effet inutile là où une bonne organisation de la vie en commun rendrait les conflits impossibles. Mais une bonne organisation de la vie sociale ne rend nullement inutile une morale conçue en tant qu'ensemble de règles qui proposent différents modèles pour notre perfectionnement.

Après avoir éliminé la théorie de l'action efficace que nous avons dégagée des traités de morale et confiée non à des moralistes mais à des spécialistes d'un autre ordre, il nous reste pour la morale quatre grands groupes de problèmes : les premiers formant une axiologie ou une théorie générale des valeurs, les deuxièmes formant une félicitologie, les troisièmes formant une théorie de la perfection humaine, les quatrièmes visant un ensemble de règles qui, de concert avec les règles juridiques contribuent à rendre les relations interhumaines harmonieuses. La pensée morale normative est certainement beaucoup trop compliquée pour que toutes ses nuances puissent être sauvegardées dans les groupes que nous venons de distinguer. Ces distinctions suffisent toutefois pour s'expliquer certains malentendus qui se manifestent dans les discussions concernant les problèmes moraux et pour se rendre compte pourquoi certaines théories qui prétendaient embrasser toute la morale, étaient inadéquates.

Depuis Adam Smith de nombreux moralistes voulaient baser la morale sur une faculté qu'ils jugeaient innée et qu'ils appelaient sympathie. En disant « baser » je ne pense pas ici à une base logique, c'est-à-dire à quelque principe général qui permettrait de déduire les règles du système. Je pense à une

base psychologique, c'est-à-dire dans ce cas à des motifs auxquels on pourrait s'adresser pour faire de l'homme un homme vertueux. Or, le fait même que l'enfant répond par un sourire au sourire de sa mère et qu'il pleure quand il entend pleurer les autres faisait espérer qu'en s'appuyant sur cette tendance innée, que Smith appelait co-sentiment (*fellow-feeling*) on pourrait apprendre aux hommes à avoir le bien d'autrui en vue et à faire de la vie sociale une vie harmonieuse. D'autres voulaient baser la morale sur l'honneur, sur la dignité. Les premiers avaient en vue l'organisation de la vie en commun, négligeant les problèmes de perfection personnelle, alors que les seconds ne voyaient que la perfection de l'homme. C'est aussi à cette perfection que s'intéressaient avant tout ceux qui, dans nos actions de mérite, attribuaient un rôle important à l'effort, tandis que ce n'étaient que les conséquences de nos actions qui comptaient pour ceux qui organisaient la vie sociale.

De nombreux auteurs ont critiqué les valeurs dérivées d'un de ces ordres d'idées en appliquant des mesures empruntées à un ordre différent. On se rappelle que dans ses *Principes de morale* David Hume a critiqué les rigueurs que s'imposaient les ascètes. Il reprochait à ceux qui jeûnaient et se livraient à des renoncements pénibles de faire des choses parfaitement inutiles qui ne faisaient qu'aigrir le caractère de ceux qui s'y livraient. En effet, ces pratiques peuvent paraître plus pernicieuses que méritoires à ceux qui organisent la vie sociale. Mais elles ne sont dépourvues ni de sens ni de mérite aux yeux de ceux qui, grâce à elles, croient pouvoir se garantir une félicité éternelle dans l'autre monde, ou bien aspirent à un idéal de perfection.

C'est en mesurant avec la pensée perfectionniste le mérite d'après l'effort, que parfois, lorsque nous voulons le bien des autres, nous choisissons la voie qui nous paraît être la plus difficile, la voie du plus grand renoncement. Association décevante. Ce n'est pas toujours ce qui est coûteux qui assure les plus grands bénéfices à notre prochain.

Dans nos préceptes destinés à l'éducation morale et aussi dans nos considérations théoriques se rapportant à ce sujet, nous passons sans cesse de l'un de ces ordres d'idées à l'autre. L'éducateur qui veut que ses élèves prennent en horreur le

mensonge atteint son but, parfois en s'adressant à leur dignité et, en provoquant la honte — pratique recommandée par Locke dans ses *Réflexions sur l'éducation* et faisant appel à des ambitions « perfectionnistes ». Celui qui combat le mensonge en nous montrant combien il peut nous être nuisible — à notre bonheur en vue. C'est la voie choisie dans le conte du petit berger qui ne reçut aucune aide, lorsqu'il fut attaqué par les loups parce qu'il avait déjà crié auparavant au loup sans raison. Et enfin, celui qui blâme le mensonge, a la santé de la société en vue, lorsqu'il prouve qu'une atmosphère de confiance est indispensable à la vie en commun. Il est aisé de retrouver ces mêmes trois points de vue chez ceux qui nous recommandent la maîtrise de nos passions. Les uns nous la recommandent, parce qu'elle nous protège de la souffrance, les autres parce qu'elle est indispensable à notre perfection, les troisièmes parce qu'elle constitue une condition indispensable à la vie harmonieuse de la société.

Bien qu'il soit très important de se rendre toujours compte dans quel ordre d'idées évolue notre pensée morale et bien qu'il paraisse profitable pour nos considérations de traiter ces ordres séparément, il est impossible de ne pas apercevoir les liens qui les unissent.

Commençons par la théorie de la valeur. Divers points de vue se manifestent dans les hiérarchies des valeurs adoptées par différents auteurs. Si quelqu'un recommande à notre choix les valeurs les plus durables, il a évidemment notre bonheur en vue et veut écarter la souffrance qu'entraînerait leur perte éventuelle. Si quelqu'un d'autre attribue aux plaisirs des sens une position très inférieure sur l'échelle des valeurs, il le fait en considérant la perfection humaine qui, selon ses convictions, dérivées probablement de la culture chrétienne, ne peut être liée à des valeurs communes aux hommes et aux animaux. Et enfin, si quelqu'un nous recommande d'avoir en grande estime les valeurs qui ne perdent rien du fait d'être partagées — comme la valeur de la musique n'est pas diminuée si elle est exécutée devant un public nombreux, et qu'un livre ne perd rien de sa valeur s'il a de nombreux lecteurs, il nous les recommande parce que ce sont des biens qui ne suscitent pas de conflits, comme le font par exemple les valeurs dites économiques. Qui mange un bon dîner peut en priver son sem-

blable. Qui se couvre d'une couverture peut exposer au froid son voisin. En admettant en même temps, sans s'en rendre compte, des principes différents lorsqu'on établit une hiérarchie des valeurs, il est difficile d'arriver à des résultats qui pourraient satisfaire les exigences de la logique.

La morale antique qui, comme nous l'avons déjà mentionné, s'occupait avant tout du bonheur de l'individu et de sa perfection, unissait les deux, grâce à la conviction que la vertu était non seulement nécessaire mais aussi suffisante pour rendre l'homme heureux. Le bonheur suit la vertu comme l'ombre suit un corps — disait Sénèque. Cette conviction prend naissance dans le besoin de justice de l'homme qui se révolte contre la possibilité de voir les méchants heureux. Le besoin de voir que le sort de l'homme équivaut à son mérite est un des besoins les plus impérieux de l'être humain. Selon M. Weber, c'est ce besoin qui a contribué à créer les religions, où les dieux se chargeaient d'établir une juste compensation dans l'autre monde dans le cas où la justice n'aurait pas été réalisée ici-bas. Rien de surprenant que, bien que la notion de la vertu se modifie au cours des siècles, la conviction d'une liaison étroite entre vertu et bonheur persiste, parfois à l'encontre de toute évidence. On la retrouve par exemple dans les *Questions de morale (Fragen der Ethik)* de M. Schlick. La tendance à servir les autres, à partager leurs plaisirs — ce qui chez Schlick est essentiel à la vertu — donne à l'homme le plus de joie, et le fait que la bonté et la joie se traduisent par la même expression du visage n'est pas accidentel. Les plaisirs dérivés de ceux des autres sont insatiables. Non seulement nous n'en sommes jamais las, mais ils augmentent encore notre aptitude au bonheur (*Glückfähigkeit*). Schlick paraît ne pas s'apercevoir que celui qui est sensible au bonheur d'autrui en y participant sincèrement, est probablement aussi sensible à sa douleur et que, par conséquent, la même tendance contribue à doter notre vie aussi bien d'une joie que d'une souffrance accrues.

Les tentatives ayant pour but d'établir à quel point nous devons notre bonheur à nos instincts sociaux, datent au moins du temps de Darwin. Tout récemment le sociologue américain Pitirim Sorokin, en profitant d'une dotation privée, destinée selon la volonté du donateur à cultiver un altruisme créateur,

a organisé à Harvard un Centre d'études qui s'efforce de prouver à l'aide de méthodes empiriques que l'altruiste jouit d'une santé meilleure que celle de l'égoïste et que, grâce à son attitude empreinte de bienveillance, sa vie est non seulement plus heureuse, mais aussi plus longue que celle des égoïstes.

Ceux qui voient la perfection de l'homme dans sa disposition à servir les autres et, en même temps, considèrent ces services comme étant une source intarissable de bonheur, unissent les trois derniers ordres d'idées — c'est-à-dire celui qui a le bonheur personnel en vue, celui qui envisage la perfection de l'homme et celui, qui veut contribuer à organiser une vie harmonieuse de la société. Ils les unissent en faisant dépendre la perfection de l'homme aussi bien que son bonheur de ses vertus civiques. Mais on n'aurait pas de difficulté à trouver des systèmes de morale dans lesquels la perfection de l'homme n'a rien de commun avec ses vertus en tant que membre d'une société. L'ascète qui, en cherchant à se perfectionner dans la solitude, rompait tous ses liens sociaux, abandonnait sa famille et se rendait dans le désert, suivait un modèle de perfection où les règles orientées vers la vie sociale ne trouvaient pas d'application. Certains auteurs se sont efforcés de prouver qu'en fin de compte toutes les vertus strictement personnelles étaient toujours profitables à la société, mais ils n'ont jamais réussi à nous en convaincre. Dans une société donnée les modèles émergent le plus souvent d'une façon spontanée, non guidés par la pensée rationnelle et, souvent ils se plient à de très anciennes traditions d'ordre magique. On retrouve des éléments de ce genre dans différentes morales sexuelles de notre globe. La perfection de la personne suit ici son propre cours, sans se demander ce qui convient le mieux à une société donnée. Dans un de ses essais D. Hume proposait la monogamie ou la polygamie selon le pourcentage des hommes et des femmes dans le groupe donné. Mais notre morale, influencée par le christianisme, a fait de la monogamie un élément de perfection personnelle qui ne cède à aucun calcul de la somme totale du bonheur de la société.

La coordination de la perfection et du bonheur personnel n'a aussi jamais été parfaite. Si on pensait y parvenir, c'est qu'on était victime d'un malentendu. Ce n'était pas le

bonheur conçu en tant qu'un minimum de souffrance ou un maximum de jouissance qu'on parvenait à lier d'une façon inséparable avec la perfection, mais c'était le bonheur conçu en tant que vrai bonheur — distinction tracée si nettement dans le *Traité de Morale* du professeur Dupréel. Le vrai bonheur était inséparable de la perfection, tout simplement parce qu'il la contenait par définition.

Bien qu'au cours de ces remarques nous nous soyons déclarés pour un traitement autonome de la théorie générale de l'action efficace, théorie ayant sa source dans le cadre de ce que les anciens nommaient « éthique »; bien que nous croyions raisonnable d'étudier séparément les problèmes d'une théorie générale des valeurs et aussi les problèmes d'une félicitologie se servant d'une notion de bonheur purement psychologique, nous n'envisageons pas la possibilité de traiter la morale sans avoir en vue aussi bien le fonctionnement d'une société par rapport à un modèle donné, que la perfection de ceux qui constituent cette société. Ces deux groupes de problèmes, paraissent inséparables aux yeux du moraliste moderne, et semblent représenter actuellement la morale au sens strict du mot. « Sans morale civique les sociétés périssent — a dit dernièrement Bertrand Russell — et sans morale personnelle leur survie n'a pas de valeur. »