

Existe-t-il un système de morale qui mérite le nom de système?

par

MARIE OSSOWSKA
(Université de Varsovie)

Quand on dit «système» en parlant d'un système de morale, on devrait mettre ce mot entre guillemets pour montrer qu'on l'emploie dans un sens beaucoup moins rigoureux que celui qui intervient là, où par ex. on parle de système de logique. En effet, un système de morale, ce n'est ni un ensemble bien organisé, où chaque proposition a sa place par rapport aux axiomes acceptés, ni un tout cohérent. Parfois il ne doit son unité qu'à une tendance très générale à laquelle il emprunte son nom. C'est le cas lorsqu'il s'agit de morale dite d'honneur ou de morale appelée morale de renoncement. Parfois son unité n'est garantie que par le nom de son auteur. Bien qu'au cours des siècles la question de la méthode qu'il faut suivre dans les considérations morales ait été beaucoup discutée, on n'est pas encore d'accord, s'il faut construire un système moral *more geometrico* ou *more inductivo*, et ces deux orientations ont toujours leurs partisans.

Dans ma conférence, je passerai en revue quelques systèmes de morale, les uns procédant plutôt par voie de déduction, les autres se déclarant basés complètement sur les faits. Je les ai choisis parmi ceux qui ont une place honorable dans l'histoire de la pensée morale et constituent des modèles souvent imités. Bien que pour chacun d'eux je puisse me référer à de nombreux auteurs, je ne tiendrai compte que de ceux qui avaient l'ambition de créer un tout ordonné et manifestaient un goût visible pour un travail de systématisation.

I. Systèmes à tendances déductives

En tant que premier exemple, nous pouvons examiner les systèmes qui, en fixant au moraliste un but défini: notamment

Z katalogu Biblioteki
M. i ST. OSSOWSKIEH

celui de rendre les hommes heureux, croient déduire de ce principe toutes les règles de conduite. Ces dernières ne se borneraient qu'à recommander les moyens nécessaires ou suffisants pour atteindre ce but. Les relations causales entre moyens et fin seraient évidemment établies en ayant recours aux faits.

1. Je crois que la morale que Bentham nous propose dans sa «Déontologie» constitue le modèle classique de ce genre de système. C'est le seul penseur que je connaisse, qui développe ce système en détail, allant toujours jusqu'au bout de sa pensée, sans se soucier, si elle heurte les émotions, les préjugés et les coutumes.

Traçons en quelques lignes la voie que suit notre auteur. Selon lui, le but, que le moraliste veut atteindre, c'est le plus grand bonheur du plus grand nombre et il considère vertueuse toute action qui, pour se servir de son expression, «maximise les plaisirs et minimise les peines». On sait que Bentham évite l'erreur commise par J. S. Mill et qu'il ne fait aucune distinction de qualité, lorsqu'il s'agit des plaisirs. De leur valeur décide uniquement: leur proximité, leur pureté, leur intensité, leur durée et leur fécondité, tandis que l'objet qui les provoque est sans importance. Le seul principe définissant la répartition des plaisirs et des peines nous recommande de traiter chacun de la même façon. Bentham s'oppose à toute morale qui recommande le sacrifice et considère que ce serait faire preuve de folie que de renoncer à un grand plaisir pour faire un plaisir moins grand à notre prochain. Si cela fait plaisir à quelqu'un de faire souffrir les autres, le moraliste n'aura le droit d'intervenir que lorsque cette souffrance sera plus grande que le plaisir de l'agent. Il pourra alors rétablir les proportions en ayant recours à des peines. Le plaisir de l'agent puni sera désormais moins grand que la souffrance de sa victime, et il se peut même qu'il souffre au lieu de se réjouir. Dans ce dernier cas, le fait que tous les gens visent le plaisir et évitent la douleur – thèse acceptée par Bentham – incitera l'agent à changer d'attitude.

Comme toute critique, celle du système de Bentham était tantôt transcendante, faite du dehors, c'est-à-dire du point de vue d'un autre système, tantôt immanente, acceptant le point

de vue adopté par l'auteur. Ce n'est que cette dernière qui nous intéresse ici puisque nous nous occupons de la structure formelle des systèmes discutés.

a) Quand nous blâmons ou louons un acte, Bentham ne nous permet pas de prendre en considération l'état de conscience de l'agent. Ses motifs, ses intentions, ses efforts n'entrent pas en jeu et ne comptent que le plaisir provoqué ou la douleur évitée. S'il en était ainsi, les contours de la morale se perdraient complètement. L'infirmière qui, à l'hôpital fait des injections de morphine aux malades, aurait un grand mérite, si l'on tenait compte de la souffrance qu'elle soulage. La vache qui constitue la base alimentaire d'une famille paysanne serait également digne de respect vu son utilité qui, en fin de compte se traduirait par des plaisirs ou par des peines évitées.

b) Souvent, et non sans raison, on a reproché à Bentham de baser son système sur un calcul des plaisirs et des peines, comme s'il disposait d'une mesure qui lui permettrait de faire les comparaisons. Comment, en effet, décider, si la satisfaction de fumer une bonne cigarette est plus grande que celle d'admirer un tableau de Rembrandt, si nous souffrons davantage d'un mal de dents ou du choc que nous cause la nouvelle qu'un ami, que nous croyons dévoué, vient de dire du mal de nous en notre absence, si le plaisir que nous cause une conversation dans une atmosphère empreinte de cordialité est plus grand que le plaisir d'être loué pour un travail bien exécuté. La comparaison des plaisirs et des peines nous paraissant douteuse, même dans les cas, où nous ne tenons compte que de nos valeurs personnelles, pouvons-nous considérer un langage intersubjectif comme étant possible dans cette matière?

Ce calcul, pour les raisons que nous venons de mentionner, peut susciter des doutes, non seulement chez les théoriciens, mais aussi chez les pédagogues car, mis en pratique, il pourrait être dangereux. En profitant du fait que ce calcul n'a aucune base objective, l'agent peut toujours le résoudre d'une façon qui lui est favorable. Les textes de Bentham peuvent en fournir des exemples. Cet auteur est un des premiers moralistes, liés à la tradition chrétienne, qui tient compte non seulement des hom-

mes, mais aussi des animaux. En effet, les animaux étant des êtres capables d'éprouver des plaisirs et des douleurs, on ne peut les oublier dans les calculs. Toutefois, Bentham n'hésite pas à affirmer que la souffrance des bestiaux tués dans les abattoirs est moindre que le plaisir de ceux qui se nourrissent de leur viande.

Tout en me rendant compte de ces difficultés je tiens à défendre Bentham contre ceux qui lui reprochaient de faire de la morale une comptabilité digne d'un petit commerçant. Bentham, dans sa vie personnelle, ne savait jamais bien compter, et s'il faisait de la morale un objet de calcul, c'était pour lui donner un aspect scientifique et pour la faire dépendre non des émotions changeantes, mais d'une arithmétique froide et précise. Le contemporain français de Bentham, Volney, était guidé dans son «Catéchisme du citoyen» par les mêmes ambitions.

c) Les critiques de Bentham ont souvent objecté qu'on pouvait obtenir la même somme globale de bonheur aussi bien en distribuant de petites portions à beaucoup de monde qu'en accordant de grandes à un nombre restreint de personnes privilégiées. En effet, il en serait ainsi, si Bentham n'adoptait que le principe de la maximisation du plaisir et de la minimisation des souffrances. Mais nous trouvons dans son système un autre principe, non dérivé du précédent, principe qui nous recommande de traiter chaque homme comme une seule unité et de ne traiter personne comme plus d'une unité (each to be counted for one and no one for more than one). Ce principe, clair au premier abord, peut être interprété de différentes façons. On peut le traiter en tant que principe de sélection nous démontrant, qu'il est complètement indifférent, qui nous choisirons pour diminuer ses souffrances ou pour augmenter son plaisir. On peut aussi le traiter (et cette interprétation paraît plus probable) en tant que principe de justice égalitaire qui s'oppose à tout privilège. Dans les deux cas, ce principe introduit dans le système un accent nouveau et joue un rôle analogue à celui d'une règle appartenant au méta-système dans un système de logique.

On sait que Bentham avait évité la faute commise par tous ceux qui, en admettant que la bonheur est le but ultime, finissaient par parler de vrai bonheur, notion qui, comme l'a si bien

démontré le prof. Dupréel, engage toujours un idéal de la personne. Mais ne distinguant pas le vrai bonheur d'avec le bonheur tout court, notre auteur énonçait dans ses jugements de valeurs un idéal de la personne sous-entendu. Il en était ainsi quand il parlait par ex. de flatterie déshonorante, ou quand il associait d'une façon inattendue l'effort à la vertu. Ces idées étaient dérivées d'un autre courant de la pensée morale. En portant atteinte à l'unité du système, elles montraient, combien il est difficile de dissocier une hygiène de la vie sociale de la pensée perfectionniste.

2. Au cours du XIXe siècle, l'industrialization croissante suggère – comme on le sait – à divers penseurs l'idée de comparer la société à une usine où incombe au moraliste la tâche de veiller à son fonctionnement harmonieux et où les règles morales sont censées réduire toute friction à un minimum. Bien qu'il soit possible de ne voir dans ces systèmes qu'un cas particulier des systèmes précédents, celui qui vise à écarter les conflits, ayant probablement le bonheur de tous en vue, ces systèmes ont cependant une physiognomie qui leur est propre et méritent d'être examinés séparément.

Cette conception de la morale fut déjà celle de Hobbes. On se rappelle que, selon cet auteur, tous les hommes, pourvu qu'ils réfléchissent tranquillement, sont d'accord pour vouloir la paix. Une action est bonne, si elle contribue à la paix et elle est mauvaise, si elle entraîne un conflit. Du moment que la morale organise la vie sociale, il ne peut y avoir de morale qui ne traite les hommes qu'en tant qu'individus. Ce n'est que quand nous les considérons en tant que citoyens que nous disposons d'un critère qui nous permet de définir le vice et la vertu.

On se rappelle qu'après avoir approuvé cette tendance générale vers la paix, Hobbes en déduit un nombre considérable de règles qui recommandent ce qui est indispensable à sa réalisation. C'est ainsi qu'il recommande d'observer toujours les contrats par lesquels on s'est engagé, à ne jamais se montrer ingrat, à pardonner le passé à ceux qui témoignent du repentir, à ne favoriser personne lors d'un partage de biens, etc. etc.

Pour nous aider à compléter cette liste, Hobbes nous munit

d'une règle heuristique qui sert à découvrir et à éliminer les actions nuisibles à la paix. C'est la règle: «Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit . . .» Un autre principe sert à délimiter l'application de la règle morale. Nous ne sommes tenus de la respecter, que lorsque notre partenaire fait de même.

La première question qui se pose quand il s'agit de systèmes de ce genre, c'est la question, si aucune forme de lutte n'est admissible. On sait qu'une société, composée de citoyens formant un troupeau homogène et docile, peut nous garantir la paix plus facilement qu'une société composée d'individus dont chacun tient à son indépendance, aussi bien quand il s'agit de ses goûts que de ses idées. Nul ne met en doute que les discussions, bien qu'elles engendrent parfois des antagonismes profonds, soient propices au développement de la culture. Allons nous éliminer tous les conflits à l'exception de ceux qui nous protègent de conflits encore plus redoutables? Si Hobbes admettait qu'il existât des conflits bienfaisants, ce qui paraît probable, il aurait dû nous munir d'un principe de sélection, qui nous aurait permis d'accepter certains conflits et de rejeter d'autres. Ce principe nous révélerait certainement un modèle de l'homme, dont la vie serait en harmonie avec celle de ses semblables, car la qualité de ceux qui doivent former un tout harmonieux ne peut être indifférente au moraliste.

En lisant Hobbes, on peut constater qu'en jugeant les hommes il se sert de deux mesures différentes et distingue les vertus des citoyens en tant que citoyens des vertus des citoyens en tant qu'hommes. La bienfaisance et la justice, constituent les principales vertus des hommes en tant que citoyens, tandis que des vertus telles que la magnanimité, le courage et la confiance sont honorables quand on considère les citoyens en tant qu'hommes, ces vertus étant une manifestation de force. Une fois encore un modèle de perfection vient compléter ici l'hygiène de la vie sociale.

II. *Morales à ambitions empiriques*

Les modèles de systèmes dont nous venons de parler et qui prennent la forme d'une pyramide en s'efforçant de déduire

toutes les règles de conduite d'un seul principe, ne sont, évidemment pas les seuls à se servir d'un schéma déductif. On connaît d'autres systèmes prenant pour point de départ une définition ou un axiome qui ne fixe aucun but ultime. Ces systèmes, de même que les précédents, exigent toujours des prémisses supplémentaires pour tenir compte de toutes les intuitions morales chères à l'auteur.

Nous allons discuter maintenant un modèle qui paraît se passer complètement de tout jugement de valeur et de tout élément normatif. C'est un système très en vogue à l'heure actuelle, surtout chez les écrivains anglo-saxons, mais on le retrouve déjà au XVIIIe siècle.

Ici, le moraliste commence par dresser une liste des besoins élémentaires des hommes. Ces besoins sont multiples et c'est le moraliste qui prend à tâche de trouver les meilleurs moyens permettant de les satisfaire. Ici, tout semble dicté par les faits. C'est en s'adressant aux faits, qu'on trouve les buts. C'est en s'adressant aux faits qu'on trouve les moyens. Le succès que remporte actuellement ce système a des raisons profondes. Ceux qui le proposent ne croient pas qu'on puisse parler de vérité en cas de jugements de valeur et de règles, ce qui fait douter de la possibilité de les rendre universels par la mise en relief de leur valeur logique. S'il est impossible de prouver la véracité de ces jugements et de ces règles, il reste toujours la possibilité de construire un système moral généralement approuvé en l'appuyant sur les besoins élémentaires communs à tous les êtres humains.

Ce modèle de système est soutenu actuellement aux États-Unis par des philosophes qui se considèrent opérationnistes. «L'opérationniste – lisons nous dans le livre de A. Rapoport publié en 1953 sous le titre de «Philosophie opérationniste» (Operational Philosophy) – pense qu'on peut construire un système de valeur général, basé sur les modes et les moyens de satisfaire les besoins généralement ressentis». Du moment que l'efficacité des moyens peut être prouvée par l'expérience, l'opérationniste a le droit de se placer à un point de vue super-culturel, car il peut critiquer l'efficacité des moyens à l'aide desquels diverses cultures réalisent différemment toujours les mêmes besoins. L'auteur cité

n'est pas le seul à soutenir ce schéma. Divers sociologues et ethnologues s'efforcent aujourd'hui de dresser une liste de ce qu'ils appellent besoins fondamentaux (basic needs), liste qui doit leur servir de point de départ pour la construction de la morale.

Si on commençait par demander, pourquoi les besoins élémentaires de l'homme doivent être satisfaits, on entendrait probablement la réponse: parce que l'homme souffre lorsque ses besoins élémentaires ne sont pas satisfaits. Le postulat nous engageant à satisfaire les besoins de l'homme – et constituant un *premier élément normatif*, non remarqué par les auteurs du système – paraît donc découler d'un postulat plus général qui nous recommande d'éliminer la souffrance en général, à moins qu'elle ne soit nécessaire pour éviter une souffrance encore plus grande.

Notons ce postulat et demandons ensuite, comment distinguer l'action approuvée par le moraliste parmi les nombreuses actions, que l'homme entreprend pour satisfaire ses besoins. Le paysan qui laboure son champ satisfait des besoins élémentaires, celui qui construit une maison les satisfait également. Toute activité est au service de tel ou tel autre besoin. Quand avons-nous affaire à une activité que nous jugeons vertueuse?

Maintenant, il nous faut nous arrêter un instant sur la notion des besoins élémentaires. C'est d'autant plus nécessaire que leur liste varie de beaucoup chez différents auteurs. Br. Malinowski qui attachait une très grande importance à dresser un inventaire des besoins communs à tous, mais réalisés dans différentes cultures de façons différentes, établissait une liste autre que celle que proposent ses collègues. Aussi longtemps qu'il traitait les besoins biologiques de l'individu, tels que le besoin de manger, de boire, de respirer, de dormir, le besoin de mouvement et de repos, de se protéger du froid, etc. la situation paraissait claire. Mais quand venaient s'ajouter aux besoins élémentaires ceux dont dépend non seulement la survie de l'individu mais aussi la survie de la société, sa liste se compliquait d'une façon inquiétante. L'auteur américain, A. Rapoport, que j'ai déjà cité, place au nombre des besoins élémentaires le besoin d'ordre qui se manifeste, entre autres, dans la science et dans l'art, un autre

besoin qu'il appelle besoin de l'extension du moi (*self extension*) et qui constitue en fait tout un groupe de besoins, comme, par exemple, le besoin de contacts sociaux, le besoin de faire partie d'un groupe (*the need to belong*), etc.

Même si nous ne tenons compte que des besoins biologiques de l'homme, tels que le besoin de manger, de boire, de respirer, de dormir, etc. la notion de l'élémentaire présente des difficultés. Le besoin de boire du vin d'une marque et d'une date définies n'est certainement pas élémentaire, comme ne l'est pas le besoin de manger du caviar. Si nous nous débarassons de cette objection en ne jugeant nécessaire que la satisfaction des besoins dont dépend notre survie, nous serons obligés d'admettre que les États-Unis et tous les pays de l'Europe où personne ne court le danger de mourir de faim ou du froid, n'ont pas de besoins élémentaires à satisfaire, et peuvent par conséquent se passer de tout système de morale.

On pourrait encore essayer un autre critère pour distinguer les besoins élémentaires d'avec ceux qui ne le sont pas, en ne traitant comme tels que les besoins qui sont toujours considérés plus importants en cas de conflit. Mais alors, la liste serait très individuelle. Ainsi, par exemple, certaines familles dans certaines sociétés se privent de nourriture pour garder leur position sociale; un amoureux se prive volontiers de diner pour acheter un cadeau à sa bien-aimée, et celle-ci à son tour est toujours prête à jeuner pour s'acheter une robe qui l'avantagerait.

Laissons de côté pour un instant la notion d'élémentaire vu les difficultés auxquelles nous nous heurtons pour la définir et revenons aux besoins communs à tous. Ice, une question s'impose: sommes-nous obligés de respecter tout besoin suffisamment général? On peut admettre, que le bien, c'est ce qui satisfait un besoin – disait Shaftesbury – mais est-il bon d'avoir certains besoins? Nous n'avons rien contre une mouche qui se régale sur un fumier, mais si l'homme en faisait autant?

Supposons que le portrait de l'homme esquissé par Hobbes soit fidèle et que l'homme ait un besoin impérieux de se sentir supérieur. Allons-nous respecter ce besoin? Ici Bertrand Russell, qui, dans ses derniers ouvrages, suit une ligne analogue à celle

de l'opérationniste américain mentionné, a une réponse toute prête. Nous ne devons pas respecter un besoin comme celui-ci – nous dira-t-il – car la satisfaction de besoins de ce genre entraîne la nécessité de ne pas satisfaire d'autres besoins inévitablement en conflit avec les précédents. Tandis que des désirs comme celui de dominer ne peuvent être rassasiés qu'en étouffant ceux des autres, Russell propose de ne considérer comme étant justes (right) que ceux qui sont en harmonie avec le plus grand nombre possible d'autres désirs. Selon lui – ce critère permet d'accorder à l'amour la priorité sur la haine, à la collaboration – la priorité sur la rivalité, à la paix – la priorité sur la guerre.

En effet, si on adopte le postulat exigeant de satisfaire le plus de désirs ou de besoins possibles, le même postulat nous permet de ne pas tenir compte de ceux qui tendent à étouffer les autres. Si ce principe de sélection était le seul qui fut admis, on pourrait s'en servir sans que la cohérence du système en souffrît. Mais il est difficile de s'imaginer un système de morale qui n'admettrait pas aussi d'autres principes de la sélection des besoins dignes d'être respectés, ainsi que des principes de la hiérarchisation de ces derniers, dans le cas où ils ne pourraient être satisfaits simultanément.

Les besoins d'ordre sexuel sont, sans aucun doute, tant universels, qu'élémentaires, néanmoins il paraît que toutes les cultures de notre globe leur imposent des freins. Dans presque toutes les cultures que nous connaissons, les relations sexuelles entre proches parents sont interdites bien que la parenté soit souvent définie d'une manière très différente. De nombreuses cultures défendent les relations sexuelles pré-nuptiales, d'autres les défendent pendant les périodes de deuil, qui sont parfois de longue durée, d'autres encore ne les admettent pas entre époux pendant la période de l'allaitement qui, dans certaines régions est souvent beaucoup plus longue qu'en Europe. Tous ces renoncements à la satisfaction des besoins d'ordre sexuel, sont imposés pour des raisons diverses et parfois aussi sans raison apparente. Très souvent, ils sont imposés pour réaliser des ambitions de perfection selon un modèle donné. Les Kwakiutls de l'île Vancouver, comme nous informe François Boas, qui a étudié si longtemps leur

coutumes, détruisent pendant les réceptions tout ce qu'ils ont de plus précieux, même l'huile laborieusement extraite des poisons. Ils le font pour réaliser un idéal de la personne. La tâche du moraliste qui construit une éthique visant la satisfaction des besoins communs à tous, serait certainement moins difficile, si le nombre de ces besoins était réduit à un minimum. Néanmoins le moraliste qui veut une société différenciée, composée d'individus ayant des besoins riches et variées accepte les difficultés dues à cette variété pour ne pas devoir renoncer à un idéal de la personne auquel il tient.

Nous venons de parler de la nécessité de compléter les systèmes de morale, visant la satisfaction des besoins universels et de les doter de principes de sélection permettant de distinguer les besoins dignes d'être respectés d'avec ceux qui ne méritent pas de l'être, ainsi que de principes qui décideraient de notre choix en cas de conflit. Parfois *la notion même du besoin* présuppose déjà une sélection. Il en est ainsi quand on oppose un besoin qu'on dit «réel» à ce qu'on nomme «caprice». Ici le «besoin» c'est un «besoin raisonnable, un besoin approuvé», alors que les caprices sont des besoins qui ne le sont pas.

Le dernier système examiné était considéré libre de tout élément normatif. Nous nous sommes efforcés de démontrer que ce n'était qu'une illusion. Aux éléments normatifs que nous avons déjà signalés, il y a lieu d'en ajouter encore un: notamment les règles qui permettent la sélection des moyens admissibles pour satisfaire les besoins universels, car il est hors de doute que le moraliste rejettera certains moyens, malgré leur efficacité. Une flatterie bien adressée peut être utile à un chômeur qui cherche du travail, mais le moraliste qui la juge déshonorante ne la recommandera certainement pas.

On peut se demander enfin, si la recherche des besoins élémentaires et universels n'est pas guidée par des motifs d'ordre moral, qu'il serait bon de dévoiler. Pourquoi ne devons nous tenir compte que de ceux qui sont universels? Est-ce uniquement pour donner une base solide aux principes moraux et pour garantir à ces principes la possibilité d'être généralement acceptés, ou est-ce aussi par ce que nous sommes tous égaux lorsqu'il

s'agit d'éprouver ces besoins. Mais si nous sommes guidés par un souci de justice, ce même souci nous oblige à trouver des règles qui nous permettraient de décider qui choisir, lorsque les mêmes besoins éprouvés par des personnes différentes ne peuvent être respectés en même temps. Il nous faut donc des règles de distribution. Pendant l'occupation allemande, les gens mouraient de faim dans le ghetto de Varsovie. Au moment où personne ne prévoyait encore l'extermination de ses habitants, les médecins du ghetto eurent un jour la chance de recevoir un paquet qui leur fut remis en cachette, malgré les murs qui les isolaient du monde. Ce paquet contenait des médicaments très précieux, des vitamines et des matières nutritives, destinés aux enfants. Hélas, il n'y en avait pas assez pour tous. Si on ne distribuait que de petites doses à tous les enfants, ces doses insuffisantes ne donneraient à aucun d'eux la chance de survivre. Peut-être était-il plus indiqué de choisir les enfants les moins chétifs et de leur administrer une dose plus grande qui leur permettrait de subsister? Fallait-il condamner tous les enfants en ne privilégiant aucun d'eux ou fallait-il en sauver une partie, en laissant mourir les autres? Le problème, *qui* nous devons privilégier, lorsque nous avons affaire à des besoins identiques ne pouvant être simultanément satisfaits, ainsi que le problème de notre droit de privilégier qui que se soit, ne se posent – heureusement – pas toujours d'une façon si cruelle, néanmoins ils doivent être résolus. Celui, qui dans les cas mentionnés, jugerait que le grand danger qu'entrevoient les habitants du ghetto leur imposait la fraternité et la solidarité dans le malheur jusqu'au bout, adopterait une règle qui, de nouveau, ne se laisserait pas déduire des prémisses du système.

Comme nous l'avons déjà dit, si nous demandons à ceux qui proposent ce système de morale, pourquoi ils veulent satisfaire les besoins élémentaires, et s'ils répondent que c'est pour éviter aux hommes la souffrance, nous avons le droit de traiter ce système comme un cas particulier des systèmes qui ont le bonheur en vue. La portée de ce système est toutefois plus limitée, car il ne s'occupe que des souffrances qui résultent des besoins élémentaires inassouvis. C'est au droit de satisfaire ces besoins

que pensaient les écrivains du XVIIIe siècle, lorsqu'ils parlaient des droits naturels. En Pologne, nous avons aussi au XVIIIe siècle des systèmes de morale qui commençaient par dresser une liste de droits, c'est-à-dire de besoins, dont la satisfaction pouvaient être réclamée. L'obligation de respecter ces droits entraînait autant de devoirs. Tous ces systèmes, attrayants par leur simplicité apparente, étaient incapables de résoudre les difficultés que nous venons de signaler.

Conclusions générales

Nous avons choisi pour notre analyse quelques systèmes auxquels la pensée humaine revenait plus d'une fois au cours des siècles. Les raisonnements qu'on y trouve étaient peu variés et se réduisaient à deux types principaux: tantôt on recommandait en général une certaine conduite et on montrait qu'un acte donné, appartenant justement à cette catégorie, constituait aussi un acte de mérite, tantôt, après avoir fixé un but à nos activités, on recommandait tout comportement nécessaire, suffisant, ou bien nécessaire et suffisant pour l'atteindre. Ces raisonnements ne sont pas les seuls possibles. Divers logiciens tentent actuellement, non sans succès, de créer une logique des normes. Le fait de ne pas pouvoir se servir dans ce domaine de la notion du vrai au sens d'Aristote ne nous empêche pas de parler de la vérité en tant que cohérence des normes dérivées et des normes acceptées en qualité d'axiomes. En suivant l'exemple des systèmes de logique nous pouvons exiger que ces axiomes soient indépendants et non contradictoires. La construction d'un système normatif exige toutefois un travail préliminaire, car il faut adapter nos notions d'implication, de négation, de contradiction, etc. à ce nouveau domaine. Bien que le choix entre différents systèmes qu'on pourrait nous proposer reste toujours libre et dépende avant tout de notre formation émotionnelle, il vaudrait mieux choisir *ceteris paribus* un tout cohérent et ordonné plutôt, qu'un ensemble décousu. En discutant le caractère scientifique des systèmes normatifs il est bon de se rappeler que le caractère scientifique d'un ouvrage dépend non d'une seule, mais de plusieurs qualités. Ce qui est clair a, du point de vue du théoricien,

plus de valeur que ce qui est obscur, les notions définies sont préférables à celles qui ne le sont pas, les jugements modestes l'emportent sur les généralisations hâtives, etc. Toutes ces qualités sont sujettes à une gradation et, si on ne peut faire d'un système normatif quelque chose de scientifique au sens exact de ce terme, on peut toutefois en faire quelque chose qui réalise au moins en partie les exigences que la logique impose aux systèmes.

Dans mon pays, les éducateurs attendent beaucoup d'un tel système. S'il s'agit de son effet sur la pratique, je suis beaucoup moins confiante, mais je ne doute pas que la théorie de la morale peut profiter des tâtonnements qui précèdent et accompagnent ce travail de systématisation et c'est pourquoi je pense que cette tâche mérite que le moraliste lui consacre ses efforts.