

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE MORALE ABSOLUE

Abdoussalam A. Gousseïnov

P.U.F. | *Revue philosophique de la France et de l'étranger*

2013/2 - Tome 138
pages 187 à 201

ISSN 0035-3833

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophique-2013-2-page-187.htm>

Pour citer cet article :

Gousseïnov Abdoussalam A., « Les conditions de possibilité d'une morale absolue »,
Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2013/2 Tome 138, p. 187-201. DOI : 10.3917/rphi.132.0187

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LES CONDITIONS DE POSSIBILITÉ D'UNE MORALE ABSOLUE

La philosophie, sous la forme où elle a été fondée par les Grecs, avant de se développer entre le Moyen Âge et les Temps modernes, a toujours traduit sa conception de l'homme et du monde dans la formulation de programmes éthico-normatifs élaborés. On peut dire qu'elle s'est accomplie dans l'éthique. Pour la philosophie, le moyen principal d'accès à la pratique est l'éthique, d'où le terme de « philosophie pratique » pour la désigner. C'est dans le cadre de la philosophie, et par son intermédiaire, qu'ont été formulés tour à tour les idéaux éthiques et pratiques de la félicité contemplative, de l'eudémonisme, du stoïcisme, de l'épicurisme, de l'amour, de l'enthousiasme héroïque, de l'égoïsme rationnel, etc., et qu'ils ont été intégrés dans la culture européenne.

Le champ de la philosophie éthique s'est défini par la question « Que dois-je faire ? ». La réponse à cette question présupposait : a) que l'homme sache en quoi consiste sa liberté ; b) qu'il connaisse les modes de l'existence active et les actes susceptibles de conférer un sens à sa vie.

En tant que philosophie pratique, l'éthique a toujours considéré ses programmes normatifs comme porteurs d'une validité incontestable. La philosophie abordait l'éthique et la connaissance à partir de la position de la sagesse. À la vie brute, elle opposait l'existence bonne, juste, sage, et s'engageait à expliquer comment l'homme pouvait atteindre ces buts. La sagesse pratique, la philosophie la voyait dans l'effort déployé par l'individu pour se hisser au niveau de sujet moral, et pour conférer à sa vie active une forme achevée, capable de se réaliser dans un rapport à soi et au monde individuel et responsable. La question « Que dois-je faire ? » impliquait que l'individu agissant donnait à son existence un fondement porteur d'un sens intrinsèque, qui se distinguait donc de tous les objectifs

extérieurement déterminés. L'idée de l'autonomie de la volonté et l'idée de morale absolue sont deux expressions différentes du même principe fondateur de l'éthique philosophique. La dimension pratique de la philosophie s'exprime dans son orientation vers la pratique achevée : on peut donc dire que si, dans le domaine de la connaissance, elle cherche la vérité des vérités, dans le domaine de l'éthique, elle recherche le but des buts.

C'est sans doute le système de Kant qui représente le point culminant et l'expression la plus achevée de la compréhension éthicocentriste de la philosophie. Ce système comprenait la moralité comme une forme particulière de la causalité, engendrée par la liberté humaine, qui équivalait à un impératif catégorique. Après Kant débuta un processus de destruction de l'image classique de la philosophie, dont le centre et le point focal pratique étaient constitués par l'éthique. La philosophie commença à rejeter l'idée d'une morale absolue et cessa de lier ses idéaux à l'éthique. Elle se mit à chercher en dehors de l'éthique des moyens de résolution des problèmes de l'existence humaine. Je vois dans ce fait l'une des principales caractéristiques de la philosophie de ces deux derniers siècles : elle cherche des solutions non-éthiques aux problèmes existentiels.

Il convient de prêter attention à deux séries de faits parallèles, qui sont typiques de l'atmosphère intellectuelle et morale de ces deux derniers siècles.

D'un côté, nous trouvons des écoles philosophiques qui, de propos délibéré ou *de facto*, évitent de livrer des injonctions ouvertement éthiques ou, plus simplement, n'offrent à l'homme aucun conseil de conduite : en un mot, elles ne proposent pas de programme éthico-normatif. Imaginons par exemple un jeune homme qui, Hercule des temps modernes, se trouve à la croisée des chemins. S'il cherche à évaluer ses choix existentiels à l'aune des principes d'Épicure, de Spinoza ou de Kant, il trouvera dans l'œuvre de ces penseurs différentes recommandations pour guider ses options pratiques. Mais si, animé par la même attente, il se tourne vers la philosophie de Wittgenstein, de Husserl ou de Heidegger, il s'expose à une grosse déception, car leurs systèmes ne comportent pas de volet spécifiquement éthique : ils ne posent pas la question « que dois-je faire ? », et leurs textes n'offrent aucune formule générale orientant la conduite morale sur le mode de l'impératif catégorique.

Mais d'un autre côté, la culture de ces derniers siècles a produit des programmes éthiques bien articulés prétendant à une vérité inconditionnelle et à une validité universelle, comme l'éthique de la non-violence développée par L. Tolstoï, ou celle de la glorification

de la vie illustrée par A. Schweitzer. Ces conceptions ont acquis une grande notoriété et se sont solidement implantées dans la culture, mais elles sont restées marginales par rapport à la tendance principale du développement philosophique. Au fond, la philosophie a renoncé par principe à toute sanction éthique du comportement tandis que des programmes éthiques élaborés indépendamment se sont mis à imprégner la culture en dehors du champ philosophique.

Certes, cet abandon de l'éthique par la philosophie et son orientation antinormative marquée n'épuisent pas tout le discours de la philosophie récente : il s'agit néanmoins d'une tendance typique, qui caractérise l'étape nouvelle, post-classique, de son histoire. Elle s'exprime avant tout dans le fait que la posture de l'éthique philosophique par rapport à son objet propre a changé. L'éthique philosophique était et se considérait traditionnellement comme une théorie de la morale. Le rôle qu'elle s'assignait était de fonder la morale et de donner à la proposition morale une forme plus adéquate et plus achevée. La morale trouvait en l'éthique non seulement une sanction théorique, mais aussi son propre accomplissement. Certes, au cours de ces deux derniers siècles — à partir de Hegel, ou plus généralement, dans les polémiques suscitées après coup par les thèses hégéliennes — l'éthique philosophique a changé de fonction, passant de l'étude de la morale à la critique de la morale. Et actuellement, l'éthique ne voit plus sa mission dans l'effort de donner une forme plus accomplie à la morale et aux préceptes moraux, ou d'apporter une sanction théorique à son ambition de validité absolue. Elle considère au contraire qu'il lui incombe de dévoiler les mécanismes de la morale et de la discréditer. En un mot, l'éthique, qui était l'étude de la morale, en est devenue la critique. Les deux expériences les plus radicales menées dans cette direction, celles qui eurent les plus lourdes conséquences intellectuelles et qui rencontrèrent le plus d'écho, furent le marxisme et le nietzschéisme.

Pour Marx, la morale n'est qu'une des formes de la soumission spirituelle des travailleurs. C'est par elle que les classes dominantes impriment à leur volonté particulière une forme dotée d'une validité générale afin de l'imposer plus facilement à l'ensemble de la société. Elle sert ainsi à détourner la résistance des classes dominées, à remplacer leur combativité effective par une colère intériorisée, et à transformer les problèmes sociaux en problèmes psychologiques. Pour lui, la morale est un phénomène historiquement transitoire, elle est vouée à la disparition, liée qu'elle est à une société de classes. Il n'y a pas de place pour elle dans la société communiste, car, dans

cette fraternité réelle, elle ne ferait qu'introduire des liens inutiles et aliénants entre les hommes. C'est pourquoi la théorie de Marx ne contient aucun programme philosophico-éthique. Marx est ici d'accord avec Charles Fourier qui caractérisait la morale comme une « impuissance mise en action¹ ». On connaît la formule aphoristique de l'*Idéologie allemande* : « Les communistes ne prêchent d'ailleurs pas la morale du tout². » Bien sûr, cette position n'épuise pas toutes les conceptions de Marx, et *a fortiori*, du marxisme, sur le problème de la morale. Il faut toutefois souligner qu'elle fut énoncée pendant la période de la maturité du système de Marx, et qu'elle fut inscrite dans le programme du *Manifeste du Parti Communiste*. On ne peut donc la considérer comme une thèse fortuite ou transitoire. En outre, elle est liée à la nouvelle conception de l'essence et de la mission de la philosophie, qui se trouve condensée dans l'aphorisme le plus célèbre de Marx, connu comme la onzième des *Thèses sur Feuerbach*, et qui fut plus tard gravé sur sa tombe : « Jusqu'ici, les philosophes se sont contentés d'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer. »

Cette position peut être comprise ainsi : la philosophie conserve la signification d'un projet d'émancipation, donc une dimension éthique, mais ce projet n'est pas lié à l'élaboration d'une vision correcte du monde, ni au règne de la pensée, mais à une lutte pratique, qui vise à une transformation et une reconstruction du monde lui-même. Une philosophie orientée vers la pratique révolutionnaire ne saurait laisser la moindre place à l'éthique comme programme autonome de perfectionnement de l'homme.

L'autre grand pourfendeur de la morale fut Nietzsche. La critique de la morale est si centrale dans son œuvre que c'est à elle que son nom est désormais associé. Pour Nietzsche, la morale n'est ni ce qu'elle prétend être, ni ce que les moralistes des siècles passés en ont dit : elle n'est autre que la conscience de soi des esclaves, une tromperie qui sert à cacher leur impuissance et à les réconcilier avec leur statut servile, qu'elle consolide et pérennise en le faisant passer pour un bien. Conscience des esclaves, la morale devient elle-même une conscience servile qui engendre l'esclavage. Elle est, dans sa nature, pétrie de ressentiment, et se présente comme un rare poison de l'âme : ses ingrédients de base sont la honte, la rancœur et

1. Karl Marx, Friedrich Engels, *Œuvres*, III, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1982, *La Sainte Famille*, p. 651 : « La morale c'est l'impuissance mise en action ».

2. *Ibid.*, *L'Idéologie allemande*.

la frustration qui découlent de l'humiliation de l'homme. Une nouvelle expérience de la vexation engendre ensuite la haine et la soif de vengeance, renforcées et réchauffées par la jalousie et l'envie. La répétition de cette expérience fait émerger la conscience d'une impossibilité d'assouvir sa vengeance, car l'auteur des vexations est dans la réalité un homme fort et supérieur, et donc inaccessible à la vengeance. Or, cette volonté de vengeance, privée de l'exutoire de l'action, va connaître une reformulation idéale, au point qu'elle finit par se percevoir comme une disposition positive. Au terme de cette alchimie morale, l'esclave désigne le maître comme porteur du Mal tandis qu'il se place lui-même du côté du Bien. Quant à ses humiliations et son impuissance bien réelles, il les considère comme les preuves d'une supériorité et d'une force intérieures. Bref, la morale, selon Nietzsche, est une impuissance convertie en force positive, une haine refoulée, un auto-empoisonnement de l'âme, une suprême tartufferie ; elle déploie ces caractéristiques dans ses deux grandes manifestations historiques, l'expérience ascétique et le grégarisme socialiste ou chrétien.

Finalement, Nietzsche, au même titre que Marx d'ailleurs, rejette la morale au nom de principes qui sont eux-mêmes de nature morale. Marx le fait dans une perspective communiste, selon laquelle le développement individuel de chacun doit être la condition réelle du développement de tous. Nietzsche le fait dans la perspective du Surhumain, qu'il comprend comme un dépassement du Bien et du Mal. Ce n'est que dans l'espace surhumain, estime-t-il, qu'il est possible de recouvrer le respect de l'homme et l'espoir en lui. Même le vrai amour du prochain, y compris l'amour de ses ennemis, ne peut être atteint que par le Surhomme, qui ignore le dédoublement débilisant et mensonger entre l'intention et l'acte. Cette conception est hautement intéressante et éminemment révélatrice, puisque l'on y constate que le rejet de la morale se retourne contre lui-même et s'enferme dans une contradiction, car il s'accomplit à partir de positions qui sont elles-mêmes morales. La critique de la morale s'exprime inévitablement dans la langue de la morale, et en ce sens, elle apparaît toujours comme la confirmation de ce qu'elle nie. Sous la forme radicale qu'elle prend chez Marx et Nietzsche, la critique de la morale et de l'éthique philosophique n'a donné lieu à aucun développement, ni chez leurs successeurs immédiats (qui ont tous tenté, de différentes manières, de l'atténuer), ni *a fortiori* dans la philosophie ultérieure. Et pourtant, elle a représenté une modification fondamentale du rapport de la philosophie à la morale : on est passé de son apologie et de son exaltation à sa dénonciation et à son discrédit. Cela a jeté le doute

sur les capacités de la philosophie éthique à fonctionner comme une philosophie pratique, et à exprimer une détermination spirituellement libératrice. Dès le milieu du XIX^e siècle, l'analyse philosophique de la morale a commencé à montrer ces caractéristiques. Dans le cadre de cette nouvelle approche critique et démystificatrice de la morale, toute une série de découvertes d'une importance capitale ont contribué à approfondir nos connaissances du fait moral, tout en remettant en question la possibilité même d'une philosophie éthique comme telle. Quelles sont ces découvertes ?

Premièrement, on a posé que la morale ne pouvait s'enfermer dans une définition, car elle est élémentaire et, dans son élémentarité, elle est semblable à elle-même. Toutes les tentatives de définition qui ont été proposées au cours de l'histoire de la philosophie comportent une faute logique, ou une faute naturaliste, comme le disait, dans ses *Principia ethica*, George Moore, à qui nous devons cette découverte. C'est à la même conclusion qu'est parvenu Wittgenstein, dans sa célèbre conférence sur l'éthique où il analyse le langage moral : il affirme que, dans la mesure où elle pose des valeurs absolues (et c'est pour lui sa grande spécificité), la morale ne peut absolument pas s'exprimer dans la langue. D'où sa célèbre conclusion : on ne peut que garder le silence sur le monde de la morale et de la religion. Cette généralisation faite par ces auteurs signifiait en fin de compte que les philosophes se déchargeaient de l'obligation de répondre à la question « que dois-je faire ? » et donc d'endosser le rôle de professeurs de morale. Ils se dégagent de cette obligation par le fait même qu'ils reconnaissent l'impossibilité de définir la morale. Quand Socrate disait qu'il ignorait ce qu'était la vertu, il n'en était pas moins persuadé de la possibilité d'une telle connaissance, et de fait, il cherchait à l'atteindre. Mais les philosophes du XX^e siècle, eux, sont arrivés à la conclusion qu'il était absolument impossible de connaître la morale.

Citons ici une deuxième avancée. On a posé qu'on ne pouvait pas glisser légitimement d'une affirmation factuelle à une affirmation normative, d'une proposition existentielle (il y a) à une proposition déontique (il faut). Cela signifie que les jugements moraux ne peuvent prétendre à l'objectivité ou, pour le dire autrement, qu'ils sont dans leur principe subjectifs. L'on doit cette conclusion aux recherches morales conduites dans le cadre de la philosophie analytique. Cela signifie que l'éthique en tant que réflexion axiologique n'est plus habilitée à intervenir au nom de la vérité.

Évoquons ici une troisième découverte, d'ailleurs liée aux deux premières qu'elle prolonge directement. Il s'agit du constat que la conscience morale, telle qu'elle fonctionne concrètement dans la société

et telle qu'elle est fixée dans des schémas axiologiques et des exigences normatives, est foncièrement inauthentique, surtout lorsqu'elle assume une forme officielle, anonyme et aliénée. Loin de révéler la morale réelle de l'homme et de la société, elle les dénature et les masque. Une maxime bien connue de la science sociale nous rappelle qu'il ne faut jamais croire ce que l'homme et la société disent d'eux-mêmes, et cela vaut tout particulièrement pour leur auto-évaluation morale. Ce qui suscite le doute et éveille les soupçons, ce n'est pas seulement la rectitude gnoséologique de la conscience morale, mais aussi sa sincérité. Moins à cause d'éventuels abus, qu'à cause d'une tendance naturelle inscrite en elle à se pervertir en fausseté et en démagogie.

La critique philosophique de la morale s'est effectuée parallèlement au processus historique de relativisation et de fragmentation des valeurs morales. L'essentiel de ce processus consiste en ce que les différentes sphères de la vie sociale et les différentes formes d'activité s'émancipent du diktat des normes morales à validité universelle et se restructurent en fonction de leur logique propre. Les évaluations, les arguments et les sanctions morales apparaissent ainsi comme des opérations secondes et ancillaires par rapport aux normes de l'organisation rationnelle, par rapport aux normes du fonctionnement effectif des sphères et des formes correspondantes d'activité. Au bout du compte, c'est la nature de la morale qui change, puisqu'elle perd sa dimension universelle et absolue qui lui permettait d'être un objet philosophique. La morale devient un simple paramètre de pratiques particulières et un objet d'analyse pour ceux qui étudient ces pratiques dans des champs spécifiques de la connaissance. La philosophie morale cède alors la place à l'éthique appliquée, qui se décline en une multiplicité de formes (éthique des affaires, éthique écologique, éthique politique, bio-éthique, etc.).

La critique philosophique de la morale, comme le refus, par la philosophie, de formuler des programmes éthico-normatifs universels, peuvent être interprétés de la manière suivante. De même qu'on ne peut pas passer insensiblement de la notion d'une chose à son existence, de même il ne saurait y avoir de passage de la norme à l'acte, car la décision de l'acte (ce que l'on doit faire) n'est pas dissociable de l'individu agissant. C'est pourquoi il convient de comprendre la morale comme une catégorie élémentaire de l'existence humaine.

L'acquis le plus important de l'éthique post-kantienne tient à la reconnaissance du fait que la posture et la responsabilité morales de l'homme sont liées non au contenu des actes qu'il accomplit, non aux modalités abstraites de la représentation morale de la société, mais

au fait même de leur accomplissement. L'acte est suggéré moralement à l'homme non par la force de son adéquation aux normes, non par la force de sa répétition : il s'impose à l'homme par sa singularité, par le fait irréductible qu'il est un acte accompli précisément par un individu particulier. C'est Mikhaïl Bakhtine qui a consacré le plus d'efforts à démontrer cette vérité, tout particulièrement dans *Pour une philosophie de l'acte*³, et qui lui a donné une formulation remarquable dans l'aphorisme : « Ce qui m'oblige n'est pas le contenu de l'obligation, mais la signature que j'y ai apposée. » Alors que l'éthique, tout au long de son histoire, s'est occupée exclusivement et passionnément du problème de la recherche d'un espace de conduite responsable, d'un mode d'existence et de formes d'action qui dépendraient entièrement de l'homme qui agit et qui prend les décisions, voici que l'éthique de notre époque en est arrivée à la conclusion que l'homme n'est plus responsable que de la décision même de l'acte.

Lorsqu'il explicite sa compréhension de la singularité de l'acte moral, de sa non-généralisabilité principielle, Bakhtine distingue deux types de responsabilité. D'une part, la responsabilité spéciale, liée à une analyse des contenus et à une projection des actes, des comportements, liée donc à l'objectivité même de l'attitude humaine. D'autre part, la responsabilité morale qui ne concerne que le fait même de l'acte, liée au fait que c'est précisément un individu déterminé qui l'accomplit. La responsabilité spéciale est du domaine de la théorie, tandis que la responsabilité morale appartient au domaine de la pratique, elle en est le point de départ. L'acte (au même titre que la responsabilité morale qui lui correspond) est toujours singulier, comme est singulier le monde dans lequel il s'accomplit, et comme est singulier l'homme qui l'accomplit. Ne peut l'accomplir que « cet homme précis », car il l'accomplit à partir du lieu qu'il occupe dans l'existence, et, à ce titre, il entre dans cet acte, il y est présent, il y participative et il s'incarne en lui. Si, dans le cas de la responsabilité spéciale, il existe des critères d'évaluation universels et plus ou moins rigoureux, à l'inverse, dans le cas de la responsabilité morale, de tels critères n'existent pas, et ils ne peuvent pas exister selon leur propre définition. Ainsi, pour Bakhtine, les théories éthiques, les principes moraux, les normes et les jugements de valeur sont une part constitutive de la responsabilité spéciale, et à ce titre ils ne produisent pas les actes, ils ne peuvent que les généraliser, les interpréter, les voiler, les déformer, etc.

3. Mikhaïl Bakhtine, *Pour une philosophie de l'acte*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2003.

Or on ne peut passer de la responsabilité spéciale à la responsabilité morale. Mais à l'inverse, la responsabilité morale présuppose la responsabilité spéciale, à titre de partie intégrante. Cette distinction est parfaitement illustrée par un exemple que l'on trouve dans la préface à *Justification du Bien* de V. Soloviev, où le philosophe, évoquant l'objectif de l'éthique, propose le schéma suivant. Imaginons un homme qui arrive à la gare et examine les horaires des trains, indiquant où et quand circule tel ou tel train. Ce tableau constitue une description factuelle parfaitement exacte. Et pourtant, rien dans ces horaires ne permet de déduire où doit aller cet homme, et s'il doit ou non aller quelque part. Pour répondre à ces questions, les horaires se révèlent parfaitement inutiles. Ils ne peuvent permettre de déduire la nécessité d'un acte. Mais si notre homme a décidé d'aller quelque part, alors les horaires révéleront toute leur utilité.

De l'analyse bakhtinienne de la responsabilité morale, il découle qu'elle est une affaire exclusivement personnelle, et qu'elle ne relève pas des sujets collectifs, *a fortiori* de structures anonymes telles que le Parti ou l'État, etc. Et elle apparaît comme une affaire personnelle dans la mesure où c'est une personne qui décide comment agir. Il en découle ensuite que la responsabilité morale est une caractéristique existentielle de l'individu humain en tant qu'être agissant consciemment. Bakhtine nous rappelle que l'homme n'a pas d'alibi dans la vie. C'est là une thèse fondamentale dans son système de pensée. Or, c'est au moins dans deux sens que la vie n'offre aucun alibi à l'homme. Premièrement, dans la mesure où il ne peut pas ne pas agir ; et d'ailleurs, il arrive souvent que le refus d'agir soit lui-même un acte d'une importance primordiale. Deuxièmement, dans le sens où, en agissant, il prend sur lui la responsabilité de l'existence, car il y est inclus au point d'en être indissociable. Cela veut dire qu'il n'a pas d'alibi dans la vie moralement responsable, car il ne peut pas ne pas prendre la décision d'agir et, en prenant cette décision, il ne peut pas ne pas y être inclus, et ne pas exercer d'influence sur ce qui se produit dans le monde et avec le monde. De cette conception de la responsabilité morale il découle que la morale est plus qu'une des qualités de l'homme en tant que sujet vivant individuellement responsable, elle est ce qui le désigne en tant que tel comme sujet.

L'éthique philosophique s'est toujours heurtée à des difficultés insurmontables quand elle s'est efforcée de fonder la moralité, dans la mesure où cette dernière était conçue comme le fondement inconditionnel de l'activité consciente de l'homme. Aristote, en caractérisant l'acte bon comme une limite sur le chemin de l'évolution de la raison vers le particulier, a souligné qu'il était égal à lui-même et qu'on ne

pouvait pas l'appréhender autrement qu'à l'aide d'une faculté particulière qu'il appelait l'« œil de l'âme ». De son côté, Kant a souligné l'impossibilité pour l'homme de comprendre comment la raison pure théorique devient raison pure pratique : dans notre effort pour atteindre la source de cette dernière, nous nous heurtons à un obstacle infranchissable, la barrière de la « spontanéité de la chose en soi ». Et dans la décision morale de l'acte, Bakhtine ne voyait rien d'autre qu'une « obligation contrainte » de l'accomplir.

Cette impossibilité de saisir la moralité à l'aide d'une définition positive, en termes d'espèce et de genre, devenue un fait avéré pour l'éthique contemporaine, semble justifier le refus de la philosophie de formuler des programmes universels et normatifs. S'il est impossible de définir ce qu'est la moralité, il en découle qu'il est impossible de fournir une réponse philosophiquement engagée à la question de savoir en quoi consiste l'obligation morale. Cette conclusion peut être considérée comme suffisamment légitime, dans la mesure où l'on parle exclusivement d'une réponse positive. Mais les fondements et les définitions philosophiques peuvent aussi être négatifs, comme on parle de théologie négative. Si, dans le cadre de l'analyse de l'éthique philosophiquement responsable, on peut dire « que dois-je faire ? », alors pourquoi serait-il impossible de définir négativement la frontière morale donnée, en disant ce qu'elle n'est pas, ce qui implique de répondre à la question « qu'est-ce que je ne dois pas faire ? ». En fait, les difficultés liées à la fondation et à la définition de la moralité découlent de ce qu'elle a sa source dans la raison pratique, et de l'antécédence de la raison pratique par rapport à la raison théorique. C'est précisément dans les situations où la raison atteint ses limites, se heurte à des frontières, qu'elle s'exprime dans des définitions négatives. Parménide n'aurait-il pas dit déjà que « les définitions négatives conviennent aux limites et aux principes⁴ » ?

Mais que peuvent signifier les définitions négatives quand on les applique au monde de l'action ? Il ne peut s'agir que d'actes que l'homme n'accomplit pas. Or l'on sait que la morale, dès l'origine, est en grande partie liée à des types d'actes qui sont généralisés et imposés par des commandements, comme ceux qui constituent l'axe même des

4. Cette phrase ne fait pas partie des dix-neuf fragments habituellement attribués à Parménide ; elle est tirée d'une scolie aux *Éléments* d'Euclide le Géomètre (III^e siècle av. J.-C.). La voici dans l'original grec : ἐπειδὴ οἱ ἀποφατικοὶ λόγοι, ὡς φησὶ ὁ Παρμενίδης, προσήκουσιν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς πέρασι (Euklides, *Elementa*, editit E.S. Stamatis, post I.L. Heiberg, Leipzig, Teubner, 1977, « Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana », Bd. V, 1, p. 44) [N.d.I.R.].

Lois de Moïse, qui devinrent plus tard le fondement moral du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Le canon moral du bouddhisme se présente lui aussi comme un système d'interdits (les « défenses »). Et l'on connaît bien le rôle joué par les tabous dans la vie des peuples primitifs. C'est en grande partie à travers le mécanisme des interdits que l'on introduit l'enfant dans l'univers moral. Bref, l'importance du rôle de l'interdit dans la vie morale est si évidente qu'on ne peut que s'étonner qu'elle n'ait pas été reflétée dans la théorie éthique. Les interdits moraux se réalisent dans des actes que l'on peut appeler négatifs. On ne peut qualifier de négatifs tous les actes que l'homme n'accomplit pas, mais seulement ceux dont il s'abstient alors que la force de ses penchants et de ses conditions de vie lui donne envie de les accomplir. Un autre trait caractéristique de l'acte négatif est qu'il n'est pas simplement privé d'accomplissement à cause d'un interdit moral. La négativité elle-même (le fait que l'acte mauvais soit bloqué ou annulé à cause même de cette qualité négative) apparaît ici comme l'expression d'un sens moral positif. La configuration de l'acte négatif correspond au schéma kantien « devoir contre inclination », comme on le voit dans son traité *D'un prétendu devoir de mentir par humanité*. L'acte négatif est donc négatif dans les deux sens du concept de négativité. Il l'est d'abord au sens factuel, car il n'existe pas : il est étouffé au niveau du souhait, bloqué au stade du passage du subjectif à l'objectif. Mais il l'est aussi au sens axiologique, car il n'est pas accompli parce qu'il est considéré comme mauvais. Bref, l'acte négatif est un acte qui n'a pas lieu factuellement parce qu'il apparaît axiologiquement inacceptable.

Les actes négatifs incarnent les caractéristiques de la morale qui font d'elle une matière philosophique, et c'est la philosophie éthique qui leur confère leur généralité et leur consolidation. Ils possèdent un caractère d'absolu dans les deux sens de ce concept, celui d'inconditionnel, et celui de validité générale. Si l'on cherche à identifier des actes sur lesquels le sujet agissant possède un pouvoir sans limites, car ils ne dépendent que de sa décision, des actes qui, tout en étant entièrement concrets, possèdent en même temps une validité générale dans le cadre de l'activité rationnelle, alors, il ne peut s'agir que des actes négatifs, des actes empêchés par les interdits moraux.

Il existe un *distinguo* fondamental dans le système des normes morales, établi par George Moore avec une ligne de démarcation entre la règle du devoir et la règle idéale. L'histoire de l'éthique a déjà connu une distinction similaire, sous la forme d'une opposition entre le devoir parfait et le devoir imparfait, ou l'obligation parfaite et imparfaite. En quoi consiste la règle du devoir telle que

la définit Moore ? Elle concerne l'accomplissement même de l'acte, c'est-à-dire le passage de l'intention à l'acte. Dans ce cas, le pouvoir de l'homme sur son acte se révèle absolu, car il a tous les moyens de ne pas permettre à une intention quelconque de se concrétiser en acte. Mais, assure Moore, l'homme ne possède pas un pouvoir total sur les intentions et les désirs en eux-mêmes. S'il peut effectivement, au stade de la prise de décision, ne pas offrir une réalisation concrète à des intentions mauvaises, il ne peut pas s'abstenir de nourrir des intentions mauvaises. Ces dernières ne sont pas entièrement soumises à son contrôle. Moore illustre ce fait en citant deux commandements de la loi mosaïque : le septième (« Tu ne commettras pas l'adultère »), dont le respect dépend de la volonté de celui qui décide de s'y soumettre, et le dixième (« Tu ne désireras pas la femme de ton prochain »), dont l'observance ne dépend pas de lui.

Les actes négatifs ont aussi une nature universelle et une validité générale (du moins dans des limites données). Les actes positifs n'ont pas ce caractère, car ils sont toujours liés à des circonstances particulières et très spécifiques. Pour les actes négatifs, il n'en va pas de même. On peut parfaitement concevoir que tous les hommes s'abstiennent ensemble de faire quelque chose s'ils sont tombés d'accord pour ne pas le faire. C'est d'ailleurs sur ce principe qu'ont été fondées toutes les alliances éthiques. Les Pythagoriciens avaient par exemple une règle stipulant qu'ils ne devaient pas manger de fèves. Entre autres points communs, ils étaient réunis par cette convention. Cet interdit peut nous paraître bien étrange ; il n'en démontre pas moins la place particulière des interdits dans l'expérience morale. Les hommes, à la fois comme totalité et comme humanité, sont reliés en une communauté éthique et sont habilités à utiliser des arguments moraux par les interdits autour desquels existe un accord plus ou moins unanime. L'élaboration de tels interdits (et leur acceptation en qualité de règles inconditionnelles d'action), est un processus historique complexe, plein de drames. Une autre caractéristique importante des actes négatifs est leur univocité. Il est relativement difficile de se tromper à leur sujet. L'homme sait toujours qu'il ne fait pas quelque chose, dans l'éventail des actes qu'il souhaiterait accomplir. Il sait toujours quand il obéit à un interdit et quand il le viole. La grande supériorité des actes négatifs consiste en ce qu'ils peuvent être identifiés de façon rigoureuse et univoque, au moins par les acteurs sincères. C'est en cela qu'ils se distinguent nettement de ce qu'on appelle « les bonnes actions », dont le degré de pureté morale des motifs est toujours difficile à établir, même dans le cadre de procédures spéciales, comme par exemple les procédures d'universalité. Dans le cas des normes morales positives,

il n'existe pas de passage direct à l'acte : de l'impératif d'amour du prochain ne découle pas automatiquement la réalisation de ce sentiment dans une situation concrète donnée. Alors que les interdits moraux apparaissent comme des normes d'action directe : il n'y a aucun maillon intermédiaire entre la norme et l'acte. Le fait même de l'acte coïncide avec son fondement ou, pour parler comme Bakhtine, la responsabilité morale fixée dans l'acte coïncide avec la responsabilité spéciale exprimée dans la norme morale.

On pourrait penser qu'une réduction de la morale, avec ses prétentions absolues, à une liste d'interdits et d'actes négatifs risque d'appauvrir le monde moral, en le privant de toute profondeur intérieure. Il n'en est rien. Les actes négatifs sont les plus denses qui soient sur le plan spirituel. Derrière eux se profile une décision volontaire, prise consciemment et argumentée intellectuellement. Ils s'accomplissent exclusivement selon les principes moraux de l'homme, incarnés dans des interdits moraux. Dans nos actions positives, nous cherchons (et atteignons parfois) le succès, nous obtenons certains résultats matériels qui semblent être en eux-mêmes une légitimation suffisante. En outre, nous nous efforçons de leur donner une motivation morale, en les interprétant en termes de Bien. Cependant, cette qualification morale adventice de l'action se prête difficilement à la vérification et peut très bien ne pas exprimer le sens moral de l'action, mais au contraire le masquer, c'est-à-dire faire passer le mal pour le bien. Derrière les actions négatives se dresse toujours un interdit moral, et, même s'il n'en est pas toujours la cause unique, il en constitue au moins la cause nécessaire et fondamentale.

Dans l'observance des interdits moraux et des actes négatifs, le principe spirituel et moral de l'homme coïncide directement et immédiatement avec sa substance active. N'allons pas croire que dans les interdits et à travers eux la moralité entre en conflit avec la vie réelle, ou qu'elle s'oppose à l'existence. Au contraire, elle y révèle son enracinement profond dans la vie, son imbrication en elle. Les interdits sont tout simplement des moyens par lesquels les hommes protègent leur existence dans sa dimension spécifiquement morale : ce sont des jalons destinés à marquer les « champs de mines » que traversent les chemins de l'humanité. Comme un sculpteur découpe une belle image humaine dans un bloc de pierre en enlevant toute la matière en trop, comme le savant découvre les lois de la nature grâce aux moyens artificiels de l'expérience, en éliminant toute influence fortuite et déformante, ainsi l'individu se développe pour devenir une personne morale en limitant les éléments dévastateurs des instincts naturels et sociaux. Cette vérité est renforcée dans la culture par la

conviction que l'homme moral est une personne retenue, modeste, capable de maîtriser l'appel de la chair, la tentation du pouvoir, la soif de richesses, et de soumettre ses passions à la voix de la raison. Il est aussi illégitime d'opposer les interdits moraux à la vie réelle et palpitante de l'homme que d'opposer à la nature physique les constructions d'un ingénieur qui contiennent le libre déferlement des éléments naturels. De fait, les interdits moraux correspondent à la vie elle-même, dans son expression rationnelle. C'est grâce aux actes négatifs que l'existence rationnelle peut parler son langage spécifique, quand le mot n'a besoin de rien d'autre que de lui-même pour se transformer en action.

Une pratique sanctionnée moralement, dans tous ses aspects, est cadrée par des interdits : la famille, par l'interdit de l'adultère, la justice, par l'interdit du faux témoignage, le patriotisme, par l'interdit de la trahison, etc. Parallèlement à ces interdits spécifiques, existent aussi des interdits universels, qui posent la moralité elle-même comme une forme de la pratique humaine, et qui sont considérés comme absolus, sans aucune limitation. C'est vrai dans au moins deux cas : l'interdit de violence (« Tu ne tueras pas ») et l'interdit du mensonge (« Tu ne mentiras pas »). Ils dessinent en creux l'existence des individus en qualité de personnes moralement mûres, d'acteurs moralement responsables, en interdisant à l'homme de se soumettre la volonté d'autrui, que ce soit par la contrainte physique, ou par la tromperie.

De même que le corps humain, avec son inclination au plaisir et son horreur de la douleur et de la souffrance, porte en lui son *memorandum* spécifique de la vie, de même la volonté consciente, dans son inclination vers le bien et son refus du mal, contient en elle-même la moralité qui fonctionne comme un *memorandum* spécifique de l'humanité. Et les deux premiers articles de ce *memorandum* sont sans aucun doute les interdits cardinaux que j'ai invoqués plus haut. Il est banal de constater que toute définition implique aussi une négation. De même, l'on peut considérer chaque négation comme une définition positive, et voir dans l'interdit une affirmation. Cela s'applique aussi, et en tout premier lieu, aux interdits moraux fondamentaux ; Le « Tu ne tueras pas » signifie en même temps l'engagement pris par les hommes de résoudre tous les problèmes qui surgissent entre eux, et de le faire sur les bases de la raison et dans l'espace du langage, l'engagement d'aboutir à des décisions collectives, approuvées par toutes les personnes concernées. Le « Tu ne mentiras pas » implique un refus de l'usage abusif du langage, et signifie en même temps l'engagement réciproque pris par les hommes de se comporter les uns vis-à-vis des autres comme avec des hommes et non comme avec des choses, car

leur aptitude à la parole est une expression immédiate et empirique de leur essence rationnelle. Cet interdit doit finalement être compris comme une obligation de respecter les obligations, une promesse de tenir les promesses, un accord signé pour respecter les accords.

Nous autres humains révélons notre qualité morale moins par ce que nous faisons, que par ce que nous ne faisons pas, ce que nous nous abstenons de faire. Certes, les actes négatifs n'épuisent pas le champ de la morale et n'effacent pas ses manifestations positives. Mais ils s'en distinguent par la pureté et l'inconditionnalité de leurs motivations morales. C'est précisément la spécificité de l'expérience exprimée dans les interdits moraux et incarnée dans les actes négatifs qui montre comment la morale est possible en tant que fondement inconditionnel de la vie humaine. C'est elle aussi qui permet de rétablir le lien avec la tradition de l'éthique classique.

Abdoussalam A. GOUSSEÏNOV

Institut de philosophie, Académie des sciences de Russie

guseynovck@mail.ru