



HAL
open science

L'anomie ou le sens moral de l'interdit

Laurent Patrick Frédéric Muller

► **To cite this version:**

Laurent Patrick Frédéric Muller. L'anomie ou le sens moral de l'interdit. Relais, Revue du Laboratoire d'Etudes et de Recherches sur l'Interculturel, 2019. ⟨hal-04975874⟩

HAL Id: hal-04975874

<https://hal.science/hal-04975874v1>

Submitted on 4 Mar 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'anomie ou le sens moral de l'interdit

Laurent Patrick Frédéric MULLER

L'interdit, comme tel, nous défend de certaines actions : il dresse des barrières sous peine de sanction. Mais il proscriit sans prescrire, et sa consistance est toute négative : en un mot, il ne diffère guère de la contrainte physique, qui s'impose à la volonté du sujet d'une manière impérieuse et coercitive. L'interdit ne réclame rien, donc, de l'individu, que sa docile soumission et l'évitement du dépassement de ces bornes qui distinguent la bonne de la mauvaise conduite.

Mais si l'interdit, pour prétendre à l'effectivité, se peut satisfaire de la seule obéissance, ce n'est qu'à la condition d'être sans cesse menaçant, car toujours l'individu tendra à se soustraire à son autorité, comme contredisant son intérêt propre. C'est dire que l'obligation réduite à la contrainte extérieure à la volonté du sujet se doit d'être potentiellement despotique pour asseoir son emprise : or cela est non seulement coûteux, en termes de surveillance, mais suscite toujours une réaction libertaire.

Ceux qui sont les instruments de cette contrainte, comme ceux qui en sont les objets, se déroberont sans cesse à la main qui voudra s'en servir et se retourneront contre elle. En d'autres termes, toute force physique est nécessairement impuissante, tyrannique, à double fin et à double effet.¹

Aussi l'interdiction gagne-t-elle en efficacité lorsqu'elle s'intériorise sous forme d'un sentiment moral. L'interdit le plus efficace est encore celui qui œuvre en amont de la transgression, qui la dissuade sans encore persuader de bien faire (mais qu'est-ce que bien faire, en des temps libéraux, sinon se satisfaire de ne pas mal agir ?) : il n'est point d'interdit sans croyance à la sacralité de son respect. L'interdit explicite se prolonge au-dedans pour accroître son empire : il devient pour ainsi dire économique du fait de sa mystique ; à l'impériorité extrinsèque se substitue l'impératif non plus seulement consenti, mais voulu.

Il y a déjà un paradoxe à esquisser ce processus d'intériorisation de la contrainte : c'est que la seule existence de cet interdit éveille le désir de l'éprouver. On répondra, à raison, que les interdits n'émergent que là où le risque de débordement existait auparavant, sans quoi l'origine de son apparition demeurerait incompréhensible ; mais c'est un fait que l'érection de limites sonne souvent comme une exhortation à explorer ce qui se trouve au-delà du permis, du toléré. Plus d'ailleurs l'impératif se donne comme absolu, et plus il inspire à l'éprouver. Peut-être ce fait relève-t-il de la psychologie la plus élémentaire. Paul Watzlawick remarquait en effet que nos cerveaux étaient différenciés² : pour les droitiers, l'hémisphère droit se charge du calcul logique, de l'analyse, lors que le cerveau gauche se charge de la représentation holistique, synthétique et métaphorique du monde. À chacune de ces représentations du monde correspond un type de langage : le langage verbal pour la pensée analytique, et un langage non verbal, imagé pour l'hémisphère droit. Et Watzlawick précise que c'est l'hémisphère droit qui fournit l'image principale du monde au sein de laquelle œuvre la pensée analytique : c'est donc son langage qui est prépondérant. Nous vivons ainsi,

¹ Jean-Marie Guyau, *La morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, Alcan, 1927, page 285.

² Paul Watzlawick, *Le Langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Paris, Seuil, Points Essais, 1986.

littéralement, au sein d'une métaphore. Or ce langage ignore la négation³ : on ne peut en effet figurer le négatif en image, ni par conséquent l'interdit, qui n'est que négation, à moins de le transformer d'abord positivement – en incitation, en invitation. Parce que l'interdit affirme avant de refermer, il éveille la tentation par le mouvement qui tente de l'évider – aussi a-t-on peut-être intérêt à limiter le nombre de ces interdits, comme autant d'appâts.

Peut-être le sens supérieur de cette intériorisation se peut-il sublimer dans la conscience de sa nécessité : les contraintes sont nécessaires, en vertu de leur utilité, à la collectivité ; l'interdit qui frappe toutes les conduites doit encore frapper la mienne ; si je le veux pour les autres, je dois encore le vouloir pour moi-même pour n'être pas inconséquent. *Mutatis mutandis*, cette compréhension intuitive de l'interdit s'apparente à la connaissance du dernier genre dont parle Spinoza : ce ne sont pas les raisonnements et les déductions qui me font accueillir cette nécessité, mais une intelligence holistique qui me replace au sein de la totalité.

Mais cet interdit intériorisé peut-il faire résister à sa prise de conscience par le sujet ? Aussi étrange que paraisse cette question, elle est pourtant cruciale à notre époque où la conscience tend à se développer, et à réclamer sa participation à toutes les sphères de l'activité. Commençons par remarquer combien cet interdit n'est gère moral : le sujet lui confère une consistance par sentiment, qui lui fera connaître la culpabilité par l'idée seule de la transgression ; et c'est en vue d'échapper à cette souffrance que le sujet accepte de respecter l'interdit. Mais il ne s'agit encore que d'échapper à une peine : c'est en quelque sorte un calcul hédoniste qui le persuade de ne point enfreindre. Mais supposons notre individu rationnel : n'en viendra-t-il point à comprendre combien cet interdit, auquel il croit d'abord, lui est préjudiciable, et combien il vivrait mieux en s'en débarrassant ? Si bien qu'un interdit qui n'est pas juste ou rationnel ne saurait nous guider durablement : il n'est qu'un instinct qui ne peut que se dissoudre lorsqu'il est analysé par la conscience. Car « tout instinct, écrit Guyau, tend à se détruire en devenant conscient. »⁴ L'interdit ne pourra donc s'intérioriser durablement s'il contredit l'intérêt de l'individu : il devra ou bien détruire sa raison, ou bien disparaître.

C'est en ce sens que Guyau, qui éprouve avec une grande rigueur les arguments utilitaristes, dénonce l'éphémère d'une obligation pensée comme illusion, incompatible avec le calcul d'intérêt universel que ces auteurs supposent pourtant. L'obligation née d'un interdit seulement social ne saurait faire l'épreuve de sa prise de conscience par le sujet. Le sujet qui y adhère lui a donné une consistance positive par son sentiment ; il se sentira coupable lorsqu'il aura seulement l'idée de le transgresser : soit. Mais nous ne nous sommes pas encore élevé à une sphère véritablement morale : à chaque fois, il ne s'agit en somme que d'échapper à une peine. Qu'elle soit sanction physique dans le premier cas, ou simple remords dans le second, le sujet ne fait jamais que *subir* l'interdit, sans pouvoir l'investir d'un autre sens que de celui d'un couperet qui tranche avec son intérêt.

Ne vaut-il même pas mieux, à cet égard, être une victime non consentante, non complaisante envers ses bourreaux ? Celui qui non seulement accueille l'interdit avec résignation mais le recherche même avec joie ressemble à un halluciné qui remercie celui qui le soumet. C'est une chose de renoncer à son intérêt par contrainte ; c'en est une autre, plus grave, de l'aliéner volontairement. Et pourtant ! Que n'essaye-t-on pas de nous prouver qu'il est louable, voire

³ Tout enseignant sait, par exemple, qu'une injonction négative (« n'oubliez pas de... ») est toujours moins efficace qu'une suggestion positive (« faites... »).

⁴ Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1985, page 118.

sublime, de se sacrifier pour le bien social ! Que l'interdit soit utile à la société, je peux volontiers l'accepter ; mais qu'on n'essaie pas de me faire croire qu'il me soit utile à moi lorsqu'il contrarie aussi explicitement mes désirs. Qu'il soit utile que les autres se dévouent, c'est acquis ; mais un rapide calcul d'intérêt me fait aisément comprendre que m'interdire en absence de témoin ou de sanction m'est seulement nuisible.

L'hallucination morale est *utile* à la société, dites-vous, elle est même *vraie* en tant que représentant la société future ; fort bien, mais elle peut m'être nuisible à moi-même, et elle est fautive en tant que ne représentant pas la société où je vis.⁵

L'interdit social, qu'il s'en tienne à la sanction extérieure ou qu'il se subtilise en s'intériorisant, est ainsi porteur d'une logique sacrificielle : la question du sens est réduite à celle du sentiment de sa nécessité. Mais il y a loin d'une nécessité à un objet de choix et de préférence volontaire : la maladie est une nécessité, je n'en éprouve pas moins furieusement l'envie de m'y soustraire ; et jamais je n'accepterai qu'on me persuade du contraire : je n'y verrais alors qu'hypocrisie et ébauche d'aliénation.

Doit-on s'étonner que l'interdit soit, par conséquent, si amer et si peu avenant ? Il est l'envers négatif du devoir – mot presque sinistre qui toujours sonne désagréablement aux oreilles mêmes des plus vertueux ?

Et pourtant pouvons-nous nous départir de cet interdit ? Il est attristant, sans doute ; mais n'est-il pas une nécessité tout de même ? Disons les choses nettement encore : l'absence de régulation par la contrainte (c'est-à-dire la loi qui sanctionne sa transgression) conduit-elle inexorablement au désordre ?

Telle est la thèse que Durkheim défend dans *De la Division du travail social*. Lorsque la conduite est « soustraite à l'action modératrice de la règle »⁶, elle ne peut que conduire à une « anarchie » de nature pathologique qu'est l'anomie, absence de loi fixe, « irréglementation ». Sans une institution à même de contraindre les hommes, toute situation risque de dégénérer en état de guerre, où le plus fort impose temporairement son règne.

Car, comme rien ne contient les forces en présence et ne leur assigne de bornes qu'elles soient tenues de respecter, elles tendent à se développer sans termes, et viennent se heurter les uns contre les autres pour se refouler et se réduire mutuellement. [...] Les passions humaines ne s'arrêtent que devant une puissance morale qu'elles respectent. (*id.*)

L'interdit, la réglementation juridique devient ainsi la borne qui met un terme à l'écueil du *bellum omnium contra omnes*, d'une guerre de tous contre tous auquel ne manquerait pas de conduire la pente naturelle des passions. Disons mieux : l'interdit accompagné de sanction est le seul moyen, aux yeux de Durkheim, à même de maintenir une cohésion sociale en ces temps d'individualisme – cohésion qui ne manquerait pas de s'effondrer si sa force coercitive venait à disparaître. On comprend que, dans cette optique, l'anomie soit comprise comme la « négation de toute morale » : l'interdit apparaît comme un principe néguentropique qui contrevient à la hausse tendancielle du désordre dans les rapports humains.

Mais n'est-ce pas confondre le social et le moral que de rapporter l'obligation à son seul versant juridique ? N'est-ce pas rabattre l'obligation sur la contrainte ? N'est-ce pas dégrader la vertu à un simple *habitus* – réduction qui ôte à la morale toute sa complexité ? N'est-ce pas encore se défier de l'individu, le croire incapable d'autorégulation et considérer chacune de

⁵ Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, page 334.

⁶ Émile Durkheim, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, Quadrige, 2013, Préface à la seconde édition, III.

ses initiatives comme suspectes et subversives – en sorte qu’il le faudrait surveiller, museler son originalité afin d’étouffer ce qu’il pourrait avoir d’individuel ? N’est-ce pas, enfin, désavouer tout système ouvert, innovant et imprévisible pour le céder à une conception close du social, réfractaire au changement – à moins qu’il ne soit prévu, et ne se conforme au « type normal » (*ib.*, XL), modèle vers lequel il faut tendre ? L’obligation, enfin, ne risque-t-elle d’être réduite à un terrible conformisme ?

Il n’est pas assuré, du reste, que les analyses qui soupçonnent le sujet de n’être pas capable d’autorégulation morale soient indifférentes au constat qu’elles prétendent exhiber : la spéculation n’a peut-être pas cette neutralité axiologique qu’on lui prête ordinairement. Conscient que le discours théorique est porteur de performativité, Jean-Marie Guyau révèle que le rapport de causalité peut s’inverser : ce n’est pas parce que les individus sont incapables d’autorégulation que l’autorité se doit de sanctionner les déviances, mais parce qu’elle porte le soupçon qu’ils sont incapables de générosité spontanée et qu’il les faut encadrer qu’ils ne peuvent s’y élever. Suspecter le mal chez quelqu’un, c’est souvent l’éveiller ; supposer des intentions égoïstes et le faire savoir, c’est mécaniquement les produire, à la manière d’une croyance auto-réalisatrice⁷. Craindre le désordre et prétendre le résorber par la rigidité de la loi, c’est le susciter ; et cette logique conduit à le combattre par le mal même qui l’a fait naître : l’autorité appelle toujours davantage d’autorité.

Plus confiante est la proposition morale de Jean-Marie Guyau, précisément, trop souvent éclipsé par son illustre successeur, et qui confère à l’interdit une tout autre saveur. Pour ce penseur subversif qui refuse la réification du social (à ce titre, il peut être qualifié de nominaliste), l’anomie ne signe pas le déclin de la morale, mais le crépuscule du devoir sous sa forme autoritaire et homogène, de l’obligation s’imposant à tout un chacun comme un absolu : autrement dit, l’anomie ouvre à un pluralisme éthique. La morale connaît, à l’ère moderne des mutations dont la pensée consciente ne saurait seulement prendre acte : elle peut encore en infléchir le cours, à condition seulement de ne pas contrarier la puissance des instincts sédimentés en l’homme.

Attentif lecteur de Darwin, Guyau considère qu’il y a comme un interdit instinctif, résidu d’une habitude héréditaire (à l’inverse l’habitude est pensée par Guyau comme un instinct individuel) qui porte l’homme vers la solidarité, et que la pensée consciente ne devrait pas révoquer de manière inconséquente, car rien n’assure que la seule analyse soit à même d’assurer la relève des pulsions inconscientes. L’étude critique de l’utilitarisme menée par Guyau a révélé en effet que l’intérêt seul est impuissant à fonder une obligation morale ; et qu’aucun palliatif ne saurait assurer une convergence durable des intérêts lorsque l’égoïsme est posé par principe.

Mais ce n’est pas à dire que l’égoïsme est indépassable : il l’est seulement lorsqu’on l’invoque comme tel. Une analyse plus radicale (au sens presque propre du terme : qui va jusqu’à la racine) révèle qu’à côté de la polarité égoïste de l’être humain, que Guyau nomme « nutritive », et qui focalise l’attention de la science des mœurs, réside une dimension altruiste, généreuse, que l’auteur de l’*Esquisse* appelle « fécondité ». Il y a, dans toute vie marquée par la génération sexuelle, une tendance à passer du « moi » au « non moi », à déplacer le centre de gravité de l’existence vers autrui jusqu’au désintéressement – et ce, naturellement, de manière immanente, sans jamais invoquer de devoir mystique ou de contrainte sociale. La vie est lutte pour la survie, *struggle for life*, a dit Darwin ; mais elle est aussi coopération, élan vers la solidarité. De manière plus triviale, mais non moins profonde,

⁷ Laurent Muller, « La performativité du discours moral dans la philosophie de Jean-Marie Guyau », in C. Denat & P. Wotling (dir.), *Langage et pensée dans la philosophie française*, volume 8, Reims, 2016.

la morale se ressource dans l'amour, force vive qui traverse les êtres, et peut les rapprocher quand la conscience trop analytique les éloigne.

C'est à l'aune de ce vitalisme moral⁸ qu'on peut réinterpréter l'interdit non pas comme une simple hallucination héréditaire (ce que propose Spencer), ou une obsession socialement utile mais déraisonnable au point de vue individuel – mais comme ce que le sujet se proscriit à lui-même, ce qu'on pourrait nommer, avec Guyau, le sentiment de « l'intolérabilité ». Si l'obligation n'est rien d'autre, dans cette optique naturaliste, que l'exigence d'un surplus de vie (la vie devient ainsi, pour une réflexion morale, le *fait* et la *valeur*), il ne s'ensuit pourtant pas que, du point de vue du sujet, la vie elle-même soit toujours un objet de préférence. Exister est certes porteur d'un plaisir objectif (comme l'avait déjà remarqué Épicure), mais ce plaisir peut être anéanti lorsqu'on détruit les conditions subjectives d'une vie bonne : la vie intellectuelle, morale ou artistique de l'être humain peut devenir à ce point importante qu'elle évide l'existence subjective de son sens. Guyau écrit ainsi dans l'*Esquisse* :

Supposez un arbre dont une branche acquiert un développement énorme et prend même racine sur le sol environnant, comme il arrive pour l'arbre géant de l'Inde : à la longue, la branche cachera le tronc même ; c'est elle qui semblera le supporter et le faire vivre. La vie morale et intellectuelle est ainsi une sorte de rejeton, une branche puissante de la vie physique : elle se développe à tel point dans le milieu social qu'un individu tué pour ainsi dire dans sa vie morale semble par là plus complètement anéanti : c'est un tronc ayant perdu toute sa force et sa verdure, un véritable cadavre. (page 141)

L'interdit n'est donc plus ce qui m'est imposé du dehors, ou ce que j'ai fini par accepter sous l'effet de l'habitude : il devient un interdit propre, à la première personne, et dont le vécu n'est pas parasitaire mais fournit la source de la vie éthique. Au « il est interdit de » se substitue le plus consistant « je m'interdis de », ou « je ne saurais supporter que ». Non pas ce qui tuerait mon corps, mais ce qui me tuerait intérieurement, et me ferait perdre le goût de vivre. Ce n'est, en un sens, qu'une illusion ; mais le sujet le sait, et l'accepte de bonne grâce. Un Raphaël sans forme ni couleur ni pinceau pour les reproduire (Nietzsche parlait d'un Raphaël sans mains) n'aurait sans doute pas accepté de vivre à ce prix ; de même, rajoute Guyau, un Chopin sans son piano ; de même, pourrions-nous poursuivre, pour Socrate, une vie sans examen ne vaut pas d'être vécue ; etc. L'interdit s'exprime donc, moralement parlant, sous la forme d'un affect énonçant les conditions subjectives, libres et personnelles, de l'impossibilité d'une existence.

On comprend que, dans cette optique, le caractère anomique de l'interdit, irréductiblement individuel, ne constitue pas un obstacle à sa portée morale, contrairement à ce que la sociologie durkheimienne laisse penser. L'interdit anomique, qui découle de la personnalité du sujet, est ce qui, pour lui, fait *sens* – sens tout négatif certes, puisqu'il est l'envers d'une obligation positive, elle aussi anomique. Mais il n'y a aucune raison de soupçonner cette variabilité de l'interdit comme une régression, ou, pire, un danger pour l'ordre social, à moins de considérer que l'originalité est subversive et l'homogénéité des croyances doit régner. Nous pensons au contraire, à la suite de Guyau, que l'individualisme bien compris (et non réduit à cet appauvrissement de la vie intérieure que constitue l'*homo economicus*) peut accorder à l'originalité personnelle une capacité créatrice et inventive sans sombrer dans un

⁸ On peut en effet parler de vitalisme moral chez Guyau, au moins au sens de Canguilhem : « le vitalisme, c'est le refus de deux interprétations métaphysiques des causes des phénomènes organiques ; l'animisme et le mécanisme », in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998, page 156. Guyau refusant autant le mécanisme des utilitaristes, qui réduit l'homme à un sujet passif, que le dualisme des idéalistes, qui s'apparente à un miracle, il peut être logiquement qualifié de vitaliste : les questions de morale peuvent être ramenées à des questions d'économie vitale.

relativisme qui nierait la solidarité – seulement cette solidarité prendrait des formes variées et imprévisibles, ce qui cadre mal, il est vrai, avec une conception close et étroite du lien social. Mais ce n'est qu'à la condition de renoncer à l'absoluité aussi bien de l'obligation que de l'interdit que le sujet ne les fuira pas comme des opérateurs de soumission, ce qu'elles seraient alors, mais pourra se les approprier. L'interdit perd son singulier pour se pluraliser, à la manière de l'éthique moderne ; et ce pluriel même a la valeur d'une richesse, qui tend à faire de la vie une œuvre d'art singulière.

Si notre époque se caractérise par le déclin des absolus (ce que Nietzsche nommait de manière saisissante la « mort de Dieu »⁹), c'est que l'incertitude gagne – mais l'incertitude n'est pas nécessairement déprimante. Nous ne savons ce qu'est le fond de la réalité ; demeurons modeste, par conséquent, quant à ce qui nous paraît vrai ou faux, bien ou mal ; restons humble sur ce qu'il faut interdire et laissons chacun décider ce qui lui paraît probable. Ce n'est qu'en accordant sa confiance au sujet moral qu'il pourra s'en montrer digne ; et donner une forme unique à la source de toute vive morale : l'amour.

L'agent moral joue ici le même rôle que l'artiste : il doit projeter au dehors les tendances qu'il sent en lui, et faire un poème métaphysique avec son amour. L'x inconnaissable et neutre est le pendant du marbre que façonne le sculpteur, des mots inertes qui se rangent et prennent vie dans la strophe du poète. L'artiste ne façonne que la forme des choses ; l'être moral qui est toujours un métaphysicien spontané ou réfléchi, façonne le fond même des choses, arrange l'éternité sur le modèle de l'acte d'un jour qu'il conçoit, et il donne ainsi à cet acte, qui sans cela semblerait suspendu en l'air, une racine dans le monde de la pensée.¹⁰

Bibliographie

Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1998.

Émile Durkheim, *De la Division du travail social*, Paris, PUF, Quadrige, 2013.

Jean-Marie Guyau, *La morale anglaise contemporaine, morale de l'utilité et de l'évolution*, Paris, Alcan, 1927.

Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1985, 1985.

Laurent Muller, « La performativité du discours moral dans la philosophie de Jean-Marie Guyau », in C. Denat & P. Wotling (dir.), *Langage et pensée dans la philosophie française*, volume 8, Reims, 2016.

Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, GF, 1997.

Paul Watzlawick, *Le Langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Paris, Seuil, Points Essais, 1986.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, GF, 1997, §125, page 177.

¹⁰ Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, page 144.