



Université de REIMS CHAMPAGNE-ARDENNES

École Doctorale : Sciences de l'homme et de la société

THESE

Pour obtenir le grade de

Docteur de l'Université de Reims Champagne-Ardennes

Discipline : Philosophie

par

M. Abdellah TEFFAHI

Pour une anthropologie philosophique contemporaine

Directeur de thèse

M. Le Professeur René DAVAL

Je remercie particulièrement M. Le Professeur René Daval pour ses encouragements et sa patience, sans qui je n'aurais pu réaliser ce travail.

A ma famille,mes parents,mes frères et sœurs ainsi que mes enfants pour leur patience et leur soutien.

Que l'ensemble de ces personnes ainsi que d'autres qui m'ont soutenu au passage d'une discussion trouve ici le témoignage de ma profonde affection.

INTRODUCTION

**« Il est plus facile de chanter l'enthousiasme
que de l'expliquer^(*) ».**

(*) Charles Le Chevalier, *L'enthousiasme et la ferveur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964

Le questionnement de l'affectivité suscite un enthousiasme dans la pensée de l'homme aujourd'hui. Il s'avère par ailleurs, que l'histoire des émotions de l'époque classique et jusqu'à notre époque moderne, le débat philosophique raison-émotion, nous plonge dans une réflexion essentielle pour éclairer la manière d'être existentielle de l'homme. Les différents courants de pensée, la philosophie de la sensibilité humaine et celle analysant le psychisme indiquent une vision de l'homme flottant dans un océan à deux rivages. Nos sentiments se caractérisent par des tonalités^(**) positives ou négatives. L'homme nage dans un mouvement entre ces deux rives. L'individu est alors dans une situation limite. Son rythme de vie sonne comme une partition musicale où l'homme exprime son enthousiasme, de vie, à l'aurore. L'apparition des rayons du soleil l'enchanté à la manière de la cigale^(***). Mais lorsque la nuit lui impose de s'éteindre pour le repos, il refuse et devient orgueilleux, et déchaîne ses pulsions. C'est pourquoi la ratio intervient et

(**)O.F. Bollnow, *Les tonalités affectives. Essai d'anthropologie philosophique.*
tr. L.&R. Savic, éd. De la Baconnière, Neuchatel, 1953

(***) La fontaine J. de, *La cigale et la fourmi*, in *Les fables choisies*, livres I à VI, (1668), Hachette, 1975.

impose son jugement pour une perspective de justice. Or, l'homme pense agir avec raison, mais il en éprouve des limites. Il s'agit de comprendre les sources de l'éprouvé, l'être comme étant dans le monde, ce qui constitue la réalité même du vécu. L'existence se vit et se pense sur le mode de la rationalité, se conjuguant avec l'affectivité. Sentiment d'être, au fond, dans un effort constant avec le réel même. Raison pour laquelle il nous semble important de commencer notre étude avec Spinoza, qui, dans "*l'Éthique*" analyse les sentiments de manière rigoureuse afin de comprendre la nature humaine. Comment donc l'homme peut-il se comprendre, au fond? La raison gouverne-t-elle au bien, au mal? Cette dernière préside à l'un ou l'autre selon l'idée ou le sentiment que nous en avons. Quelle place assigner alors à la raison eu égard à la confusion qui s'opère parfois dans l'esprit et compte tenu du fait que l'être vit ses sentiments pleinement dans sa chair? Autrement dit, le rapport de l'esprit et du corps s'articule dans l'existant vivant, source de l'affectivité. Il convient, dans un premier temps, de s'interroger sur le rapport de l'homme dans le monde par une analyse des émotions subjectives et

intersubjectives constituant ainsi une position dichotomique d'avec la ratio, orientant l'action humaine dans une disposition positive ou négative dans l'histoire. De surcroît, l'origine des sentiments présente des caractéristiques tonales variés, propres à la condition humaine de la sensibilité. C'est pourquoi, nous verrons dans un deuxième moment que l'affectivité humaine se traduit dans une attitude psychosomatique. La pensée de l'homme comme corps remet en question la situation morale de l'homme dans l'existant vivant. Il appert, ensuite, que les phénomènes affectifs inclinent l'attitude des individus de façon rationnelle ou irrationnelle, consciente ou inconsciente, dans une perspective de l'activité concrète, à la manière de la fourmi, comme désir de se réaliser pleinement dans son environnement. Nous verrons en dernière instance que l'homme se situe et se pense alors comme souci de soi et qu'il est à lui-même sa propre fin. De plus, l'homme, à la recherche du bonheur, trouve son contentement dans l'individuation. Le désir d'être est un désir mondialisé, en ce que la disposition esthétique du désir est une inclination du désir de consommation des plaisirs. In fine, le bonheur

s'avère concomitant du réel-même, celui de l'homme démocratique. Cette mêmeté achemine l'homme contemporain et hypermoderne, non vers la parole de l'être pour une réalisation effective de son historicité, mais pour une ouverture au monde dont la réalité affective existentielle se réalise par l'image comme parole intériorisée, signe du contentement de l'individu actuel.

Première partie
De l'affectivité subjective
à la rationalité constituante.

1. Spinoza ou des sentiments naturels

a) De l'origine des sentiments.

Dans la préface de la troisième partie de "*l'Ethique*", Spinoza montre que les sentiments et les conduites humaines proviennent des lois de la nature. Dans la mesure où l'homme fait partie intégrante de la nature, sa condition d'être primaire se révèle être une condition de passivité. En effet, les affections originelles, de l'homme naturel, sont des passions. Cela veut dire, que les changements qui s'opèrent en lui, proviennent des causes extérieures, ce qui trouble son esprit. Les lois de la nature, agissant sur le mode d'être de l'homme, conditionnent la mise en question de la faculté de juger, du libre choix. Spinoza fait sienne l'idée cartésienne selon laquelle les affections de l'âme sont des phénomènes naturels et qui ont des propriétés et des causes. La faiblesse des hommes n'est pas à mettre sur le compte d'une dégénérescence morale. Quels que soient les sentiments, qui découlent des lois de la nature, font partie de l'être de l'homme, comme mode d'être de fonctionnement : « il ne se produit rien dans la nature qui puisse lui être attribué comme un vice inhérent ; car la

nature est toujours la même, et partout sa vertu et sa puissance d'actions est une et identique¹ ». Les lois naturelles sont sous-jacentes à toute chose, tout phénomène. Et pour comprendre les sentiments nous devons suivre le même procès. Spinoza dit « voilà pourquoi les sentiments de haine, de colère, d'envie, etc..., considérés en eux-mêmes, obéissent à la même nécessité et à la même vertu de la nature que les autres choses singulières² ». Il appert, de surcroît, qu'il faut bien connaître les lois de la nature pour mieux appréhender notre vie et d'en donner des conseils à la manière de Descartes et Spinoza ajoute : « sans doute n'a-t-il pas manqué d'hommes éminents (et nous avouons devoir beaucoup à leur labeur, à leur ingéniosité) pour écrire sur la droite conduite de la vie beaucoup de choses excellentes et pour donner aux mortels de sages conseils ; mais la nature des sentiments, leur force impulsive, et, à l'inverse, le pouvoir modérateur de l'esprit sur eux, personne, à ma connaissance, ne les a déterminés. Je sais bien que le très illustre Descartes, encore qu'il ait cru au pouvoir absolu de l'esprit sur ses actions, a tenté l'explication des

1 Spinoza, *Ethique* (1675), préface à la troisième partie, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1954, p.412

2 Spinoza, *Ethique*, préface à la troisième partie, *op.cit.*p.412

sentiments humains par leurs causes premières et a montré en même temps comment l'esprit peut dominer absolument les sentiments ; mais, à mon avis, il n'a rien montré du tout que l'acuité de sa grande intelligence, comme je le démontrerai en son lieu³». Il s'agit, par conséquent, pour Spinoza de travailler, à la manière d'un géomètre, de connaître et de comprendre les affections humaines et leurs actions, dans une optique de rigueur et d'honnêteté, comme l'indique Spinoza dans son "*Traité de l'autorité politique*" (article 4) : « lorsque j'ai étudié les phénomènes politiques, je n'ai donc nullement visé à inventer du neuf ni de l'inédit. J'ai cherché à expliquer de manière rigoureuse et indiscutable, ainsi qu'à déduire de la situation propre à la nature humaine, la doctrine susceptible de s'accorder le mieux avec la pratique. De plus, en vue de conserver, dans le domaine de la science politique, une impartialité identique à celle dont nous avons l'habitude lorsqu'il s'agit de notion mathématique, j'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre (*Humanas actiones non ridere, non lugere, nec detestari, sed*

3 Spinoza, *Ethique*, préface à la troisième partie, *op.cit.* p.412

intelligere). En d'autres termes, les sentiments par exemple d'amour de haine, de colère, d'envie, de glorification personnelle, de joie et de peine par sympathie ; enfin tous les mouvements de sensibilité n'ont pas été, ici, considérés comme des défauts de la nature humaine. Ils en sont les manifestations caractéristiques, tout comme la chaleur, le froid, le mauvais temps, la foudre, etc., sont des manifestations de la nature de l'atmosphère. Or, si désagréables que soient parfois les événements physiques, ils n'en sont pas moins nécessaires et n'en ont pas moins leurs causes rigoureuses, à partir desquelles nous essayons de comprendre⁴». Il convient ainsi, pour Spinoza de conduire une analyse méthodique des sentiments dans le sens du mode opératoire du phénomène passionnel. L'affectivité, incluse dans le vaste champ de la connaissance humaine, est le soubassement de la réalité humaine comprise dans le rapport de l'âme et du corps. Pour Spinoza, l'affection est constitutive d'un double mouvement. Ainsi, l'âme peut être soit active soit passive. Si une affection voit sa puissance s'accroître ou diminuer, cela est dû à une modification du corps. L'action du corps émet une

4 *Ibid.*

puissance qui agit en nous, à l'intérieur, sur l'âme. Qu'est-ce à dire sur cette « potentia agendi », cette « puissance d'agir » du corps ? Agir, c'est pour ainsi dire, une communication des émotions en nous. Cela signifie aussi le fait de produire des effets, en étant cause de ces effets. Ces causes peuvent être en nous, de l'intérieur, ou hors de nous, de l'extérieur. Nous sommes par conséquent actifs quand se produit, en nous ou hors de nous, quelque chose dont nous sommes, selon Spinoza la « cause adéquate », qu'il nous explique dans les définitions ouvrant la troisième partie de "*L'Ethique*" : « 1. j'appelle cause adéquate celle dont on peut par elle-même percevoir clairement et distinctement l'effet. Je nomme, au contraire, cause inadéquate, ou partielle, celle dont on ne peut par elle seule comprendre l'effet. 2. je dis que nous sommes actifs lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (selon la définition précédente) lorsque de notre nature il suit en nous ou hors de nous quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule. Mais je dis, au contraire, que nous sommes passifs, lorsqu'il

se produit en nous quelque chose, ou que notre nature suit quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle. 3. Par sentiments, j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue (...) Si donc nous pouvons être cause adéquate de quelqu'une de ces affections, j'entends alors par sentiment une action ; dans les autres cas, une passion⁵ ». Cet ensemble de définitions constitue pour Spinoza le pilier dans sa pensée des émotions. En effet, le problème de fond se situe au cœur de la nature adéquate ou inadéquate de la cause génératrice des affections. L'homme est donc cause adéquate lorsqu'il produit un effet compréhensible sans ambiguïté et à la lumière de ce que nous sommes naturellement. Et lorsque l'homme est cause inadéquate l'effet est perçu et compris uniquement à partir de facteurs extérieurs à la nature humaine. Ainsi, l'effet est perçu comme étant complètement ou partiellement contenu dans la cause. Les émotions sont, pour ainsi dire un état de passivité subie par le corps et de même pour l'esprit : « l'esprit est soumis à d'autant plus de passions qu'il a plus

5 Spinoza, *Éthique*, III, définitions, op.cit.

d'idées inadéquates, et au contraire il est d'autant plus actif qu'il a plus d'idées adéquates⁶». Autrement dit, l'esprit actif devient plus fort s'il n'est pas affecté par son corps. Quel est donc ce genre de force qui permet à l'existence humaine de progresser ? Cela présuppose la capacité de l'esprit à interagir selon sa disposition intellectuelle, une puissance d'agir singulière propre à chacun, qui règle la vie humaine et donne un élan vital pour l'essence de toute chose. Le principe existentiel, mettant l'homme en conformité avec les lois de la nature dont il dépend et qui s'applique, par ailleurs, à toute forme d'existence, cet effort, Spinoza le nomme « conatus » : « chaque chose, selon sa puissance d'être (quantum in se est), s'efforce de persévérer dans son être⁷ ». Les désirs, d'une manière générale, sont dans la droite ligne de cette aspiration comme volonté désirante⁸ à « l'effort » : « l'effort (conatus) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose⁹ ». Cette capacité de déploiement donne une énergie singulière à l'effort. Ainsi, cette puissance d'agir conditionne l'effort de tout être à persévérer dans son

6 Spinoza, *Ibid.*, proposition I, corollaire, *op.cit.*

7 *Ibid.* prop.VII.

8 pour souligner

9 *Ibid.* prop.VII. p.421

être. C'est là un principe fondamental dans la théorie des affects de Spinoza. En effet, puisque l'essence de l'âme c'est la connaissance, dans une dynamique intellectuelle active ; le fait de persévérer dans son être ne peut que l'encourager à augmenter sa puissance d'agir dans un désir de connaissance et la joie qui l'accompagne. En ce sens, l'âme garde ses idées adéquates. Car si l'âme est passive, elle en serait dépourvue. Les idées inadéquates sont celles qui sont affectées, subies par notre corps et par des choses extérieures. Or, les idées adéquates, provenant de la puissance de l'entendement, augmentent l'activité intellectuelle, ce dont est l'essence. Dans la première catégorie, l'âme est passive en ce que, ses affections, dans le rapport à sa volonté, sont appelées passions. Dans la deuxième catégorie, elles sont considérées comme des actions. L'effort est par conséquent un élément déterminant de notre être, entendu comme volonté dans son rapport à l'esprit, ou lorsque nous parlons de l'homme dans sa totalité, c'est-à-dire dans le rapport de l'esprit et du corps, Spinoza l'appel « appétit ». En ce sens, le désir pour l'homme c'est la conscience de lui-même : « l'esprit, en tant qu'il a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'il en a de confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une

certaine durée indéfinie, et il est conscient de son effort¹⁰». Le conatus étant une réalité existentielle, comme affirmation de la vie, l'être de l'homme ne peut de lui-même procéder à sa perte ou à diminuer sa puissance d'agir. L'être de l'homme ne peut, dans son essence intime, s'auto-détruire. Cela ne peut venir que d'une cause extérieure : « Nulle chose ne peut être détruite, sinon par une chose extérieure¹¹ ». Si cette force extérieure est supérieure à la force de l'objet visé, chaque chose ou chaque être est tributaire de son développement singulièrement, c'est donc l'objet du conatus comme effort ou élan vital pour persévérer dans son être. Ainsi, dans le chemin de ce déploiement, les contraintes extérieures sont des réalités existantes et vivantes régies par les mêmes lois que les hommes : « Il est impossible que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et qu'il évite de subir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate¹² ». Persévérer dans son être augmente sa puissance d'agir d'une manière positive et au contraire, lorsque celle-

10 Spinoza, *Éthique*, III, prop.IX, *op.cit.*

11 *Ibid.* prop.IV

12 *Ibid.* IV,prop.IV. *op.cit.* p.494

ci s'en trouve diminuer par l'action des causes extérieurs. L'homme est par conséquent affecté par quelques sentiments ambivalents.

b) La joie et la tristesse.

Parfois il éprouve de la joie, ou au contraire de la tristesse. En effet, ces tonalités affectives sont fondamentales pour la réalité humaine. Pour Spinoza, ces affects se comprennent dans leur rapport à l'action du corps : « La joie est un sentiment par lequel la puissance d'agir du corps est augmentée ou aidée ; la tristesse, au contraire, est un sentiment par lequel la puissance d'agir du corps est diminuée ou contrariée¹³». La joie est une émotion qui va vers une puissance d'agir et de vivre plus grande dans une sorte de perfection. Le fait de vivre dans un effort constant donne satisfaction à la puissance d'être, ce dernier se réjouit et jouit de sa puissance en acte, c'est à dire que la joie est toujours déjà là en devenir. La tristesse, a contrario, correspond davantage à une dépression puisque sa puissance d'agir s'affaiblit à cause des événements extérieurs qui perturbent l'être dans son effort. Cela engendre un sentiment de moindre perfection. C'est pourquoi la joie est bonne et la tristesse mauvaise. Le sentiment de joie augmentant, il peut se transformer en amour et le sentiment de

13 *Ibid.* prop.XLI. démonstration.

tristesse diminuant, se transforme en peine ou en haine. La représentation ou l'imagination que nous faisons de l'accroissement ou de la diminution de notre puissance d'agir, due à une cause extérieure, est consubstantielle de l'état affectif passif ou actif dans l'instant vécu. A fortiori, l'amour c'est la joie accompagnée des idées d'une cause extérieure. De même, la haine c'est la tristesse de l'idée d'une cause extérieure¹⁴. Du fait que la pensée s'efforce de se représenter la cause de ses affections, nous essayons de conserver en mémoire la cause de la joie, ce qui produit l'amour. À l'inverse, nous essayons de retirer la cause de la tristesse et cela peut se transformer par une haine : « Nous voyons aussi que celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir et de conserver présente la chose qu'il aime, et, au contraire, celui qui hait s'efforce d'écartier et de détruire la chose qu'il hait¹⁵». Si ces deux émotions, que sont l'amour et la haine, qui participent à l'instinct de conservation de tout un chacun, elles n'en sont pas pour autant équivalentes dans leur finalité. Car dans l'amour, les êtres tendent à s'unir, et, contribuent à la pulsion joyeuse de

14 Spinoza, *Ethique*, III, XIII, scolie, *op.cit.* p.426

15 *Ibid.* XIII, scolie.

leur puissance d'agir. Par ailleurs, la haine, trouve son orgueil dans la joie morbide¹⁶ et dont le projet est de détruire son objet. Cela ne fait qu'affaiblir son auteur. La haine étant un affect négatif, elle fortifie son rôle dans la séparation des êtres qui font partie assurément du même monde, et sont régis nécessairement et par la Nature de Dieu et par le pacte social. Le désir d'affect, de joie ou de tristesse, est constitutif de l'essence même de l'homme, de sa vie affective. L'homme, pris dans le tourbillon d'un de ces états affectifs, ne peut agir avec raison. Il ne peut pas juger adéquatement. La perturbation de l'esprit occasionne des perturbations dans la faculté de juger, il est donc difficile de faire des choix et d'agir en conséquence. Dans un état affaibli, le 'conatus' perd de sa vitalité, l'homme devient par conséquent passif. L'âme peut ainsi être affectée de sentiments contraires qui la condamnent à une sorte de fluctuation, nous dirions aujourd'hui, en psychopathologie, qu'elle se trouve dans un cycle thymique. C'est donc un instant affectif du doute, ou d'un manque de décision du jugement lié aux représentations confuses de l'imagination : « L'état (constitutio) de l'esprit, qui naît

16 Georges Dumas, *La Tristesse et La Joie*, chap. III. « la joie morbide », rapport de la psycho-physiologie, p. 117. Paris, éd. Félix Alcan, 1900.

ainsi de deux sentiments contraires, s'appelle Flottement de l'âme (animi fluctuatio) ; et, par suite, il est à l'égard du sentiment ce que le doute est à l'égard de l'imagination, et le flottement de l'âme et le doute ne diffèrent entre eux que selon le plus et le moins¹⁷». La représentation des états affectifs, actifs ou passifs, joue un rôle important dans le temps. Il s'agit, pour Bergson, sur la trace de Spinoza, de nous faire part de sa réflexion sur le sentiment d'effort : « La psychologie contemporaine incline à résoudre en sensations périphériques tout ce qu'il y a d'affectif dans l'affection. Et, même si l'on ne va pas aussi loin, il semble bien que l'affection soit irréductible à la représentation. Entre la nuance affective qui colore tout effort intellectuel et le jeu très particulier de représentations que l'analyse y découvre¹⁸». Bergson s'interroge sur l'image de notre affectivité dans le rapport au 'conatus', dans l'effort intellectuel : « le « jeu de représentations » signalé par nous comme caractéristique de l'effort intellectuel ne se fit pas sentir lui-même dans cette affection. Il suffirait d'admettre que le jeu de sensations répond au jeu de représentations et lui fait écho, pour ainsi dire, dans un autre

17 *Ibid.*, XVII, scolie.p.429

18 Bergson H., *L'Énergie spirituelle*, troisième édition Quadrige, 1990,p. 183

ton. (...) Il ne s'agit pas ici, en réalité, d'une représentation, mais d'un mouvement de représentations, d'une lutte ou d'une interférence de représentations entre elles. On conçoit que ces oscillations mentales aient leurs harmoniques sensorielles. On conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une inquiétude du corps¹⁹ ». Bergson se rapproche de Spinoza en ce sens que, lorsque l'âme est affectée par des sentiments contraires, elle sombre dans le doute, dans un tourbillon ou de l'indécision du jugement lié aux représentations confuses de l'imagination : « L'État (...) De l'esprit, qui naît ainsi de deux sentiments contraires, s'appelle Flottement de l'âme (...); et par suite, il est à l'égard du sentiment ce que le doute est à l'égard de l'imagination, et le flottement de l'âme et le doute ne diffèrent entre eux que selon le plus et le moins²⁰ ». Ainsi, la représentation que nous avons, en mémoire, est en soi une chose chargée d'une affection particulière. L'image de cette chose passée ou a-venir ou présente peut se transformer en un état de joie ou de tristesse : «L'homme est affecté du même sentiment de joie et de tristesse par l'image

19 *Ibid.*

20 Spinoza, *Ibid. op.cit.* p.429

d'une chose passée et par l'image d'une chose présente²¹». En effet, l'image d'une chose, est intrinsèquement considérée dans son rapport à la temporalité (présent, futur ou passé) « affective » liée au corps. Cette détermination, des sentiments de la joie et de la tristesse ,nous la retrouvons dans l'analyse de G. Dumas qui a mesuré leurs fluctuations à partir du corps humain. Il distingue alors, par sa méthodologie scientifique, plusieurs catégories tonales des émotions dont la joie morbide, la tristesse morbide (passive ou active)²². Or, selon Spinoza dans le cadre de leur présentation, les sentiments de joie et de tristesse restent les mêmes, qu'elles portent sur une image passée, présente ou future. Cette démarche Spinozienne permet de comprendre d'autres affects ou sentiments chez l'homme pris dans son rapport à l'autre, dans la vie quotidienne : « L'Espoir, en effet, n'est rien d'autre qu'une Joie inconstante, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'issue nous paraît douteuse. La Crainte, au contraire, est une Tristesse inconstante, née aussi de l'image d'une chose douteuse. Supprimez le doute de ces sentiments, l'Espoir devient un sentiment de Sécurité,

21 Spinoza,*Ibid.*

22 G. Dumas,*op.cit.*

et la Crainte Désespoir, à savoir : la Joie, ou la Tristesse, née de l'image d'une chose que nous avons crainte, ou que nous avons espérée. Le Contentement est la Joie née de l'image d'une chose passée dont l'issue nous apparut douteuse. La Déception, enfin, est la Tristesse opposée au Contentement²³». En effet, de la joie, de la tristesse, du désir comme affections fondamentales, naissent d'autres affects (amour, haine, espoir, crainte, épanouissement), par le chemin de la mémoire et de l'imagination. Comme la joie est une augmentation de notre puissance d'être, passage d'une moindre à une plus grande perfection, tout en sachant que la joie accompagnée de l'image de l'objet qui fut sa cause première et que, si cet objet venait à disparaître du champ de notre perception présent, alors il existera seulement par l'intermédiaire de la mémoire. Ainsi la joie s'activera en fonction de l'apparition ou de l'absence de l'objet qui l'a suscité initialement (cause première). Il s'avère que ces joies ainsi modifiées n'ont pas le même degré d'intensité que la première fois. Cela signifie que la tristesse a sa place dans l'entre-deux de la joie actuelle et la joie initiale. La tristesse prend donc conscience de sa faiblesse,

23 Spinoza, *Éthique*, III, prop. XVIII, scolie II, *op. cit.*

de sa dépression et développe une tension en quelque sorte, dans l'effort et l'espoir de renaître dans la joie. La cause première de la joie étant l'amour, c'est un désir profond qui est en attente de quelque chose de bon, un événement heureux. Il y a donc une corrélation entre ce que nous éprouvons, nos affections, et la mémoire. Ce genre de mécanisme favorise l'émergence de la communication. Nous éprouvons tous les mêmes sentiments comparables dans l'amour ou dans la haine. De ce fait, dans le processus de communication des affects, les émotions se répètent et deviennent identiques : « si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et pour laquelle nous n'avons éprouvé aucun sentiment, est affectée de quelque sentiment, nous sommes par cela même affectés d'un sentiment semblable ²⁴», c'est pourquoi le désir de connaissance des phénomènes émotionnels nous permet de mieux saisir le sens de l'affect de soi et pour l'autre, mon semblable. Cette démarche est d'autant plus importante pour l'être singulier, de se comprendre soi-même comme un autre, dans une altérité amicale, de sympathie,

24 *Ibid.* prop. XXVII, p. 436

de générosité et dans la durée comme lien social positif. La capacité de se mettre à la place de l'autre²⁵, quel que soient les événements intérieurs ou extérieurs, est une puissance d'agir du cœur. La communication par les affects positifs est une manière d'être, une mise en forme de l'inter-subjectivité, un bonheur en acte, une puissance d'agir de l'être-pour-autrui pour reprendre une terminologie Heideggerienne. Par ailleurs, si l'homme ne connaît pas le pourquoi de son agir, il est par conséquent dans l'ignorance et la passivité, c'est un état de fait de l'être tirailé par le monde. Lorsque l'homme affecté répond à l'objet cause de son affection, son action n'est que partiellement responsable dans la mesure où cette réaction immédiate ne fait pas partie de l'essence de l'être dans sa globalité particulière mais « que nous ne sommes pas dominés par des sentiments qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement²⁶ ». Ainsi, la maîtrise de soi est nécessaire pour contrôler ses pulsions, donner et favoriser un jugement plus juste et par la même une décision plus juste. De fait, la

25 G. Mead, *L'esprit, le soi et la société* (1934) tr. Cazeneuve, PUF, 1963

26 Spinoza, *op. cit.* V, prop. X, p. 572

supériorité, pour ainsi dire de l'esprit sur les sentiments consiste d'abord à connaître ses sentiments propres. C'est pourquoi, selon Spinoza le problème des affections humaines est en rapport constant avec la nature, Dieu, le corps dans le vaste champ de la connaissance humaine, dans sa globalité, dans son essence, pour une connaissance adéquate. Raison pour laquelle l'âme se définit d'une manière générale comme connaissance, car persévérer dans son être, c'est rechercher le bonheur, la « béatitude » dans cette tension, cette dynamique de la connaissance de soi est une connaissance adéquate, car un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte²⁷ ». De cette façon, l'esprit peut faire la différence, dans sa pensée, de ce qu'il pense être ou confus ou adéquat d'une cause qui se présente à lui : « si nous séparons une émotion de l'âme (*animi commotionem*), ou sentiment, de la pensée d'une cause extérieure, et que nous l'associons à d'autres pensées, alors l'amour ou la haine envers la cause extérieure seront détruits, de même que les flottements de l'âme qui

27 *Ibid.* prop.III, p.566

naissent de ces sentiments²⁸». Le fait de connaître les choses d'une manière objective, pose d'emblée les critères de l'ordre des événements dans le monde, dans l'existant : « les sentiments qui naissent de la raison ou sont provoqués par elle sont, si l'on tient compte du temps, plus puissant que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous considérons comme absentes²⁹». Le temps objectif est la mesure de circonstances qui nous affecte dans des situations particulières positives ou négatives, en ce sens que nos sentiments sont réels et vivants dans le rapport à l'objet présent, par devers soi ; ou au contraire ils peuvent être confus ou imaginés par l'absence ou le manque. Les causes de l'objet visé comme source affective, peuvent engendrer des troubles de l'humeur dans la présence ou l'absence de l'objet en question et si nous portons notre attention strictement vers cet objet, cela devient une obsession, quelque chose de mauvais du fait même des causes multiples de nos affections : « un sentiment qui se rapporte à plusieurs causes différentes que l'esprit considère en même temps que le sentiment lui-même, est moins nuisible, et

28 *Ibid.* prop.III.

29 *Ibid.* prop.VII.

nous sommes par lui moins passifs. Nous sommes aussi moins affectés envers chacune des causes, que s'il s'agit d'un autre sentiment également grand, qui se rapporte à une seule cause ou des causes moins nombreuses³⁰». La réalité objective du sujet offre une possibilité d'ouverture au monde dans ce tourbillon infini des causes, source d'événements affectant l'être dans son existence et dans son devenir en actes, c'est à dire être dans une constance ou un dynamisme, un effort sur soi nécessairement positif : « dans la mesure où l'esprit comprend toutes ces choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif³¹». C'est donc une manière d'être et d'exister pleinement dans une aspiration à une certaine liberté de l'âme dans la joie, un contentement intérieur. En effet, l'éthique de Spinoza est cette manière d'être à se concrétiser par son désir de perfectibilité. C'est un désir, somme toute naturel et évident de jouir objectivement et de se réaliser dans la sérénité et la béatitude mais toujours par la connaissance. C'est par la connaissance de nos états affectifs que nous pouvons accéder à

30 *Ibid.* prop.IX.

31 *Ibid.* prop.VI.

cet idéal de vie. La puissance des sentiments réside dans cette sorte de volonté désirante ou désir de volonté de savoir ce qui nous affecte précisément pour en déterminer une idée juste et ainsi pouvoir les contrôler : « Car (selon la proposition V, partie IV) la force d'un sentiment quelconque se définit par la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre. Or la puissance de l'esprit se définit par la seule connaissance, et son impuissance ou sa passion par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire qu'elle s'estime par ce qui fait que les idées sont dites inadéquates. D'où suit que cet esprit est au plus haut point passif, dont les idées inadéquates constituent la plus grande partie ; ainsi, le reconnaît-on plus par ce en quoi il est passif que par ce en quoi il est actif. Au contraire, cet esprit est au plus haut point actif dont des idées adéquates constituent la plus grande partie (...)»³² ». L'intelligibilité de l'esprit est alors au sommet de sa connaissance du monde des affections du corps et « nous avons aussi le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre conforme à l'entendement³³ » et « aussi longtemps donc que nous

32 *Ibid.* prop.XX.scolie

33 *Ibid.* prop.X.démonstration

ne sommes pas dominés par des sentiments qui sont contraires à notre nature³⁴», comprendre les affections du corps rationnellement fait comprendre également toute autre forme d'événements extérieurs sur le même plan, donc « il n'est aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct³⁵». La corrélation de la connaissance et du sentiment correspond à l'affection du corps. L'esprit se trouve par conséquent en conformité avec l'ordre des choses, du monde auquel nous appartenons comme dans le cas de la joie ou de la tristesse, qui, mise en relation avec leur cause sont comprises dorénavant adéquatement. Connaître ses émotions, c'est agir sereinement face à une situation de conflit, autrement c'est la haine qui l'emporte et nous serions en danger, tant pour soi que pour autrui. C'est pourquoi, nous pouvons dire aujourd'hui que le désir ou la volonté de vivre ensemble dans le projet de paix et dans la durée : « Chacun a le pouvoir de se comprendre soi-même et ses sentiments, clairement et distinctement, sinon absolument, du moins en partie, et par conséquent de faire qui soit moins passif dans

34 *Ibid. op. cit.*

35 *Ibid. prop.IV.*

ses sentiments. C'est donc à cela surtout que nous devons apporter nos soins, à connaître chaque sentiment, autant qu'il est possible, clairement et distinctement, afin qu'ainsi l'esprit soit déterminé par le sentiment à penser ce qu'il perçoit clairement et distinctement et en quoi il trouve pleine satisfaction³⁶». Par contre, si nous basculons dans la couche inférieure des sentiments, alors nous devenons excessif, notre état devient passionnel, comme nous dirions aujourd'hui, dans un délire, ou comme le dirait R. Burton³⁷ la mélancolie, notamment religieuse, est une forme de délire des enthousiastes, qui cause des troubles aussi bien pour l'individu lui-même que pour les autres. C'est pourquoi, l'état passionnel est considéré comme un état d'ignorance, puisque c'est l'imagination qui nous fait représenter la cause de nos maux. Elle essaie de persuader l'esprit de la réalité de sa perception que la cause extérieure est effectivement la source de son état délirant. Alors que si cette affection est clairement et distinctement connue et identifiée dans le rapport à l'ensemble des causes possibles, à ce moment seulement nous pourrions nous libérer de

36 *Ibid.* prop.IV.scolie

37 R. Burton, *Anatomie de la mélancolie(1621)*,I,II,III, tr. B.Hoeffner, C.Goffaux, Paris, Corti, 2000.

cette obsession. C'est en quelque sorte un remède où les affections passives de tristesse ou d'angoisse n'ont pas leur place dans cette dynamique de la joie intellectuelle : « En dehors de ce remède au sentiments, qui consiste dans leur connaissance vraie, on n'en peut concevoir aucun autre qui soit supérieur et dépende de notre pouvoir, puisqu'il n'y a aucune autre puissance de l'esprit que celle de penser et de former des idées adéquates³⁸». La capacité de juger c'est ce pouvoir de l'esprit rationnel, aux idées adéquates qui permet de dire que la jouissance naît de son ressort immédiatement car le principe même de la raison est une méthodologie qui implique une distance dans son rapport à l'objet et cela ne nous procure pas de jouissance. Au contraire, l'affection est source de pulsions dans l'instant existant, c'est-à-dire sans rupture avec l'objet de son désir. Or, seul le salut peut le transporter immédiatement vers Dieu et cela nous procure la jouissance. Puisque la raison est supérieure au sentiment, sa puissance lui vient de la puissance de Dieu. Ainsi, le désir de la connaissance adéquate (vraie) est capable d'aller au-delà du désir des idées fausses ou inadéquates : « de la connaissance vraie du bon et du mauvais, en

38 Spinoza, prop.IV, scolie, *op. cit.*

tant quelle est un sentiment (selon la proposition huit), naît nécessairement un désir (selon le paragraphe un des définitions des sentiments) qui est d'autant plus grand que le sentiment d'où il naît est plus grand³⁹». De prime abord, nos pensées ou nos idées ne sont considérées comme vraies que si notre connaissance devient singulièrement adéquate, c'est de cette manière que nous nous approchons des idées vraies de Dieu. Nous sommes donc sur le chemin de la perfectibilité du salut émanant de Dieu. C'est par conséquent la vérité, à laquelle, l'être n'est plus soumis ni aux affections ni aux idées confuses. Nous ne sommes plus, par conséquent, la proie des passions. Étant donné, que celles-ci appartiennent au monde fini et qu'elles se nourrissent sans médiation, sans procédé rationnel, autrement dit sans la raison et sans la connaissance, elle devient aveugle et empêche l'être de devenir libre dans un sentiment de joie, vers la béatitude, la sagesse de l'homme accompli. Cela implique nécessairement un amour de Dieu dans une connaissance pour ainsi dire pure : « la béatitude consiste dans l'amour envers Dieu (selon la proposition trente-six et son scolie), (...). D'autre part, plus l'esprit éprouve la joie

39 Spinoza, *Éthique* III, prop.XV, scolie.

de cet amour divin ou de la Béatitude, plus il comprend⁴⁰» et « ainsi voit en combien le Sage est supérieur, combien plus puissant que l'ignorant qui est poussé par ses seuls penchants. Car l'ignorant, outre qu'il est poussé de mille façons par les causes extérieures et ne possède jamais la vraie satisfaction de l'âme, vit en outre presque inconscient de lui-même, de Dieu et des choses, et sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Au contraire, le sage, - considéré comme tel -, dont l'âme s'émeut à peine, mais qui, par une certaine nécessité éternelle, est conscient de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être mais possède toujours la vraie satisfaction de l'âme⁴¹». Dieu étant l'être infini et cause de toute chose, le sage cherche Dieu par un désir continu de le connaître. Cette tendance de vouloir connaître et de s'unir à Dieu ne peut se réaliser que si l'âme est dans une dynamique non passive mais au contraire active, dans un désir de connaissance, elle sera dans le sillage de la Béatitude. L'amour de Dieu⁴² est, pour l'homme qui cherche son salut, un

40 *Ibid.* V. prop. XLII, démonstration.

41 *Ibid.* scolie.

42 L'Amour de Dieu chez Gazali, Une philosophie de l'Amour à Bagdad au début du XII^e siècle, M.-L. Siauve, Paris, Vrin, 1986, qui souligne la ressemblance de la philosophie de la joie de Spinoza d'avec celle de Ghazali du point de vue des tonalités affectives de la joie, de la tristesse, du désir, de l'effort dans l'existence, réalité fondamentale de la nature humaine.

rempart contre les états de l'affectivité pulsionnelle. Le projet éthique de Spinoza s'enracine donc dans cette tendance naturelle de l'être qui veut se réaliser seul absolument dans un désir d'autonomie rationnelle et de contentement intérieur. Cela présuppose une possibilité de la moralité et de la liberté dans une perspective de bonheur commun à tous. Les jugements comme possibilité d'aller au-delà de nos représentations pour une existence authentique et ayant un sens commun, dans la différence, celui de la paix intérieure et extérieure.

2. L'enthousiasme esthétique de Kant

a) Le désir infini.

L'existence humaine est une réalité et pas seulement une possibilité de se réaliser dans un espace concret. La dimension spatio-temporelle existentielle est donc un terrain favorable pour la connaissance humaine, de se nourrir des comportements, de l'intelligence, des désirs, des sentiments, des tonalités affectives à fin que l'homme, qui est à la mesure de toutes choses, puisse se situer dans le monde de la vie, vie qu'il partage, échange et communique avec l'autre. Ainsi, nous sommes en droit de nous poser les questions avec Kant : que puis-je connaître?, que dois-je faire ? que puis-je espérer ? et qu'est-ce que l'homme ? Il s'agit de voir dans quelles conditions l'homme peut prétendre se réaliser effectivement. Le réel donne la possibilité à l'homme de vivre avec les contraintes des lois de la nature, dans une perspective de liberté et de morale, en suivant des règles communément admises : « je veux dire que le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ; et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de telle manière que la légalité de sa forme s'accorde

tout au moins avec la possibilité des fins qui doivent être réalisées en elle d'après les lois de liberté⁴³». C'est à cette condition que l'homme peut prétendre ou espérer une vie meilleure et concrétiser ses objectifs, selon sa volonté, son entendement. La réalisation de soi peut être comprise comme égoïsme si l'intérêt individuel en devient une condition nécessaire et suffisante ; nous tomberions alors dans l'état de nature où l'homme seul et isolé et dans ce cas, selon Hobbes, l'homme deviendrait un loup pour lui-même. Sa liberté serait totale mais dangereuse. Or, si chacun participe à la réalisation d'un projet commun, dans le cadre des règles communément admises, la possibilité de se réaliser deviendrait une ouverture au monde authentique pour la liberté et la moralité. L'agir actuel est libre, de vouloir ou de ne pas vouloir, il est aussi moral, c'est de cette manière qu'il se donne un sens, qu'il "s'objectivise", c'est-à-dire qu'il trouve sa raison d'être existentielle pour le bien commun, d'un agir non égoïste, désintéressé comme s'engager dans l'aide humanitaire. Cet engagement est un engagement d'ordre affectif qui donne une pulsion joyeuse à sa

43 Kant, *Critique de la faculté de juger*(1790),tr.Philonenko II, Paris, Aubier, 1995, p.25

finalité. Il n'y a pas seulement une satisfaction de soi, intérieur mais une possibilité de connaître, un contentement en dehors de soi : « parce que sa représentation est immédiatement liée au sentiment de plaisir⁴⁴ ». Partager des valeurs communes procure des sentiments sereins comme dans le désir esthétique. Pour Kant, le sens commun ou la "kultur" sont les conditions de possibilité de se réaliser dans l'existence. C'est une manière d'être en adéquation avec son entendement que se donner la possibilité de se réaliser par des jugements esthétiques. En effet, l'individu peut s'y déployer dans une affectivité positive, dans l'échange et la communication. Le jugement esthétique diffère de celui de la raison théorique en ce que le rapport est de l'ordre du plaisir ou de la peine et non de la connaissance : « le jugement de goût n'est pas un jugement de connaissance⁴⁵ », il suppose la représentation que nous faisons par rapport à l'objet. Ce lien que nous avons avec l'objet est source de sentiment de plaisir ou de peine et sans intérêt particulier : « on voit aisément que ce qui importe pour dire l'objet beau et prouver que j'ai du goût, c'est ce que je découvre en moi en fonction

44 *Ibid.* VII. p.36

45 *Ibid.* §5 p.54

de cette représentation et non ce par quoi je dépends de l'existence de l'objet. Chacun doit reconnaître qu'un jugement sur la beauté dans lequel se mêle le plus petit intérêt est très partial et n'est peut-être qu'un jugement de goût pur⁴⁶». Le plaisir ressenti par la faculté de juger, c'est le jugement de goût pour lui-même. Ainsi, la cause du goût c'est l'homme et non l'objet de sa contemplation. L'ordre naturel des choses est radicalement différent. En effet, l'objet esthétique, pour Kant est le sentiment de plaisir émanant du beau se situant dans l'instant sans réflexivité : « il n'y a pas de principe objectif du goût possible⁴⁷». Le plaisir esthétique n'est pas du ressort de l'entendement, il n'a donc pas objectivement les mêmes règles pour tout le monde : « il s'ensuit que la prétention de posséder une valeur pour tous doit être liée au jugement de goût et à la conscience d'être dégagé de tout intérêt, sans que cette prétention dépende d'une universalité fondée objectivement ; en d'autres termes, la prétention à une universalité subjective doit être liée au jugement de goût⁴⁸». Un jugement esthétique n'est pas mesurable à la manière d'un concept logique mathématique,

46 *Ibid.* §2, p.50

47 *Ibid.* §34, p.120

48 *Ibid.* p.56

il n'est pas de l'ordre de l'objectivité mais de la subjectivité. Le problème spécifique du beau c'est qu'il est ce qu'il est mais il présente des caractéristiques d'un jugement objectif car ce qui est perçu ou senti comme beau par une personne n'est pas identiquement perçue ou senti ou valable par l'autre personne. Le beau est par conséquent une disposition, un moteur dans les relations humaines : « le beau n'intéresse empiriquement que dans la société⁴⁹ ». Ce jugement esthétique du beau est à ce moment-là seulement compris comme une représentation ou un jugement de valeur subjective et commune. En effet, le jugement de goût sur la beauté résulte d'un accord entre les facultés sensibles et intellectuelles, c'est-à-dire de l'imagination avec l'entendement. Tout se passe comme si la forme sensible de l'objet beau, appréhendé par l'imagination présente une analogie avec un concept de l'entendement que l'on pressent ou que l'on devine, sans qu'il nous soit véritablement donné. Il faut que le concept soit suggéré, d'où une satisfaction, un plaisir à l'occasion du sentiment du beau. Cela veut dire que le beau est paradoxalement l'objet d'une jouissance désintéressée.

49 *Ibid.* §41, p.129

En fait, l'activité esthétique présente un caractère contradictoire car un jugement esthétique appartient d'un côté à l'entendement, en temps qu'il est un jugement, c'est-à-dire une opération liée au concept, c'est donc une démarche objective, et nous avons de l'autre ce qui est esthétique, c'est-à-dire ce qui relève de la sensibilité particulière subjective. Les sentiments de plaisirs liés à la faculté de juger esthétiquement vont au-delà de leur propre sens de leur objet d'apparition. Le goût pour le beau veut aller au-delà de la sensation immédiate, le senti dans l'instant où il rencontre une sensation plus élevée, mystique en quelque sorte, ou sublime : « le jugement esthétique ne se rapporte pas seulement, en tant que jugement de goût au beau, mais encore, comme issue d'un sentiment spirituel, au sublime⁵⁰». Dans le cas du sublime, la nature suggère l'idée de la raison, c'est la nature qui, par sa grandeur et sa puissance nous éveille à la puissance de l'illimité, sentiment fantastique alors que le beau est de l'ordre de la forme, du fini, terrestre. Autrement dit, « le beau entraîne directement un sentiment d'épanouissement de la vie et de ce fait est susceptible d'être uni avec l'attrait et une imagination qui joue⁵¹». En effet, le fait de

50 *Ibid. op. cit.*

51 *Ibid.* §23, p.85

dire qu'une chose (une femme, un arbre ou un concept mathématique) est belle, c'est au contact de la chose que nous exprimons dans l'instant, immédiatement un jugement personnel, subjectif c'est-à-dire sans réflexivité, sans distance avec notre entendement. Or, ce genre de détermination doit être nuancé puisque le rapport sujet-objet se trouve dans une interconnexion permanente ; en ce sens que notre perception sensible de l'objet est idéale, c'est par conséquent le sujet qui exprime son désir pour l'objet et non l'inverse. Par ailleurs, le sublime, comme disposition mystique, n'a pas d'objet : « le sublime authentique ne peut être contenu en aucune forme sensible, il ne concerne que les Idées de la raison⁵²». Ainsi, le sublime donne une puissance particulière à la raison et de ce fait, lorsqu'elle observe la nature, elle s'enthousiasme devant la petitesse des événements sensibles chaotiques si bien que « grandeur et force s'y manifestent, en son chaos ou, en son désordre, en ses ravages les plus sauvages et les plus dérégés, que la nature suscite le mieux les Idées du sublime⁵³». En effet, la nature nous rappelle que le sublime c'est l'évocation

52 *Ibid. op. cit.*

53 *Ibid. op. cit.* p.86

indirecte de notre grandeur morale car ce n'est pas la Nature qui est sublime, elle fait seulement sentir par sa démesure, qu'il existe en nous une disposition au sublime indépendamment de notre lien au monde sensible, à la vie : « ainsi le sublime n'est contenu en aucune chose de la nature, mais seulement en notre esprit, dans la mesure où nous pouvons devenir conscient d'être supérieur à la nature en nous, et, se faisant, à la nature en dehors de nous⁵⁴». Le sublime fait jaillir en nous cette puissance d'être, qui arrache l'homme à sa finitude pour une conscience de soi démesurée. La volonté du sujet transcendantal trouve son ancrage dans le sublime, car sa condition d'être fini, entre le devoir moral et les lois de la nature, s'impose à lui comme une évidence « qui fait naître en nous un respect profond non seulement par la force, qu'il manifeste en la nature, mais encore et surtout par la faculté, qui est en nous, de juger celle-ci sans peur et de penser que notre destination est encore plus sublime⁵⁵», notre puissance d'être s'en trouve multipliée, ce qui donne cette pulsion à aller au-delà de soi-même. Or, dans la faculté de juger esthétique, le jugement de goût, le beau est

54 *Ibid.* §28, p.102

55 *Ibid. op. cit.*

relatif et limité car ce qui est beau pour l'un ne l'est pas a fortiori pour l'autre mais il peut être perçu comme un jugement a priori commun et valable pour tous, alors que le sublime est d'emblée universel, infini et sans objet. Le sublime c'est donc une faculté suprasensible au-delà des représentations qui juge esthétiquement les choses de la nature en tant qu'il suggère en nous des idées infinies. Il stimule l'imagination dans son rapport au réel de l'idée sublimée, pour atteindre l'impensable. L'esprit humain est alors tiraillé entre le sentiment de sublime infini et sa finitude concrète, son corps fini, mortel. Il y a donc un désaccord entre la raison et l'imagination, en ce sens « que nous possédons une raison pure, indépendante, ou une faculté d'évaluation des grandeurs⁵⁶». La raison pure accède à une puissance de penser qui lui donne le vertige, c'est à la fois exaltant et humiliant pour l'homme d'avoir un instinct de puissance vers l'infini et en même temps il lui échappe puisqu'il ne peut se le représenter objectivement. Le sublime c'est l'idée de la raison pure. Ainsi, nous avons un abîme qui sépare nos idées transcendantales du moment de

56 *Ibid.* §26, p.97

l'intuition sensible, un monde dans lequel on ne saurait trouver aucune représentation qui puisse convenir à l'infini exigé de l'idée. Le sentiment du sublime lui-même naît de l'opposition entre notre faculté d'imagination qui tend à l'infini et notre raison qui prétend à une totalité absolue. Ce conflit de nos facultés engendre un sentiment de peine qui n'est par ailleurs qu'une médiation indispensable vers la joie que nous procure la conscience de posséder quelque chose d'infini en nous. C'est en cela que la raison pure est sublime dans son rapport, sans médiation d'avec l'imagination ou l'entendement. Or, il est aussi un sentiment de peine par sa prise de conscience d'être infini et fini à la fois. Nous faisons tous par conséquent l'expérience de jugement esthétique du beau et du sublime et même face à la peine rencontrée due aux violences « celui qui prend peur ne saurait pas plus porter un jugement sur le sublime de la nature que celui, qui est dominé par l'inclination et l'appétit, ne peut porter un jugement sur le beau. Il fuit la vue d'un objet, qui lui inspire de la crainte ; et il est impossible de trouver de la satisfaction dans une terreur sérieuse. L'agrément qui naît de la cessation d'une situation pénible est un sentiment de joie. Mais en raison précisément de la

délivrance d'un danger, il s'agit d'une humeur joyeuse avec la résolution de ne plus jamais s'exposer à celui-ci ; bien plus loin d'en rechercher l'occasion, on ne prend pas plaisir à penser à cette sensation⁵⁷». C'est un sentiment paradoxal que Kant suggère, la peine engendre la joie. Lorsque nous éprouvons un tel sentiment face au danger nous sommes dans une dynamique de résistance aux événements, comme les tempêtes climatiques ou face à la sauvagerie du guerrier qui devient un symbole aussi bien pour le sauvage que pour l'homme cultivé, « en effet qu'est-ce qui est l'objet de la plus grande admiration pour le sauvage ? Un homme, qui ne s'effraye pas, qui ne prend pas peur, que le danger ne fera donc pas plier, et qui en même temps avec une réflexion entière se met énergiquement à l'ouvrage. Même dans l'état le plus civilisé on conserve cette estime particulière pour le guerrier⁵⁸». La perception du sublime ainsi exprimée n'est pas radicale, car la représentation d'une telle chose est possible pour les Idées de la raison pure, qui, exerce sur elle-même une résistance à sa propre sensibilité contre ce genre de sentiment effroyable. C'est en

57 *Ibid. op. cit.* p.109

58 *Ibid. op. cit.* p.100

cela que le sentiment du sublime est double, le pouvoir ou la puissance des Idées de la raison pure pour le sublime positif et négatif. Ainsi, sans les Idées, l'homme ignorant ne peut espérer progresser. De ce fait, cet enthousiasme nous achemine vers la culture, l'art et la morale où l'homme peut se réaliser concrètement sans contradiction avec sa pensée, son esprit est alors libre y compris même dans la démesure, un sentiment artistique. Ce qui est esthétiquement sublime dans la culture, c'est « ce qui plaît immédiatement à la résistance qu'il oppose à l'intérêt des sens⁵⁹». C'est en fait un enthousiasme, qui, esthétiquement permet à l'homme de réaliser de grands projets : « l'idée du bien accompagné d'émotion se nomme enthousiasme. Cet état d'âme semble à ce point sublime que l'on prétend communément que sans lui on ne peut rien faire de grands⁶⁰». L'enthousiasme esthétique va au-delà de l'entendement et de l'imagination. Il est suprasensible, en ce sens qu'il est comparable au sublime des Idées de la raison théorique. Mais, du point de vue pratique, sensible, il peut se transformer en délire. L'enthousiasme délirant renvoie l'homme

59 *Ibid.* p.105

60 *Ibid.* p.108

aux confins d'un mysticisme sans limite, se prenant alors pour Jésus, un concept mathématique ou un œuf. Kant le nomme Schwarmerei : « Si l'enthousiasme doit être comparé à la démence, c'est à la folie même que doit être comparé la Schwarmerei⁶¹ ». Il confond alors les concept de l'entendement et les idées pures, il pense par là même donner forme à ses idées délirantes. Il s'agit, par ailleurs, pour l'homme de s'enthousiasmer ou de se sublimer en même temps dans une résistance radicale de ses émotions propres, sensibles. Autrement dit, c'est un devoir moral pour l'homme de se maîtriser. Et non pas, succomber à une quelconque forme de barbarie⁶², pour soi le suicide ou pour l'autre le meurtre et la guerre. C'est au contraire, la paix intérieure et extérieure qui doit être recherchée. En effet, c'est par la culture que l'homme aujourd'hui peut prétendre à une civilisation multiculturelle, pour une paix mondiale. Toutefois Kant distingue l'enthousiasme rationnel de l'irrationnel. Le véritable sublime enthousiasmant n'est pas une affection pathologique, c'est-à-dire qu'il ne dépasse pas les limites de la raison vers l'extravagance, l'exaltation. De surcroît,

61 *Ibid.* p.111

62 J.F. Mattei, *La Barbarie intérieure, essai sur l'immonde moderne*, PUF, 2001.

l'enthousiasme se met au diapason des Idées de la raison théorique comme, par exemple, l'aspiration à la liberté ou l'infini qui se trouvent au cœur de la faculté de juger esthétique. Dans ce cas, il est opposé à la folie qui, elle, est une affection pathologique : « et c'est à la folie qui peut le moins s'accorder avec le sublime, car ces rêveries creuses la rendent ridicule. Dans l'enthousiasme comme affection l'imagination est déchaînée, dans la Schwarmerei, elle est dérégulée comme une passion profondément enracinée⁶³». Mais, l'enthousiasme, lui, reste rationnel, déchaîné mais non délirant. L'enthousiaste connaît les limites de ses idées alors que l'exalté ignore la portée de ses idées qui sont dénuées de tout fondement : « dans le premier cas il s'agit d'un accident passager, qui peut atteindre l'entendement le plus sain, dans le second cas il s'agit d'une maladie qui l'ébranle⁶⁴». Ce qui est dénué de sens c'est le degré passionnel de l'affectivité de l'enthousiaste irrationnel car son intention est alors sans fondement, une pathologie. Kant assigne à la philosophie le rôle de fonder un jugement esthétique du sublime authentique, comme idéal. En revanche, il ne s'agit pas non plus

63 Kant, *Ibid*, *op. cit.*

64 *Ibid*. *op. cit.*

de s'adonner à une pure spéculation sans commune mesure avec la réalité sensible ou théorique, car le propre de l'homme doué de raison et de langage est de communiquer et partager ses sentiments, ses pensées avec l'autre et non pas s'isoler sur une île déserte pour s'abreuver à la manière d'un sage mystique, sinon c'est la sécheresse, « la tendance à la retraite, le vœu chimérique de passer sa vie dans une maison de campagne écartée ou de vivre toute sa vie avec une petite famille sur une île inconnue du reste du monde⁶⁵». Il ne s'agit donc pas de vivre dans la contemplation narcissique mais au contraire que les hommes émettent le désir de vivre ensemble, de former une communauté d'hommes se donnant un sens à leur existence. Il est donc impératif, selon les lois de la raison théorique, de fonder en droit la réalisation concrète de ce projet idéal comme bonheur possible.

65 *Ibid.* p.112

b) L'affect et l'existant.

Ainsi, la perspective morale pour la construction d'un projet commun, est difficile à mettre en place puisqu'il faut déterminer les bases communes de l'affectivité. Le sublime c'est en ce qui nous concerne l'enthousiasme pour la construction européenne. C'est pour ainsi dire le sens commun Kantien qui est à l'œuvre. Pour lui, la possibilité de se réaliser dans un univers qui sort du cadre des lois de la physique, c'est le milieu culturel qui donne cet élan vital à la réalité de l'homme dans le monde. L'enthousiasme rapporté au sublime est tempéré par le sens commun. Ce dernier, adouci les sentiments, les enthousiasmes, le sublime pour un consensus comme point de départ à la construction possible d'un projet idéal. Or, ce sens commun, peut être perçu comme une servitude sociale conditionnée par un pouvoir politique. Il s'agit donc, du point de vue de la liberté, d'agir dans le bon sens pour tous, sans sombrer dans la servitude mais aussi d'éviter des délires collectifs et à l'extrême les guerres que nous connaissons. La ratio applique à elle-même

ses propres lois pour le sens commun. C'est donc la raison vivante qui commande la tolérance de principe et sans spéculation intempestive. Par conséquent, la faculté juger esthétique sera la pierre angulaire du projet commun car le désir « détermine son objet (en tant que beauté) du point de vue de la satisfaction, en prétendant à l'adhésion de chacun, comme s'il était objectif⁶⁶». L'enthousiasme, désir esthétique devient le consensus universel pour la réalisation d'un grand projet. À la différence du beau, le sublime exprimant un enthousiasme idéal, il reste abstrait . Le beau donne la mesure à la situation de l'homme dans le monde dans la mesure où il devient l'œil objectif du sublime pour symboliser le bien et donner forme à l'idée transcendantale de la raison pure. L'objet beau n'en est pas réduit pour autant à ce qu'il donne à voir par l'imagination. Les jugements de valeur pour un désir existe variablement, ce qui paraît beau pour l'un ne l'est pas a priori pour l'autre ; le goût existe d'une manière universel dans un rapport singulier au jugement esthétique. Il s'avère par conséquent, que le conflit de nos facultés, notamment la faculté de désirer est au cœur

66 *Ibid.* §32, p.117

de notre affectivité intersubjective ce que Kant nous montre dans son « Anthropologie »⁶⁷. En effet, le sens commun s'inscrit dans un projet culturel où l'homme est, du point de vue de la raison, à lui-même sa propre fin. L'observation de ses états affectifs, des désirs, passionnels et émotionnels, sont le reflet de la réalité de la nature humaine dans le monde : « le désir est l'autodétermination du pouvoir d'un sujet par la représentation d'un fait futur, qui serait l'effet de ce pouvoir. Le désir sensible quand il est habituel s'appelle inclination⁶⁸». Ainsi, puisque le désir, devenant habituel se cantonne dans les limites de l'autodétermination du sujet, il se donne la possibilité d'agir par lui-même, il est donc responsable de ses propres actes. Mais, s'il ne peut se contrôler, il tombe dans un état affectif passionnel, un désir habituel car « l'inclination que la raison du sujet ne peut pas maîtriser ou n'y parvient qu'avec peine est la passion⁶⁹» l'état passionnel est par conséquent une inclination, comme un désir habituel, l'homme devient passif. Nous avons par ailleurs un autre état affectif, l'émotion, qui

67 Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*(1698), tr. M. Foucault, Vrin, 2002

68 *Ibid.* III.,§73, p.177

69 *Ibid.*

freine l'exercice de la raison et par voie de conséquence la maîtrise de soi, de ses pulsions qui sont à vrai dire des « maladies de l'âme », « l'émotion au contraire est le sentiment d'un plaisir ou d'un déplaisir actuel qui ne laisse pas le sujet parvenir à la réflexion (à cette représentation de la raison qui indique s'il faut s'y abonner ou le repousser)⁷⁰». L'émotion et la passion se ressemblent : « Être soumis aux émotions et aux passions est toujours une maladie de l'âme puisque toutes deux excluent la maîtrise de la raison. Dans l'une et l'autre, même degré de violence ; mais elles diffèrent en qualité⁷¹». Kant en donne l'explication suivante « Dans l'émotion, l'esprit surpris par l'impression perd l'empire de soi-même (animus sui compos). Elle se déroule dans la précipitation : c'est-à-dire qu'elle croît rapidement jusqu'au degré de sentiment qui rend la réflexion impossible⁷²». Il semble que les tonalités de ces affections ont une différence de nature temporelle. L'émotion est alors instable alors que la passion est constante. De même, la colère est un état pulsionnel dans l'instant, un déchaînement dans l'immédiateté,

70 *Ibid.*

71 *Ibid. op. cit.* p.177,178

72 *Ibid.* §74, p.178

alors que la haine se construit dans la durée : « ce que l'émotion de la colère ne fait pas dans sa précipitation, elle ne le fera jamais ; elle a la mémoire courte. La passion de la haine au contraire prend son temps pour s'enraciner profondément et penser à l'adversaire⁷³». L'émotion prend une connotation sauvage, en rupture de la raison, « la passion au contraire (en tant que les dispositions de l'esprit relevant de la faculté de désirer) se donne le temps, et, aussi puissante qu'elle soit, elle réfléchit pour atteindre son but. L'émotion agit comme une eau qui rompt la digue ; la passion comme un courant qui creuse toujours plus profondément son lit. L'émotion agit sur la santé comme une attaque d'apoplexie, la passion comme une phtisie ou une consommation. L'émotion est comme une ivresse qu'on dissipe en dormant, au prix d'une migraine le lendemain la passion comme un poison avalé ou une infirmité contractée⁷⁴». Les sentiments sont courants et communs chez l'homme, mais ces deux affects présentent des caractères propres à chacun : « l'émotion doit être envisagée comme une ivresse qui se dissipe en dormant ; la passion est à considérer comme un délire couvant une représentation qui s'implante toujours plus profondément. Celui

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.* p.178,179

qui aime peut encore rester clairvoyant ; mais celui qui est amoureux sera irréparablement aveugle aux défauts de l'objet aimé bien que d'ordinaire il recouvre la vue huit jours après le mariage⁷⁵ ». Ainsi, le degré de passivité de l'affect se situe dans la prise de conscience de l'acte a posteriori, l'homme est alors dans la non adéquation de sa puissance d'agir raisonnable. Dans ce cas précis, la gravité de la situation est mineure eu égard à la moralité. C'est en ce sens que « les émotions sont loyales et sincères, les passions au contraire surnoises et dissimulées⁷⁶ ». C'est pourquoi, l'émotion peut être violente et l'homme sous l'apparence d'un « aliéné » pendant la durée de son délire paroxystique, il est alors dans un état hors de lui, à l'opposé de la raison, l'irréflexion. Cet état de fait n'est que passager puisque l'homme apaisé regrette de s'être emporté. Or, Kant précise que la colère peut jouer un rôle utile, il rappelle à ce sujet que Socrate lui-même se demandait s'il n'était pas parfois bon de se mettre en colère. C'est là un paradoxe et une distinction entre les deux affects : « il paraît contradictoire de maîtriser ses émotions au point de pouvoir se demander de sang-

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

froid si on doit ou non se mettre en colère. Personne ne souhaite en revanche éprouver une passion. Qui consentirait à recevoir des chaînes s'il peut être libre ?⁷⁷». La faculté de juger est en quelque sorte la conscience qu'à l'homme de prendre des décisions librement consenties par sa raison, comme volonté de puissance à agir. Or, selon l'état affectif dans laquelle il se trouve, sa volonté peut en être soit diminuée soit augmentée. La tonalité affective conditionne l'action et la liberté qui la sous-tend dans une perspective de la moralité. En effet, l'état passionnel peut être un rempart à notre volonté, il est donc de notre devoir moral de sortir de cette dichotomie. Il importe par conséquent, de comprendre le rapport de l'affect passionnel comme frein à la raison et à la liberté de l'homme. Ainsi, l'émotion irréfléchie rend aveugle la raison, qui, face un événement spontané, immédiat ne peut juger effectivement et efficacement la situation. Celle-ci demande une mise à distance entre la raison et l'événement : « En général ce n'est pas la force d'un certain sentiment qui détermine l'émotion mais le manque de réflexion pour comparer, dans l'instant,

⁷⁷ *Ibid.*

ce sentiment avec la somme de tous les autres (qu'ils soient de plaisir ou de déplaisir)⁷⁸». Il s'avère par ailleurs que les affections heureuses ne sont pas ce qu'elles paraissent être puisque la joie peut être tragique⁷⁹, Kant, parlant des sentiments dont l'homme se satisfait, de l'agréable et du désagréable, « En tant qu'émotion, la première est la joie, la seconde est la tristesse. La joie exubérante (que ne limite le souci d'aucune douleur) et la tristesse qui submerge (sans qu'aucun espoir ne l'adoucisse), c'est-à-dire l'affliction, sont des émotions qui menacent la vie. Pourtant on voit parmi les statistiques de décès que la joie provoque une mort subite plus couramment que la tristesse : c'est que l'âme s'abandonne entièrement à l'espoir qui l'émeut en l'ouvrant soudain à une joie sans mesure⁸⁰». En effet, l'émotion présente un caractère dangereux pour l'homme du point de vue psycho-pathologique et physique. Autrement dit, l'affect détermine le comportement de l'homme dans son rapport au principe rationnel de l'autodétermination. D'un point de vue moral les

78 *Ibid.* §75, p.181

79 G. Dumas, *op. cit.*

80 Kant, *op. cit.* §76, p.181

conséquences des actes émotionnels ont des répercussions sur la liberté humaine : « Les passions, puisqu'elles peuvent se conjuguer avec la réflexion la plus calme, qu'elles ne peuvent donc pas être irréfléchies comme les émotions et que, par conséquent, elles ne sont pas impétueuses et passagères, mais qu'elles s'enracinent et peuvent subsister en même temps que le raisonnement, portent, on le comprend aisément, le plus grand préjudice à la liberté ; si l'émotion est une ivresse, la passion est une maladie, qui exècre toute méditation⁸¹». Les affects entrent en conflit avec la raison et ils se fixent sur le même principe de détermination que la raison, en fortifiant l'homme dans une stabilité passionnelle et permanente, « la passion présuppose toujours chez le sujet la maxime d'agir selon un but déterminé par l'inclination. Elle est donc toujours associée à la raison; et on ne peut pas plus prêter des passions aux simples animaux qu'aux purs êtres de raison⁸²». L'homme est assujetti à la passion et agit en conséquence sur le principe de la raison, d'un commun accord. L'homme est donc perturbé dans son esprit et quand bien même les affects présentent des différences, la passion requiert la raison tout en l'affrontant, dès lors qu'elle

81 *Ibid.* §80, p.195

82 *Ibid.*

s'oppose à ses désirs impensable d'avec l'impératif catégorique, le devoir de la loi morale. Ainsi, Kant pense que : « les passions sont une gangrène pour la raison pure pratique, et la plupart du temps elles sont inguérissables : car le malade ne veut pas être guéri, et se soustrait à l'emprise du principe qui seul pourrait opérer cette guérison⁸³». Ces affections sont une véritable entrave pour l'équilibre de la raison pratique puisque celle-ci, qui va de l'universelle au particulier, adoptant « le principe qu'il ne faut pas, au profit d'une seule tendance, rejeter toutes les autres dans l'ombre où les tenir à l'écart, mais considérer que chaque tendance peut subsister avec la somme de toutes les autres⁸⁴». L'individu passionné se trouve dans une disposition problématique, puisque sa raison en conflit avec sa passion, celle-ci refuse toute autre possibilité d'action, ce qui est une entrave à la liberté. Kant suggère une autre voie possible pour l'homme : « l'ambition, chez un homme peut toujours être une orientation de ses tendances que la raison approuve ; mais l'ambitieux veut aussi être aimé des autres ; il a besoin d'avoir un entourage agréable, de maintenir sa fortune. Mais il est un ambitieux

83 *Ibid.*

84 *Ibid.* §81, p.196

passionné, il est aveugle à ces fins, auxquelles il convient pourtant ses tendances ; et les autres peuvent le détester, son entourage le fuir, son faste menacé de le réduire à la ruine, il n'en tient aucun compte⁸⁵». C'est pour le moins, une orientation dogmatique. Mais l'ambition étant en accord avec la raison, peut transformer l'individu, somme toute, dans un état aveugle, une folie. Ce que nous désirons pour le bon ou le bien peut devenir un abîme. En ce sens Kant condamne sévèrement le désir de l'état passionnel car si les passions « sont sans exception mauvaise, et le désir le meilleur (...) Dès qu'il s'épanouit en passion, non seulement nuisible du point de vue pragmatique, mais moralement condamnable⁸⁶». L'individu ainsi conditionné trouve satisfaction dans une habitude malheureuse : « l'émotion porte un préjudice momentanée à la liberté et à la maîtrise de soi-même. La passion en fait fi et trouve plaisir et satisfaction dans l'esclavage⁸⁷». Le syndrome passionnel s'enracine dans la perte et la souffrance, l'homme prend conscience de sa servitude « puisque, pendant ce

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

temps, la raison ne se relâche pas dans son appel à la liberté intérieure, le malheureux soupire dans ses chaînes dont il ne peut pourtant pas se délivrer⁸⁸». Ces souffrances sont une manière d'être de la nature humaine, elles sont des 'tendances variées' dont la nature vivante ne peut se passer, puisqu'elles sont un besoin naturel et animal. Mais qu'elles puissent, qu'elles doivent devenir passions, la providence ne l'a pas voulu. L'homme est, pour ainsi dire seul responsable face à son état intérieur, ses penchants ou ses désirs pulsionnels relèvent de son propre ressort et ne viennent pas d'ailleurs miraculeusement ou par magie. Le conflit des facultés, l'homme tiraillé dans son intérieur, n'est pas isolé, puisque sa manière d'être ou de penser est effectivement en rapport avec son environnement, sa relation à l'autre. Nous avons tous des "tendances" ou "manies" plus ou moins prononcées, sans gravité aucune mais lorsqu'elles se transforment en dépression cela peut devenir une menace effective pour les hommes. C'est pourquoi, ces tendances sont selon Kant soit naturelles, soit culturelles :« les passions de la première espèce sont la tendance à la liberté et la tendance à la reproduction qui sont liées toutes les

88 *Ibid.*

deux à une émotion. Les passions de la seconde espèce sont la manie de l'honneur, du pouvoir et de la possession qui ne sont pas liées à la forme d'une émotion, mais à l'opiniâtreté d'une maxime établie pour certains buts⁸⁹». En effet, les tendances naturelles sont nommées « ardentes », les autres, culturelles, sont « froides ». L'homme est de cette manière dans une affectivité conditionnée et dans une mise en situation inter-subjective et intentionnelle : « les passions ne sont toujours que des désirs d'hommes à hommes, et n'ont pas d'hommes à choses ; pour un champ fertile, pour une vache prolifique, on peut avoir une inclination, qui, à vrai dire, est recherche du profit ; mais on ne peut avoir pour eux d'affection (celle-ci consiste en une tendance à former une communauté avec d'autres), encore moins de passion⁹⁰». Nous pouvons dire que l'homme vivant en communauté doit faire des choix qui ont des conséquences positives ou négatives pour autrui, puisque « le bonheur dépend du choix d'un autre »⁹¹. Ainsi, la tendance " naturelle " à la liberté est l'une des plus violentes née des revendications réciproques et somme toute légitimes les unes

89 *Ibid.* p.197

90 *Ibid.* p.198

91 *Ibid.* §82, p.198

que les autres manifestées par l'homme sauvage. Kant nous fait remarquer que si ce dernier « vit dans un état de guerre perpétuelle afin de maintenir les autres aussi éloignés que possible et de vivre isolé dans des étendues inhabitées⁹²», de la même façon, à sa naissance, l'enfant annonce sa « prétention à la liberté ». L'exemple pris par Kant, la naissance d'un enfant, pour illustrer ce désir de liberté est tout à fait remarquable, dans la mesure où, pour devenir libre, nous devons sortir de nous-mêmes, à la manière de la femme qui accouche. Autrement dit, la liberté suppose une souffrance. L'homme, par conséquent, revendique une volonté désirante comme autodétermination à son choix. L'idée implique donc pour l'homme un enthousiasme : « Ainsi le concept de liberté, entre toutes les lois morales, éveille une émotion appelée enthousiasme ; même la représentation purement sensible de liberté extérieure suscite la tendance ainsi attachée ou à l'étendre, par analogie avec le concept de droit, jusqu'à la passion violente⁹³». Kant corrobore ses propos avec l'exemple des animaux dénués de raison et de sensation : « Chez les simples animaux, la tendance la plus violente (par exemple la tendance sexuelle) ne prend pas le nom de passion : c'est qu'ils ne

92 *Ibid.*

93 *Ibid.* p.199

possèdent pas la raison qui seule fonde le concept de liberté qui s'oppose à la passion ; c'est donc chez l'homme seul qu'elle surgit⁹⁴». Les affects sont paradoxales pour l'esprit humain mais sont aussi un véhicule pour sa réalisation dans le monde, que ce soit pour sa perte ou sa gloire, « il est vrai qu'on dit des hommes qu'ils aiment certaines choses passionnément (la boisson, le jeu, la chasse) ou qu'ils les haïssent passionnément (le musc ou l'alcool de vin)⁹⁵ ». Selon Kant ce comportement n'a pas de sens « car ce ne sont qu'autant d'instincts différents, c'est-à-dire autant de modes purement passifs de la faculté de désirer ; il ne vaut donc pas la peine de les classer selon les objets de la faculté de désirer en tant que choses (leur nombre est indéfini), mais selon le principe d'usage ou d'abus que les hommes font entre eux de leur personne ou de leur liberté, en traitant autrui comme un simple moyen pour leur fin⁹⁶». La faculté de désirer ne vise pas, ici, l'objet dénué de tout intérêt mais sur l'affect, comme mode passif, qui est sous-jacent au " moi " et à la liberté de l'homme dans sa relation à l'autre. À la

94 *Ibid.*

95 *Ibid.* p.120

96 *Ibid.*

différence de l'animal, l'affection n'existe que chez l'homme et pour l'homme. Ces genres de comportements sont donc des " manies " qui participent de " l'inclination " de la raison et de la liberté comme c'est le cas pour l'honneur, le pouvoir ou la possession. Ces affects sont déterminés à satisfaire leur désir : « comme ces tendances visent seulement la possession de moyens qui satisfassent toutes les tendances directement intéressées à un objet, elles ont dans cette mesure un vernis de raison : elles s'orientent en effet vers l'idée de pouvoir lié à la liberté qui permettrait d'atteindre en générale les buts qu'on se propose⁹⁷ ». L'homme, dans cette perspective, s'arroge le pouvoir d'arriver à ses fins, quelque soit le procédé, de s'octroyer tout objet ayant une valeur à ses yeux, dans une joie effrénée de tout avoir, « la possession de moyens pour des fins quelconques a bien plus d'ampleur que ce qui incline à une tendance particulière et à sa satisfaction⁹⁸ ». Le pouvoir pousse la volonté, la faculté de désirer à son paroxysme. L'homme est alors confronté aux limites de son état mental. Il ne peut donc pas agir avec raison, son jugement est faussé dans la mesure où, pris dans un tel tourbillon, il n'a pas suffisamment de distance pour réfléchir et

97 *Ibid.*

98 *Ibid.*

évaluer les choses avec leur environnement : « C'est pourquoi elles peuvent être appelées délirantes, ce qui consiste en ceci : établir une équivalence entre la valeur réelle des choses et la simple opinion qu'en ont les autres⁹⁹». Par ailleurs, d'autres sentiments semblent donner forme à la réalité humaine, comme tendance dans l'intersubjectivité, « selon qu'elles s'orientent vers des fins convergentes ou opposées, elles sont amour ou haine¹⁰⁰». L'amour est une affection communément admise, elle est donc ce moyen par lequel nous pouvons tendre la main à autrui avec bienveillance et protection. Par contre, elle peut s'effacer lorsque l'homme subit une injustice. De fait, ou de droit le sentiment d'injustice provoque un désir de vengeance, parfois violemment : « puisque le concept de droit, immédiatement issu du concept de la liberté extérieure, est une stimulation bien plus vive et bien plus efficace de la volonté que celui de la bienveillance, la haine née d'une injustice subie - c'est-à-dire le désir de vengeance--¹⁰¹», celle-ci s'accorde en droit de pouvoir réagir sans

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 *Ibid.* p.201

commune mesure, la haine devient « rancune », elle est alors animée d'un véritable « désir légitime de vengeance (...) ; elle est, par elle-même, une des passions les plus violentes¹⁰² ». Kant souligne un fondement majeur de la raison, dans les relations humaines : « Le désir d'être avec autrui dans une situation ou un rapport où chacun puisse recevoir ce que veut le droit, n'est assurément pas une passion, mais une détermination fondamentale du libre arbitre par la raison pratique. Mais si ce désir ne peut être mis en jeu que par le seul amour de soi-même, c'est-à-dire pour un avantage personnel et non en faveur d'une législation universelle, c'est alors un penchant sensible à la haine non de l'injustice, mais de ce qui nous fait tort ; cette tendance (à persécuter et à détruire) puisqu'elle est fondée sur une idée, égoïstement impliqué toutefois, transforme le désir de justice contre l'offenseur en passion de revanche¹⁰³ ». L'homme épris du désir de vengeance en devient complètement aveugle. Il occulte par conséquent le droit universel au profit de ces intérêts particuliers qui peut basculer dans un délire irrationnel, ce qui fut le cas pour les guerres que nous avons connu, dans la « vengeance du sang ». Il s'avère, par

102 *Ibid.*

103 *Ibid.*

conséquent que l'homme cherche à contrôler et à exercer son pouvoir sur autrui : « régner sur les tendances des autres, de manière à les infléchir et à les déterminer selon ses propres intentions¹⁰⁴». L'homme soumet l'homme dans son projet de domination par l'influence. Ce pouvoir peut, selon Kant, être de plusieurs manières : l'honneur, la puissance, et l'argent : « Si on les possède (au moins deux d'entre elles), on a prise sur les gens et on peut les utiliser à ses propres fins. Les tendances qui s'y rapportent, quand elles se transforment en passion, sont la manie de l'honneur, la manie de la domination et la manie de la possession¹⁰⁵». Il s'agit, par ailleurs, de se rendre compte de la duperie qu'engendre l'homme soumis à ses désirs : « À vrai dire l'homme devient alors le jouet (la dupe) de ses propres tendances et l'utilisation de tels moyens lui fait manquer le but final : et nous ne parlons pas ici de la sagesse qui n'autorise aucune passion, mais seulement de l'intelligence avec laquelle on peut manipuler les fous¹⁰⁶». C'est pourquoi ces comportements excessifs de la raison pratique ne sont pas à la hauteur de la dignité humaine mais

104 *Ibid.* §84, p.202

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

une faiblesse eu égard aux principes mêmes de la raison théorique. C'est en ce sens que l'homme intelligent, « l'homme adroit » ne peut agir de la sorte sans être en contradiction avec les Idées de la raison pure. Les affections sont sources de conflit devant la loi morale. En revanche, l'honneur est ambigu et est une apparence trompeuse, elle est un moyen pour le sot d'être influencé : « les flatteurs et toute la claque qui laissent toujours le dernier mot à un homme important, donne un aliment à cette passion, qui fait sa faiblesse ; et ils corrompent ainsi les grands et les puissants qui s'abandonnent à ce sortilège¹⁰⁷». Pour Kant la flatterie est une arme pour les hommes qui veulent assujettir les esprits des autres hommes par le mensonge et la manipulation, mais pour l'un comme pour l'autre ce comportement est une folie. C'est une " manie " dans le projet de domination. Ceci revient à dire pour Kant que « la crainte d'être dominé par les autres, et elle veille à prendre sur eux en temps utile l'avantage de la force ; c'est un moyen bien douteux et bien injuste d'utiliser les hommes pour ses fins personnelles : d'un côté, on soulève leur opposition, ce qui n'est pas

107 *Ibid.* §85, p.203

adroit, et de l'autre, on va à l'encontre de cette liberté dans les lois à laquelle chacun peut prétendre - ce qui est injuste¹⁰⁸». Pour Kant, c'est une manière de procéder particulièrement, si nous pouvons dire, malhonnête pour parvenir à ses projets. En outre, la volonté de dominer l'autre pousse ce dernier à réagir par la révolte comme ce fut le cas pour la Révolution Française. La domination est autrement nuancée pour Kant par des voies opératoires « indirectes », le pouvoir de séduction féminin : « (l'art des femmes, par exemple, pour utiliser les hommes à leurs fins propres, grâce à l'amour qu'elles leur inspirent),(...), elles se servent de leur attrait qui comporte que l'autre sexe ait tendance à être dominé¹⁰⁹». Le charme féminin n'est pas, à l'évidence, un projet de domination puisqu'il n'utilise pas la force par opposition à la violence des hommes, la liberté est préservée. Ce comportement est une incitation subtile à la rencontre de deux êtres qui s'aiment dans un jeu amoureux librement consenti. Cela n'implique pas non plus un autre présupposé de la question, celui de la possession que l'on retrouve dans la valeur de l'argent, caractéristique de l'humain : « cette manie, même si on ne jouit

108 *Ibid.* p.204

109 *Ibid.*

pas de ce qu'on possède, et même si on renonce à s'en servir (comme l'avare), suppose une puissance dont on croit qu'elle suffit pour remplacer toutes celles qui manquent¹¹⁰». L'argent est un mode de paiement qui facilite les échanges entre les hommes. Mais il est devenu objet de pouvoir même dénué de moralité, « le principe spirituel ». De surcroît, il nous fait remarquer le caractère illusoire de nos désirs, des conséquences et des comportements qui en découlent puisqu'ils ne sont qu' « égarement intérieur ». En ce sens la nature incite l'homme à la « jouissance », au divertissement : « À cette fin, d'une manière très sage et bienfaisante, elle a fait miroiter aux yeux de l'homme naturellement paresseux des objets selon son imagination, comme autant de fins réelles (manière de se procurer honneur , pouvoir et argent) qui fournissent assez de besogne à son inertie pour les choses sérieuses, et le font beaucoup travailler sans rien faire¹¹¹». Il est donc important pour l'homme affairé d'être sérieux mais « l'intérêt qu'on y prend est un intérêt de pure illusion ; la nature joue réellement avec l'homme, et l'aiguillonne (lui, le sujet) vers sa fin : cependant que l'homme

110 *Ibid.* p.205

111 *Ibid.* §86

se maintient (objectivement) dans la conviction de s'être fixé à lui-même sa propre fin¹¹²». Ainsi, l'homme occupé dans ces affaires quotidiennes oublie sa raison d'être et se tourne vers ses penchants, ses désirs qui deviennent sa raison d'être : « Ces tendances relevant de l'illusion, précisément parce que la fantasmagorie est auto-créatrice¹¹³» dans les rapports de force entre les hommes. D'autres forces de la nature selon Kant, agissent de manière « invisible » sur l'homme indépendamment de sa volonté, « les pulsions les plus forte de la nature (...) sont l'amour de la vie et l'amour sexuel ; le premier doit conserver l'individu, le second l'espèce ; car par l'union des sexes, la vie de notre espèce raisonnable progresse en son ensemble, indépendamment de la distraction à laquelle elle-même travaille par les guerres ; cette destruction n'empêche pas qu'au milieu des guerres, les créatures raisonnables dans le développement continu de leur culture, offre au genre humain, pour les siècles à venir, la perspective sans ambiguïté d'un état bienheureux d'où on ne déchoit jamais¹¹⁴». Il est donc important pour l'homme de se situer dans son projet.

112 *Ibid.* p.206

113 *Ibid.*

114 *Ibid.* §87, p.208

Ce dernier retrouve ainsi une place centrale dans la nature dans la mesure où il est capable d'agir par représentation de sa fin. La nature est la finalité de l'homme en ce sens qu'elle lui donne le pouvoir de penser, de raisonner et de juger. C'est pourquoi nous pouvons dire que la fin de la nature sensible c'est la culture : « De cette dernière sorte est le bonheur sur terre, par où l'on entend l'ensemble de toutes les fins possibles pour l'homme par la nature en dehors de l'homme et en l'homme¹¹⁵ ». L'homme ne peut maîtriser la nature qu'à condition qu'il sache établir entre elle une attitude et une aptitude à des fins morales, c'est-à-dire dans la culture : « Produire dans un être raisonnable l'aptitude générale aux fins qui lui plaisaient (par conséquent dans sa liberté) est la culture. Ainsi seule la culture peut-être la fin dernière que l'on a quelque raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine¹¹⁶ ». Mais toute culture ne signifie pas pour autant prétendre être la fin de la nature, il lui faut se discipliner pour s'arracher à l'animalité qui sommeille en nous : « Cette dernière condition de l'aptitude, que l'on pourrait nommer culture de la discipline, est négative et consiste dans la

115 Kant, *C.F.J.(1790)*, tr. A. Philonenko, Vrin, 1993, p.379

116 *Ibid.*

libération de la volonté du despotisme des désirs¹¹⁷». Il est donc important pour que l'homme puisse se réaliser dans la culture, que cela devienne effectif dans la société, c'est-à-dire la société civile, sous l'autorité d'un État. Or, la pluralité des États laisse subsister comme une sorte d'état de nature (au sens de Hobbes) où chacun est tenté de nuire aux autres, ce qui rend nécessaire à l'avenir : « un tout cosmopolite, c'est-à-dire un système de tous les États qui risquent de se nuire réciproquement¹¹⁸». Ainsi, pour Kant, la culture est ce par quoi l'homme modifiant sa nature, s'achemine vers le règne des fins et du souverain bien qui est en perpétuel devenir. De même, l'homme de bonne volonté n'appartient à ce règne des fins que du point de vue de la pensée. Cependant, malgré ce pessimisme apparent, Kant admet un progrès dans la culture et dans l'histoire. La culture est par conséquent un acquis inconditionné et irréversible de l'humanité. La culture est un véritable frein aux affections passionnelles de l'homme, elle l'éloigne de son animalité. Or, l'homme reste a fortiori éloigné de ce règne des fins. De surcroît, l'histoire est précisément une médiation entre la nature et

117 *Ibid.*

118 *Ibid.*

la liberté, entre le sensible et le suprasensible. De ce fait, pour Rousseau, le contrat social a pour fonction de faire passer l'individu de l'état de nature à l'état civil fondé, désormais, sur une convention légitime et sûre : « l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions¹¹⁹. (...) On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du souverain entre les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain¹²⁰(...) Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant¹²¹». Par ailleurs, chez Kant, il y a en outre l'idée d'un sens et d'étapes nécessaires à parcourir pour accéder à la communauté humaine et au règne des fins. Or, l'étape cruciale, c'est la création d'un état de droit mondial

119 Rousseau, *Du Contrat social*(1762), I, 1, G. F., 1992, p.29

120 *Ibid.*,7, p.41

121 *Ibid.*,8, p.43

que Kant appelle " cosmopolitique ", c'est-à-dire une sorte de société des nations, dont le devoir sera de mettre la guerre hors la loi. Il importe par conséquent de remarquer que les nombreuses épreuves que l'homme a traversées, les guerres et les barbaries, étaient destinées à perfectionner l'homme et à l'améliorer. Pour Kant, il y a dans l'homme une « insociable sociabilité » et cet antagonisme est cause, dans l'avenir, d'une ordonnance régulière de sa destination. L'homme a par conséquent, un penchant naturel pour s'unir. Mais ce penchant est doublé d'une répulsion sociale, c'est-à-dire une disposition à s'isoler : « J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à faire, menaçant constamment de désagréger cette société¹²² ». Ce dualisme intérieur tire l'homme de sa paresse, même si c'est par ambition, instinct de domination ou cupidité ; cela le pousse vers le goût, la culture, le raffinement et le luxe : « Par cette voie, un accord pathologiquement extorqué en vue de l'établissement d'une société

122 Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*(1789), tr. Piobetta, Aubier, p.64

tend à se convertir en un tout moral. (...) remercie donc la nature pour cette humeur peu conciliante, pour la vanité rivalisant dans l'envie, pour l'appétit insatiable de possession ou même de domination. Sans cela toutes les dispositions naturelles excellentes de l'humanité seraient étouffées dans un éternel sommeil¹²³». Kant illustre cet antagonisme en recourant à l'image des arbres dans une forêt : « Ainsi dans une forêt, les arbres, du fait même que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le Soleil, s'efforcent à l'envie de se dépasser les uns les autres, et, par suite, ils poussent beaux et droits. Mais au contraire, ceux qui lancent en liberté leur branche à leur gré, à l'écart d'autres arbres, poussent rabougris, tordus et courbés¹²⁴». En effet, au-delà de cet antagonisme, la fin suprême pour l'espèce humaine, c'est « la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle¹²⁵». La réalisation de cette fin implique à son tour que les Nations et les États abandonnent leur indépendance réciproque et se fédèrent. C'est à cette condition seulement que serait possible la "paix perpétuelle". Mais, en attendant cette ère de paix, le souci de la guerre toujours

123 *Ibid.* p.21

124 *Ibid.* p.22

125 *Ibid.*

possible, la nécessité de se tenir en éveil ont contribué à développer l'intelligence humaine. Ainsi, l'histoire dans son ensemble peut être considérée comme : « la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique en vue de développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité¹²⁶». Cette idée morale de progrès est dans la droite ligne de nos espérances ou « une rêverie de visionnaire¹²⁷». Selon Kant il n'y a pas de signe pouvant donner l'assurance d'une telle entreprise, notamment à l'époque des Lumières : « Mais ces lumières, et avec elles encore un certain attachement que l'homme éclairé témoigne inévitablement pour le bien dont il a la parfaite intelligence, doivent peu à peu accéder jusqu'aux trônes et avoir à leur tour une influence sur les principes de gouvernement¹²⁸». Ce " bien ", selon Kant, c'est la tolérance et la liberté universelle de la religion. Il ajoute : « Bien que cet organisme politique pour le moment ne soit une ébauche très grossière, un sentiment se fait déjà pour ainsi dire jour chez tous ses membres ; la conservation de la collectivité leur importe. Ce qui donne

126 *Ibid.* VIII, p.27

127 *Ibid.*

128 *Ibid.* p.28

l'espoir qu'après maintes révolutions et maints changements, finalement, ce qui est le dessein suprême de la nature, un État cosmopolitique universelle arrivera un jour à s'établir : foyer où se développeront toutes les dispositions primitives de l'espèce humaine¹²⁹». Kant fait par conséquent allusion au fait historique de la Révolution française : « à l'occasion de la transformation (Umbildung) récemment entreprise d'un grand peuple en un État, on sait très souvent servi du terme organisation d'une manière très appropriée pour l'institution des magistratures... etc, et même du corps entier de l'État. En effet dans un tel tout chaque membre ne doit pas seulement être moyen, mais aussi en même temps fin, et tandis qu'il contribue à la possibilité du tout, il doit à son tour, en ce qui concerne sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout¹³⁰». Kant ne nomme pas, ici, explicitement la Révolution française, elle est évoquée allusivement comme une tentative de reconstruction de l'organisation politique. L'enthousiasme de Kant est manifeste : « la révolution d'un peuple spirituellement riche, que nous avons vu se produire de nos jours, peut bien réussir ou échouer, elle peut bien

129 *Ibid.*

130 Kant, *C.F.J., op. cit.* p.299

être remplie de misères et d'atrocités au point qu'un homme réfléchi, s'il pouvait, en l'entreprenant pour la seconde fois, espérer l'accomplir avec succès, ne se déciderait cependant jamais à tenter l'expérience à un tel prix ; cette révolution, dis-je, trouve cependant dans les esprits de tous les spectateurs (qui n'ont pas été eux-mêmes impliqués dans ce jeu) une prise de position, au niveau de ses souhaits, qui confine à l'enthousiasme, et dont l'extériorisation même comportait un danger, prise de position donc qui ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale dans l'espèce humaine¹³¹ ». Par conséquent, Kant ne peut avoir que de l'intérêt pour la Révolution française en vertu que la disposition morale du genre humain pour « le droit de chaque peuple (...) de se donner une constitution politique telle qu'elle lui semble être bonne¹³² ». Ce qui signifie que la Révolution française est morale en sa nature et qu'elle veut réaliser la seule constitution qui « est en soi juridiquement et moralement bonne », c'est-à-dire la « constitution républicaine qui a par nature la tâche d'écartier des principes une guerre offensive¹³³ ». Kant précise, contre la

131 Kant, *Le Conflit des facultés*(1798), Pléiade, t.3, p895

132 *Ibid.*

133 *Ibid.*

Révolution française, que les contre-révolutionnaires ne pouvaient offrir que des récompenses pécuniaires qui ne tiennent pas devant l'enthousiasme passionné et la grandeur d'âme que suscite « l'idéal moral et le concept de droit¹³⁴ ». Kant ne pense pas qu'il soit possible, sans risquer de commettre des erreurs, de prédire le sens de l'évolution historique de l'homme, sans se rattacher non plus à de prétendues causes. Il invoque simplement des signes ou des indications dont l'interprétation ne semble guère indépendante d'une sorte de postulat selon lequel la loi du progrès gouverne moins les individus que l'espèce humaine : « je prétends pouvoir prédire au genre humain – et cela même sans esprit prophétique – d'après les aspects et les signes précurseurs qui sont visibles de nos jours, qu'il atteindra cette fin et en outre, en même temps, que son progrès vers le mieux ne serait plus susceptible, désormais, d'un renversement total. Car un tel phénomène dans l'histoire des hommes ne s'oublie plus, parce qu'il a mis au jour dans la nature humaine une disposition et une faculté de progresser¹³⁵ ». C'est dans l'enthousiasme désintéressé suscité par la

134 *Ibid.* p.86

135 *Ibid.*

Révolution française que Kant croit pouvoir trouver au moins un signe qu'il est possible de se rapprocher d'un ordre moral. Toutefois, il serait vain de se demander si un jour cet ordre moral sera atteint. Ainsi aucune expérience, aucun fait historique ne pourrait permettre de constater l'achèvement du progrès vers le "règne des fins". Kant pense que la Révolution française offre à tous les peuples un indice probant que le progrès est bien en marche dans l'histoire, même si le sens ultime de ce dernier reste en suspens, à savoir la question de la victoire de la liberté sur l'ordre naturel et l'affranchissement de l'espèce humaine : « Car cet événement est beaucoup trop grand, trop intimement uni à l'intérêt de l'humanité, et d'une influence qui s'étend trop au monde dans toutes ses parties pour ne pas devoir être rappelé au souvenir des peuples à l'occasion de quelconques circonstances favorables et être réveillé pour la répétition de nouvelles tentatives de ce genre¹³⁶». Par conséquent, Kant n'est pas dupe de l'affectivité passionnelle du genre humain et sans entrer dans de vaines considérations sur l'issue du devenir historique, il nous rappelle le sens de notre vocation morale comme sensibilité concrète.

136 *Ibid.*

3. De la sensibilité Humienne.

a) L'impression sensible.

Les émotions constituant la réalité humaine du point de vue de sa sensibilité, il convient par conséquent d'en distinguer les soubassements. En effet, Selon Hume : « Toutes les perceptions de l'esprit humain se ramènent à deux genres distincts que j'appellerais impressions et idées. Leur différence réside dans le degré de force et vivacité, avec lequel elles frappent l'intelligence et font leur chemin dans notre pensée et la conscience. Les perceptions qui pénètrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer impressions ; et, sous ce nom, je comprends toutes nos sensations, passions et émotions, telles qu'elles font leur première apparition dans l'âme. Par idées, j'entends les images effacées des impressions dans nos pensées et nos raisonnements¹³⁷». Le rôle essentiel de la philosophie est de comprendre le monde des idées. Et cela, s'effectue par la résolution des idées complexes en idées simples, et « elles n'admettent pas d'ambiguïté. Elles ne sont pas seulement elles-mêmes en pleine lumière, mais elle jette

137 Hume, *Traité de la nature humaine*(1739),I,1, tr. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, t. I, p.65 (noté THN)

de la lumière sur les idées qui leur correspondent et qui se trouve dans l'obscurité¹³⁸». Il s'agit donc d'un être qui se trouve dans la conscience et qui lui vient des sens. De ce fait, la conscience externe, ou sensible, se trouve privilégiée au détriment de la conscience purement intellectuelle. C'est donc l'indifférence avec le rationalisme qui s'appuie sur la conscience de soi. À vrai dire, l'empirisme n'est pas en porte-à-faux avec l'existence de cette conscience de soi, mais celle-ci n'est pas séparable des sensations. Car l'expérience sensible prime sur l'acte de pensée. L'esprit réfléchit sur la base des impressions sensibles. Les idées dérivent donc de ces impressions sensibles et l'expérience se constitue somme toute d'impressions et d'idées. Les idées succèdent aux impressions et elles sont de moindre qualité : « une impression frappe d'abord le sens et nous fait percevoir du chaud ou du froid, la soif ou la faim, le plaisir ou la douleur, d'un genre ou d'un autre. De cette impression, l'esprit fait une copie qui reste après la disparition de l'impression ; c'est ce que nous appelons une idée¹³⁹». Les idées ne sont donc que des copies ou images

138 Hume, *Enquête sur l'entendement humaine*(1748), VII, tr. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p.109 (noté EEH)

139 Hume, *TNH*, I, p.72

d'impressions sensibles, qui, avec l'imagination structure la pensée. Pour Hume, « la première circonstance qui frappe mon regard, c'est la grande ressemblance entre nos impressions et nos idées sur tous les points autres que leur degré de force et de vivacité. Les secondes paraissent être, en quelque manière, les images réfléchies des premières ; de telle sorte que toutes les perceptions de l'esprit sont doubles et paraissent également comme impression et comme idée¹⁴⁰». La connaissance a besoin d'un cheminement rationnel pour se constituer. Elle ne peut le faire seulement à partir des impressions sensibles. Ainsi, l'esprit est amené, pour structurer sa pensée, d'établir des relations entre les sensations et les impressions sensibles provenant de l'expérience. Ce procédé c'est la relation de cause à effet. Nous sommes portés à croire, par notre expérience sensible immédiate, ce que nous percevons donc. L'évidence de notre perception immédiate est subordonnée à notre imagination. Ainsi, selon Hume, l'idée de la causalité n'est jamais perceptible par elle-même dans l'expérience. Hume montre que nous ne pouvons pas fournir de preuve de la « nécessité d'une cause pour toute nouvelle existence », et il ajoute que « toutes les

140 *Ibid.* p.67

démonstrations que l'on a produites de la nécessité d'une cause sont fallacieuses et sophistiques¹⁴¹». C'est pourquoi nous pouvons déduire dans notre vécu quotidien la ressemblance de certaines expériences desquels nous concluons un enchaînement de causalité. L'idée de causalité se réduit par conséquent à un principe d'association entre les idées et des objets perçus comme étant toujours, de par notre expérience, conjoints : « nous observons seulement le fait lui-même, et trouvons toujours qu'à la suite de cette constante conjonction, les objets s'unissent nécessairement dans l'imagination. Quand l'impression de l'un devient présente, nous formons immédiatement l'idée de son associé habituel¹⁴²». La causalité en est réduite à un processus de répétition qui donne à l'imagination l'idée d'une relation causale nécessaire. Le pouvoir de l'imagination est d'offrir, aux idées, d'autres couleurs de la réalité, une autre vérité au-delà des apparences. En effet, l'imagination a le pouvoir de nous persuader de prendre pour vraie la qualité de nos impressions. Dans la mesure où l'expérience joue un rôle important pour nos idées, la

141 *Ibid.* p.152

142 *Ibid.* p.168

puissance de la raison est remise en cause par Hume : « Bien qu'on accorde que la raison puisse former des conjectures très plausibles sur les conséquences particulières d'une conduite donnée dans des circonstances données, on admet toujours qu'elle reste imparfaite sans l'aide de l'expérience qui est seule capable de donner de la stabilité et de la certitude aux maximes nées de l'étude et de la réflexion¹⁴³». La raison a donc besoin de l'expérience pour s'éclairer. En outre, un autre procès utile pour notre jugement est l'habitude qui nous permet de tirer des conclusions à la mesure de ce que nous vivons. En cela, selon Hume : « l'accoutumance est le grand guide de la vie humaine. C'est ce seul principe qui fait que notre expérience nous sert, c'est lui seul qui nous fait attendre, dans le futur, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé (...) Nous ne saurions jamais comment ajuster des moyens en vue d'une fin, ni comment employer nos pouvoirs naturels pour produire un effet¹⁴⁴». Il s'agit, par ailleurs, de mettre en adéquation le rapport de l'imagination, de nos impressions sensibles issues de l'expérience, mais aussi de

143 Hume, *EEH*, p.90

144 *Ibid.* p.91

nos affections eu égard à la raison. Car celle-ci a besoin de toute forme de sensibilité pour être en accord avec elle-même. L'idée est en ce sens un reflet du sensible. Ainsi, selon Hume l'« idée de plaisir ou de douleur, quand elle revient dans l'âme, produit de nouvelles impressions de désir et d'aversion, d'espérance, de crainte, qu'on peut proprement appeler impressions de réflexion, parce qu'elles en dérivent. Celles-ci à nouveau sont copiées par la mémoire et l'imagination et deviennent des idées, qui, peut-être à leur tour, engendrent d'autres impressions et idées¹⁴⁵». Lorsque l'esprit éprouve une impression sensible, il désire constamment en éprouver d'autres, comme le dit Hume : « les impressions de réflexion se résolvent en passions et en émotions¹⁴⁶». Les sentiments sont une réaction naturelle aux événements que nous vivons. Il constitue la forme de notre sensibilité comme impression et réflexion. Hume distingue les impressions de sensation qui relèvent notre état naturel : « Les impressions originales, ou impression de sensations, sont celles qui naissent dans l'âme, sans aucune perception antécédente, de la constitution du corps, des esprits animaux

145 Hume, *TNH*, p.72

146 *Ibid.* p.81

ou de l'application d'objets aux organes extérieurs¹⁴⁷ ; et les impressions de réflexion qui sont le reflet de l'esprit par rapport à ces sensations montrent que : « Les impressions secondaires ou réflexives sont celles qui procèdent de certaines des impressions originales, soit immédiatement, soit par l'interposition de leurs idées¹⁴⁸ ». Des impressions sensibles naissent les « douleurs et plaisirs corporels » et les impressions de réflexion « sont les passions et autres émotions semblables¹⁴⁹ ». Les impressions réflexives sont de deux sortes, les "calmes" et les "violentes" : « Du premier genre est le sentiment de la beauté et de la laideur dans l'action, la composition et les objets extérieurs. Du second sont les passions de l'amour et de la haine, du chagrin et de la joie, de l'orgueil et de l'humilité¹⁵⁰ ». Les passions "calmes" concerne le sentiment esthétique qui serait de l'ordre de l'émotion plus que d'autres qui sont violentes : « Mais comme, en général, les passions sont plus violentes que les émotions qui naissent de la beauté et de la laideur, on a distingué couramment ces impressions

147 *Ibid.* p.373

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*

150 *Ibid.* p.374

les unes des autres¹⁵¹». Hume s'attelle à celles qui sont violentes et il les distingue en passions " directes " et " indirectes " : « Par passions directes, j'entends celles qui naissent immédiatement du bien et du mal, de la douleur et du plaisir. Par passions indirectes, celles qui procèdent des mêmes principes, mais par conjonctions d'autres qualités. (...), l'orgueil, l'humilité, l'ambition, la vanité, l'amour, la haine, l'envie, la pitié, la malignité, la générosité et les passions qui en dépendent. Dans les passions directes, le désir, l'aversion, le chagrin, la joie, la crainte, désespoir et la sécurité¹⁵²». Les passions indirectes sont par conséquent les dispositions complexes qui correspondent à des situations particulières et de chacun. Ce sont des impressions communes, en ce sens que chacun en a une idée. Il s'agit donc d'en déterminer leur objet et leur cause. Ainsi « l'orgueil et l'humilité, en dépit de leur opposition directe, ont pourtant le même objet. Cet objet, c'est le moi, cette succession d'idées et d'impressions liées, dont nous avons la mémoire intime et la conscience (...) c'est sur lui que se fixe toujours notre vue quand nous sommes animés par l'une ou l'autre de ces

151 *Ibid.*

152 *Ibid.* p.375

passions. Selon que notre idée de nous même est plus ou moins avantageuse, nous ressentons l'une ou l'autre de ces affections contraires, nous sommes exaltés d'orgueil ou abattu par l'humilité(...)si le moi n'entre pas en ligne de compte, il n'y a de place ni pour l'orgueil, ni pour l'humilité¹⁵³». Mais, le moi ne peut pas être la cause de ces deux passions simultanément sinon ils s'annuleraient : « Il est impossible qu'un même homme soit en même temps orgueilleux et humble¹⁵⁴ ». Si le moi devait être la cause de ces affections alors l'une pourrait prendre le pas sur l'autre. La "vue" que nous avons de nous-mêmes est indifférente à l'une comme à l'autre de ces affections et cela ne peut suffire pour que nous soyons pour l'une ou l'autre. En ce sens, Hume opère un autre éclaircissement entre la cause et l'objet de ces affections : « Entre l'idée qui les excite et celle vers laquelle elles dirigent leurs vues quand on les excite. Aussitôt qu'on les éveille, l'orgueil et l'humilité tournent notre attention envers nous-mêmes qu'ils considèrent comme leur objet ultime et final ; mais il faut quelque chose de plus pour les éveiller¹⁵⁵ ». Cette chose est en quelque

153 *Ibid.* p.375,376

154 *Ibid.*

155 *Ibid.* p.377

sorte la cause de leur excitation, une cause incitative : « Celui-ci excite la passion qui y est liée : cette passion, une fois excitée, tourne notre vue vers une autre idée qui est celle d'un moi. Voilà donc une passion placée entre deux idées dont l'une la produit et l'autre est produite par elle. La première idée représente donc la cause, la seconde l'objet de la passion¹⁵⁶». En effet, les sujets sur lesquels l'orgueil et l'humilité peuvent se porter sont multiples comme le sont n'importe quelles autres variantes de l'affectivité humaine : « la passion, étendant ses regards, se saisit de tous les objets qui ont avec nous la moindre alliance ou relation. Notre pays, notre famille, nos enfants, nos relations, nos richesses, nos maisons, nos jardins, nos chevaux, nos chiens, nos vêtements ; tout cela peut devenir cause d'orgueil ou d'humilité¹⁵⁷». Ainsi Hume nous explique le rapport de la cause et de l'objet en prenant l'exemple d'un homme désirant une belle maison : « Ici l'objet de la passion, c'est cet homme lui-même et la cause est la belle maison (...), la qualité qui opère sur la passion, et le sujet auquel la qualité est inhérente. La qualité est la beauté et le sujet est la maison considérée

156 *Ibid.*

157 *Ibid.*

comme sa propriété ou son œuvre (...) La beauté, considérée purement comme telle, si elle ne se trouve pas en un objet qui nous est uni, ne produit ni orgueil ni vanité¹⁵⁸». La qualité opérante de l'affection doit être distinguée du sujet où elle se trouve, auquel cette qualité est inhérente. C'est la qualité qui est finalement la cause de l'affection. La beauté s'éveille en nous dès lors que l'on désire l'approprier une maison belle. Ainsi, les affections présentent des colorations importantes et complexes du point de vue de nos sensibilités dans leur rapport à notre imagination et notre entendement, la raison. Ils sont donc au cœur de notre comportement, dans nos manières d'être et nos actions dirigées, dans la quotidienneté.

158 *Ibid.* p.378

b) Noblesse des sentiments : la sympathie.

Hume, le philosophe ayant conscience de tout cela, se penche sur l'homme faisant preuve de bienveillance comme attitude naturelle à la sympathie. Celle-ci est liée à l'utilité qu'elle procure à la société dans son ensemble. La morale Humienne est en cela légitime et très honorable : « Dans l'ensemble, il paraît donc indéniable que rien ne peut conférer plus de mérite à une créature humaine que le sentiment de bienveillance parvenu à un degré éminent, et qu'une partie de son mérite au moins vient de ce qu'elle tend à promouvoir les intérêts de notre espèce, et à procurer du bonheur à la société des hommes¹⁵⁹». La bienveillance est par conséquent une qualité fondamentale du fait de son intérêt utile à la société. C'est en somme une disposition naturelle de l'homme vivant en communauté, cette émotion favorise les échanges, la communication entre les individus. Raison pour laquelle Hume est contre l'égoïsme : « Je suis très éloigné de penser que les hommes n'aient

159 Hume, *Enquête sur les principes de la morale*(1753),II, tr. P. Baranger, Paris, G.F., 1991, p.84

d'affection pour personne d'autre qu'eux-mêmes et je suis d'opinion que, bien qu'il soit rare de rencontrer un homme qui aime une seule personne mieux que lui-même, pourtant il est aussi rare d'en rencontrer un en qui toute les affections tendres réunies ne contrebalancent pas l'ensemble des passions égoïstes¹⁶⁰». Du point de vue de l'expérience, l'homme aux prises avec sa quotidienneté, dans ses comportements et ses relations avec autrui nous apprend qu'il est parfois utile d'être égoïste et à d'autres moments le sentiment d'être bienveillant envers nos semblables. Ainsi, bienveillance et égoïsme entretiennent une relation ambivalente dans les rapports humains où ils doivent trouver une entente, à cela nous dit Hume : « nous blâmons un homme, soit qu'il concentre toutes ses affections sur sa famille, soit qu'il ne lui prête aucune attention au point de donner la préférence, dans une compétition d'intérêts, à un étranger ou un homme que le hasard seul lui a fait connaître¹⁶¹». Nous avons donc besoin d'un accord entre tous les composants de la société pour vivre dans la paix et ainsi chacun trouvera son équilibre avec des règles communément admises : « Ce

160 Hume, *TNH*, III, p.603,604

161 *Ibid.* p.606

qui ne peut se faire d'autre manière que par une convention conclue par tous les membres de la société pour conférer de la stabilité à la possession des biens extérieurs et laisser chacun jouir en paix de ce qu'il peut acquérir par chance ou par industrie. De cette manière, chacun sait ce qu'il peut posséder en toute sécurité ; et les passions sont limitées dans leurs mouvements partiels et contradictoires¹⁶²». Il s'agit par conséquent d'une limitation des tendances excessives des passions qui perturbent l'équilibre sociale. Ce qui est à proprement visé c'est le respect de l'intérêt commun du fait même que les intérêts individuels sont ainsi partagés en un point, c'est-à-dire sur la base de règles communes. C'est avec ce genre de convention qu'ont émergées des idées de justice : « Dès l'établissement de cette convention sur l'abstention des biens d'autrui et la stabilisation de chacun dans ses biens naissent immédiatement les idées de justice et d'injustice ; également celle de propriété, de droit et d'obligation¹⁶³». La base de la morale humaine c'est la convention où les hommes sont tout à fait conscients de leurs intérêts individuels et collectifs, de respecter cet

162 *Ibid.* p.606,607

163 *Ibid.* p.608

engagement et de préférer la paix sociale aux désordres causés par des affections passionnelles non maîtrisées. À juste titre c'est ce qui donne un sens commun : « C'est seulement le sens général de l'intérêt commun ; ce sens, tous les membres de la société se l'expriment les uns aux autres ; ce sens de s'engager à régler leur conduite d'après certaines règles. J'observe qu'il sera de mon intérêt de laisser autrui en possession de ses biens, pourvu qu'autrui agisse de la même manière à mon égard. Autrui a conscience qu'il a un intérêt analogue à régler sa conduite¹⁶⁴». C'est pourquoi nous rencontrons dans notre expérience des divergences des intérêts particuliers qui nécessitent une véritable entente où : « La justice s'établit par une sorte de convention ou d'accord, c'est-à-dire par un sens de l'intérêt supposé comme à un tout et où tout acte isolé s'accomplit dans l'attente que les autres hommes en accompliront de semblables¹⁶⁵». Dans la justice, les hommes ont cette tendance à la bienveillance mutuelle. Cette manière d'être est animée en ce que les hommes éprouvent de la sympathie envers les autres. Hume l'illustre comme suit : « En général, nous pouvons

164 *Ibid.* p.607

165 *Ibid.* p.616

remarquer que les esprits humains sont les miroirs les uns des autres, non seulement parce qu'ils peuvent refléter les émotions de tout autre esprit, mais aussi parce que ces rayons de passions, sentiments et opinions peuvent se réfléchir plusieurs fois et s'atténuer par degrés insensibles¹⁶⁶». En ce sens, nous avons selon Hume un sens moral fondé sur la sympathie. La raison n'y est pour rien, la source de la morale est le sentiment. Dans la mesure où l'homme est sociable, la tendance à l'égoïsme s'efface devant celle de la sympathie. Si « la force de la sympathie chez toutes les créatures animées et la facilité de la communication d'un être pensant à un autre » alors, « paraît un remarquable désir de compagnie qui les associe les unes aux autres sans qu'elles puissent jamais se proposer de recueillir de leur union quelque avantage. Ce désir est encore plus manifeste chez l'homme ; celle-ci est la créature de l'univers qui a le désir le plus ardent d'une société et il y est adapté par les avantages les plus nombreux. Nous ne pouvons former aucun désir qui ne se réfère pas à la société¹⁶⁷». La sympathie est au cœur de la nature humaine, et ce qui

166 *Ibid.* p.469

167 *Ibid.* p.467

fait la singularité de cette sensibilité c'est son caractère fondamental et ce : « Quelles que soient les autres passions qui nous animent, orgueil, ambition, avarice, curiosité, désir de vengeance ou luxure, (...); elles n'auraient aucune force, si nous devions les dégager entièrement des pensées et des sentiments d'autrui¹⁶⁸». Ainsi, nous sommes ballottés entre nos affections et notre raison, la pensée de Hume est sur ce point différente de la pensée classique : « Afin de montrer l'erreur de toute cette philosophie, je vais tenter de trouver que la raison ne peut être à elle seule un motif pour un acte volontaire, et, deuxièmement, qu'elle ne peut jamais combattre la passion sans la direction de la volonté¹⁶⁹». La raison, pour Hume, n'a pas d'incidences particulières sur nos actions du fait même de ses raisonnements qui sont trop abstraits, démonstratifs. La raison n'est pas elle-même l'objet de la détermination, elle en est simplement le lien. Par contre, les objets ont le pouvoir de nous toucher. Donc la raison ne peut produire une action ou s'imposer à une émotion comme à une passion ; « Mais, si la raison n'a pas d'influence primitive, il est impossible qu'elle puisse contrebalancer

168 *Ibid.*

169 *Ibid.* p.522

un principe qui a ce pouvoir ou qu'elle puisse faire hésiter l'esprit un moment. Il apparaît ainsi que le principe, qui s'oppose à notre passion, ne peut s'identifier à la raison et que c'est improprement qu'on l'appelle de ce nom. Nous ne parlons ni avec vigueur ni philosophiquement parce que nous parlons de combat de la passion et de la raison. La raison est, et elle ne peut qu'être, l'esclave des passions ; elle ne peut prétendre à d'autre rôle qu'a les servir et leur obéir¹⁷⁰». En effet, une passion est un vécu existentiel qui n'entretient pas de rapport avec les idées de la raison donc du jugement sauf peut-être quelques émotions comme la crainte, l'espoir, le chagrin et la confiance : « Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi¹⁷¹». Pour Hume l'indifférence à l'égard de la raison est manifeste au regard de notre égoïsme ou de notre bienveillance. Ainsi, la passion ne peut être contraire à la raison que si elle s'accompagne de jugement trompeur :

170 *Ibid.* p.524

171 *Ibid.* p.525

« il est impossible que la raison et la passion puisse jamais s'opposer l'une à l'autre et se disputer le commandement de la volonté et des actes¹⁷²». En effet, la raison n'a pas de pouvoir sur nos affections et sur nos actions, notre sens moral en est irréductible puisque Hume nous en montre « la parfaite passivité de la raison, et son impuissance à prévenir ou reproduire une action¹⁷³». Hume fait une distinction entre la passion et la raison qui est une différence de degré. La passion est pour lui « une émotion violente et sensible de l'esprit à l'apparition d'un bien ou d'un mal(...)propre à exciter un appétit¹⁷⁴». Il en est de même pour la raison et les affections qui la sous-tend sauf « qu'elles opèrent avec plus de calme et qu'elles ne causent pas de désordre dans notre caractère¹⁷⁵». Nous sommes confrontés à nous-mêmes en ce sens que, entre nos affections et notre raison, nos comportements sont variables et ne peuvent pas donc être déterminés catégoriquement pour en faire un principe universel. Cela dépend effectivement des différentes dispositions circonstanciellees propres à chaque individu. C'est pourquoi nous

172 *Ibid.* p.526

173 *Ibid.*

174 *Ibid.*

175 *Ibid.*

dit Hume : « La philosophie peut seulement expliquer un petit nombre des événements des plus grands et les plus sensibles de cette guerre ; mais elle doit abandonner toutes les révolutions les plus petites et plus délicates ; car celles-ci dépendent de principes trop déliés et trop menus pour sa compréhension¹⁷⁶». Il s'agit par conséquent, selon Hume, que l'homme trouve son équilibre dans sa vie entre ses obligations et ses préoccupations pour la survie, que ce soit pour le goût intellectuel ou pour le goût des affaires. Il ne doit pas néanmoins oublier son propre moi, en ce sens que la part de la détente ou du divertissement est tout aussi importante pour son équilibre psychologique. Sinon un philosophe averti pourrait sombrer dans la mélancolie. La nature humaine suppose, ainsi, une connaissance et un éprouvé de notre affectivité qui sonne à l'oreille de notre entendement. Cela veut dire que nos affections sont aux fondements de la réalité humaine, dans le cadre d'une constitution intersubjective et ce pour une perspective d'un contrat social, politique. Ainsi, la question de l'affectivité suppose, par conséquent, une corrélation d'avec la connaissance rationnelle comme détermination de la causalité effective.

176 *Ibid.* p.549

Car connaître l'origine des maux, permet d'agir adéquatement. C'est la raison d'être du corps que de penser ce qui l'affecte.

Deuxième partie

**Le corps : juge de l'affectivité
ou l'enthousiasme instinctif**

1. Corps et affectivité.

a) La passion sociale chez Rousseau

En effet, nos affections sont naturelles et tendent à notre conservation, en ce sens, elles sont pour Rousseau : « les instruments de notre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjuguent et nous détruisent nous viennent d'ailleurs¹⁷⁷». La source de nos préjudices vient de « l'amour de soi » qui est « la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais tant qu'il vit¹⁷⁸». D'autres affections qui accompagnent cet amour de soi ont une tendance à l'inclination négative pour d'autres comportements et l'homme se trouve être de fait « en contradiction avec soi », ce qui est non conforme à la nature. C'est donc un principe de conservation qui est central : « L'amour de soi est toujours bon, et toujours conforme à l'ordre¹⁷⁹». Pour Rousseau chacun participe de sa propre conservation. Pour comprendre les inclinations de nos affections qui nous perturbent, à la manière d'un psychanalyste, Rousseau remonte à la puberté pour expliquer

177 Rousseau, *Emile ou de l'Education*(1762), IV, Paris, G.F.,1966,p.274,275

178 *Ibid.*

179 *Ibid.*

ces phénomènes des inclinations, facteur de changements dans notre comportement : « C'est ici la seconde nature dont j'ai parlé ; c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie, et que rien d'humain n'est étranger lui¹⁸⁰ ». Ainsi, le processus physiologique est tout à fait naturel et conforme à la valeur morale de l'homme dans une dynamique, une logique interne qui donne la possibilité et la capacité à l'homme d'être en relation avec son semblable. Rousseau nous fait observer que l'amour pour soi-même est un principe de conservation comme à l'accoutumer un enfant s'attache à sa nourrisse. Par conséquent, nos affections ne sont pas fixes mais en mouvement puisqu'elles ont tendance à muter : « ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile. On ne se passionne pas pour les êtres insensibles qui ne suivent que l'impulsion qu'on leur donne ; mais ceux dont on attend du bien ou du mal à leur disposition intérieure, par leur volonté, ceux que nous voyons agir librement par contre, nous inspirent des sentiments semblables à ceux qu'ils montrent¹⁸¹ ». Nous sommes donc disposés à

180 *Ibid.*

181 *Ibid.* p.276

aimer ce qui nous est utile et à détester ce qui peut nous nuire. C'est de cette manière que nos instincts primaires peuvent devenir des sentiments. Le changement s'effectue à la mesure du temps puisque nous changeons, de l'enfance à l'âge adulte l'opération de transformation des caractères, de nos dispositions mentales et psychologiques, sans oublier les affections qui en découlent. Ce qui nous place par conséquent au cœur de notre relation avec les autres hommes. Rousseau spécifie donc que « Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même ; et le second, qui dérive du premier, est d'aimer ceux qui l'approchent ; car, dans l'état de faiblesse où il est, il ne connaît personne que par l'assistance et les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice et sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche, parce qu'il a besoin d'elles et qui se trouve bien de les avoir ; c'est plutôt de connaissance que bienveillance¹⁸²». Il est donc évident qu'un enfant doit être entouré par la bienveillance de l'adulte et il en prend conscience progressivement. Ces changements d'humeur s'en font sentir dans son entourage et tente d'en bénéficier : « Un enfant est donc naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce

182 *Ibid.*

qui l'approche est porté à l'assister, et qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce ; mais, à mesure qu'il étend ses relations, ses besoins, ses dépendances actives ou passives, le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille, et produit celui des devoirs et des préférences. Alors l'enfant devient impérieux, jaloux, trompeur, vindicatif. Si on le plie à l'obéissance, ne voyant point l'utilité de ce qu'on lui commande, il l'attribue au caprice, à l'intention de le tourmenter, et il se mutine¹⁸³». Les sentiments de l'enfant et ses comportements changent, dans sa relation à l'autre, eu égard à son état naturel, comme instinct primitif naturel, pour accéder en définitive à l'amour de soi, comme instinct de conservation calculée. Ce qui engendre par ailleurs, une autre dimension du sentiment dans notre rapport à l'autre, celui de l'amour-propre, alors que l'amour de soi est à proprement parler le moi : « l'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous

183 *Ibid.*

préfèrent à eux ; ce qui est impossible¹⁸⁴». Il est néanmoins important, et Rousseau insiste, de pas confondre ces deux sentiments dans la mesure où ils ont une différence fondamentale, nous avons vu que l'amour de soi est un sentiment primaire, utile à notre propre conservation et Rousseau ajoute qu'il est : « dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu¹⁸⁵», alors que l'amour-propre ayant une origine sociale, il est considéré comme " factice " et « inspire aux hommes tous les maux qui se font mutuellement et qui est le véritable source de l'honneur¹⁸⁶». De ce fait, l'amour-propre est absent dans l'état de nature¹⁸⁷, car pour bien faire et pour agir nous réfléchissons aux conséquences de nos actes par rapport à nos semblables. En outre, avec le développement de la société nos besoins de consommation augmentent également. Dans ce cadre-là, les échanges, la communication entre les hommes se complexifient. Dans la mesure où les besoins croissent, des intérêts particuliers s'entrecroisent et font naître des désirs nécessaires aux

184 *Ibid.* p.276,277

185 *Ibid.*

186 *Ibid.*

187 Hobbes Th., *Leviathan (1651)*, tr. Tricaud, éd. Sirey, Paris, 1983

affrontements passionnels, ceux de l'amour-propre. Ce n'est pas évidemment le cas dans la situation où les individus sont isolés, puisque les besoins sont réduits au minimum et les passions dans la même mesure : « Sur ce principe, il est aisé de voir comment on peut diriger en bien ou en mal toutes les passions des enfants et des hommes. Il est vrai que, ne pouvant vivre toujours seuls, ils vivront difficilement toujours bon : cette difficulté même augmentera nécessairement avec leurs relations ; et c'est en ceci surtout que les dangers de la société nous rendent l'art et les soins plus indispensables pour prévenir dans le cœur humain la dépravation qui naît de ses nouveaux besoins¹⁸⁸». Ainsi, étant confronté à lui-même dans ses sentiments nobles et dans les bas instincts, l'être, dans sa totalité constituante, est tiraillé dans sa dimension psychosomatique. Le corps et l'esprit s'interpellent mutuellement dans certaines situations, comme dans l'amour, l'instinct est affaire de cœur mais pas seulement, car le désir de l'autre peut susciter des conflits. L'amour comme disposition sociale implique que nous fassions des choix. Or, « La préférence qu'on s'accorde, on veut l'obtenir ; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable ;

188 Rousseau, *op. cit.*, p.277

pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux, de là l'émulation, les rivalités, la jalousie¹⁸⁹». Ce désir de préférence, est couramment observé aussi bien dans l'amour que dans l'amitié et introduit par là-même un principe dissymétrique dans les relations intersubjectives. En effet, selon Rousseau l'amour et l'amitié peuvent se transformer radicalement : « Avec l'amour et l'amitié naissent les dissensions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses, je vois s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels, asservis à son empire, ne fonder leur existence que sur les jugements d'autrui¹⁹⁰». Celui qui prête oreille à l'opinion ne peut que s'en prendre à lui-même dans la mesure où il prend en considération une quelconque opinion, il en devient une lui-même, en ce sens que ses sentiments s'en trouvent renforcés et il s'aliène par conséquent. Ainsi, les hommes nourrissent leur cœur d'amour-propre. Pour Rousseau, l'amour de soi peut devenir « orgueil dans les grandes

189 *Ibid.* p.278

190 *Ibid.*

âmes, vanité dans les petites, et dans toutes se nourrit sans cesse aux dépens du prochain¹⁹¹». L'homme est donc responsable de son comportement, ses affections sont l'empreinte de son état primitif, qui se transfigurent en d'autres sentiments " factices " : « Car ce n'est pas une légère entreprise de démêler ce qu'il y a d'ordinaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent¹⁹²». Ainsi, Rousseau cherche le moyen de comprendre l'homme actuel, produit de la société, et les lois qui la sous-tend, dans le rapport à son état d'origine, selon un double cheminement : « méditant sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être

191 *Ibid.*

192 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris, G.F., 1971, p.151

sensible et principalement nos semblables¹⁹³». L'homme éprouve par conséquent des sentiments importants dans ses relations avec les autres hommes, par l'instinct de conservation il s'occupe de lui-même et le sentiment de pitié qu'il a envers un autre être sensible. D'après les observations de Rousseau, la différence entre l'homme et l'animal se situe dans l'appareil organisé qu'est la société par l'invention de lois non déterminées par nature. Par ailleurs, il existe une autre distinction importante entre l'homme et l'animal : « c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu¹⁹⁴». Le désir de perfection de l'homme est une tendance pour le progrès mais la descente aux enfers peut être également à la hauteur de son progrès : « que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la langue des tyrans de lui-même et de la nature¹⁹⁵». Dans la société, l'homme

193 *Ibid.* p.143

194 *Ibid.* p.171

195 *Ibid.* p.172

n'est plus naturellement lui-même, une transformation s'est opérée en lui, qui, au lieu de trouver une paix, à la différence de l'état de nature, les violences se multiplient dans l'état civilisé. Ainsi, nous dit Rousseau : « Les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon, je crois l'avoir démontré ; qu'est-ce donc qui peut le voir dépravé à ce point sinon les changements survenus dans sa constitution, le progrès qu'il a fait et les connaissances qu'il a acquises ? Qu'on admire tant qu'on voudra la société humaine, il n'en sera pas moins vrai qu'elle porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent, à se rendre mutuellement des services apparents et se faire en effet tous les maux imaginables¹⁹⁶». Il s'avère par conséquent et contrairement à ce que fut le projet de convention entre les hommes, à savoir s'unir pour la paix, Rousseau affirme le contraire. La société est source de conflit du fait même des intérêts particuliers, les hommes préservent leur instinct animal dans une société civilisée. En effet, « L'homme sauvage, livré par la nature au seul instinct, ou

196 *Ibid.*

plutôt dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y supplier d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle-là, commencera donc par les fonctions purement animales : apercevoir et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux. Vouloir et ne pas vouloir, désirer et craindre, seront les premières, et pressent les seules opérations de son âme, jusqu'à ce que de nouvelles circonstances y causent de nouveaux développements¹⁹⁷». Dépourvu de la faculté de penser et donc de raisonner l'homme est livré à lui-même tel un animal insensible. Un homme capable de connaissance peut justifier des besoins et des désirs et se trouve par la même sous l'emprise de ses propres affections qui lui commandent ce qu'elles veulent avoir. Par contre, l'homme réduit à l'état sauvage n'aspire qu'à des besoins de survie du corps et n'est atteint par aucune affection réflexive. La connaissance de la mort est pour Rousseau la seule condition pour l'homme de sortir de son animalité. En effet, l'homme naturel est pourvu d'une morale proprement naturelle : « Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux qu'aucune sorte de

197 *Ibid.* p.176,177

relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus¹⁹⁸». Cette bonté naturelle se trouve dans la pitié et par voie de conséquence dans l'instinct de conservation. La pitié fait partie de la nature humaine, en cela, elle est propre à chacun et utile à autrui. De cette tendance affective découle d'autres sentiments sociaux comme la générosité, la clémence et l'humanité qui sont synonyme du sentiment de pitié que nous éprouvons face à la souffrance. De plus, « La bienveillance et l'amitié sont, (...), des productions d'une pitié constante, fixer sur un objet particulier : qu'à désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'ils soient heureux¹⁹⁹». La pitié est chez l'homme naturel une sorte de lien social naturel qui lui permet de s'auto-réguler, à sa manière, par sa sensibilité qui lui est intrinsèque : « Il est donc certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute espèce²⁰⁰». Le " savoir " instinctif donne la possibilité à l'homme naturel d'avoir une certaine moralité. Ainsi, l'homme à l'état naturel n'est

198 *Ibid.* p.194

199 *Ibid.* p.197,198

200 *Ibid.* p.198

pas soumis aux passions et en ce sens, le besoin en amour ne comporte aucune discorde puisqu'il est de l'ordre corporel, physique : « Il est facile de voir que la morale de l'amour est un sentiment factice ; né de l'usage de la société, et célébré par les femmes avec beaucoup d'habileté et de soins pour établir leur empire, et rendre dominant le sexe qui devrait obéir. Ce sentiment étant fondé sur certaines notions du mérite ou de la beauté qu'un sauvage n'est point en état d'avoir, et sur des comparaisons qu'il n'est point en état de faire, doit être presque nul pour lui²⁰¹». L'homme naturel, étant sans conteste dépourvu de sentiments d'admiration et d'amour, et il n'écoute que l'appel de la nature et « toute femme est bonne pour lui²⁰²». Le développement de la société est au cœur des relations affectives que les hommes entretiennent mutuellement. Ainsi l'amour ou la haine ne sont apparus qu'avec la société. La multiplication des besoins, des intérêts particuliers nécessitent le calcul de l'esprit humain, ce qui complexifie les sentiments du " cœur " : « Les premiers développements du cœur furent l'effet d'une situation nouvelle qui réunissait dans une habitation

201 *Ibid.* p.200

202 *Ibid.*

commune les maris et les femmes, les pères et les enfants ; l'habitude de vivre ensemble fit naître les plus doux sentiments qui soient connus des hommes, l'amour conjugal, et l'amour paternel²⁰³». Nous pouvons constater qu'à l'intérieur d'une famille existe les mêmes liens constituant les relations interpersonnelles avec des sentiments agréables dont ils participent aussi de "commodités", ce qui donne la mesure du calcul pour la possession de biens dans l'habitude. À cela s'ajoute la crainte de les perdre et donc du manque, puisque «la privation en devient beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les déposséder²⁰⁴». Ce qui contribue à renforcer les liens selon Rousseau se sont les catastrophes naturelles qui contribuent à étendre le langage et de ce fait il rend nécessaire de progrès : « On conçoit qu'entre des hommes ainsi rapprochés et forcés de vivre ensemble, il dut se former un idiome commun plutôt qu'entre ceux qui erraient librement dans les forêts de la terre ferme²⁰⁵». Le fait que les hommes se rapprochent devient une règle. Cela leur permet de communiquer ce qui leur ordonne la possibilité d'acquérir des

203 *Ibid.* II, p.208

204 *Ibid.* p.209

205 *Ibid.*

idées nobles, de beauté qui favorisent les sentiments : « Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme, et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain²⁰⁶». De la réciprocité des relations émergent l'estime, le désir de reconnaissance sociale : « Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait, qui danser le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ses premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie²⁰⁷». Le sentiment de l'estime, propre à tout individu, a fait naître le sentiment de l'honneur, la sensibilité à l'offense et au mépris : « C'est ainsi que chacun punissant le mépris qu'on lui avait témoigné d'une manière proportionnée au cas qu'il faisait de lui-même, les vengeances devinrent terribles, et les hommes sanguinaires et cruels²⁰⁸». Pour Rousseau, le développement de ces affections

206 *Ibid.* p.210

207 *Ibid.*

208 *Ibid.*

trouve leur origine dans la propriété privée, fondement de la société civile et de sa déchéance : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et horreurs n'ont point épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eut crié à ses semblables : Gardez vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne²⁰⁹». Ainsi, à l'état sauvage naissent des techniques, d'autres idées se développent et deviennent communes pour l'individu en mutation, en devenir. Avec la connaissance, les relations sociales tendent vers le mal en ce sens que l'un étant le miroir de l'autre, le paraître joue un rôle important pour l'opinion. Au lieu de jouir des bienfaits que peut nous procurer la vie en communauté l'homme désire avoir toujours plus pour devenir au regard de l'autre un homme important au risque de s'oublier lui-même en tant qu'être et ceci est la représentation du désir de paraître : « Être et paraître devinrent des choses tout à fait

209 *Ibid.*

différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège²¹⁰». L'homme en s'oubliant lui-même, cherche dans une course effrénée de ses préoccupations quotidiennes la reconnaissance de soi au point d'en être lui-même un "artifice" : « l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance²¹¹». La société offre un espace de possibilité, lieu de déploiement de l'affectivité intersubjective. Pour Rousseau, les sentiments naturels, premiers ont une tendance à la bonté et c'est avec l'apparition des phénomènes sociaux que les penchants obscurs des affections entrent en scène où les hommes jouent un rôle factice. Dans la morale, Rousseau pense : « avoir prouvé que ce n'est pas là l'état originel de l'homme et que c'est le seul esprit de la société et l'inégalité qu'elle engendre qui changent et altèrent ainsi toutes nos inclinations

210 *Ibid.* p.216

211 *Ibid.* p.217

naturelles²¹²». Ce qui est pour le moins un signe de perturbation pour l'esprit dans les relations entre individus. En effet, dans les liens qui favorisent l'entente et à vrai dire le contentement, les vertus travaillent à démasquer l'illusion qui les recouvrent, de même que l'égoïsme cherche l'intérêt particulier. L'apparence des actions vertueuses et désintéressées se présente sous la forme de l'amour de soi et du désir de gloire, la vanité, c'est donc une joie singulière. C'est en ce sens que La Rochefoucauld dénonce la perversion de la conscience, du cœur et de la volonté qui ne cherche que l'intérêt propre : « La clémence des princes n'est souvent qu'une politique pour gagner l'affection des peuples²¹³ ». La vertu est dans cette optique une expression du vice de l'amour de soi comme principe régulateur de nos actions et de nos sentiments. Par ailleurs, La Rochefoucauld a donné la possibilité d'un amour sans intérêt : « s'il y a un amour pur et exempt du mélange de nos autres passions, c'est celui qui est caché au fond du cœur et que nous ignorons nous-mêmes²¹⁴ ». Nous avons donc un lien entre l'amour

212 *Ibid.* p.234

213 La Rochefoucauld, *Sentences et maximes de la morale* (1664), *Œuvres complètes*, Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p.301

214 *Ibid.* (1678),69, p.412

de soi comme recherche de l'intérêt propre et la raison. En ce sens, l'individu fait retour sur soi dans la réflexivité, il est donc affecté du vice de l'égoïsme. En revanche, ce qui échappe à l'ordre de la raison et de l'amour de soi qui va de pair avec la réflexion, c'est ce qui relève de la conscience irréfléchie, de l'affectivité spontanée et immédiate. Ainsi, l'amour de soi ne peut être dénoncé comme un vice commun à tous les hommes, que par ce qu'il nie cette aspiration en nous des sentiments nobles et non égoïstes, comme dans l'amour. C'est pourquoi la morale de la vertu est remise en question dans son rapport à l'amour-propre : « l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu²¹⁵ ». L'homme cherchait vainement à atteindre la perfection de la vertu. Ainsi, les relations humaines ont cette tendance à l'inauthenticité d'où découle par exemple l'injustice. Les affections douces comme l'amitié ou la générosité ne constituent pas en elle-même l'objet strict du dénigrement, mais c'est l'art et la manière dont les hommes font preuve dans leur comportement, c'est-à-dire qu'ils détournent le sens réel de nos valeurs affectives, des vertus, dans un but déterminé, celui des intérêts particuliers et égoïstes. Si tous les

215 *Ibid.* (1666), maxime 218

hommes veulent être heureux, le désir du bonheur égoïste ne peut être réellement fondé, seulement en prenant en considération les désirs du bonheur d'autrui. En ce sens nous pouvons dire que l'individu n'est pas un moi isolé, il vit au sein d'une famille, et entretient des relations intersubjectives, il est affecté d'une manière ou d'une autre. Nous avons vu que la sympathie se dégrade à mesure que les hommes s'éloignent du fait même de leurs affections singulières. Mais, c'est parce que nous existons et que nous vivons ensemble que les relations humaines constituent la nature humaine et par là même, le bonheur intègre celui d'autrui. Par ailleurs le désir naturel du bonheur est une tendance pour soi à persévérer dans l'être à la manière de l'effort de Spinoza et de Ghazali. C'est pourquoi nous avons cette tendance à fédérer nos intérêts particuliers, dans le cadre social de nos relations, de l'égoïsme et de l'amour-propre. En ce sens, Pascal nous dit : « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice ; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce "figmentaum malum", n'est que couvert, il n'est pas ôté²¹⁶». Pascal explique pourquoi le moi est haïssable : « En un mot, le moi a deux

216 Pascal, *Pensées* (1660), Livre de Poche, 1972, frag. 453

qualités : il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir : car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice ; et ainsi vous ne leur rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice : vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injustes et ne pouvez plaire qu'aux injustes²¹⁷». De fait, la régulation sociale et pacifique des intérêts particuliers, de l'amour-propre engendrent la société. Il n'en reste pas moins que, à l'intérieur de celle-ci, le conflit des affections, la guerre entre les hommes soumis aux mêmes désirs et aux mêmes passions, est toujours présente comme une menace constante. Hobbes décrit les hommes comme des individus dont les intérêts particuliers priment. Ils vivent dans un état de nature dépourvu de toute institution sociale où ils sont ennemis les uns des autres et où le droit naturel l'emporte par conséquent sur toutes choses. Ils sont égaux « quant aux facultés du corps et de l'esprit ». Et cette égalité devient : « une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins. C'est pourquoi si deux

217 *Ibid.* frag. 455

hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis²¹⁸». Cette manière d'être première et naturelle met en péril la sécurité de l'homme et c'est donc à cause de la peur de la mort et de l'instinct de conservation qui en découle, que les hommes tendent à s'unir pour former une société. Ils abandonnent en définitive leur liberté naturelle au profit de l'État qui exerce seul le pouvoir. Le pacte social conduit donc les hommes à réfréner leur liberté naturelle, leurs affections passionnelles ; il résulte lui-même d'un calcul de l'intérêt : « De cette fondamentale loi : que l'on consente, quand les autres y consentent aussi, à se dessaisir, dans toute la mesure que l'on pensera que cela est nécessaire à la paix et à sa propre défense, du droit que l'on a sur toutes choses ; et qu'on se contente d'autant de liberté à l'égard des autres qu'on n'en considérerait aux autres à l'égard de soi-même²¹⁹». Ainsi, nous avons une connexion aliénante entre le désir de liberté naturelle et des intérêts sociaux qui conduisent à un objectif commun, l'État légitime pour garantir la paix et la sécurité. C'est pourquoi Pascal affirme que les

218 Hobbes *op. cit.*, p.121,122

219 *Ibid.* XIV, p.129

hommes « se haïssent naturellement l'un l'autre ». Pascal procède à la manière d'un moraliste alors que Hobbes est un rationaliste et il ne parle pas d'amour-propre mais du droit naturel de tout individu sur son environnement. De même Pascal nous dit : « Tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre. On s'est servi comme on a pu de la concupiscence pour la faire servir au bien public ; mais ce n'est que feindre, et c'est une fausse image de la charité ; car au fond ce n'est que haine²²⁰ ». En ce sens, nous avons besoin, pour une vie commune paisible, de réguler nos tendances passionnelles mais cela ne peut se faire que par la volonté de chacun pour le sens commun, par la loi, qui donne la possibilité aux hommes de se réaliser librement et pacifiquement. À partir de l'idée du droit naturel pour l'homme qui se révèle être opposé à la sécurité des individus, celui-ci entraîne par conséquent des tendances excessives qui conduisent nécessairement les hommes à s'unir. Pour Spinoza, ce principe « soustrait les hommes au règne absurde de la convoitise et les fait avancer, autant que faire se peut, sur la voie de la raison²²¹ ». Les hommes trouvent ainsi leur utilité à unir leurs

220 Pascal, *op. cit.*, frag.451

221 Spinoza *op. cit.*, *Traité théologique et politique*, XVI, p.831,832

intérêts, ce qui paraît être une évidence pour les individus doués de raison et ils s'engagent donc par les voies de la connaissance à s'associer librement. Par contre, les ignorants ne sachant pas ce qu'ils veulent de leur liberté et de leurs intérêts montrent que : « Les témoignages les plus convaincants que les hommes donnent de la clarté de leurs intentions, leurs promesses de tenir parole et engagements solennels n'apportent point de certitude totale, à moins qu'une garantie positive quelconque ne s'y ajoute. Car, en vertu du droit naturel, l'individu peut fort bien avoir recours à la tromperie et n'est obligé de respecter un pacte, que dans l'espoir d'un plus grand bien de crainte d'un mal²²²». Il s'agit donc de comprendre « de quelle façon une société humaine peut se constituer et tout engagement être toujours strictement respecté, sans que le droit naturel des individus s'y oppose le moins du monde²²³». Renoncer de cette manière au droit naturel, aux affections passionnelles, les hommes cherchent dans l'association à trouver un objet commun pour leur finalité, hors de la sphère du droit naturel, et se réaliser pacifiquement, c'est-à-dire à la lumière

222 *Ibid.* p.829,830

223 *Ibid.*

de la raison. Il est donc nécessaire de trouver une entente. Spinoza appelle la constitution : « le régime démocratique, définit dans les termes suivants : une démocratie naît de l'union des hommes jouissant, en tant que groupe organisé, d'un droit souverain sur tout ce qui est en leur pouvoir²²⁴». Cette définition implique un transfert total des puissances des individus à la puissance souveraine. Ce transfert est en somme un intérêt. Cet intérêt de la souveraine puissance est synonyme à celui des individus. Car si la souveraine puissance ne respecte pas son engagement, elle perdrait de sa légitimité et de son existence. Les individus ont par conséquent intérêt à se soumettre à cet souveraineté puisque celle-ci est constituée pour l'intérêt de tous, c'est le sens général de la société, dont la finalité est la voie de la raison qui doit se faire « de sorte que leur vie s'écoule dans la concorde et la paix²²⁵». Par ailleurs, la vie serait de nature différente dans une société non démocratique où la puissance est transférée à un groupe d'hommes déjà défini, en cela la liberté rationnelle serait compromise. L'homme serait alors considéré comme " esclave ". En outre, le transfert de

224 *Ibid.*

225 *Ibid.* p.832

puissance à la souveraineté se manifeste dans le droit des particuliers : « Par le droit positif de chaque particulier, nous ne pouvons désigner que la liberté dont chacun dispose pour se conserver en son état, telles que désormais elle est déterminée par les édits, est garanti par le pouvoir à respecter de la souveraine puissance²²⁶». La violation du droit n'est valable qu'entre particuliers. Désobéir à des règles communes, n'est pas permis et serait considérée comme un crime de lèse-majesté puisque : « on sait que la conservation et le gouvernement de la communauté publique sont assumés par la souveraine puissance, sous l'unique responsabilité de celle-ci, et tous les individus se sont absolument engagés à reconnaître celle-ci en la qualité de seule détentrice du droit collectif²²⁷». Parallèlement à cela, l'homme de l'état de nature jouit de ses propres lois sans se référer à quelque forme de droit divin et cela ne l'empêche pas, doué de raison ou pas, d'avoir des tendances à respecter autrui, notamment par la bonté naturelle et la pitié à la manière de Rousseau, comme autorégulation de la vie. Il n'est donc pas possible qu'il y ait de révélations

226 *Ibid.* p.834

227 *Ibid.* p.837

d'un droit divin dans l'état de nature car selon Spinoza la nature n'a « jamais enseigné personne que l'homme est obligée d'obéir à Dieu; aucune réflexion raisonnable même ne saurait de lui apprendre²²⁸». Ainsi la loi est liée à la religion, de la faute au droit positif. De ce fait les souveraines puissances sont soumises à la raison dans leur rapport aux intérêts communs. En revanche, si des hommes ont le sentiment que la souveraine puissance n'est pas conforme à leur désir divin, ils ont tendance à désobéir. Nous connaissons cela aujourd'hui, le fanatique est irrationnel, il est animé par des désirs mystiques qui le mènent à sa propre perte et à celle des autres. Dans le fanatisme, le délire obsessionnel de l'oppression se transforme en tyrannie. Cette tendance à la violence, de l'homme sauvage, la société cherche à la contrôler afin que les hommes vivent dans le respect des intérêts bien compris et la paix. En effet, Spinoza nous fait remarquer que les affections humaines suscitent l'action par les sentiments de l'amour ou par l'effort d'éviter la crainte : « La souveraine puissance peut obtenir, par des procédés variés, que la grande majorité des

228 *Ibid.* p.838

hommes conforment leurs croyances, leurs amours et leur haines aux vœux qu'elle même entretien²²⁹». Ainsi, la souveraine puissance cherche à contenter les sentiments des hommes. C'est donc un sentiment noble que de chercher par les voies démocratiques, à susciter l'adhésion des citoyens de cette manière plutôt que de susciter la crainte. Mais Spinoza n'est pas dupe puisqu'il a conscience que l'homme présente des inclinations à tout le moins pas toujours heureuses : « Par vanité, il méprise ses semblables, dont il ne veut accepter aucun conseil ; ils envient la réputation ou le sort de ceux - il en trouvera toujours - qui sont plus favorisés ; il souhaite le malheur des autres et y prend plaisir²³⁰», et il est conduit au crime par « l'insatisfaction et le goût de la nouveauté, la violence sans frein et l'horreur de la pauvreté²³¹». Le meilleur remède est de rassembler les hommes désirant l'intérêt commun au détriment du particulier. En revanche, la souveraineté est consciente du danger éventuel par les citoyens à l'intérieur même de sa communauté. Selon Spinoza l'empire romain a succombé à cause des guerres intestines. Il y a donc un enseignement à conclure

229 *Ibid.* p.844

230 *Ibid.* p.845

231 *Ibid.*

entre l'autorité religieuse et l'autorité politique concernant leur position sociale. Il est donc important que celle qui s'occupe des dogmes fondamentaux soit séparée de celle qui s'occupe des affaires courantes. Le problème de la souveraineté est important puisque avec des rois, les sujets doivent s'effacer. Si un tyran doit être remplacé par un roi, celui-ci devra donc procéder de la même manière que son prédécesseur pour démontrer sa souveraineté : « de sorte que l'on a, assez souvent, l'occasion de voir un peuple changer de tyran, ni se débarrasser de la tyrannie en tant que telle, ni substituer à la monarchie un régime différent²³²». Il appert par conséquent que la souveraine puissance garantit les intérêts de chacun et de tous dans une société démocratique. Il est donc important pour une société vivante que les citoyens accèdent à la liberté de penser et de s'exprimer, source de sagesse : « En effet, tout homme jouit d'une pleine indépendance en matière de pensée et de croyances²³³». De plus, les hommes d'une manière générale s'adonnent à des préjugés entre eux « Si loin toutefois que certains arrivent, en usant d'artifices variés, à pousser une influence de ce

232 *Ibid.* p.880

233 *Ibid.* p.897

genre, on ne saurait empêcher que les hommes ne découvrent un jour ce fait d'expérience banale : chacun de nous préfère à tout autre sa propre manière de voir et les pensées sont sujettes à autant de variations que les goûts²³⁴». De ce fait, la souveraineté ne peut s'abaisser à de telles pensées sans consistance, la liberté d'expression n'est pas répréhensible dans une société démocratique : « Il est exact que Moïse avait su gagner l'esprit de tout son peuple, sans pourtant s'abaisser à aucune fourberie²³⁵». Et Spinoza ajoute que jamais les hommes : « ne pourront être empêchés de porter des jugements de tout ordre, à leur gré, ni de ressentir tel ou tel sentiment à titre individuel²³⁶». Il est donc remarquable, par ailleurs, dans une société organisée que les hommes puissent vivre librement sans crainte ni dénomination ni par la répression des hommes les uns des autres mais au contraire dans la sécurité, ainsi ils sont en mesure de : « s'acquitter dans une sécurité parfaite des fonctions de leur corps et de leur esprit²³⁷». Ainsi, les individus sont libres de leurs pensées et de leurs actions dans la

234 *Ibid.*

235 *Ibid.*

236 *Ibid.*

237 *Ibid.*

mesure où il a renoncé à agir par impulsion personnelle mais au contraire il agit désormais avec la raison eu égard à l'intérêt commun, c'est là un espace de liberté où les hommes peuvent jouir de leurs préoccupations quotidiennes. En effet, pour Spinoza les affections jouent un rôle important dans les relations humaines : « les sentiments par exemple d'amour, de haine, de colère, d'envie, de glorification personnelle (gloria), de joie et peine par sympathie (misericordia), enfin tous les mouvements de sensibilité n'ont pas été, ici, considérés comme des défauts de la nature humaine. Ils en sont des manifestations caractéristiques, tout comme la chaleur, le froid, le mauvais temps, la foudre, etc., sont des manifestations de la nature de l'atmosphère²³⁸». Spinoza cherche donc à comprendre les sentiments des individus d'un point de vue psychologique en quelque sorte. Quand bien même il est conscient des fourberies des affections humaines, l'État doit ordonner ses institutions et ses lois de telle sorte que les sentiments n'ont pas leur place à la bonne foi des individus : « Tandis que liberté ou force intérieur constitue la valeur (virtus) d'un particulier, un État ne connaît d'autre valeur que sa

238 Spinoza *op. cit.*, *Traité de l'autorité politique*, I, §4, p.920

sécurité²³⁹». En effet, les hommes n'agissent pas toujours par raison et se réfèrent parfois à leurs affections naturelles qui déterminent leurs efforts de conservation. Le droit naturel s'identifie de fait avec les lois de la nature. C'est par ces lois que les individus tendent à se conserver. Le désir de liberté diffère d'un individu à un autre, selon qu'il soit doué de raison ou pas. Or, « un homme n'a pas toujours le pouvoir de raisonner, ni de s'élever au plus haut degré de la liberté humaine ; cependant, quel qu'il soit, il tend toujours à conserver son être dans la mesure de l'effort qui lui est propre. En d'autres termes (chacun jouissant d'un droit mesuré par le degré de sa puissance), l'auteur d'un effort d'un acte quelconque, qui soit sage ou insensé, exerce toujours son plein droit de nature²⁴⁰». Étant donné que nous ne pouvons accéder à l'ordonnance de la nature, et que celle-ci nous échappera éternellement, nous devons par conséquent nous fier à la raison dans son rapport aux lois de notre nature humaine. En tout état de cause, la vie en communauté, est basée sur la volonté des hommes à s'unir, augmentant ainsi leur puissance d'agir et inversement à leur désunion, ce que nous

239 *Ibid.* §6, p.921

240 *Ibid.* §6, p.921

avons vu avec Rousseau. Les hommes se trouvent ainsi dans une interdépendance, une certaine aliénation puisque chacun peut être le prince de l'autre, les rapports de force du point de vue du droit naturel est pratiquement inexistant : « Il demeure plus théorique que réel, puisque nul n'est assuré de pouvoir en profiter. De toute évidence, enfin, les puissances et par conséquent le droit de chacun diminuent, à mesure que le motif de crainte s'accroît²⁴¹». Il s'agit donc pour les hommes d'aspirer à la sécurité par leur puissance d'agir qui permet de satisfaire leurs besoins vitaux et spirituels. Il est a fortiori dans leur intérêt de s'associer pour se réaliser dans la sécurité et la paix. Ce désir de sécurité implique par conséquent des règles qui qualifient parfois certaines actions de fautes. En effet les hommes ont renoncé à leur convoitise pour laisser place à une législation voulue. La puissance du droit naturel est transférée au droit positif. La loi permet aux hommes de se réaliser concrètement en tenant compte des spécificités de chaque individu : « On ne saurait donc concevoir qu'une nation, de par son établissement constitutionnel, autoriser chaque citoyen à vivre selon sa fantaisie (...) de par son établissement constitutionnel (...) la situation

241 *Ibid.* §15, p.929

de droit naturel n'est pas réellement abolie, lorsque commence l'état de société. En effet, l'homme, dans l'état social comme dans l'état naturel, agit conformément aux lois de sa nature et songe à son intérêt personnel. Dans l'un et l'autre état, dis-je, il est amené par l'espoir ou par la crainte à réaliser certaine action et à n'en pas réaliser une autre. Une différence essentielle subsiste, il est vrai : dans l'état social, le motif de crainte est identique pour tous, la source de sécurité et la façon de vivre sont identiques pour tous²⁴²». Le propre de la société est en définitive d'inciter les hommes à ne plus se craindre mutuellement y compris vis-à-vis d'elle-même, dans des proportions raisonnables à l'utilité de son devenir. Elle s'accapare le droit des individus et les oblige à prendre le sien, ce qui permet aux règles communes d'être effectives. Dans un tel cadre rationnel et législatif, le déploiement des sentiments, et des libertés trouve un équilibre pour l'entente en faveur de la puissance souveraine. Mais la crainte qu'elle engendre peut se retourner contre elle, tout comme la peur a permis aux individus isolés d'installer cette puissance commune, souveraine. Si celles-ci n'est pas raisonnable, en retour elle est l'objet de critiques et suscite des

242 *Ibid.* p.935

passions les plus violentes chez ceux qui ne la craignent pas. Elle doit donc favoriser les habitudes et les rites spécifiques, ce qui peut contribuer à apaiser les tensions et à faire respecter la paix civile. Il importe par conséquent pour l'homme de jouir des bienfaits de la société, par son corps et son esprit afin de trouver la force de vivre pleinement, d'assouvir ses tendances pulsionnelles, et ses désirs de manière raisonnable pour une conformité avec le réel.

b) La pensée du corps chez Descartes.

En effet, « Prendre pour point de départ le corps est en faire un fil conducteur, voilà l'essentiel. Le corps est un phénomène beaucoup plus riche et qui autorise des observations plus claires. La croyance dans le corps est bien mieux établi que la croyance dans l'esprit²⁴³». Du point de vue de la philosophie, cela implique une critique de la distinction traditionnelle entre âme et corps, qui trouve son origine dans le "*Phédon*" de Platon, et qui est ensuite reprise dans la tradition chrétienne. L'âme est ainsi supérieure au corps, elle est de l'ordre de l'intelligible alors que le corps appartient au sensible. L'âme est éternelle et active par essence et le corps mortel, passif. Nietzsche s'inscrit contre cette tradition, mais sa position se trouve être inversée à la pensée de Descartes, en ce qui constitue le rapport de l'âme et du corps. En effet, ce qui nous affecte provient du corps, ce sont : « des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme qu'on rapporte particulièrement à

243 Nietzsche, *Fragments posthumes*, XI, 40(15), tr. M. Haar, Gallimard, 1982

elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits²⁴⁴». Ces derniers correspondent donc aux " esprits animaux ", qui sont de petites particules qui se meuvent dans le cerveau et sont le véhicule entre l'âme et le corps, par l'intermédiaire de la glande pinéale. Ce sont donc ces esprits animaux qui permettent au corps de se mouvoir. Ainsi, lorsque les hommes sont affectés par des phénomènes extérieurs ils adaptent leurs comportements en fonction de leur perception sensible, les affections les : « incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps ; en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre²⁴⁵». L'âme est donc perturbée par les mouvements du corps et les affections des esprits animaux, elle essaie de s'orienter dans son environnement naturel dans la mesure de ce qui lui est profitable : « L'usage de toutes ses passions consistent en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à

244 Descartes, *Les Passions de l'âme*(1649), art.211, *Œuvres et lettres*, Paris, Pléiade, Gallimard, 1953, p793,794

245 *Ibid.* art. 40

persister en cette volonté²⁴⁶». Il s'agit donc pour l'homme de se servir de son milieu naturel, de le modeler et de le maîtriser. Or, notre environnement est source de nos émotions. Lorsque nous sommes confrontés à une chose, nos affects peuvent être, selon Descartes soit primitifs, soit dérivés. Les premiers sont ceux de l'admiration, de l'amour, de la haine, du désir, de la joie, et de la tristesse. L'admiration en est la principale : « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent tout ce que nous connaissons auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en somme étonné ; et parce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toute passion²⁴⁷». L'âme est par conséquent surprise et étonnée de sa rencontre avec les choses du monde extérieur du fait même qu'elle prend conscience de la réalité de chaque chose. Du fait de notre attention portée à la chose, nous pouvons sentir soit de l'estime soit

246 *Ibid.* art. 52

247 *Ibid.* art.53

de la méprise envers nous-mêmes « selon que c'est la grandeur d'un objet ou sa petitesse que nous admirons²⁴⁸». Nos sentiments varient selon les phénomènes, cause de nos affections, en ce qui nous apporte une utilité agréable ou désagréable²⁴⁹ : « lorsqu'une chose nous est présentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour ; et lorsqu'elle nous est présentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine²⁵⁰». Quel que soit les tendances, les affections, elles sont inhérentes à la nature humaine qui disposent l'homme à agir en fonction de celles-ci, il est donc impossible de les effacer. En outre, nous sommes incités à persévérer dans notre être dans une dimension spatiale et temporelle en distinguant les bienfaits des méfaits : « De la même considération du bien du mal naissent toutes les autres passions ; mais afin de mettre par ordre, je distingue les temps, et considérant qu'elles nous portent bien plus à regarder l'avenir que le présent ou le passé, je commence par le désir. Car non seulement lorsqu'on désire acquérir un bien qu'on n'a pas encore, ou bien éviter un malade qu'on juge pouvoir

248 *Ibid.* art.54

249 G. Dumas, *La vie affective*, PUF, 1948

250 Descartes, *op. cit.*, art.56

arriver, mais aussi lorsqu'on ne souhaite que la conservation d'un bien ou l'absence d'un mal, qui est tout ce à quoi se peut étendre cette passion, il est évident qu'on regarde toujours l'avenir²⁵¹». Le désir est une affection, qui dans notre rapport à une chose voulue, nous met dans une disposition dirigée vers l'avenir dans l'espoir de conserver cette chose. Cette manière d'être, eu égard à l'âme et au corps, procède de l'attitude empirique de l'homme. L'âme réagit aux stimuli psycho-physiologiques, ce qui perturbe sa pensée. Les sentiments font ainsi partie de la nature, ils peuvent se rendre utiles pour l'âme à protéger son corps et à augmenter sa force. De ce fait, « la tristesse et la joie sont les deux premières qui sont employées. Car l'âme n'est immédiatement avertie des choses qui nuisent au corps que par le sentiment de tristesse, (...) comme aussi l'âme n'est immédiatement avertie des choses utiles au corps que par quelque sorte de chatouillement qui excitant en elle de la joie, fait ensuite naître l'amour de ce qu'on croit en être la cause, et enfin le désir d'acquérir ce qui peut faire qu'on continue en cette joie ou bien qu'on jouisse encore auprès d'une semblable²⁵² ».

251 *Ibid.* art.57

252 *Ibid.* art.137

Les sentiments sont de fait importants du point de vue de leur utilité et, par conséquent, nécessaires dans le rapport de l'union de l'âme et du corps. Les affections étant multiples, notamment les passions violentes qui perturbent l'âme, elles sont dites " émotions " de l'âme. De telles émotions contribuent à la transformation des pensées de l'âme car : « de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions²⁵³ ». Notre perception du monde laisse son empreinte dans nos représentations et nos sentiments emportent la trace vivante dans nos actions et nos jugements. Les sentiments sont multiples face un événement imprévu. La réaction émotionnelle est par conséquent imprévisible du fait même de sa spontanéité, de son immédiateté dans l'instant. C'est donc une réaction irréfléchie, une donnée brute néanmoins réelle et existante mais dénuée de toute valeur morale, rationnelle. Le remède à cela est donc une distanciation d'avec l'objet de notre représentation. Descartes nous présente un exemple pratique de nos réactions émotionnelles dans notre quotidienneté : « Et lorsque nous lisons des aventures étranges dans un livre, ou que nous les voyons

253 *Ibid.* art.28

représenter sur un théâtre, cela excite quelquefois en nous la tristesse, quelquefois la joie, ou l'amour, ou la haine, et généralement toutes les passions, selon la diversité des objets qui s'offrent à notre imagination ; mais avec cela nous avons du plaisir de les sentir exciter en nous, et ce plaisir est une joie intellectuelle qui peut aussi bien naître de la tristesse que de toutes les autres passions²⁵⁴ ». En effet, nos affections par rapport à notre imagination peuvent nous amener sur le terrain factice de l'erreur et tromper notre jugement quant à la nature même de l'objet visé : « Elles font paraître presque toujours, tant les biens que les maux qu'elles représentent, beaucoup plus grands et importants qu'ils ne sont, en sorte qu'elles nous incitent à rechercher les uns et à fuir les autres avec plus d'ardeur et de plus de soin qu'il n'est convenable²⁵⁵ ». La mise à distance est un procédé par lequel l'âme s'en tient pour se donner un temps suffisant pour réfléchir de son lien avec l'objet de son désir. Cette suspension de jugement lui permet par conséquent de ne pas tomber dans un délire passionnel. Le lien qu'elle essaie de comprendre ne provient pas de son vouloir ou de sa propre nature

254 *Ibid.* art.147

255 *Ibid.* art.138

mais en même temps qu'il fait partie d'elle-même, celui-ci est causé par la nature, et donne cette capacité à l'âme et au corps de se mouvoir, « dès le commencement de notre vie, (.), si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées, et réciproquement, si nous avons les mêmes pensées, elles produisent aussi les mêmes mouvements²⁵⁶». Ainsi, selon Descartes il existe une connaissance adéquate du mécanisme de nos émotions qui permet une anticipation de nos mouvements, de nos actions qu'il suffit de connaître et par un procédé technique de les maîtriser : « avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes les passions si l'on employait à cette industrie à les dresser et à les conduire²⁵⁷». En ce sens, c'est une disposition naturelle qu'il s'agit de transformer de manière artificielle à la manière que nous dressons les animaux. Il importe donc à Descartes de situer l'origine de nos affections avant

256 *Ibid. Lettre à Élisabeth, (mai 1646), in Œuvres op. cit., p1230*

257 *Ibid. op. cit., art.50*

leur traitement, puisque nos sentiments remontent " dès le commencement de notre vie " : « car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui sont en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne n'y ait pris garde ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimé en son cerveau jusqu'à la fin de sa vie²⁵⁸». Il est donc important de déterminer nos impressions antérieures pour situer nos sentiments présents. En ce qui concerne les tendances passionnelles, Descartes éprouve néanmoins des difficultés quand aux soins pratiques à adopter : « Pour les remèdes contre les excès des passions, j'avoue bien qu'ils sont difficiles à pratiquer, et même qu'ils ne peuvent suffire pour empêcher les désordres qui arrivent dans le corps, mais seulement pour faire que l'âme ne soit pas troublée, et qu'elle puisse retenir son jugement libre²⁵⁹». Il semblerait donc que ce soit la capacité de

258 *Ibid.* art.136

259 *Ibid.*

l'âme à suspendre son jugement qui serait favorable aux excès. Mais si l'âme ne peut complètement réfréner ses pulsions, c'est qu'elles sont enracinées dans notre corps entier. Par ailleurs, la volonté ne peut pas maîtriser totalement la violence de l'émotion, toutefois : « Le plus que la volonté puisse faire pendant que cette émotion est en sa vigueur, c'est de ne pas consentir à ses effets et de retenir plusieurs des mouvements auxquelles elle dispose dans le corps. Par exemple, si la colère fait élever la main pour frapper, la volonté peut ordinairement la retenir ; si la peur incite les gens à fuir, la volonté peut l'arrêter, est ainsi des autres²⁶⁰». Cette méthodologie pratique de la maîtrise de soi nécessite un effort constant pour trouver un équilibre et une liberté quant à l'âme et au corps, comme possibilité d'existence réelle et non conditionnée par nos tendances excessives. À cela, Descartes en appelle à la vertu triomphante, la générosité, « la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste en partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui, véritablement, lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, et en partie en ce qu'il sent en lui-même une ferme et constante résolution d'en

260 *Ibid.* art.46

bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleurs ; ce qui fait suivre parfaitement la vertu²⁶¹». La générosité est par conséquent une tendance positive pour la liberté humaine et de s'affranchir des troubles passionnels par la détermination de la volonté. Par ailleurs, Descartes nous propose un autre regard de la nature humaine comme il la présente d'emblée à la seconde des "Méditations métaphysiques" : « De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps²⁶²». Descartes propose une première approche : « je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute une machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportais toutes les actions à l'âme²⁶³». Or, à l'issue du doute, la seule certitude existante est apparue être le cogito, et Descartes nous dit : « la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule

261 *Ibid.* art.153

262 Descartes, *Méditations métaphysiques*(1641),seconde méditation, *Œuvres complètes*,Pléiade,Gallimard,1953,p.274

263 *Ibid.* p.276

ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe²⁶⁴». Le fondement de l'expérience du cogito permet le passage à la reconnaissance de l'identité comme chose en soi séparée, reconnaissance qui, enveloppe la dénégation de l'identité comme corps : « je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue²⁶⁵». Descartes nous présente la suite de la seconde méditation par l'étude du corps comme la « considération des choses les plus communes » que nous croyons « comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons²⁶⁶», cela fut démontré dans l'analyse du morceau de cire. Par conséquent, affirme Descartes : « nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée²⁶⁷ ».

264 *Ibid.* p.277

265 *Ibid.*

266 *Ibid.* p.279

267 *Ibid.* p.270

2. L'enthousiasme instinctif de Nietzsche.

a) une pensée vivante.

En effet, la position nietzschéenne affirme au contraire que le corps est le fondement essentiel pour comprendre cette chose qu'est l'homme. Ainsi, Nietzsche n'est pas en accord avec le principe selon lequel l'homme serait l'âme ou l'esprit : « "Je suis corps et âme", - ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ? Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien d'autre ; l'âme n'est qu'un mot désignant une parcelle du corps. Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger²⁶⁸». Le corps est sans conteste pris en considération en ce qui présente une disposition riche et étonnante. Il est cependant un dénominateur commun qui relie la pensée de Nietzsche à celle de Spinoza et à la psychanalyse de Freud. Nietzsche renverse l'opposition traditionnelle entre une âme active et un corps passif, qui lui serait hiérarchiquement inférieur, c'est

268 Nietzsche, *Ainsi parlait zarathoustra* (1883-1885), I, des contempteurs du corps, Livre de Poche, 1998, p.39

une philosophie subjective annonçant la dissolution du moi. Celui-ci n'est plus considéré comme principe conducteur de la pensée. En effet, la détermination du corps comme objet d'étonnement et fil conducteur de la philosophie s'accompagne de la critique du privilège de la conscience. Nietzsche souligne le caractère de la conscience, son statut d'acquisition récente de l'espèce humaine. La conscience, ou l'esprit, que la métaphysique envisageait comme principe, ne sont en fait qu'un véhicule. L'esprit, la conscience sont des concepts issus d'une méconnaissance, selon Nietzsche, et d'une dénégation du corps. Nous cachons à nous-mêmes notre propre corps. La leçon du corps est en ce sens multiple et complexe. Le sujet est une multiplicité qui s'est construit en une unité imaginaire. Le corps lui-même est multiple et complexe, il est à penser comme une « structure sociale composée de nombreuses âmes²⁶⁹ ». La pensée n'est plus le privilège de la conscience, elle n'est pas plus le privilège de l'esprit ou de l'âme. Le corps lui-même pense. Il y a de la pensée inconsciente. Selon Haar, « si en effet la conscience ne produit ni l'unité du corps, ni sa propre unité, elle est bien loin de pouvoir être maîtresse des pensées (Gedanken).

269 Nietzsche, *Par delà bien et mal (1886)*, tr. P. Wotling, G.F.2000, §20, p.67

Nietzsche retire le privilège de la pensée (Denken) à la conscience. Non seulement le corps lui aussi pense, mais " la pensée consciente n'est que forme grossière et simplifiée de cette sorte de pensée qui est nécessaire à notre organisme"²⁷⁰». Ainsi, les catégories de l'intellect, comme celle de la causalité, sont sans commune mesure d'avec les qualités mises en œuvre par le corps comme le discernement, la rapidité ou encore les activités simultanées : « la conscience est un simple organe, un instrument très partiel tenu à l'écart des processus d'ensemble qui se déroule dans le corps. La conscience a l'illusion de régner, de décider, mais ne gouverne pas. Elle est l'instrument qui exécute des choix et les décisions déjà acquises en profondeur. Tout ce qui émerge à la conscience est le reflet d'un équilibre dans le jeu des pulsions. Qui décide de cet équilibre ? La " grande raison" qu'est le corps, c'est-à-dire la pensée organique qui ne cesse de faire le calcul subtil et spontané des rapports entre des quanta de force²⁷¹». En ce sens, Nietzsche peut dire que c'est la pensée inconsciente qui nous anime. De ce fait, il reconnaît l'existence d'une pensée inconsciente, ce qui bien entendu fortifie le

270 M. Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993, p.137

271 *Ibid.* p.178,179

lien qui le relie à la pensée psychanalytique et à sa découverte de l'inconscient psychique, en ce que les faits n'épuisent pas la totalité du psychisme. Pensée à mettre en rapport également avec celle de Spinoza, dans le rapport du libre arbitre et du finaliste que Spinoza développe²⁷², et proviennent précisément de l'illusion qu'a le sujet de maîtriser ses déterminations, alors que la plupart lui est en fait inaccessible. Une telle conception de déterminations qui, par conséquent, ne sont pas accessibles à la conscience rejoint de fait l'idée d'une pensée inconsciente. La liberté chez Spinoza émerge cependant dans l'élargissement de la pensée consciente eu égard aux déterminations qu'elle ne connaît pas. En ce sens, : « la conscience est naturellement lieu d'une illusion. Sa nature est telle qu'elle recueille les effets, mais elle ignore les causes²⁷³ ». Selon Deleuze, Spinoza " nous invite à prendre le corps pour modèle " : « il s'agit de montrer que le corps dépasse la connaissance qu'on en a, et que la pensée ne dépasse pas moins la connaissance qu'on en a.(...)On cherche à acquérir une connaissance des puissances du corps pour découvrir parallèlement les

272 Spinoza, *Éthique*, I, Appendice, *op. cit.*, p.346

273 G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Minuit, 1981, p.29

puissances de l'esprit qui échappent à la conscience (...) Le modèle du corps, selon Spinoza, n'implique aucunement une dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important, une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un inconscient de la pensée, non moins profond que l'inconnu du corps²⁷⁴. C'est pourquoi, en proposant de suivre le fil conducteur du corps, Nietzsche interprète l'histoire de la philosophie comme une histoire des interprétations du corps.

274 *Ibid.*

b) La pensée du corps.

Nietzsche pense que la philosophie est restée à une interprétation moralisatrice du corps. Ainsi, l'histoire de la philosophie est constituée de différentes pensées et autant d'évaluations positives ou négatives. Selon Nietzsche elles ne contiendraient aucune marque de réalité et devraient être par conséquent analysées comme des symptômes : « du corps, de sa réussite et de son échec, de sa plénitude, de sa puissance, de sa souveraineté dans l'histoire, ou bien de ses coups d'arrêt, de ses coups de fatigue, de ces appauvrissements, de son pressentiment de la fin, sa volonté d'en finir (...): dans toute activité philosophique, il ne s'agissait absolument pas jusqu'à présent de "vérité", mais de quelque chose d'autres, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie...²⁷⁵». En ce sens, le corps est à la fois complexe et multiple. L'individu est dissous, autrement dit, le concept d'individu est quelque chose de factice, issu du sujet grammatical qui se transforme constamment. Ce qui va à l'encontre de toute essence

²⁷⁵ Nietzsche, *Le gai savoir (1881-1882)*, tr. P. Wotling, G.F., 2000, p.29

singulière, ce qui fait que notre identité devient instable. La pensée du corps se doit par conséquent de diriger dans l'invention de nouveaux concepts : « les philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les créer, les poser et persuader les hommes d'y recourir. Jusqu'à présent, somme toute, chacun faisait confiance à ces concepts, comme à une dote miraculeuse²⁷⁶». C'est pourquoi, le concept de personne, qui est loin d'être accepté mérite d'être posé et de le situer. En somme, il dissimule donc une complexité et une pluralité : « l'individu contient beaucoup plus de personnes qu'il ne croit. " Personne " n'est qu'un accent mis, un résumé de traits et de " qualités " ²⁷⁷». Par là-même, selon Haar « il ne s'agit pas tant de repenser que de réapprendre à éprouver cette pluralité²⁷⁸». En effet, l'affect chez Nietzsche est essentiel. Pensée qu'il partage par ailleurs avec Spinoza et la psychanalytique freudienne. Nietzsche fait alors une critique de la pensée. Il ouvre par conséquent la voie à une pensée du devenir, du devenir immanent

276 Nietzsche, *Fragments posthumes, op. cit.*, XI,34(195),p.215

277 *Ibid.* XIV,25(363),p.124

278 M.Haar, *op. cit.*,p.131

et du changement qui s'opère en lui-même. Cette idée se relie à celle de la volonté de puissance comme interprétation du désir. Nous retrouvons la même idée dans la pensée de Spinoza, celle du conatus, et celle de la libido chez Freud. Ainsi, cette pensée efface toute prétention de la morale par la critique des valeurs transcendantes du bien et du mal. En ce sens, Spinoza déconstruit ces mêmes valeurs transcendantes : « par bien (bonum) j'entends ici tout genre de joie et de plus tout ce qui, conduit à la joie, et principalement ce qui satisfait un désir (desiderio), quel qu'il soit ; par mal tout genre de Tristesse, et principalement ce qui frustre un désir. Nous avons, en effet, montré plus haut (dans scolie de la proposition 9) que nous ne désirons (cupere) aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais au contraire que nous appelons bonne la chose que nous désirons ; et par conséquent, ce qui en nous l'aversion, nous l'appelons mauvais. C'est pourquoi chacun, d'après son propre sentiment, juge ou estime ce qui est bon, mauvais, meilleure, pire, enfin ce qui est le meilleur ou le pire²⁷⁹». En ce sens, Nietzsche se propose de s'interroger sur la distinction morale entre bon et méchant. Mais « " Par-delà bien et mal ", cela ne

279 Spinoza, *op. cit.*, III, XXXIX, p.447,448

veut dire rien moins que " Par-delà bon et mauvais "²⁸⁰ ». Ainsi Nietzsche, après Spinoza, développe une éthique à la place de la morale, qui se réfère à des valeurs transcendantes alors que l'éthique est " modes d'existence immanents ". "*L'Éthique*" s'oppose donc au jugement de valeur du bien et du mal pour une existence humaine du bon et du mauvais : « L'illusion des valeurs ne fait qu'un avec l'illusion de la conscience : parce que la conscience est essentiellement ignorante, parce qu'elle ignore l'ordre des causes et des lois, des rapports et de leurs compositions, parce qu'elle se contente d'en attendre et d'en recueillir l'effet, elle méconnaît toute la Nature²⁸¹ ». Cette pensée éthique, chez Spinoza comme chez Nietzsche est une pensée de la libération et non plus une pensée de la liberté. Elle déconstruit la triple illusion constitutive de la conscience : « il ne suffit même pas de dire que la conscience se fait des illusions : elle est inséparable de la triple illusion qu'il constitue, illusion de la finalité, illusion de la liberté, illusion théologique. La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts²⁸² ». Deleuze approfondit donc cette pensée éthique

280 Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1887), I, §17, G.F., 1996, p.65

281 Deleuze, *op. cit.*, p.35,36

282 *Ibid.* p.31

de la libération et son articulation fondamentale avec d'autres positions fondamentales de la pensée qui la caractérisent, le sens du naturalisme. En ce sens, la science et le plaisir qui sont l'objet spéculatif et l'objet pratique, dénoncent l'illusion et autres mythes pour un chemin existentiel immanent. Ainsi, la Nature ne s'oppose ni à la coutume ni à la convention ni à l'invention mais au mythe. La complexité et la pluralité nécessitent, chez l'homme une distinction, la part naturelle de l'homme et la référence au mythe : « Le premier philosophe est naturaliste : il discourt sur la nature, au lieu de discourir sur les dieux. À charge pour lui de ne pas introduire en philosophie de nouveaux mythes qui retireraient à la nature toute sa positivité²⁸³». Il s'agit donc de démystifier les caractéristiques du naturalisme dans la mesure où le mythe est cause des perturbations de l'âme et ainsi dénoncer la tristesse et ses causes pour une sensibilité réelle de la vie. Nous devons considérer la pluralité immanente comme objet d'affirmation et de joie. Selon Deleuze : « Lucrèce a fixé pour longtemps les implications du Naturalisme : la positivité de la Nature, le naturalisme comme philosophie de l'affirmation, le pluralisme lié à l'affirmation

283 Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, p.322,323

multiple, le sensualisme lié à la joie du divers, la critique pratique de toutes les mystifications²⁸⁴». La critique de Nietzsche s'oppose par conséquent à la théorie traditionnelle de la conscience dans le rapport de l'âme et du corps ; pour se pencher sur une pensée du désir, du devenir du changement constant. Ainsi, la vie est pour lui ce sens qu'il reconnaît à l'être, la vie est volonté de puissance : « les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'auto-conservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force la vie même est volonté puissance - : l'auto-conservation n'en n'est qu'une conséquence indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres²⁸⁵». Nietzsche propose l'idée de volonté de puissance comme affect quant à son opposition à la considération classique de la conscience comme principe. Nietzsche affirme le désir ou la volonté puissance comme le dynamisme des affects ou à tout le moins la forme primitive de l'affect, à partir duquel dérivent des sentiments humains. En ce sens, Nietzsche propose d'élaborer une morphologie de la volonté de puissance. Il reproche donc à la

284 *Ibid.* p.324

285 Nietzsche, *Par delà bien et mal*, *op. cit.*, §13, p.60

psychologie d'être demeurée prisonnière des préjugés moraux et il définit une nouvelle psychologie comme : « morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance²⁸⁶ ». Pour Nietzsche, l'homme doit être compris et éprouvé comme pluralité. Les sentiments étant complexes et multiples, positifs ou négatifs, " bons ou mauvais ", l'homme doit donc trouver son équilibre propre, à même lui-même, dans l'immanence pour une vie affective en devenir, dans la joie. Le problème de la volonté implique des choix pour la réalisation de l'homme comme corps. Ainsi pour Nietzsche : « Il n'y a point de volonté : il y a des projets de volonté qui constamment augmentent ou perdent leur puissance²⁸⁷ ». La conception de la volonté se rapporte à celle de la complexité, de la multiplicité dans le rapport du corps. Or, la volonté de puissance n'est pas synonyme de convoitise ni d'aspiration, sa différence réside dans l'affect du commandement. Ainsi comme le dit Nietzsche, vouloir ne signifie pas « convoiter, aspirer, demander, désirer : ce dont vouloir se dégage par l'affect du commandement²⁸⁸ ». Il ne s'agit

286 *Ibid.* §23, p.71

287 Nietzsche, *Fragment posthumes, op. cit.*, XIII,9(98),11(73)

288 *Ibid.* XIII,10(118), p.164

donc pas comme nous l'explique Heidegger²⁸⁹ d'une aspiration à exercer un pouvoir quelconque sur un objet ou un sujet extérieur et déterminé, elle n'est pas par conséquent une volonté d'accéder au pouvoir. Dans la volonté puissance, la puissance est interne à la volonté, c'est-à-dire qu'elle est l'objet interne de la volonté. Ce que veut la volonté, c'est la puissance. Elle n'est pas affect essentiel au sens de l'affect d'un sujet, pas plus non plus que la volonté soit au sens de la faculté d'un sujet. Par ailleurs, si la vie est volonté de puissance c'est parce que la vie doit être pensée comme emprise affective et active sur la vie même. De plus, Nietzsche s'interroge sur la pensée de Spinoza concernant le mode de conservation se rapportant au conatus, qui est une tendance du mode fini singulier donnant la possibilité de persévérer dans son être. Le problème ainsi posé, du rapport entre force, comme effort et volonté de puissance, celle-ci sous-tendant la première dans une disposition affective en interne du sujet. Il importe, par conséquent, de comprendre plus avant cette dimension affective de l'homme dans le rapport à la volonté.

289 Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part*(1950), tr. W. Brokmeir, Gallimard, 1962, p.284

3. Une affectivité contingente.

a) Volonté affective.

En effet, le sujet pratique est de fait considéré comme volonté naturelle. Cette, détermination pratique est présenté, chez Hegel, comme limitée dans la mesure où la volonté porte son intention sur un objet particulier. Ce désir intentionnel est affecté de contingence : « Les penchants et les passions ont pour contenu les mêmes déterminations que les sentiments pratiques et de même pour fondement la nature rationnelle de l'esprit ; mais, d'autre part, comme relevant de la volonté individuelle, encore subjective, ils sont affectés de contingences et paraissent se comporter comme particuliers, suivant un rapport extérieur à l'égard de l'individu, comme les uns à l'égard des autres et par suite suivant une nécessité qui n'est pas libre²⁹⁰». Il ne s'agit donc pas d'un choix voulu, par un esprit rationnel, mais au contraire une décision arbitraire. Les tendances affectives sont le signe d'une disposition aliénante. Paradoxalement, c'est cette tendance affective dirigée

290 Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*(1817), §473, tr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1970, p.263

exclusivement sur un objet, et de la volonté qui donne à l'individu une possibilité d'action. À la différence de Kant, Hegel souligne que l'affection contient : « une particularité de la détermination volontaire où la subjectivité de l'individu est plongée tout entière, quelle que soit d'ailleurs le contenu de cette détermination. À cause de cet élément formel, toutefois, la passion n'est ni bonne ou mauvaise ; cette forme exprime seulement ceci qu'un sujet a placé tout l'intérêt vivant de son esprit, de son talent, de son caractère, de sa jouissance dans un seul contenu. Rien de grands ne s'est fait sans passion, ni ne peut s'accomplir sans elle²⁹¹ ». Aux yeux de Hegel, l'affection n'est pas dénigrée par une quelconque attitude moralisante, qui ne saurait être qu'une morale abstraite soucieuse d'elle-même, de son moi intérieur. Elle ferme donc les yeux face à la réalité. Le sujet affecté ne peut s'effectuer que par l'intérêt qu'il porte à son objet : « Le sujet est l'activité qui a pour but de satisfaire les penchants, la rationalité formelle, en transportant la subjectivité du contenu, qui est ainsi la fin, en l'objectivité, où il rentre en lui-même. L'intérêt consiste en ce que le contenu des penchants étant différencié comme chose, de cette activité, la chose

291 *Ibid.*

qui était effectuée, contient le moment de l'individualité subjective et de l'activité de celle-ci. Rien ne se réalise sans intérêt, par conséquent²⁹²». L'intérêt pour l'activité c'est sa réalisation effective, concrète de l'objet. Ainsi, l'individu s'objective dans sa subjectivité comme singularité agissante. L'intérêt est par conséquent primordial pour Hegel dans la mesure où celle-ci est une finalité nécessaire : « Une action est une fin du sujet et c'est son activité qui l'exécute ; toutefois, il n'est pas d'actions d'une manière générale, même s'il s'agit de la plus désintéressée, si le sujet ne se comporte ainsi, c'est-à-dire s'il n'y a pas d'intérêts²⁹³». Raison pour laquelle le principe d'un bonheur primaire rejoint le stade de la morale comme souci de soi, rien de réel : « Aux penchants et aux passions, on oppose, d'une part, la rêverie fade d'un bonheur naturel où les besoins sont satisfaits sans que le sujet s'active pour réaliser l'accord de l'existence immédiate et de ses déterminations intérieures. D'un autre côté, on leur oppose d'une manière tout à fait générale, le devoir accompli pour le devoir, la moralité. Or, penchants et passions ne sont autre chose que la rivalité du sujet,

292 *Ibid.* p.264

293 *Ibid.*

suivant laquelle il existe lui-même dans la fin et l'exécution de celle-ci²⁹⁴». Les affections sont par conséquent la cause comme véhicule de l'action, ce qui donne un élan vital dans la réalisation du sujet pour son projet. Le problème spécifique de la pure intention morale n'a aucune efficience pour la réalisation d'une action. Pour l'esprit, les concepts abstraits tels que le principe, la fin, la détermination sont inutiles en eux-mêmes. Le concept abstrait est en soi, intérieur de la conscience et il n'est donc pas effectivement réel. Son existence n'advient que par l'activité humaine : « C'est par cette activité seule que ce concept, ainsi que les déterminations en soi, sont réalisées, produites, car prises immédiatement en elles-mêmes, elles sont sans valeur. L'activité qui les met en œuvre, leur donne l'être, c'est le besoin de l'homme, son instinct, son inclination²⁹⁵». L'importance de l'activité est donc nécessaire pour la réalisation de l'homme dans une subjectivité propre, à la satisfaction de son être même : « Il m'importe beaucoup de mettre quelque chose en acte et dans l'être ; il faut que j'y sois ; je veux être satisfait par l'exécution. Une fin pour laquelle je dois agir doit

294 *Ibid.*

295 Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*(1837), Paris, Vrin, 1970, p.29

en quelque manière être aussi ma fin ; il me faut aussi satisfaire ma fin à moi, même si la fin pour laquelle j'agis présente encore beaucoup d'aspects qui ne m'intéresse pas. C'est là le droit infini du sujet, qu'il se trouve satisfait par son activité et son travail. Si les hommes doivent s'intéresser à une chose, il faut qu'eux-mêmes s'y retrouvent et qu'ils y voient leur amour-propre satisfait²⁹⁶». Le principe actif d'activité est une manière d'être de l'homme constituant sa totalité subjective " en acte et dans l'être ". L'activité est l'expression de son être. L'intérêt devient donc cette possibilité affective pour son agir « en tant que l'individualité tout entière, en mettant à l'arrière plan tous les autres intérêts et fins que l'on a et peut avoir, se projette en un objet avec toutes les fibres intérieures de son vouloir, concentre dans cette fin tous ses besoins et toutes ses forces, nous devons dire d'une façon générale que rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion²⁹⁷». Cette force intérieure est une dynamique pour soi comme effort positif dans son activité. Elle n'est donc pas une affection de nature violente. D'ailleurs, Hegel condamne lui-même l'affection violente. La passion

296 *Ibid.*

297 *Ibid.* p.31

prend une autre signification dans sa pensée : « La passion est regardée comme une chose qui n'est pas bonne, qui est plus ou moins mauvaise ; l'homme ne doit pas avoir de passion. Passion n'est pas d'ailleurs le mot tout à fait exact pour ce que je veux désigner ici, j'entends en effet, ici, d'une manière générale, l'activité de l'homme dérivant d'intérêts particuliers, de fins spéciales ou si l'on veut, d'intentions égoïstes, en tant que dans ces fins il met toute l'énergie de son vouloir et de son caractère en leur sacrifiant autre chose qui pourrait aussi être une fin, ou plutôt leur sacrifiant tout le reste²⁹⁸». À cela s'ajoute la possibilité de la volonté comme détermination intérieure à s'objectiver par l'activité même, qui la sous-tend. Le sujet affecté se met lui-même dans une disposition affective singulière déterminante pour son projet : « entendant par là la détermination particulière du caractère en tant que ces déterminations du vouloir n'ont pas un contenu uniquement privé, mais constituent l'élément moteur et énergique d'actions générales ». Hegel précise que l'affection n'est que subjective « en tant que formel de l'énergie, de la volonté et de l'activité, le contenu ou le but en restant encore indéterminé ; il en va ainsi de la conviction

298 *Ibid.*

personnelle, de la pensée personnelle et de la conscience personnelle²⁹⁹». L'affection est un processus d'identification purement subjective qui permet à l'homme, dans sa conviction propre, de s'activer en définitive pour une finalité recherchée. La caractéristique de l'intérêt s'accompagne d'une multitude de choses propres à l'action humaine qui : « dérive de leurs besoins, de leurs passions, de leurs intérêts, de leurs caractères et de leurs talents, en sorte que, dans ce spectacle de l'activité, ce ne sont que ces besoins, ces passions, ces intérêts, qui apparaissent comme les ressorts et interviennent comme le principal facteur³⁰⁰». Face à l'histoire de l'humanité parsemée de tragédies, la sagesse de certains hommes est manifeste. Des hommes animés de bonnes intentions, de nobles sentiments, pour la paix dans le monde, ne sont pas entendus.

299 *Ibid.*

300 *Ibid.* p.29

b) L'affect du "heros"

Du point de vue de l'histoire, le pouvoir des hommes pacifiques se révèle être faible eu égard à la puissance de l'intérêt : « Les passions, par contre, les fins de l'intérêt particulier, la satisfaction de l'égoïsme, voilà le facteur le plus puissant ; leur force réside en ceci, qu'elles ne considèrent aucune des bornes que le droit et la moralité (Moralitat) veulent leur imposer et que ces puissances de la nature sont bien plus près de l'homme que l'éducation artificielle et longue en vue de l'ordre et de la modération, du droit et de la moralité³⁰¹». Si la société qui essaie d'inculquer des valeurs morales et juridiques par l'intermédiaire de la culture et de l'éducation, les passions en revanche n'en tiennent pas compte. Il est cependant manifeste que les hommes dénués de toute sensibilité, de bienveillance, et d'amour trouvent un quelconque intérêt à la concupiscence et à l'égoïsme singulièrement délirant. La seule expression du sentiment qui convienne est la tristesse face à la violence des hommes et à leurs actions irréfléchies. Hegel précise

301 *Ibid.*

que la déraison des hommes n'est pas seulement liée aux passions mais elle vient également du mal engendré par les hommes mus de « bonnes intentions, aux fins légitimes, quand de là nous voyons surgir le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produit le génie humain, nous ne pouvons qu'être rempli de tristesse par cette caducité et, étant donné qu'une telle ruine n'est pas seulement une œuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, et arriver en face de ce spectacle, à une affliction morale, une révolte de l'esprit du bien, s'il se trouve en nous³⁰²». Ce sentiment d'affliction est le résultat des conflits d'intérêts qui se répètent dans l'histoire. Le conflit des intérêts est la source de toute action humaine, condition nécessaire à la réalisation de projets ambitieux en conformité avec les idées. Paradoxe humain schizophrénique entre la recherche d'un idéal avec de bonnes intentions qui peuvent se transformer en une joie tragique eu égard à l'histoire ; et la recherche des intérêts particuliers pour une transformation de l'histoire conforme à la réalisation d'une idéalité au-delà du sujet : « Par suite, rechercher quels sont les inclinations bonnes et rationnelles et comment on peut les

302 *Ibid.*

ordonner, c'est ce qui aboutit à exposer quels rapports produit l'esprit, --en se développant en esprit objectif - développement dans lequel le contenu de la volonté propre perd la contingence ou le libre arbitre. Le traité des penchants, des inclinations et des passions, est donc essentiellement une théorie de devoirs juridiques, moraux et sociaux³⁰³ ». Ainsi, le particulier doit se substituer à l'universel pour une organisation sociale conforme où l'affectivité complexe et la pluralité des intérêts peuvent se situer, s'y retrouver et s'y réaliser. Ainsi, le contenu des activités propre à chaque individu est une possibilité de réalisation non seulement particulière mais aussi une configuration universelle de l'humanité dont le sujet agissant serait porteur même sans le savoir : « Cette masse immense de vouloir, d'intérêt, d'activité, constitue les instruments et les moyens du génie de l'univers pour accomplir sa fin, l'élever à la conscience et la réaliser ; et cette fin ne consiste qu'à se trouver, à venir à soi, et à se considérer comme réalité. Mais que ces activités vivantes des individus et des peuples en cherchant et satisfaisant leur être soient aussi moyen et instrument d'une chose

303 Hegel, *Précis de l'encyclopédie philosophique*, op. cit. §474, p.264

plus élevée et plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment, voilà la question qu'on pourrait soulever³⁰⁴». En effet, pour Hegel le monde ne peut se substituer à la rationalité. De la raison découle tout le reste, c'est pourquoi " la raison gouverne le monde ", et « cette raison est immanente dans l'existence historique, elle s'accomplit en celle-ci et par elle³⁰⁵ ». Si l'homme ordinaire cherche le bonheur dans sa réalisation immédiate, il en est tout autrement aux yeux de Hegel selon le principe de la raison suprême. Sa téléologie n'est pas le bonheur en tant que tel des hommes mais celui de l'esprit absolu : « Heureux est celui qui a conformé son existence à son caractère, à son vouloir et son bon plaisir particuliers, jouissant ainsi de lui-même en son existence. L'histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité³⁰⁶ ». Ainsi, sur le mode opératoire technique d'une construction d'un édifice, de même les hommes se servent de leurs moyens intellectuels et cognitifs pour produire " l'édifice de la société humaine ", cela implique par conséquent que : « dans l'histoire universelle, il résulte des actions des hommes en général encore autre chose que ce qu'ils projettent et

304 Hegel, *Leçon sur la philosophie, op. cit.*, p.32

305 *Ibid.*

306 *Ibid.* p.33

atteignent, que ce qu'ils sachent et veulent immédiatement ; ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit avec cela quelque autre chose qui y est cachée à l'intérieur, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'était pas dans leurs revues³⁰⁷». En ce sens, l'homme agissant pour son compte personnel participe sans le savoir à la construction d'un projet universel : « l'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de la mise en action du général ; car le général résulte du particulier et du déterminé, et de la négation de celui-ci (...) c'est ce qu'il faut appeler artifice de la raison quand elle laisse agir à sa place des passions, en sorte que ce par quoi elle parvient à l'existence, éprouve des pertes et souffrance des dommages³⁰⁸». Il est par conséquent nécessaire pour que les hommes puissent se réaliser « de voir sacrifier les individualités, leurs fins et la satisfaction de celle-ci, abandonner leur félicité en général au règne du hasard dont celle-ci relève, et de considérer en général des individus comme appartenant à la catégorie des moyens³⁰⁹ ». Seul l'homme dans sa subjectivité constituante sera le véhicule pour la réalisation de la fin rationnelle. Or il ne

307 *Ibid.* p.33,34

308 *Ibid.* p.37

309 *Ibid.*

s'agit pas d'une réalisation purement particulière puisque certains individus nommés " héros " par Hegel ont participé à l'édification de l'histoire universelle en tant qu'ils ont puisé leurs fins et leurs vocations dans le présent et à une source dont le contenu est caché, donc inconnu jusqu'alors. Les hommes d'exception connaissent a fortiori ce qui est nécessaire pour leur temps : « C'était leur affaire de connaître cette valeur générale, l'échelon nécessaire, prochain, de leur univers, d'en faire leur fin, d'y consacrer leur énergie. C'est pourquoi les hommes de l'histoire universelle, les héros d'une époque, doivent être reconnus comme les sages ; leurs actes, leurs discours sont ce qu'il y a de mieux à leur époque³¹⁰». Il s'avère néanmoins que ces personnalités hors normes, comme modèle de l'humanité, ne sont pas en adéquation dans l'histoire à considération de l'approche psychologique : « Ce sont de grands hommes parce qu'ils ont voulu et accompli une grande chose, non imaginaire et présumée, mais bien juste et nécessaire. Cette manière de voir exclut aussi la réflexion psychologique qui, servant au mieux l'envie, sait expliquer par le fond du cœur tous les actes et leur donner la forme subjective en sorte que leurs auteurs

310 *Ibid.* p.35

auraient tout fait, par suite qu'une passion petite ou grande, d'une affection et n'auraient pas été à cause de ses passions et de ces affections des hommes moraux³¹¹». La vision psychologique est simplificatrice puisqu'elle ne peut saisir l'importance et les enjeux dans l'univers de ces héros. L'homme ordinaire peut être amené à suivre même sans savoir le chemin tracé par le grand homme : « les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières contiennent la substantialité que confère la volonté de l'Esprit du Monde. C'est bien ce contenu qui fait leur véritable force. Ce contenu se trouve aussi dans l'instinct collectif inconscient des hommes et dirige leurs forces les plus profondes. C'est pourquoi ils n'opposent aucune résistance conséquente au grand homme qui a identifié son intérêt personnel à l'accomplissement de ce but. Les peuples se rassemblent sous sa bannière : il leur montre et accomplit leur propre tendance immanente³¹²». La manière des psychologues à considérer la passion des grands hommes comme des fautes, ils s'attardent par une vision réductrice sur les penchants privés et non l'importance

311 *Ibid.* p.36

312 Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1965, p.113

morale de leur accomplissement. Leur pathos c'est l'universel. L'affect de la passion est un facteur dynamique, pour le moi des grands hommes et pour le dessein effectif du monde. En effet, la volonté du moi affectif transcende, pour ainsi dire, celle du corps pour une pensée de l'affectivité immanente. Autrement dit, le réel est, pour le moi de l'homme ordinaire, ce désir d'être dans la norme comme mode d'expression absolu. Il s'agit donc, pour le commun des mortels, d'être en adéquation avec la représentation ou l'image qu'il se fait d'une existence authentique.

Troisième partie

**Pour une philosophie contemporaine du réel,
vers un désir existentiel hypermoderne**

1. L'enthousiasme pour l'activité.

a) L'activité créatrice.

Avant d'être vécu comme une activité libératrice ou plaisante, le travail apparaît originairement et essentiellement comme une contrainte, c'est-à-dire comme une entrave à la liberté d'action. Sans doute parce que l'homme ne s'y soumet pas volontiers, mais par nécessité, il se réduit donc à la difficile production de nos moyens d'existence. Pourtant, s'il en était vraiment ainsi, il serait incompréhensible que l'homme puisse travailler quand bien même il se sait affranchi de ses besoins élémentaires. Car nous ne travaillons pas seulement pour vivre, mais encore pour bien vivre, comme en témoigne le goût pour des activités particulières quotidiennes, que la nécessité suscite sans la commander toujours. L'homme ordinaire s'affaire dans ses préoccupations, hors de ses obligations, dans une activité libre et choisie. Il est alors limité par ses moyens pour réaliser son projet, les outils et les matériaux nécessaires à la construction de son objet limitent ses possibilités, puisqu'il est lui-même assujéti à l'espace et au temps. L'activité particulière quotidienne ne se confond pas avec la valeur du travail. Elle opère plutôt sur ses marges, comme passe-temps contre l'ennui de

l'esprit, qui n'exige pas de la pensée un projet réfléchi de transformation du réel. Or, l'activité réelle s'attache précisément à la transformation du réel, c'est-à-dire en nier l'apparence première conformément à des règles que la nature ne prodigue pas mais que l'intelligence seule peut élaborer. Cette possibilité de transformation ne s'applique pas strictement à la matière, mais également pour les idées qui ont produit des œuvres dans l'histoire humaine. En effet, Marx souligne l'importance de l'activité faisant corps avec l'intelligence. Du point de vue de la raison pratique, l'homme exerce des activités de production nécessaire à son utilité. Il modèle la nature à la mesure de son ambition. À la différence de l'animal, l'homme est conscient de sa capacité à produire et à réaliser son œuvre dans une joie active : « Certes, l'animal aussi produit. Il construit son nid, son habitation, tels l'abeille, le castor, la fourmi etc. mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui et pour sa progéniture ; il produit d'une façon partielle, quand l'homme produit d'une façon universelle (...), tandis que l'homme sait produire à la mesure de toutes les espèces, il s'est appliqué à tout objet sa mesure inhérente ; aussi s'est-il créé selon les lois de la beauté. (...) L'homme ne se recrée pas seulement

d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création³¹³». Ainsi, si l'homme contribue à donner à la nature la forme de nos désirs, c'est la marque de nos ambitions, ils incitent également l'individu à prendre la mesure de son pouvoir et de sa valeur. Marx, dans *Le Capital*³¹⁴, pense la réalité économique dans une approche analytique des phénomènes concrets. Il s'inscrit donc dans une dynamique du progrès économique des hommes dans l'histoire. La liberté par l'activité est une nécessité naturelle pour l'homme de se réaliser. L'analyse économique s'inscrit à tout le moins dans l'activité propre, la capacité de production, processus de transformation de la matière en un produit fini, la marchandise. La valeur marchande est en ce sens la finalité du processus de production en tant qu'objet mais dont l'entité " valeur " est en soi abstraite. La présentation de son abstraction s'effectue en la monnaie. Celle-ci est devenue le moyen d'échange de toute activité même de celui qui l'a produite originairement, elles gouvernent leur vie pour devenir le fétichisme pour la marchandise et en s'y soumettant, cette disposition affective

313 K.Marx, *Manuscrits de 1844*, tr. M. Rubel, Pléiade, Gallimard, 1968, p.63,64

314 Marx, *Le Capital* (1867), tr. J. Roy, Paris, G.F., 1969

est en cela une aliénation : « Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché au produit du travail, dès qu'il se présente comme des marchandises, le fétichisme est inséparable de ce mode de production³¹⁵». L'apparition en ceci de la marchandise est à considérer en elle-même comme mouvement propre de la valeur de la chose s'effectuant. Ainsi, la valeur n'a d'existence effective que dans l'échange, ce que l'homme ne peut acquérir qu'au prix de sa peine, fruit de son activité. La peine c'est la durée de l'activité nécessaire de production. Or, cette durée nécessaire se compare au " temps social moyen ", c'est-à-dire une durée nécessaire et suffisante à la production de l'objet : « Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est celui qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et l'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normal. (...) Le tisserand anglais, lui, eut toujours besoin du même temps pour opérer cette transformation ; mais dès lors le produit de son heure de travail individuelle ne représenta plus que la moitié d'une heure sociale de

315 *Ibid.* p.69

travail et ne donna plus que la moitié de la valeur première³¹⁶». Pour toute activité productrice d'objet, il est nécessaire d'opérer une distinction de l'activité en elle-même. La marchandise considérée comme produit fini se mesure à sa qualité destinée à un usage particulier, par suite à sa quantité eu égard à la détermination sociale qu'il engendre. Ce qui fut le cas, avec l'organisation scientifique du travail³¹⁷. Selon Marx, la forme monnaie " ne diffère en rien " de la forme valeur en général, « c'est l'or qui possède à la place de la toile la forme équivalent général³¹⁸». Cette entité, la monnaie, se présente comme la finalité du processus d'abstraction de la valeur, et par conséquent de la transformation du produit de l'activité en marchandise. Ainsi l'argent est ce par quoi tout objet devient une chose qui vaut une autre, en somme une chose virtuelle. Cependant, nous pouvons nous demander si la valeur que l'homme confère au monde par son activité ne s'effectue pas au prix de la dévalorisation de son être. À cet égard, il est une considération ancienne, celle des civilisations du passé, qui, soutenaient que l'activité assujettissait l'homme à l'ordre de la nécessité : « les hommes étant soumis aux nécessités de la vie ne

316 *Ibid.*, p.44

317 F.W. Taylor, *Principles of scientific management*, 1911

318 Marx, *ibid. op. cit.*, p.67

pouvaient se libérer qu'en dominant ceux qu'ils soumettaient de force à la nécessité. La dégradation de l'esclave était un coût du sort, un sort pire que la mort, car il provoquait une métamorphose qui changeait l'homme en un être proche des animaux domestiques. C'est pourquoi si le statut de l'esclave se modifiait, par exemple par la manumission aussi un changement des conditions politiques générales élevait certaines occupations au rang d'affaires publiques, la " nature " de l'esclave changeait automatiquement. (...) Aristote, (...); refusait de donner le nom d' « homme » aux membres de l'espèce humaine tant qu'ils étaient totalement soumis à la nécessité³¹⁹». L'activité est en rapport avec l'aliénation de sa liberté au service de la matière ou d'autrui. L'activité dans sa nature est une disposition affective à porter l'homme à s'en affranchir. Nous devons à l'action de l'utilitarisme la considération de l'activité dans la position prépondérante que lui reconnaît le monde moderne. En ce sens, l'activité fait partie de l'essence de l'homme si celle-ci est intimement associée à l'image de Dieu créateur de toute chose. Car la fidélité à cette image impose en effet à tout homme l'obligation morale d'approfondir l'œuvre divine en faisant fructifier les

319 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*(1958),tr. Fradier, Calmann-levy, 1961, p.95,96

richesses contenues en germe dans la création : « l'ascétisme protestants, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la jouissance spontanée des richesses et freina la consommation, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique de débarrasser des inhibitions de l'éthique traditionaliste le désir d'acquérir. Il a rompu les chaînes qui entravaient pareille tendance à acquérir, non seulement en la légalisant, mais aussi (...) en la considérant comme directement voulue par Dieu. (...), a pu constituer le plus puissant levier qui se puisse imaginer de l'expansion de cette conception de la vie que nous avons appelée, ici, l'esprit du capitalisme³²⁰». Il ne s'agit donc pas de consommer égoïstement des richesses mais de les faire croître et les multiplier en conformité au caractère dispensateur de la création divine. Par ailleurs, il existe d'autres facteurs identiques à cette réhabilitation dont il ressort en tout état de cause que l'affectivité créatrice de production n'est plus considérée comme une fatalité mais, à l'inverse, comme une activité providentielle et une obligation morale : « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement

320 M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904)*, tr. J. Chavy, Plon, 1964, p.208

mécanique de son existence animale et qu'il ne participe à aucun autre bonheur ou à aucune autre perfection que ce qu'il s'est créé lui-même, libre de l'instinct, par sa propre raison³²¹». En effet, selon Kant l'homme doit être à la mesure de sa rationalité vivante et non pas soumis ou dirigé par son instinct de conservation à l'inutilité de ses besoins primaires, car « tous les divertissements qui peuvent rendre la vie agréable, même son intelligence et sa prudence et aussi bien la bonté de son vouloir, doivent être entièrement son œuvre³²²». Ainsi, l'activité providentielle est selon Kant, la nature qui a voulu que l'homme conquiert sa liberté dans la culture, c'est-à-dire en développant ses virtualités par sa tendance affective à se réaliser rationnellement, c'est-à-dire en une activité dynamique. C'est donc une obligation morale en tant que c'est un devoir de l'homme envers lui-même de développer ses facultés, sans lesquelles il resterait inachevé. Des lors, l'activité productrice pourrait être conçue, sinon vécue, non comme une contrainte mais comme une œuvre dans le double sens d'un geste créateur et d'une action conforme au bien. En ce sens, cette conception est représentée et développée par l'utilitarisme qui opère une

321 Kant E., *Idées d'une histoire universelle du point de cosmopolitique* (1789), prop.3, tr. J-M. Maglioni, Bordas, 1981, p.12,13

322 *Ibid.*

distinction de l'activité productive. L'activité est créatrice de richesse pour le plus grand bien de l'humanité. C'est en ce sens que l'homme exprime son exaltation pour l'activité comme devenir de son être, dans sa réalisation effective. À l'inverse, le pouvoir qu'un homme peut exercer sur un autre et constituant son essence, de se révéler une histoire dans la mesure où son existence et sa subsistance dépendent de l'activité effective de celui qu'il domine. Il importe donc de prendre conscience de l'étendue des rapports concomitants entre les hommes dans leur capacité à se réaliser librement eu égard à l'aliénation sous-jacente. L'individu est alors confronté à lui-même dans son affectivité qui le condamne à se réaliser dans le monde et in fine une satisfaction somme toute relative, un bonheur partagé. Ainsi, l'homme s'accomplit à travers son activité et trouve un certain équilibre à l'épanouissement dans son œuvre. Le désir pour l'activité créatrice s'impose comme une évidence socialement utile. Mais, l'apparente harmonie des intérêts bien compris suggère d'autres dispositions affectives de l'activité, non plus simplement pour la satisfaction des besoins immédiats mais pour l'équilibre et la justice des intérêts entre des individus opposés : « La justice, dans le cas en question, présente deux faces entre lesquels il

est impossible d'établir l'harmonie, et les deux adversaires ont choisi les deux faces opposées ; ce qui préoccupe l'un, c'est de déterminer, en toute justice, ce que l'individu doit recevoir, ce qui préoccupe l'autre, c'est de déterminer, en toute justice, ce que la société doit donner. Chacun des deux, du point de vue où il s'est placé, est irréfutable et le choix entre ces points de vue, pour des raisons relevant de la justice, ne peut être absolument arbitraire. C'est l'utilité sociale qui permet de décider entre l'un et l'autre³²³». Nous sommes en présence de deux conceptions respectivement irréfutables, et partant incompatible puisque si le premier pense la légitimité de son activité en terme de valeur libératrice, le second ne la reconnaît qu'à partir du moment où elle se soumet aux seuls critères de la valeur marchande. Il en résulte donc des divergences quant à la valeur effective de l'activité et un sentiment d'injustice qui rend l'individu agissant absent à son activité propre. Il est dans une disposition affective aliénante alors même qu'il pensait son activité comme instrument de sa propre réalisation et ainsi de sa libération. Par ailleurs, l'activité créatrice de richesse s'articule en faveur de l'efficacité économique. Car dans les échanges ce n'est pas l'activité en elle-même qui prime mais les facultés physiques et

323 J.-M. Mill, *L'Utilitarisme (1904)*, tr. Tanesse, G.F., 1968, p.145, 146

intellectuelles nécessaires à la réalisation d'un objet. Ce qui est une propension à l'équilibre de l'individu dans son rapport rationnel à l'activité, ce que nous avons vu plus haut chez Hegel que « Rien ne se réalise sans intérêt, par conséquent³²⁴ ». L'intérêt est évalué par la valorisation des objets finis en la valeur de la monnaie comme condition de possibilité de se réaliser dans l'existence. Or celle-ci contraint l'individu à s'extirper de sa situation de faiblesse en vue de l'augmenter pour un vécu existentiel satisfaisant, ce qui la place dans une situation conflictuelle avec d'autres sujets. Cette manière d'être pose la problématique complexe et aliénante de la relation égoïste de l'individu à l'activité comme désir de liberté. L'exigence de productivité sonne le glas, en partie, dans les relations humaines, par exemple de l'amitié et somme toute de la morale. L'exigence de rationalité affaiblit la raison du cœur. Le vécu est en cela affecté dans son rapport spatio-temporel existentiel. De l'exigence de rationalité productiviste s'achemine l'idée pour l'homme de s'affranchir de sa condition misérable³²⁵. L'appel du corps limite la puissance d'agir de l'être humain, en ce sens que sa possibilité d'action, en cette disposition non

324 Hegel, *Précis de l'encyclopédie*, *op. cit.*

325 Zola, *Germinal*(1892-1893), Paris,L.G.F., Poche,1993

infinie de sa constitution physique est inversement proportionnelle à la rationalité illimitée de l'esprit. Le désir de satisfaction apporté par l'activité suscite une tendance au repos et aux divertissements. Ce qui implique nécessairement l'accord d'avec l'exigence de rationalité, avide de productivité constante. De plus, cela s'avère profitable pour la raison objectivante dans la mesure où le sujet libéré momentanément peut accroître davantage la réalisation de l'objet déterminé : « Partout ainsi, et en dépit de la fiction de liberté dans le loisir, il y a impossibilité logique du temps " libre ", il ne peut y avoir que du temps contraint. Le temps de la consommation est celui de la production. Il l'est dans la mesure où il n'y a jamais qu'une parenthèse " évasive " dans le cycle de la production. Mais encore une fois, cette complémentarité fonctionnelle (diversement partagée selon les classes sociales) n'est pas sa détermination essentielle. Le loisir est contraint dans la mesure où derrière sa gratuité apparente il reproduit fidèlement toutes les contraintes mentales et pratiques qui sont celles du temps productif et de la quotidienneté asservie³²⁶ ». De cette manière, les moments de liberté sont ainsi considérés comme aliénation puisqu'ils sont toujours mis en valeur dans leur rapport à l'activité créatrice. Or, le loisir est par

326 J. Baudrillard, *La société de consommation*, Idée, Gallimard, 1970, p.246

définition un ensemble d'activités choisies par les individus pour épanouir leurs facultés physiques et intellectuelles et pourtant, dans le même temps ils sont paradoxalement utiles à l'exigence de la raison effective. Cette tendance affective de l'activité manifeste un désir de progrès pour l'humanité et pour une réalisation à l'œuvre dans l'histoire. La création de besoin est liée à la représentation de la volonté désirante d'harmoniser l'utile et l'agréable par l'invention de nouveaux concepts tels les nouveaux modes de communication nécessaires à l'activité humaine, source de culture. En ce sens, nous pouvons dire que la communication entendue comme inclination affective positive, régule les phénomènes sociaux. La tendance amicale freine les dispositions pulsionnelles des hommes. Or, si la sympathie participe à la communication, elle n'en est pas le fondement pour autant puisque demeure toujours la question de l'intérêt pour le bonheur. Pour bien faire, l'homme s'entend formellement ou effectivement avec l'autre ayant un intérêt commun. L'intérêt est alors source de bonheur. La joie se manifeste par l'utilité de l'accord contracté. Ainsi, l'effort pour l'acte s'achemine vers la parole³²⁷, en ce sens que le mot à une valeur comme signification de l'acte. Or, si cette possibilité est pour l'esprit une chose

327 J.-L. Austin, *Quand dire c'est faire*(1955), Paris,Seuil,tr. F. Rocanati,2002

réelle et valable, elle se trouve nuancée d'un point de vue pratique puisque l'exigence de rationalité, eu égard à l'égoïsme, implique nécessairement une transcription de la parole donnée ce qui lui confère une valeur sûre et viable pour les hommes dénués de principe réel. De plus, si l'objection est faite à l'effort fourni, la relativité des intérêts décide par conséquent de la valeur de l'activité. C'est pourquoi, la raison de la loi impose la crainte pour les hommes et les incite par là-même à s'entendre pour éviter les conflits et les inégalités, pour la paix sociale. De prime abord, l'échange implique la raison puisque l'homme est capable de différer ses besoins immédiats pour des objets déterminés dans l'espoir de les acquérir favorablement dans le futur. Elle implique également une disposition sociable puisque autrui est la représentation et la condition nécessaire de réalisation de cette attente. Ainsi, l'échange des intérêts n'est pas à lui seul représentatif de la communication dans son ensemble. En ce sens, il existe également une autre disposition affective dans les relations humaines, celle des relations entre les idées ou tout autres inclinations positives s'inscrivant dans un système de relations sociales autre que la satisfaction des intérêts propres de l'activité. L'existence humaine

suppose également et naturellement de préserver des liens avec son semblable comme ouverture singulière de son humanité. De cette manière, résulte l'idée selon laquelle nous sommes inscrits dans la durée de notre tempérament social. Notre être social est constitué constamment par des repères, des symboles qui réunissent les hommes dans les festivités. En ce sens, Mauss montre que les rites et les coutumes structurent les rapports humains dans les sociétés primitives, et par conséquent ils ne sont pas animés strictement par des intérêts économiques. Or, si la raison objectivante tend à multiplier les intérêts, elle en exclut cependant les sentiments s'ils s'opposent à sa satisfaction égoïste. En effet, si l'homme confère de la valeur à ses actions, elles ne sont considérées comme telles que par le désir qu'il leur porte. L'aspiration fondamentale de l'homme exige l'accord de l'utile et du plaisir pour espérer s'accomplir dans la béatitude. Autrement dit, l'homme cherche à se réaliser du point de vue du corps, dans sa chair, et de son esprit. L'attente n'en est pas réduite pour autant puisque l'homme, individuellement ou collectivement s'active, dans l'océan où se côtoient les sentiments et les intérêts, pour se déployer dans une effectivité concrète. C'est pourquoi la dialectique du plaisir et de la

douleur sont des affections, propre à la nature de l'individu, qui déterminent l'action humaine. Par là même, nous nous posons la question de ce qui est juste ou non dans nos actions. Selon Bentham, la véracité ou la fausseté de nos actions dépend de ces deux principes affectifs. Le plaisir et la douleur dirige notre manière d'agir, ils contrôlent ainsi non seulement nos actions mais aussi ce que nous pensons et ce que nous disons, c'est là qu'elle revendique sa réalité, en ce sens : « un plaisir pourrait s'identifier avec le plus grand bien, même en admettant que la plupart des plaisirs se trouvent être absolument mauvais. Pour cette raison, tout le monde estime que la vie heureuse est agréable, attendu qu'on unit la notion de plaisir à celle du bonheur, et l'on a parfaitement raison. Aucune activité, en effet, n'est complète quant elle est contrariée, et le bonheur présente le caractère d'être complet. Aussi l'homme heureux a-t-il besoin que les biens corporels, les biens extérieurs et ceux de la fortune se trouvent réalisés pour lui sans difficulté³²⁸ ». Ainsi, la satisfaction individuelle est inséparable de celle de la société dans la mesure où tous les hommes aspirent à une affectivité heureuse. Selon cette conception, l'individu apparaît comme

328 Aristote, *Éthique à Nicomaque*(-345/-335), VII,13,2,3, tr. Voilquin,G.F.,1965, p.199,2003

un symbole, un idéal pour tous. Il n'y a donc pas de distinction spécifique puisque tous les hommes veulent du plaisir. Il s'avère dès lors qu'il soit possible de trouver des règles communes pour satisfaire les besoins et les désirs de tout individu. Par conséquent, la société est en mesure de satisfaire les attentes correspondants à la volonté des désirs de l'homme. Ainsi, toutes les joies humaines sont prises en considération comme un intérêt social. En ce sens, l'idéal de la sagesse humaine c'est d'accepter la vie, jouir du présent mais aussi savoir se contenter, ce qui est à notre portée, cela semble possible par le désir de paix intérieure et l'harmonie avec soi-même et la nature. En outre, si l'homme cherche à contenir le désir dans les limites que la nature lui a donné, ce serait le réduire à un simple dénominateur commun, la pulsion. De fait, l'individu ne pouvant accéder au plaisir par la satisfaction de ses désirs, comme par exemple la libido, ou par tout autre contrainte extérieure, il peut, à la manière de Freud, développer des troubles psychologiques. Le moi est alors confronté au désir des pulsions qui peuvent donner lieu à des pathologies de type névrotique.

b) L'affect pathologique.

La névrose, selon Freud : « pourrait être assimilée à une affection traumatique qui s'expliquerait par l'incapacité où se trouve le malade de réagir normalement à un événement psychique d'un caractère effectif très prononcé³²⁹». L'affection névrotique est par conséquent une tendance symptomatique qui trouve sa racine dans l'inconscient. La découverte de l'inconscient, d'après Freud, montre que le sujet est effectivement en dépossession à travers la mise en question de son moi et de sa souveraineté : « Dans certaines maladies et, de fait, justement dans les névroses, que nous étudions, il en est autrement. Le moi se sent mal à l'aise, il touche aux limites de sa puissance en sa propre maison, l'âme. Des pensées surgissent subitement dont on ne sait d'où elles viennent ; on n'est pas non plus capable de les chasser. Ces hôtes étrangers semblent même être plus fort que ceux qui sont soumis au moi (...) C'est de cette manière que la psychanalyse voudrait instruire le moi. Mais les deux clartés que nous apporte : savoir, que la vie

329 Freud, *Introduction à psychanalyse(1917)*, tr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p.257

instinctive de la sexualité ne saurait être complètement domptée en nous et que les processus psychiques sont en eux-mêmes inconscients, et ne deviennent accessibles et subordonnés au moi que par une perception incomplète et incertaine, équivalent à affirmer que le moi n'est pas maître dans sa propre maison³³⁰». Les troubles affectifs inconscients perturbent le moi, qui ne peut déterminer l'origine de sa pathologie. Elle est, certes, en lui mais il n'a pas conscience et tout acte ou désir échappe par là-même à sa volonté, ce qui remet en cause un éventuel contrôle sur ses affects. Le malade sent alors s'échapper le pouvoir de répondre de lui-même, ce que l'homme, dit normale c'est-à-dire conscient de lui-même, affirme sa responsabilité et est capable d'une maîtrise de soi et de contrôler ses pulsions. Ainsi pour Freud, la psychanalyse affirme que la majeure partie non seulement de nos actes mais aussi de nos pensées et de nos désirs échappent à toute conscience effective et se révèle être inconsciente par conséquent. C'est pourquoi l'inconscient, eu égard au sujet affecté dans ses relations sociales, caractérise le psychisme comme n'étant pas toujours dans une disposition affective consciente. L'homme vivant en société,

330 Freud, *Essai de psychanalyse appliquée*, « Une difficulté de psychanalyse » (1917), tr. M. Bonaparte, E. Marty, Idée, Gallimard, 1933, p.144, 146.

s'implique comme être pensant, agissant et désirant. Les relations qu'il entretient avec ses semblables font surgir constamment des actions et directions affectives positives ou négatives. L'intérêt pour notre psychisme est alors de survivre et de se préserver, raison pour laquelle pour éviter d'être affecté par quelques pathologies que ce soit, nous sommes amenés à effacer de notre mémoire ce qui nous est nuisible. C'est là un point fondamental pour l'homme de trouver son équilibre au quotidien. Or, la complexité du psychisme montre que les souvenirs ne sont pas complètement effacés et que l'inconscient peut les faire réapparaître. L'inconscient ne se réduit pas, chez Freud, à un état purement comme non conscient. Il est au contraire une force psychique active : « Les processus inconscients ne nous sont connaissables que dans les conditions du rêve et des névroses, donc dans des circonstances où des processus du système supérieur, le système Pcs, ont été rabaissés (par régression) à un stade antérieur. En eux-mêmes ils sont inconnaissables et même incapables d'exister parce que le système Ics a été recouvert très tôt par le système Pcs, qui s'est emparée de l'accès à la conscience et à la motilité³³¹ ». L'inconscient est

331 Freud, *Métapsychologie*, « *L'Inconscient* », (1915), tr. J.Laplanche, J.-B.Pontalis, Gallimard, 1968, p.96,98.

alors une pensée en acte dont le fonctionnement oublie des règles spécifiques, distincte de celles auxquelles est soumise la pensée consciente. C'est pourquoi Freud propose de comprendre le psychisme comme la coexistence de deux modes de fonctionnement. Chacun forme alors un système indépendant, le système inconscient et le système préconscient-conscient. Cette configuration, dite topique, du psychisme permet ainsi de souligner l'inconscient comme tel. Selon Freud il désigne une réalité positive et dynamique. C'est dans ce sens que l'inconscient produit des effets et se manifeste par des symptômes, ce que Freud tend à faire. Partant du fait que tout acte psychique est une projection en acte, Freud traite toute production du sujet : « ces actes ne sont pas seulement les actes manqués et les rêves, chez l'homme sain, et tout ce qu'on appelle symptômes psychiques et phénomènes compulsionnels chez le malade ; notre expérience quotidienne la plus personnelle nous met en présence d'idées qui nous viennent sans que nous en connaissions l'origine, et de résultats de pensée dont l'élaboration nous est demeurée cachée³³²». Les rêves, les actes manqués et les comportements névrotiques sont comme des effets de sens. À travers eux se manifeste une signification qui est

332 *Ibid.*

cachée pour le sujet lui-même. Le contenu d'un rêve par exemple, envoie un contenu caché que seul le travail d'interprétation peut mettre à jour. L'existence de l'inconscient se manifeste par un procédé difficile à saisir puisqu'il peut se montrer et se rendre invisible. Ce comportement de l'inconscient est somme toute pathologique puisqu'il se manifeste tout en se cachant. Il apparaît alors qu'il soit de nature conflictuelle et que le psychisme semble être la scène où les forces jouent à s'opposer. Il en ressort que les symptômes sont un agrégat entre les deux tendances contradictoires. Par sa thérapeutique, Freud a découvert que les malades opposent une résistance à la compréhension de leur état. Il élabore une autre hypothèse des fonctions psychiques ayant chacune leur système propre. Freud pense l'unité du sujet selon le Ça, le Moi et le Sur-Moi. Le Ça : « Nous donnons à la plus ancienne de ces provinces ou instances psychiques le nom de ça ; son contenu comprend tout ce que l'être apporte en naissant, tout ce qui était constitutionnellement déterminé, donc avant tout les pulsions émanées de l'organisation somatique et qui trouvent dans le ça, sous des formes qui nous restent inconnues, un premier mode d'expression psychique³³³». Le ça est donc constitué par un

333 Freud, *Abrégé de psychanalyse*(1938),VII,« De la technique

ensemble de forces que nous subissons et qui échappent au sujet. C'est un en-deçà de l'action constituante du sujet. Il est la forme originelle d'appareils psychiques. Le ça est alors considéré comme ce par quoi surgissent les pulsions qui sont par définition instinctives et de nature biologique, à la limite de l'organique et du psychique. Le ça n'est pas observable directement, mais à travers des objets du désir et les tendances affectives du corps. Le fonctionnement du ça se caractérise donc par son indifférence au temps et à la causalité. Il n'obéit qu'au principe de plaisir. Le ça est constitué d'éléments refoulés de tout objet en liaison avec des représentations quotidiennes qui sont relégués vers l'inconscient dans la mesure où c'est le sujet qui juge de ce qui est bon ou mauvais pour lui. Le sujet refoule les tendances de toutes circonstances dont il ne veut pas prendre conscience. C'est par conséquent un mécanisme de défense qui se met en place quasi automatiquement mais surtout selon des dispositions morales propres à chaque individu. Le refoulement est en ce sens un système de défense. À partir du ça, d'où émanent les affections pulsionnelles, le moi en contrôle partiellement leurs actions : « sous l'influence du monde extérieur réel qui nous environne, une fraction du ça subit une

psychanalytique », tr. A. Berman, Paris, PUF, 1967, p.50

évolution particulière (...) C'est cette fraction de notre psychisme que nous donnons le nom de moi³³⁴». Le moi est un garant comme " principe de réalité " puisqu'il peut choisir de différer un plaisir momentané pour un autre. Il est par rapport au monde extérieur un filtre puisqu'il différencie des affections émanant de l'extérieur, les excitations et il mémorise ses différentes expériences. Lorsque nous sommes affectés par des émotions pénibles, l'activité de défense du moi s'éveille et évite à la conscience de s'angoisser par les flux des phénomènes extérieurs. Le filtre est activé, les pulsions sont dirigées dans l'inconscient sans pour autant être totalement effacées, ce sont des symptômes. Le moi est en rapport avec le monde extérieur, le surmoi est à notre degré du moi en lien avec la réalité sociale. Le surmoi subies en permanence des influences dans son environnement qui remonte à son enfance : « l'individu en cours d'évolution voit se former, comme par une sorte de précipité, dans son moi, une instance particulière par laquelle se prolonge l'influence parentale. Cette instance, c'est le surmoi (...) Ce n'est évidemment pas la seule personnalité des arts entiers gît sur l'enfant, mais, transmise par eux, l'influence des traditions familiales, raciales et nationales, ainsi que les

334 *Ibid.* p.4

exigences du milieu social immédiat qu'ils représentent. Le surmoi d'un sujet, au cours de son évolution, se modèle aussi sur les successeurs et sur les substituts des parents, par exemple sur certains éducateurs, certains personnages qui représentent au sein de la société des idéaux respectés³³⁵». C'est en somme notre conscience morale qui nous guide par l'intermédiaire du surmoi. Dans le vécu quotidien nous sommes confrontés à des événements qui nous éprouvent, en des sentiments de culpabilité. Nous jugeons alors nos actions d'un point de vue moral eu égard à notre relation aux autres, dans notre vie privée. L'idéal pour le moi se transpose comme une disposition narcissique. L'aspiration pour l'homme est une projection de l'idéalisation d'un désir pour soi. Lorsque notre attention est fixée sur un objet dont les qualités exceptionnelles sont remarquables, nous l'admirons au point de désirer les mêmes qualités pour le moi. Le sentiment d'excitation que nous ressentons est de l'ordre psychique et corporel. En ce sens que cette pulsion est dirigée vers tout objet de son désir. Le corps étant affecté en permanence, chaque individu peut sublimer une partie de son énergie pulsionnelle et la mettre au service d'un but socialement utile et valorisé, comme dans l'effort physique le corps est

335 *Ibid.* p.6

alors en perpétuelle tension, rapport narcissique et idéalisation du moi. Transfert d'énergie dans la culture, il est considéré comme art. En ce sens l'artiste est amené à se dépasser, il est dans l'exaltation, l'expectative de soi. Ce qui confère au soi des possibilités dans un désir d'être actif.

2.La puissance en acte.

a) Du désir en acte.

Le sport étant considéré comme un loisir, il n'est donc pas considéré comme une activité contraignante. Il fait partie du sens commun dans une recherche d'épanouissement pour l'esprit et une joie libérée par le corps. Dans notre société, le loisir est devenu une pratique culturelle accessible pour tous les individus. En ce sens, il porte attention aux yeux de l'homme occupé par ses affaires quotidiennes. Il est devenu objet d'intérêt pour la fuite des idées de contraintes. Le loisir est un principe culturel, il implique que : « Le sport est donc devenu progressivement un phénomène important des loisirs au point qu'on peut raisonnablement envisager dans le cadre d'une civilisation des loisirs une culture authentique du corps pour tous³³⁶». La représentation sociale du sport comme jeu pose l'individu dans une dynamique de possibilité de se réaliser aussi bien pour le sujet valide que pour le sujet soumis à un handicap dans la mesure où l'aspiration pour le dépassement de soi va au-delà du principe de la limitation des possibilités de réalisation de l'homme comme corps fini . Il semble donc

336 J.-M. Brohm, *Sociologie politique du sport*, Paris, Universitaires, 1976,p.81

que l'on ne puisse séparer les qualités, même physiques du contexte social qui permet leur expression et transformant ainsi le caractère naturel en une inclination culturelle. Pour Boltanski, les attitudes sportives des membres des classes sociales doivent être comprises comme faisant partie de l'ensemble des comportements selon les rapports que les individus entretiennent avec leur corps. Les conduites physiques sont, ainsi, le produit de la culture des différents ensemble d'individus, et spécifiquement l'expérience que les classes populaires ont de leur corps. De plus, il nous fait remarquer que les individus de la classe sociale supérieure ont une tendance de pratique sportive plus élevée dans la mesure où, ces derniers, ont une diminution de l'activité physique en milieu professionnel. Par conséquent, les fonctions varient selon les classes sociales. Elle est un divertissement, au sens d'une distraction dans les classes populaires et esthétiques dans les classes supérieures, in fine transformer son corps selon la représentation idéal du corps parfait. C'est pourquoi ce comportement se présente comme « l'habitus corporel des membres d'un groupe, comme règles profondément intériorisées, qui sans être exprimées en totalité ou de façon systématique, organisent implicitement le rapport des individus

d'un même groupe à leur corps³³⁷». La question de la présentation sociale du corps implique par conséquent l'idée de l'estime de soi et un enthousiasme pour la réalisation objective de l'idée. Le regard social des autres individus sur ce corps que nous possédons dispose les individus concernés dans une tendance de sublimation du corps physique. L'aspiration à ce projet maintient l'individu dans une tension affective qui le pousse agir pour libérer ses pulsions pour se transcender, par un processus joyeux de l'épanouissement personnel. Ainsi l'intérêt particulier, la dynamique sportive comme jeu et loisir, se communique dans l'affect. Ce qui est l'enjeu des relations sociales des intérêts, même dans le divertissement la multiplication des loisirs forme le signe, pour l'homme naturel et civilisé, la joie de l'intérêt égoïste dans son rapport aux loisirs. L'activité sportive est le lieu où les affections humaines se rencontrent. C'est par conséquent une représentation symbolique qui permet à tout individu d'espérer se réaliser, comme il le peut, par ailleurs, dans la peinture, la musique, et dans une autre mesure le cinéma et la télévision qui donne également, par l'image, la possibilité de se réaliser à travers un héros fictif, dans le

337 L. Boltanski, *Les usages sociaux du sport*, Annales, Économies, Sociétés, Civilisations, 1, 1971, p.223, 224.

fantasme. L'imagination stimulée par l'image accroît dans l'esprit la possibilité d'agir physiquement dans le réel d'une manière irréel et irrationnel. Cette ouverture au monde, impossible dans le réel, devient possible dans le virtuel, par la puissance affective de l'imagination. Cependant, l'activité sportive est une activité pratique culturelle pour les hommes et se réalise ainsi par intégration en norme et en valeur d'un ensemble d'individus dont les sujets peuvent aspirer à une mobilité sociale. Ainsi, Boltanski explique la fréquence croissante des activités sportives de la classe populaire à la classe supérieure, ainsi que l'abandon progressif de ces activités dans la hiérarchie sociale élevée, par le rapport que les individus entretiennent avec leur corps : « Dans les classes populaires le sport est essentiellement distraction pratiqué en groupes par les adolescents de sexe masculin. Au contraire, des sports qui sont le plus souvent pratiqués dans les classes supérieures (...) ont d'abord pour fonction de maintenir l'individu -- en forme --, c'est-à-dire de lui permettre d'acquérir et de conserver encore solide certes, mais peut-être surtout un accord conforme aux canons de beauté en vigueur dans les classes supérieures³³⁸». Il s'agit donc de mettre en évidence le fait que les conduites sportives ne sont pas

338 *Ibid.*

seulement la satisfaction d'un besoin physique naturel mais une tendance sociale et naturelle dans les relations humaines. Ainsi les comportements sportifs deviennent un besoin social qu'en fonction d'une caractéristique culturelle liée au statut social des individus dans un rapport, de fait, d'un besoin physique propre et de l'utilité physiologique qui la sous-tend. Il appert donc que les individus se tenant dans une disposition affective inter-actionnelle ne vivent pas dans une structure sociale fixe mais dans une dynamique sociale où le symbole de l'activité sportive permet aux individus de se mouvoir et de se projeter singulièrement avec une puissance d'agir et d'appartenir pleinement à un ensemble d'individus agissants pour soi et pour autrui. En ce sens, la singularité de notre société démocratique permet aux individus d'exercer une activité sportive devenant ainsi un besoin, un intérêt pour le sujet objectivé, c'est à dire vivant dans un réel déterminé. L'activité physique comme pensée humaniste confère au sujet une idéalisation de la satisfaction personnelle, et prend une autre dimension du réel immanent eu égard à la représentation que nous nous faisons de l'activité comme loisir et comme jeu. L'activité devient symbole de l'échange des intérêts des sujets communicants : « derrière les superstructures du marché et de la propriété privée, c'est

bien toujours le mécanisme de la prestation sociale qu'il faut lire dans notre choix, notre accumulation, notre manipulation et notre consommation d'objets - mécanisme de discrimination et de prestige qui est à la base même du système de valeur une intégration à l'ordre et hiérarchique de la société (...) et ceci est sans doute vrai à mesure que les objets se multiplient et se différencient : non la relation aux objets, la valeur d'usage, mais la valeur d'échange symbolique, de prestations sociales, de concurrence et, la limite de discriminants de classe³³⁹». Ainsi, l'intérêt pour les pratiques sportives se détermine par un intérêt symbolique selon la situation sociale de chaque individu mis en rapport hiérarchique avec son semblable. Ce qui est une tendance non plus seulement naturelle mais culturelle. Elles ont donc une double réalité, une valeur symbolique et pratique. Les activités, perçues comme socialement élevées, expriment un désir de se différencier des autres individus, de la masse populaire, distinction ayant valeur de signe : « Dans la logique des signes comme dans celle des symboles, les objets ne sont plus du tout liés à une fonction ou à un besoin défini. Précisément parce qu'ils répondent à tout autre chose qui est soit la

339 J. Baudrillard, *Fonction-signe et logique de classe*, in *Pour une critique politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972, p.7.

logique sociale, soit la logique du désir auxquels ils servent de champs mouvants de signification (...) Tous les besoins s'organisent autour d'une sociologie de la différence, du statut, etc., selon une demande sociale objective de signe de différence, ce qui font de la consommation non plus comme une fonction de satisfaction individuelle "harmonieuse" (donc limitable selon les normes idéales de "nature") mais comme une activité sociale limitée³⁴⁰». Ainsi, selon Baudrillard l'activité sportive peut être comprise comme signe de consommation comme tout acte de consommation dans l'environnement social de l'individu. En ce sens, les activités sportives sont un symbole de l'individu dans la relation qu'il entretient avec l'autre, ce qui lui confère une situation particulière dans la société. La valeur symbolique exprime le sentiment de l'ego par le senti du corps pratique, en exercice. L'aspiration au loisir est somme toute un désir naturel d'exprimer ses sentiments par une libération des pulsions conscientes ou inconscientes qui apaisent les émotions violentes. C'est pourquoi, quel que soit le loisir et en particulier le sport est à la fois un besoin pour soi et pour la reconnaissance sociale. Le loisir nécessite, par ailleurs, une disponibilité hors de la sphère d'activité obligatoire propre à l'instinct

340 *Ibid.* p.118

de conservation, celle de la productivité. En effet, dans notre société le temps libre devient une valeur d'échange à laquelle l'individu adhère sans consentement et avec une joie déterminée dans la mesure où l'intérêt obligatoire pour la survie s'efface au profit de celui de la donation de soi librement consenti : « C'est une activité, une prestation sociale obligatoire. Le temps n'y est pas " libre ", il y est sacrifié : c'est le moment d'une production de la valeur, d'une production statutaire, et l'individu social n'est pas " libre " de s'y dérober (...) le temps des loisirs, comme le temps de la consommation, devient un temps social fort et marqué, productif de valeur³⁴¹». Les loisirs, dans le cadre des pratiques sportives, marquent un symbole de différenciation sociale mais cela n'est pas exclusif à la pensée d'un groupe social particulier, l'interprétation du sens symbolique peut varier d'un individu à l'autre. C'est donc l'interaction des différentes activités sportives, comme symbole manifestant ainsi une singularité propre à l'individu actif. Il importe donc de souligner que les classes sociales ne sont pas définies seulement par leurs positions de structures sociales mais aussi par leurs relations objectives, dans la mesure où une classe sociale « doit aussi bon nombre de ses propriétés au fait que les individus qui la

341 *Ibid.* p.77,78

composent entrent délibérément ou objectivement dans des relations symboliques qui, en exprimant des différences de situation et de position selon une logique systématique, tendent à les transmuier en distinctions signifiantes³⁴²». En ce sens, si l'intérêt particulier, au sens de l'égoïsme qu'entretient l'homme dans son rapport de la possession d'un bien et de la propriété privée par conséquent, montre la nature de l'individu en proie à son affection égoïste du désir d'appartenance en ce qu'il manifeste comme signe dans ses relations sociales et culturelles. C'est pourquoi les actions symboliques qui expriment la position sociale selon une certaine logique propre à l'organisation sociale dans le cadre de la différence sociale des individus est à mettre en rapport avec les activités productrice de biens privés. La structure des catégories sociales est régie par des rapports de force économique et culturelle. Les classes dites supérieures, par le pouvoir économique dont elles disposent, sont considérées comme des puissances sociales qui imposent une norme culturelle aux autres catégories sociales en structurant les œuvres culturelles subjectivement et octroient de la même manière une légitimité culturelle en donnant le sentiment d'une

342 P. Bourdieu, *Condition de classe position de classe*, Archives européennes de sociologie, VII,2, 1966,p.212

valeur. Cette légitimité culturelle s'annonce en ce que tout individu est soumis à des règles culturelles et artistiques. Les pratiques sportives comme les activités culturelles se structurent dans la différence. Ainsi, dans les différenciations des pratiques, ce n'est pas tant la recherche du prestige que celle d'une distinction qui n'a de sens que rapportée à l'existant. De ce point de vue, les individus cherchent à être reconnus par d'autres dont le processus symbolique s'exprime par des actions différentes. Les activités sportives manifestent chez les individus le désir à la pratique d'activités socialement élevées. Le sentiment d'appartenance ou de non appartenance place l'individu dans une disposition affective particulière qui l'incite à vouloir ce qu'il n'a pas, il est alors animé par un esprit de compétition pour affirmer son désir d'être à la hauteur de l'ambition qu'il se donne. En effet, la pratique sportive est singulière dans la mesure où elle est une chose communément admise et accessible pour tous les hommes. En revanche, la discrimination sociale sera faite également dans le sport comme loisir en ce sens que le non accès à certaines pratiques et à certains divertissements peut susciter un sentiment de tristesse puisque la misère sociale limite de fait la puissance d'agir de l'être

humain. Il s'avère que selon les représentations que se font les hommes des activités sportives ne sont pas seulement perçues comme objet hédoniste mais source également d'émotion et de ressentiment. Ainsi les relations humaines sont en rapport avec des facteurs sociaux et économiques. Les catégories sociales sont structurées hiérarchiquement de telle sorte que les catégories sociales supérieures imposent des idées qui deviennent un modèle pour la classe sociale inférieure. Il y a donc une tendance pour ces derniers à limiter les premiers puisqu'ils sont la référence pour sortir de leurs conditions de faiblesse :« Dans la plupart des sociétés, il semble exister un système de stratification dominant et, dans la plupart des sociétés stratifiées, on idéalise les positions supérieures et on aspire à passer des positions inférieures aux positions supérieures. Cette attitude ne traduit pas seulement le désir d'avoir une situation prestigieuse mais aussi le désir de se rapprocher des valeurs sociales établies³⁴³». En ce sens, la masse populaire tend vers un idéal de vie qui ne lui ressemble pas. C'est cet idéal qui permet aux individus de se mouvoir notamment par les activités sportives, ce qui donne naissance à un regard autre de l'existant vivant et heureux.

343 E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, t.1, Paris, Payot, 1970, p.41

b) La représentation du bonheur.

L'imaginaire joue par conséquent un rôle significatif dans les échanges sociaux. En effet, Marx parle, comme nous l'avons vu plus haut, du fétichisme de marchandises puisque dans l'échange les individus intériorisent leur représentation, allant au-delà du simple fait économique pour se transcender dans l'imaginaire. Ainsi, la marchandise cesse d'être seulement une valeur d'usage pour être une valeur " fictive " à son rôle symbolique : « Tout rapport d'échange médié par la circulation de la monnaie ou son éventuelle thésaurisation génère cette illusion fétichiste. Parce que les détenteurs échangent des produits et des objets symboliques de la valeur, parce qu'ils organisent leur production en vue du marché, ils sont nécessairement portés à voir dans la marchandise le réceptacle d'une valeur et à croire que cette marchandise est par elle-même valeur³⁴⁴». Cependant, l'imaginaire des individus en ce qui concerne les pratiques sportives ne doit pas se réduire selon Baudrillard à : « ce qui, chez Marx, décrit l'idéologie vécue de la société capitaliste, c'est-à-dire le mode de

344 P. Ansart, *Les idéologies politiques*, Paris, PUF, 1974, p. 75

sacralisation, de fascination, de sujétion psychologique par où les individus intériorisent le système généralisé de la valeur d'échange, ou bien encore tout le procès par lequel les valeurs sociales concrètes de travail d'échange, niées, abstraites, "aliénées" par le système du capital, s'érigent en valeurs idéologiques transcendante, en instance morale qui révèle toute conduite aliénées, succédant dans la même fonction au fétichisme archaïque et à la mystification religieuse (« l'opium du peuple»)³⁴⁵». Pour Baudrillard, le concept de fétichisme de la marchandise contient l'idée de "fausse conscience" puisque la pensée marxiste est toujours liée à la conscience de l'échange et en ne voulant pas « analyser dans leur logique propre des structures et le mode de production idéologique, c'est se condamner, derrière le discours " dialectique " en termes de lutte de classe, à travailler en fait à la reproduction élargie de l'idéologie, donc du système capitaliste lui-même³⁴⁶». Comme l'affirme Baudrillard, le fétichisme n'est pas lié aux valeurs de prestige incluse dans l'objet et sa fascination ne tient pas à sa valeur infuse, mais tient au signifiant en tant qu'objets différenciés. C'est pourquoi, le fétichisme ou l'imaginaire des pratiques sportives,

345 J. Baudrillard, *op. cit.*, p.94

346 *Ibid.* p.97

entendu comme actes de consommation sert quelque peu comme objet de référence dans la différence. Ainsi la notion de fétichisme devient une empreinte dans la représentation, l'imaginaire s'en trouve affecté. Les sentiments forment une pluralité de significations différentes pour un même objet dont les représentations varient également reposant sur des faits réels ou imaginaires. La représentation joue un rôle important dans le processus de décision où le choix est mû par une affectivité spontanée. L'activité sportive reste foncièrement un lieu de participation de la vie sociale où tous les individus expriment leur talent physique quelle que soit l'origine sociale ce qui est certainement le signe que le sport est un facteur d'intégration et d'épanouissement personnel de l'esprit et du corps. L'espace social est le milieu où les affections individuelles sont en relation constante et affirmant ainsi une objectivité intersubjective. L'affirmation sociale des individus réunis en groupe : « s'accorde tacitement pour laisser masquer l'essentiel, c'est-à-dire la structure des positions objectives qui est au principe, entre autres choses, de la vision que les occupants de chaque position peuvent avoir des occupants des autres positions³⁴⁷». Il s'agit donc de

347 P. Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p.11

comprendre les caractéristiques de la structure du lien social qui s'opère entre les individus ainsi que les enjeux des interactions dans l'espace public. La distinction essentielle entre les groupes d'individus se présente sous la forme de capital propre à chaque homme, ce que Bourdieu appelle le " capital culturel ". Celui-ci est entendu au sens du capital scolaire et du capital culturel transmis par la famille. Le rapport entre ces deux principes, économique et culturelle, fait apparaître des nuances selon les catégories sociales, professionnelles et économiques. La notion de capital doit être entendue comme possibilité sociale d'agir et de produire des effets. La capacité à se déployer est une affectivité utile pour l'individu à se réaliser. Le corps est lui-même considéré comme capitale, comme le souligne Bourdieu, les femmes engagées par des professions, par représentation. Le corps est donc considéré en lui-même comme capital puisqu'il joue un rôle social et utile comme tout autre capital nécessaire dans les relations humaines comme par exemple le langage. Nous pouvons donc dire que le corps est un langage dans sa totalité. Ainsi, les conditions sociales d'existence sont à mettre en rapport dans l'objectivité des actions et des interactions, des comportements des individus entre eux : « il faut

revenir au principe unificateur des pratiques, c'est-à-dire l'habitus de classe comme forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ; donc reconstruire la classe objective comme ensemble d'agents qui sont placés dans des conditions d'existence homogènes, imposant des conditionnements homogènes et produisant des systèmes de dispositions homogènes, propres à engendrer des pratiques semblables³⁴⁸». Il s'avère donc que les individus issus des différents milieux selon leurs capitaux originaires propres se rencontrent objectivement et agiront objectivement leur habitus de classe, dans une relation, de ce fait, entre les individus pour dépasser leur condition, en l'augmentant ou en la diminuant. Ceci est manifeste, comme nous l'avons vu, dans les rapports des activités pratiques. Ainsi, l'espace social, formé d'individus en relation constante et réciproque n'est pas de nature homogène, puisque d'emblée les manifestations hiérarchiques se mettent en place comme compétition, eu égard au capital de chacun. Les conflits se révèlent être inhérents aux différents domaines d'activités. Ainsi le conflit est apparenté à la lutte des classes mais ne sont pas spécifiquement économique comme l'affirme Marx, mais une confrontation affective réelle et qui est de

348 *Ibid.*

nature plurielle puisqu'elle se projette sur tout objet, quel que soit sa nature. C'est en somme un conflit culturel. La domination se présente sous diverses formes dans l'espace public. La domination s'exerce donc par un pouvoir symbolique devenant une légitimité à celle-ci. Cette domination symbolique est significative pour Bourdieu en ce qu'elle se manifeste dans le système scolaire et dans des activités comme celle de la photographie. Son accessibilité est possible pour tous dans le progrès culturel et économique. Son accessibilité se généralisant elle devient commune. Cette pratique devenue populaire, la pratique photographique est soumise à des normes sociales dans la mesure où des individus marquent leur différence et leur 'distinction'³⁴⁹. L'accessibilité à la culture impliquerait une présentation différente selon les individus qui veulent se distinguer des autres. Nous retrouvons ces distinctions à des degrés différents dans tous les comportements humains émettant le désir de se différencier, par les vêtements, la coiffure également pour d'autres groupes artistiques, les arts plastiques, la musique ou le cinéma. En ce sens les biens culturels sont classés dans des hiérarchies et ils impliquent en eux-même cette disposition dans la mesure où les individus tentent de s'approprier un

349 Bourdieu P., *Un art moyen*, Paris, Minuit, 1965, p.73,74

type de valeur culturelle déterminant une classe particulière. Les sentiments à l'égard de ces tendances changent à mesure que la situation des individus change c'est pourquoi nous assistons à des phénomènes de mode. Le spectacle offert par ce genre de comportement confère à la lutte symbolique des classes le sentiment de légitimation dans la culture. Selon Bourdieu : « Du fait que les dispositions durablement inculquées par les conditions objectives (que la science appréhende à travers les régularités statistiques communes probabilités objectivement attachées à un groupe ou une classe) engendre des aspirations et des pratiques objectivement compatibles avec ces conditions objectives et en quelque sorte pré-adaptées à leur exigence objective, des événements de plus improbable se trouvent exclus, soit avant tout examen, à titre d'impensable, soit au prix d'une double négation qui incline à faire de la nécessité une vertu, c'est-à-dire à refuser le refusé et à aimer l'inévitable³⁵⁰». Ces dispositions objectives sont à mettre en rapport avec la culture des individus, mais cela ne signifie pas que le modèle soit absent de la culture dans la mesure où les aspirations sont dirigées vers eux. Il semble par conséquent que les

350 Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Paris, Droz, 1972, p.156

activités sportives n'échappent pas au processus du progrès économique ou social, et en ce sens elle se « substitut à la morale ascétique de la production et de l'accumulation fondée sur le calcul, l'épargne, une morale hédoniste de la consommation (...) qui juge les hommes à leur capacité de consommation, à leur standing, à leur style de vie, autant qu'à leur capacité de production³⁵¹». Ainsi, cette pression, que les activités sportives des individus des classes supérieures exercent sur le sujet des classes populaires, est cette manière d'être dans une disposition constante de demande en besoin nécessaire à sa légitimité sociale et culturelle. Cette pression favorise un sentiment de rejet, ce que Freud entend démontrer en analysant des processus relationnels, des comportements affectifs et sociaux. Le lien social régissant les relations humaines impose donc une analyse psychologique de la position de l'individu, en son milieu, par la représentation qu'il se fait. La quotidienneté s'articule chez l'individu par cette tendance à intérioriser les phénomènes sociaux, qui sont à la fois objectifs et subjectifs. L'analyse sociale s'exprime par le refoulement des événements dans l'inconscient. Les représentations

351 Bourdieu P., *Anatomie du goût*, Acte de recherche en sciences sociales, V, 1976, p.62

de l'individu s'identifie alors à son vécu passé et culturel. Sa dimension affective reste neutre quant à sa réaction face à un événement lorsqu'il est isolé, mais l'individu peut être influencé par la foule et s'exalter spontanément sans raison apparente³⁵². Par ailleurs, la société offre des richesses que les hommes produisent. L'économie sociale apaise les tensions par la redistribution des richesses et ainsi l'homme trouve son plaisir et son contentement dans l'existence. L'enthousiasme des hommes s'abreuve du désir de jouir des richesses matérielles. Dans la satisfaction, l'individu s'adonne à des plaisirs esthétiques, et les plus démunis sont dans une disposition admirative et cherche à atteindre une situation économique confortable. Ainsi, les inégalités sociales favorisent les désirs pour l'activité productrice. Le désir clair des objets dont jouissent les plus fortunés incite les autres hommes à se dépasser pour améliorer leur existence. La volonté de changer et d'augmenter son niveau de vie ne tient pas tant au désir de produire ni même pour la valeur esthétique qui en découle, mais par un plaisir égoïste, la vanité³⁵³. Toute chose suscitant le regard des autres, fait l'objet d'admiration et de sympathie. En effet, même si les richesses

352 Freud, *Psychologie des foules et analyses du moi* (1921), in *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981.

353 A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*(1764), Paris, PUF, 2003, p.93

matérielles ne sont pas une fin en soi, elle est le signe de la réussite et est objet d'une certaine reconnaissance : « L'homme riche se glorifie de ses richesses car il sent qu'elles attirent naturellement sur lui l'attention du monde, et que le genre humain est disposé à l'accompagner dans toutes ces émotions agréables que les avantages de sa situation lui inspirent si aisément. À cette pensée son cœur paraît s'enfler et se dilater en lui-même et il aime plus sa fortune pour cette raison que pour tous les autres avantages qu'elle lui procure³⁵⁴». Il appert ainsi, paradoxalement, que les misères ne se situent pas uniquement d'un point de vue économique, de l'être isolé et anonyme, sans possibilité de jouissance que confère le lien social. L'homme est donc dans une disposition de l'apparaître. L'apparition des richesses, se donnant à voir est une inclination des individus affirmant leur existant. L'accumulation de biens ne doit pas être une fin en soi mais au profit de sentiments plus nobles de l'estime de soi quant à sa situation. Les objets en soi ne valent rien sauf du point de vue de l'intérêt économique. Or, le désir pour les objets est une considération purement subjective puisque c'est le sujet qui exprime le sentiment esthétique, l'idée de la beauté. C'est pourquoi, l'accumulation d'objets

354 *Ibid.*

futiles n'ont de valeur que dans la possession égoïste dans un esprit de compétition entre les individus. Les jouissances s'effectuent donc par la possession d'objets. Cependant, l'art donne en partie la possibilité aux hommes d'accéder au plaisir esthétique et partant ouvre le champ à une communication de l'affectivité. Les plus pauvres accèdent au plaisir esthétique par la bienveillance des plus riches qui diffuse leurs œuvres non pas par souci désintéressé mais par un désir égoïste de reconnaissance sociale élargie au plus grand nombre. Les sentiments pour l'objet beau, pour le désir sont des impressions sensibles communément partagées quelle que soit la catégorie sociale à laquelle appartiennent les individus, car la capacité imaginative est inscrite en chacun de nous. La richesse stimule donc notre imagination. C'est pourquoi, pour Smith la richesse en elle-même élève notre affectivité à l'esthétique parce qu'elle frappe : « l'imagination comme quelque chose de grand, de beau et noble dont l'obtention mérite amplement le labeur et angoisse que nous sommes si portés à lui consacrer³⁵⁵». L'enthousiasme pour la plaisir esthétique suscite des dépenses disproportionnées : « C'est indépendamment de toute fin que l'orgueilleux et insensible propriétaire se réjouit de l'étendue de ses

355 *Ibid.* p.256

champs, et c'est dans la moindre pensée pour les besoins de ses frères qu'il consomme en imagination toute la récolte qu'il recouvre. Le proverbe familier et vulgaire sur lequel les yeux sont plus grands que l'estomac n'est jamais été mieux vérifié qu'à son propos. Son estomac a une capacité qui n'est en rien à la mesure de l'immensité de ses désirs, et il ne pourra contenir rien de plus que celui du plus humble paysan³⁵⁶». L'individu ainsi passionné dépasse sa propre condition matérielle. Le sentiment de plaisir conditionne l'évolution économique, l'individu se trouve donc dans une tension joyeuse inscrite dans la consommation de biens. La richesse est donc liée à la beauté des choses, de même que « la beauté de l'arrangement qui règne dans le palais et l'économie des grands³⁵⁷». L'accumulation des bien luxueux favorise une attention particulière, ce qui procure un contentement à la hauteur du désir de consommation en excès. Dans le luxe, l'individu a dépassé les besoins nécessaires propres à l'instinct de survie. Il n'est plus dans le besoin mais dans une disposition de désir infini. La représentation du bonheur est conditionnée par la richesse qui procure de la jouissance esthétique et l'exubérance formant une société

356 *Ibid.*

357 *Ibid.*

dont le but est le plaisir et le loisir. L'accumulation de biens implique une production plus grande de biens, façonnés à la mode esthétique, pour faciliter une consommation élargie, mettant l'individu dans l'attente de satisfaire son désir. L'individu existant dans l'attente signe son addiction pour le plaisir esthétique, le désir ainsi conditionné devient un manque. C'est pourquoi dans nos sociétés les activités liées au service tendent à se développer. Ainsi, le commerce des loisirs est considéré comme indispensable dans une société culturelle. L'industrie se propose donc de répondre, à une grande échelle, aux désirs répétés des individus pour le divertissement. En ce sens, les sentiments de plaisir favorisent la paix sociale. Par ailleurs, la mode est un divertissement propre à la consommation dont l'exaltation individuelle et collective se manifeste parfois violemment par le désir de posséder des objets rares. Ainsi, la consommation de biens se multiplie en fonction et de la mode et selon la solidité des objets. Le changement devient lui-même une habitude. Dans la consommation, la valeur de la marchandise se partage harmonieusement les intérêts de l'homme pour des besoins réciproques : « l'homme a presque continuellement besoin du secours de ses semblables, et c'est en vain qu'il attendrait de leur

seule bienveillance. Il sera bien sûr de réussir, s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leurs commandes de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque ; le sens de sa proposition est ceci : Donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même ; et la plus grande partie de ces bons offices qui nous sont si nécessaires, s'obtient de cette façon³⁵⁸». La disposition à la consommation favorise les habitudes commerciales. Le désir pour l'échange n'est pas du fait de la bienveillance mais du désir égoïste qui favorise l'entente, l'harmonie des intérêts. Cependant, les sources de plaisir sont multiples, et résident dans la variété esthétique des objets. L'individu désirant renouveler son plaisir, il souhaite être étonné par la spécificité de l'objet. Le sentiment de plaisir est conditionné par la stupéfaction et la surprise. C'est en quelque sorte un remède contre l'ennui et la répétition du même. C'est pourquoi, dans l'art se concentrent toutes les affectivités, des désirs et des pulsions qui sont en rapports conflictuels entre les individus et leur milieu. L'art devient objet de sublimation sociale entraînant une exaltation

358 A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Idée, Gallimard, I, 2, p. 48, 49

esthétique eu égard à la réalité existentielle. Le sentiment de plaisir qui se manifeste par l'étonnement esthétique procure la joie, l'œuvre d'art s'intègre comme besoin et désir social, c'est-à-dire dans la durée. En ce sens, l'art contribue à renforcer le lien social dans la mesure où la sensibilité est, pour les hommes, une inclination communément partagée, selon Tarde : « il y a toujours en eux, un élément affectif et différentiel, qui joue le rôle actif et principal dans les sensations (...),supérieures appelées sentiments (...). La vertu propre et caractéristique de l'art est de régir les âmes en les saisissant par ce grand côté sensationnel³⁵⁹». Le sentiment de plaisir éprouvé à l'égard de l'œuvre d'art est une sorte de réminiscence de la joie toujours voulue et désirée. L'individu est en quête de sentiments semblables pour fuir sa propre négativité. Ainsi, l'homme ouvre son imaginaire, par l'intermédiaire de l'art, pour se sublimer dans l'œuvre. Il s'accomplit donc par de tels sentiments en oubliant sa propre réalité momentanément et le place ainsi dans une certaine sérénité, même provisoire. L'art se démocratise, il devient accessible pour tous les hommes, il est donc un besoin vital comme les loisirs pour diminuer les

359 Tarde G., *La logique sociale*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 1999,p.589

pulsions naturelles. Dans la mesure où la recherche du bonheur s'intensifie avec les émotions pour les objets, l'activité productrice de biens adapte esthétiquement ces objets pour une consommation élargie en fonction du désir que multiplie l'individu. C'est pourquoi, ce n'est pas seulement l'activité productrice qui crée de la valeur mais la capacité de faire du nouveau, selon Bergson : « L'invention devient complète quand elle se matérialise en un instrument fabriqué (...) Nos habitudes individuelles et même sociales survivent assez longtemps aux circonstances pour lesquelles elles étaient faites, de sorte que les effets profonds d'une invention se font remarquer lorsque nous en avons déjà perdu de vue la nouveauté³⁶⁰». Ainsi, l'homme projette son désir et son plaisir sur la diversité des objets fabriqués. En ce sens, l'activité productrice de richesse prend sa source dans l'invention de biens pour l'utilité et les sentiments qu'elle procure au plus grand nombre. Cela signifie que la valeur marchande de l'objet s'accroît à mesure que le désir pour l'originalité est manifeste. La culture des loisirs en général favorise par conséquent le progrès social par une consommation qui devient pour soi un impératif. Le désir d'avoir quelque chose peut se faire spontanément et « il semble, non sans

360 Bergson H., *L'Évolution créatrice* (1907), PUF, 1959, p.138,139

raison, que ce caprice est quelque chose d'artistique³⁶¹». Le désir d'agir se manifeste dans une immédiateté affective qui devient contagieuse lorsqu'une œuvre, cinématographique ou musicale par exemple, devient un phénomène de mode, crée un engouement, un enthousiasme, quelque chose d'indéterminé qui rassemble les individus dans une hystérie collective. La foule se constitue donc par « les liens d'une certaine solidarité par d'impersonnelles communications³⁶²». En effet, les communications s'effectuent à distance par la médiation de nouvelles technologies, ce qui rend possible pour les hommes d'échanger leurs émotions. La présence physique n'est donc plus obligatoire, dans une société en mutation perpétuelle. L'affectivité culturelle se médiatise pour l'opinion publique. Individuellement ou collectivement, nous ressentons, en particulier à travers l'image et la parole, des sentiments purement subjectifs, soit ils nous attristent soit ils nous rendent joyeux. C'est la présence de l'affectivité qui se manifeste à distance, par l'absence du corps, c'est la position du spectateur³⁶³ passif dont l'existence se réalise par procuration. L'ère du temps l'ère de notre temps est celui de la vitesse dans la mesure où pour

361 Tarde G., *op. cit.* p.551

362 Tarde G., *L'Opinion et la foule*, Paris, éd. Du Sandre, 2006,p.12

363 J. Cazeneuve, « *Les communications de masse* », in *L'Homme téléspectateur*, Denoël / Gonthier, 1974,p.114

les hommes la religion est devenu richesse économique à la place du spirituel, de la sagesse, est devenu aussi divertissement pour la recherche effrénée dans la multiplication des plaisirs au quotidien et répété. Ainsi nous pouvons dire : « qu'ils ont perdu l'usage de placer leur principal espérance à long terme, ils sont naturellement portés à vouloir réaliser sans retard leurs moindres désirs, et il semble que du moment où ils désespèrent de vivre une éternité, ils sont disposés à agir comme s'ils ne devaient exister qu'un seul jour³⁶⁴». Par ailleurs, la vie sociale est en principe une communauté d'hommes vivants ensemble. Or, il s'avère que le désir de possession s'individualise, rendant l'homme égoïste. À l'échelle sociale la multiplication des intérêts individuels transforme les hommes en foule pour une consommation d'objet à la mode. La folie de la mode accentue l'enthousiasme pour l'appropriation et l'accumulation de biens. C'est devenu un rituel festif à la manière d'autres coutumes et commémorations symboliques politique. Ainsi, à côté de l'homo sapiens, l'homme économique s'affaire dans sa vie quotidienne, et s'adonne à la recherche de leur seul plaisir et il vit s'en se soucier des

364 Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique* (1835), t. II, Paris, G.F. 1981, p, 185

autres. L'homme vit au milieu de ses semblables, il est « comme étranger à la destinée de tous les autres (...), il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent point ; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul ». Au-dessus de ces hommes s'élève un pouvoir « qui se charge d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux ». Cette puissance ressemble à celle du père « s'il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur³⁶⁵». En effet, le pouvoir laisse les hommes libres pour leur satisfaction personnelle : « je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme³⁶⁶». Le gouvernement facilite aux hommes la vie en société au moyen de « petites règles», les individus sont en sécurité, subviennent à leurs besoins et peuvent se procurer du plaisir. En ce sens il n'existe pas de règles imposant aux hommes d'obligation de consommer des objets. La

365 *Ibid.* p.385

366 *Ibid.*

productivité offre des possibilités multiples de services, de loisirs et de divertissements et c'est à l'individu que revient en dernière instance la responsabilité de faire un choix, de décider selon l'utilité, les besoins, pour une acquisition ou non. Cependant, non seulement la liberté d'agir; et contrairement au refoulement de la culture qui, selon Freud, annihile en nous notre désir de jouissance naturelle ; mais aussi le désir de jouissance psychologique et corporelle se situe au cœur de l'économique, qui, selon Marx suscite chez l'homme un « besoin nouveau pour le contraindre à un nouveau sacrifice, de placer dans une nouvelle dépendance et inciter à un nouveau mode de jouissance, donc de ruine économique (...) Ainsi, avec la masse des objets, l'empire d'autrui croit aux dépens de chacun, et tout produit nouveau devient une nouvelle source de duperie et de pillage réciproque³⁶⁷». La pluralité des biens excite les hommes dans leur démarche de consommation dans une disposition affective singulière, un intérêt égoïste pour la possession, désir suscité par le producteur qui se pose comme maître de la nature humaine. Car en effet, l'homme naturel ou l'animalité en nous, qui construit autour de soi un territoire, une propriété en imagination, pose instinctivement le désir de possession. C'est

367 Marx, *op. cit.* p.91

pourquoi, la production multiplie au maximum des biens pour la jouissance de l'appropriation et les gains, qui font paradoxalement violence à l'affectivité dans la mesure où les producteurs suscitent l'envie des individus de consommer des objets en perpétuelle transformation selon leur goût. Les changements proposés doivent être suffisamment conformes à leur désir d'une chose nouvelle et originale. Ce processus d'adaptation implique nécessairement de créer un manque chez le consommateur. Cette méthode est particulièrement néfaste puisque le manque est un signe pathologique de l'addiction. En effet, l'habitude de consommer du plaisir, l'individu s'oblige lui-même, quitte à s'oublier en prenant des risques, à toujours rechercher son plaisir par tous les moyens. Nous retrouvons d'ailleurs ce champ de phénomène pathologique dans les jeux, comme par exemple les jeux de hasard. C'est précisément cette inclination, comme affectivité addictive, ce qui ruine économiquement les hommes et les font sombrer ou dans la folie ou le suicide. Cependant, dans une société libérale l'individu se trouve être seul responsable dans ses affaires. Par ailleurs, l'homme dit normal ne se fait pas de souci dans la mesure où sa raison limite ses actions excessives. Nous pouvons nous demander où se situe la frontière entre le normal et le pathologique dans ce cadre précis de la

consommation, puisque les producteurs savent que le désir pour l'offre industrielle relève de la capacité de mobiliser des émotions. Donner envie de consommer n'est pas une obligation directe mais par une méthode psychologique incitative douce, c'est-à-dire le plaisir esthétique. Ce processus marchand implique pour les producteurs de comprendre le mode de fonctionnement de la consommation sociale des individus et du caractère propre à chacun d'en améliorer les sentiments ne sont pas fixes mais volatils et influençables. Ainsi, la réalisation des produits permet une diffusion à grande échelle. C'est pourquoi, selon Simmel la forme de l'objet est de représenter : « les contenus de la vie et de l'activité de la personne dans une forme partagée avec le grand nombre³⁶⁸», c'est en cela que les biens seront accessibles. Le critère de beauté esthétique favorise l'émoi du sujet, exprimant le désir d'avoir. L'individu ne s'intéresse donc qu'à l'apparence, au style de l'objet de son désir, dans son rapport à lui-même : « Comme les vêtements le parfum recouvre la personnalité tout en la soulignant. C'est en cela qu'il constitue une manifestation typique de la stylistique³⁶⁹». Ainsi, les

368 Simmel A., *Secrets et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 2000,p.56

369 *Ibid.* p.238

objets d'usage deviennent pour la sensibilité individuelle une œuvre artistique, même si celle-ci est produite à grande échelle, elle est néanmoins originale. Dans la société économique, la consommation fait de la vitesse son cheval de Troyes. Le désir de possession puise son intérêt dans la répétition de la nouveauté toujours croissante et rapide. Cependant, la vitesse est à distinguer dans le rapport à la temporalité, d'avec la durée. L'homme vivant au rythme du temps scientifique, calcule sa durée de vie journalière comme son dernier jour d'existence, ce qui le pousse à vivre pleinement son affectivité et par la même se satisfaire dans la joie de consommer des produits dont l'esthétique est conforme à son désir. En effet, les producteurs placent en amont la raison pour une analytique des attitudes et des inclinations émotionnelles des individus comme acteur économique et consommateur. L'interprétation résultant de cette analyse se traduit dans le processus de productivité et in fine dans l'objet. Ainsi, le producteur s'adapte à la sensibilité de la société de consommation au niveau de la conception et de la réalisation des biens. C'est en ce sens que la statistique est née, en étudiant les comportements sociaux individuels pour les généraliser en niveau social et en faire une

moyenne qui obéissent à des lois particulières. Il s'agit donc de soumettre des faits sociaux singuliers à une méthode de calcul. L'objet de la statistique est une pluralité, l'ensemble du corps social. Or, le problème de la masse ne se pose pas exclusivement dans le rapport politique, social mais aussi pour l'économie théorique et pratique, elle cherche donc une compréhension intelligible de la communauté humaine. La statistique ne construit pas son analyse spécifiquement sur les différences mais elle étudie la société comme un tout, un corps même si celui-ci est constitué d'une multiplicité d'individus : « la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, non en tant qu'ils se résument à des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affecté de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie³⁷⁰». De même, Tarde nous fait remarquer que l'objet des analyses statistiques mesurables ne sont en fait que : « des qualités internes, des croyances des désirs, et que bien souvent, à nombre égal, les actes chiffrés par eux expriment des poids très différents de ces choses³⁷¹». Cependant, la variable des

370 Foucault, « *Il faut sauver la société* », *Cours au collège de France de 1976*, Paris, Seuil, 1997, p.216

371 Tarde G., *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1999, p.116

attitudes sensibles des individus importent peu dans la mesure où le résultat de l'analyse doit se porter au niveau de l'ensemble des individus, de la société en elle-même. En ce sens, les comportements passionnels ne sont pas pris en considération pour la mesure puisqu'ils sont inconstants. L'homme, n'étant pas dans une humeur identique mais changeante, il est donc difficile de mesurer la sensibilité particulière. En revanche il peut être quantifiable sur le plan collectif. La moyenne statistique schématise des attitudes singulières et disparates pour une idée qui intègre l'ensemble des données ; ce à partir de quoi les producteurs anticipent les désirs, les goûts potentiels qui seraient favorables pour la consommation. La raison sociale est a fortiori dans l'anticipation des besoins nécessaires non seulement à la survie du corps, comme l'alimentaire et l'accès aux soins, mais aussi à l'utilité du divertissement qui participe de fait au progrès économique et sociale. En ce sens l'activité productrice permet aux hommes, selon leur capital, d'accéder aux divertissements et loisirs : « il existe une relation étroite entre les valeurs et les intérêts³⁷² ». Consommer des loisirs, c'est pour l'individu un plaisir hors de son activité productrice. Les jouissances ne sont pas affaires d'obligations ni de sanctions et permettent aux

372 J. Dumazdier, A. Ripert, *Loisir et culture*, Paris, Seuil, 1966, p.35

producteurs des gains non à court terme mais à plus long terme. Les ressentiments se transfèrent sur des activités de loisirs. Les acteurs économiques ne se donnent pas à la révolte et sont libres de participer à la joie de la consommation : « Si le salaire-subsistance était la justification même de la révolte, le salaire-consommation devenait le médium non seulement d'une réconciliation historique entre capitalisme et salariat, mais aussi d'une inversion des rapports sociaux tels que les décrivait Marx : devenu consommateur, le travailleur, loin de poursuivre sa lutte contre l'autre classe - les capitalistes -, luttait désormais pour lui appartenir, via son mode de consommation³⁷³». L'activité productrice devient pour l'individu une représentation pour soi en vue d'un accomplissement du bonheur privé. Il s'agit donc pour les producteurs de réaliser des biens et des gains par la joie générée par du divertissement provisoire mais nécessaire pour susciter l'enthousiasme à la productivité et à la consommation. Les désirs de consommation se communiquent plus facilement que les désirs pour l'activité productrice. La géographie fixe les habitudes de consommation. C'est pourquoi les hommes ont un penchant pour le même et la répétition. La

373 F. Cochoy, *Histoire du marketing. Discipliner l'économie du marché*, Paris, La Découverte, 1999, p.144

tendance à l'imitation est une passivité pour les hommes non désireux de créer. Les nouvelles techniques de communication dont la publicité favorise l'échange des mêmes émotions et des habitudes : « Tant l'homme, en général, est non seulement imitatif, mais passif dans sa manière d'imiter. Quoi qu'il soit, le fait signalé s'observe en tout ordre des faits sociaux. Le goût de lire des vers, de regarder des tableaux, d'entendre de la musique ou des pièces de théâtre, est venu à tous les peuples par imitation d'un voisin longtemps avant que ne leur fut venu le goût de versifier, de peindre, de composer des tragédies, des opéras. De là le rayonnement si facilement universel et le caractère supranational de certaines grandes renommées littéraires ou artistiques³⁷⁴». À cela, s'ajoute l'idée psychanalytique de la régression en ce sens que, l'homme qui s'adonne à ses caprices émotionnels agit de manière d'un enfant gâté. Or, la rationalité intelligible du producteur ou l'art de la persuasion consiste à laisser croire à un individu qu'il répond effectivement à son désir. C'est ainsi que l'offre suscite la demande, de l'objet vers le sujet et inversement du sujet vers l'objet. Le désir n'est donc pas spécifiquement tenu pour cause dans la production de l'objet. Il s'avère donc que la production s'effectue selon les attentes de la

374 Tarde, *op. cit.* p.375

moyenne sociale, de l'homme moyen. De fait, les produits proposés deviennent conformes aux attentes individuelles. Cette réalité comme espace libre, permet aux hommes de s'épanouir et de satisfaire leurs désirs, mais aucun « besoin social n'a pu être antérieur à l'invention qui a permis de concevoir l'article, le service propre à le satisfaire³⁷⁵ ». Le fait de téléphoner quel que soit le lieu où de voir quelqu'un directement mais à distance n'a pu se faire qu'après la découverte du téléphone portable et Internet. Produire des besoins nouveaux facilite les relations humaines et augmente par là-même la richesse de la société. Avec la publicité, les marques se développent et inventent des nouveaux besoins, qui, a fortiori, trouve leur utilité. L'accès direct à l'objet ne se fait que par l'apparence de ce qui le couvre, c'est la signature de l'objet bon. Ce qui éveille par conséquent notre affectivité imaginative. Dans notre monde contemporain, la culture de l'image est primordiale puisqu'elle suscite le regard. L'œil est un organe sensible, il est un organe transmetteur d'impression sensible vers l'esprit et la faculté imaginative. L'homme nourrit ses désirs par l'image. C'est pourquoi la publicité joue un rôle crucial dans le commerce du regard puisqu'elle augmente à l'envie le plaisir de consommation, notamment à travers les

375 Tarde, *op. cit.* p.101

nouvelles technologies et la télévision. Les producteurs n'exposent pas leurs produits seulement dans l'espace public mais ils pénètrent directement dans l'espace privé des individus. Ainsi, l'habitude visuelle capte l'attention des esprits par la beauté des objets. La force de la publicité procède par la représentation de l'agréable et de l'utile dans le rapport sujet-objet. La persuasion par l'image s'articule par un double mouvement, faire appel à la sensibilité esthétique et la raison quant à l'utilité pratique de l'objet. La volonté de l'offre s'érige comme éducateur social dans la mesure où la distinction du mauvais d'avec le bon est mis en avant pour garantir et la qualité et la quantité. Les garants institutionnels imposent l'empreinte de la sécurité sur la marque. Ce qui écarte les risques sanitaires potentiels, le spectateur peut laisser libre cours à ses désirs de consommation. En ce sens, la psychologie travaille pour l'économie en ce qu'elle analyse des états affectifs des différentes catégories d'individus, en déchiffrant le mécanisme complexe des émotions pour une meilleure adaptation de l'offre. Toutes les représentations des valeurs symboliques sont à l'œuvre dans l'image. La culture publicitaire se joue des sentiments moraux et sociaux pour asseoir sa légitimité dans l'opinion commune. La volonté

de contrôle des émotions a pour finalité l'autosuggestion du spectateur en suscitant les différentes tonalités de sa sensibilité, pour une joie et un bonheur possible dans la mesure où la caractéristique symbolique du tout est possible et réalisable, elle est portée au regard des hommes à l'image par la figure du héros. En ce sens, c'est l'introduction du symbolique dans le réel qui crée la confusion dans la raison mais en même temps la faculté imaginative est libre dans sa volonté de croire à la transformation du virtuel en projet réalisable effectivement. La consommation, par conséquent, est une affaire de sentiments propres à chacun qu'elle soit voulue ou subie. La dimension émotionnelle passive, qui incite les individus à l'action, à la participation économique et culturelle, est suscitée par l'organe médiateur de la communication à distance.

3. L'affectivité et l'image.

a) Le réel médiat.

En effet, la culture s'effectue plus facilement par l'information télévisuelle, ce qui permet à l'opinion d'être en contact permanent avec la réalité médiatisée. En ce sens, l'art télévisuel est un mode de socialisation de l'ordre du divertissement et constitue un vecteur des codes sociaux et des relations humaines. En effet, les cultures traditionnelles s'estompent au profit d'une culture nouvelle qui tend à s'uniformiser pour répondre aux aléas des émotions. L'homme est ainsi livré à lui-même dans une sorte d'autonomie factice. Cette tendance à l'isolement conduit l'individu à un état d'épuisement intérieur dans la mesure où les habitudes sociales changent. De sorte qu'une société qui transfère sur l'individu des responsabilités autrefois collectives, l'individu aujourd'hui est dans une disposition d'attente et de demande pour « une qualité de vie et un confort intérieur³⁷⁶ ». Cette demande d'une vie meilleure va au-delà des institutions. Car la responsabilité autonome de l'individu n'est pas à remettre en cause puisque l'homme

376 A. Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Hachette littérature, Pluriel, 1995, p.309, 313

est à lui-même ses propres lois, mais : « Un sentiment d'écrasement sur le présent envahit les esprits. La fermeture des conditions matérielles de vie et le décrochage d'une partie de la population, que le mot exclusion désigne, confirme ce sentiment. Des demandes multiples de sens bruissent de partout. Le thème du rappel-de-la-loi et des-limites-à-ne-pas-dépasser succède manifestement aux aspirations collectives à ce qu'on ne mette plus de limite à la liberté de choisir sa vie³⁷⁷». La dépression individuelle doit donc trouver son remède par le divertissement et la jouissance en particulier à travers la télévision. Elle est donc un véhicule de socialisation de l'individu autonome qui cherche à combler le manque. Ainsi, l'homme actuel est soumis au désir d'être dans une disposition festive, affranchi de tout sentiment de « dette³⁷⁸». En ce sens, l'image est devenue un espace de défoulement contre l'ennui et la mélancolie. Ainsi, dans une perspective de sociabilité : « Shaftesbury ne cesse d'opposer la mélancolie au sentiment naturel de la sociabilité humaine et considère les affections sociales comme le meilleur remède contre la mauvaise humeur et le dégoût (...) Shaftesbury laisse ouverte la possibilité d'un

377 A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*. Dépression et société. Odile Jacob. 2000, p.289

378 C. Melman, *L'Homme sans gravité*, Denoël, 2002, p.156

enthousiasme social, non mélancolique³⁷⁹». La sociabilité requiert par conséquent une médiation qui plus est essentielle et structure l'individu en souffrance psychologique. C'est pourquoi le spectateur est en demande constante de remplir son vide : « La socialisation des êtres par le truchement de la tradition, de la religion, de la morale, cède de plus en plus le terrain à l'action de l'information médiatique et des images³⁸⁰». La vision s'interpénètre avec la perception du réel. La présence immédiate de la réalité à l'image capte et suspend le réel immanent. L'individu se trouve alors dans une dimension double, le réel de l'individu vivant d'avec le rapport distancié d'une réalité autre. La fascination du virtuel-réel hypnotise l'esprit humain en ce que le flux des images suscite l'éveil constant de la sensibilité, notamment le plaisir du corps. En effet, les émissions télévisuelles populaires génèrent l'enthousiasme de la foule. Le spectacle offert est celui mettant en scène des relations humaines du quotidien sous le regard du spectateur. Le voyeurisme des comportements intimes prend un intérêt croissant. Les nouveaux gladiateurs s'affrontent pour le seul plaisir du téléspectateur. La création des scénarii suit la volonté désirante d'un

379 C.C. De Oliveira, *De la mélancolie à l'enthousiasme*, Paris, Champion, 2006, p.502, 503.

380 G. Lipovetsky, *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1987, p.267

public enthousiaste et interactif. De surcroît, le téléspectateur participe à distance, dans une disposition affective orientée, au choix du programme. L'individu agissant à distance réalise, dans son isolement, sa vie affective par procuration. Autrement dit, l'individu face à lui-même intègre sa sociabilité dans une réalité virtuelle qui le fait sortir de son enfermement intérieur. L'idée dominante majeure consiste dans la liberté autonome du sujet : « L'homme de la modernité vit dans le monde du chacun pour soi, du chacun chez soi ; la dimension du privé, du personnel, de l'intime l'emporte sur celle du communautaire, du social, du collectif ; l'idéologie du secret (ce qui est intime est forcément secret) nous semble naturelle, comme nous semble naturel qu'il n'y ait de communication, d'échange authentique, véritable, possible que dans le silence et l'isolement³⁸¹». Cette manière d'être oblige donc l'individu à être sociable autrement . Raison pour laquelle il oriente ses émotions vers une réalité sociale virtuelle, une réalité autre à distance. La vie en groupe dans les émissions télévisuelles lui procure une réalité sensible en soi. Les producteurs volent dans l'air de l'individualisme bien compris en offrant des produits de consommation

381 R. Jaccard, « *Ce mur entre les corps* », in *L'exile intérieur. Schizoïdie et civilisation.*, PUF, 1975, p.47

conformes à leurs désirs, à leurs attentes. Ce sont des moments de joies propres à la communication sociale. Ainsi, il s'agit dans certaines émissions d'observer un groupe d'individus isolés, pour analyser leurs comportements sociaux. La règle de survie est basée en conséquence sur le rapport de forces, ce qui implique nécessairement que les individus ont cette tendance à devenir machiavélique pour exister et durer. La volonté instigatrice de ce scénario impose un mode de vie restreint, pour susciter le besoin de gagner. Il s'agit donc d'observer les modifications des comportements sociaux dont la vie médiatique illimitée, ce qui place des hommes dans une tension psychique anormale. Le jeu est un divertissement d'abord pour le téléspectateur qui stimule ses attentes dans son propre rapport au monde. Les actions dans les relations humaines médiatisées deviennent un signe, c'est-à-dire un contenu significatif des attitudes possibles, servant de modèle comme le meilleur comportement à adopter face à des circonstances similaires. La banalité de la vie quotidienne des héros érigés en star devient un modèle comportemental, le style de vie, le mode de pensée, les attitudes gestuelles, le corps dans son ensemble. De surcroît, les producteurs du divertissement excitent artificiellement les inclinations

instinctives propre à la sélection naturelle. Ce principe naturel social est présenté par la télévision comme le réel même de la vie schématisée où règne la loi du plus fort. La vie à l'intérieur du groupe restreint, telle une micro société sécurisée, offre le confort nécessaire au bien-être des individus. Connaissant les règles du jeu, l'élimination du mauvais ou du plus faible, non sociable, est sanctionnée, n'ont pas de l'intérieur du groupe, mais par une volonté extérieure celle des téléspectateurs. La joie de la foule affirme son autorité. Par ailleurs, la télévision joue un rôle important dans la mesure où elle transmet un désir de la connaissance et de la culture, une participation à la vie sociale. Elle tend également à se substituer aux institutions pour gérer des conflits en faisant appel à des spécialistes. Or, le désir du divertissement augmente sa puissance d'agir pour la reconnaissance individuelle, et l'information comme exigence de vérité factice. Le divertissement est devenu une culture de l'intimité scénarisée. Le spectateur est devenu téléspectateur dans la mesure où la télévision a intégré son intimité, elle est une présence banale. Contrairement au cinéma qui pose l'homme dans une démarche volontaire et rationnelle. Le spectateur avisé cherche dans le média du cinéma une satisfaction active différente de

celle du téléspectateur devenu passif. En ce sens, le flux des images télévisuelles, de l'information est devenue banale et répétitive. Le manque de réflexivité, de distance dans les enchaînements successifs de la réalité virtuelle impose une certaine objectivité que le téléspectateur prend en considération dans une nonchalance habituelle. Inversement, le cinéma en se trouvant à l'extérieur de la sphère intime et privée, le sujet est dans un rapport affectif réflexif a posteriori. Le regard du cinéma n'est pas celui de la télévision, devenue présence ordinaire. La force de la réalité virtuelle ou médiatique construit sa puissance sur l'originalité de l'ordinaire, puisqu'elle veut montrer de façon autre l'ordinaire de la vie commune dans une approche de ressemblance de l'identité réelle et sociale des téléspectateurs. Toutes les représentations sociales, les symboles culturels, les émotions positives ou négatives des relations humaines, où les banalités sont concentrés dans l'image. L'art de l'illusion est en marche, l'esthétique de la banalité s'achemine dans le divertissement. Le besoin de festivités est pour Nietzsche un art " stimulant " la vie : « L'art des artistes doit un jour disparaître, entièrement absorbé dans le besoin de fête des hommes : l'artiste retiré à l'écart et exposant ses œuvres

aura disparu : les artistes seront alors au premier rang de ceux qui inventent pour la joie et pour la fête³⁸²». La réalité sociale se construit dans l'apparence. Le monde sensible et rationnel se confond dans la réalité médiatisée dans une dynamique du divertissement. C'est pourquoi la fabrique des émotions donne à l'existant une dimension réelle. La séduction des produits virtuels par la publicité favorise le lien social : « le superficiel permet un usage accru de la raison, le spectaculaire ludique est tremplin vers le jugement subjectif³⁸³». Cependant, une réalité sans contenance n'est plus de l'ordre du réel mais du virtuel. En effet, l'idée de progrès social consiste en une évolution des mœurs dans une dynamique active et contre la passivité humaine : « La joie de vivre, qui est celle du travail, ne se trouvera jamais dans l'œuvre : elle ne saurait se confondre avec le soulagement, la joie inévitablement brève, qui suivent l'accomplissement et accompagnent la réussite. Le bonheur du travail, c'est que l'effort et sa récompense se suivent d'aussi près que la production et la consommation des moyens de subsistance, de sorte que le bonheur accompagne le processus comme le plaisir accompagne le

382 Nietzsche, *Fragments posthumes de mars 1879-1880*, in *Mauvaises pensées choisies*, Gallimard, 2000, p.367

383 Lipovetsky, *op. cit.* p.19

fonctionnement d'un corps en bonne santé³⁸⁴». La notion moderne de progrès actualise ce dynamisme historique. Cependant, l'enthousiasme pour l'activité s'effrite au profit d'un narcissisme individualiste, la valeur du lien social devient légitime pour un désir de consommation du ludique. Les hommes poursuivent leur bonheur comme un fruit de hasard « parce qu'ils veulent conserver la chance et en jouir comme d'une abondance inépuisable de " biens " ». Or, « Il n'y a pas de bonheur durable hors du cycle prescrit des peines de l'épuisement et des plaisirs de la régénération, et tout ce qui déséquilibre suscite - pauvreté, dénouement où la fatigue est suivie de misère au lieu de régénération, ou grande richesse et existence réside où l'ennui remplace la fatigue, où les meules de la nécessité, de la consommation et de la digestion écrasent à mort, impitoyables et stériles, le corps impuissant - ruine l'élémentaire bonheur qui vient de ce que l'on est en vie³⁸⁵ ». Ce progrès se transforme en une fatigue moderne. La réalité est devenue une valeur d'échange banale des sentiments moraux à la télévision. L'homme n'est plus dans un principe dichotomique du transcendant et de l'immanent, il est dans un principe d'autonomie

384 H. Arendt, *op. cit.* p.154

385 *Ibid.* p.155

rationnelle et moderne où il est à lui-même sa propre fin. L'homme est seul responsable dans un monde sans principe théologique, il doit donc se construire dans un monde de simulacre où le désir esthétique devient législateur. La réalité virtuelle somme de glas du réel même.

b) L'image comme " veritas mundi "

Le questionnement de la chose comme " veritas mundi " n'est plus d'actualité, elle est reléguée dans l'invisible pour laisser apparaître le visible factice. Ce qui traduit la disjonction du réel avec la réalité. L'information se pose comme une mise en forme de la réalité, c'est-à-dire transmettre une donnée brute de la réalité sensible dans un message communicable assuré comme réel. La représentation du monde conditionne la représentation de la réalité. Notre séparation d'avec la réalité est si prononcée que nous n'avons plus de lien direct et immédiat avec le réel³⁸⁶». Le faux-semblant est une condition sine qua non de l'existence authentique de l'actuel. Le renversement des valeurs opérées par Nietzsche s'impose de fait. Le mensonge de la morale et de l'art sont nécessaires pour la bonne santé. En ce sens, il est un médicament à prescrire au peuple, il est l'opium qui permet de supporter le monde. La télévision est a fortiori un mode et une mode nécessaire à la thérapeutique du public, qui vit dans son monde intérieur et développe le lien social par une communication à distance,

386 J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Galilée, 1985, p.11

il devient donc urgent pour lui de s'éveiller à la sociabilité par un désir du plaisir esthétique à la manière de l'artiste qui se réalise à travers son œuvre dans la joie illusoire. L'apparence de la réalité devenue illusion, le téléspectateur réalise ses fantasmes pour se convaincre de sa sociabilité somme toute illusoire mais néanmoins authentique. Nous vivons donc dans un réel apparent de la réalité virtuelle dont la facticité assure une communication plus facilement de nos émotions immédiats qui sont en tout état de cause un réel existant et vivant en nous. Cette sensation étrange de la réalité média construite sur la base de la banalité existentielle de la vie quotidienne favorise le dialogue dans l'opinion publique, le principe de discussion peut se faire en profondeur ou en surface, toujours est-il que le lien social se crée. Ainsi, la banalité de la vie quotidienne peut être présentée dans l'image média par des événements agissant dans le présent. Or, montrer le présent dans une immédiateté au plus proche du réel, ne rend pas compte strictement de la réalité en tant que telle puisque le vécu même du présent est distancié par l'image. Le téléspectateur n'est pas présent physiquement dans ce réel illustré par l'image média, il vit alors la réalité par sa capacité affective à s'octroyer ce vécu distancié par l'image et le faire

sien. Nous retrouvons, par ailleurs, cette médiation dans les objets d'art puisque la réalité est accessible, après transformation de la chose dans l'exposition finale de l'objet. Le plaisir esthétique trouve sa raison d'être dans le dépassement d'objectivité. L'insolite provoque alors une ébullition de la sensibilité, le sujet se trouve par conséquent dans l'autre dimension de la réalité. Distanciation du monde réel d'avec la réalité sublimée transporte l'individu dans une aventure qui comble son désir d'échapper à sa propre condition, illusion acceptée qui contente l'être pour un instant. Cet instant existant est vécu de l'intérieur par les médiations d'objets extérieurs nécessaires à la satisfaction de soi. C'est un désir social qui exprime le besoin d'assouvir ses pulsions individuellement et collectivement ce désir d'être renforce les relations humaines dans la durée. La télévision est donc un objet par lequel le public trouve un espace de déploiement de son énergie, de ses émotions communes. C'est en ce sens que les émissions présentant en direct la vie sociale d'un groupe, schématise à sa manière des relations humaines. Dans ce groupe d'individus constitués, les hommes essaient de vivre ensemble. L'observation présente des caractéristiques différentes, les conflits des penchants naturels des égoïsmes, des

volontés de domination, le désir de possession et le contrôle des territoires. Tous les sentiments s'y déploient, de la jalousie, de la haine, de l'amour, de la bienveillance, le désir d'être chef. Les hommes vivent ainsi leurs relations dans un rapport naturel où l'affectivité devient la règle commune. Présentez ce phénomène de vie sociale artificielle à la télévision est un divertissement pour le public regardant. L'enjeu est double dans la mesure où il s'agit d'analyser l'action humaine d'un groupe déterminé, les interactions qu'engendre la promiscuité et l'absence de règles; et de l'autre il s'agit également d'observer la réaction du public à distance, qui participe à ce jeu, de déterminer la manière dont l'œil extérieur, pris dans une affectivité interactive, juge une vie sociale lui ressemblant, même si elle est une empreinte factice. La mise en scène d'une vie sociale fabriquée est acceptée consciemment dans le jeu. Le scénario présente des rôles que chacun joue avec une manière d'être singulière. L'industrie du divertissement offre donc des spectacles pour satisfaire les désirs du plus grand nombre, ce qui, de surcroît, augmente la participation des spectateurs, l'audience est l'intérêt logique marchand. Ainsi, ces jeux sont des loisirs organisés pour la population dans une volonté d'unifier l'isolement des

individus et l'organisation sociale par l'intermédiaire de la télévision. Or, celle-ci est un instrument de l'individualisme de masse. La télévision est donc un moyen par lequel l'individu s'ouvre au monde, dans sa solitude privée, mais il est en même temps dans une relation sociale indirecte en ce que tous les individus possèdent une vision commune du monde par la même télévision. Elle est l'œil du monde qui pénètre l'intimité de l'autre. Le partage inconscient des plaisirs identiques devient une passion égoïste. Cette égalité est une passion démocratique car elle conduit chaque homme à tourner « tous ses sentiments vers lui seul³⁸⁷ ». La perception de la réalité à distance place l'individu dans une disposition passive puisqu'il se contente de petits plaisirs. La télévision est un accès au désir de la jouissance dans une exposition d'intimité sans limite : « Il s'agit aujourd'hui d'exhiber. Ce qu'on appelle le goût de la proximité va si loin qu'il faut exhiber ses tripes, et l'intérieur de ses tripes, et même l'intérieur de l'intérieur. Il n'y a plus aucune limite à l'exigence de transparence³⁸⁸ ». La "monstration" de l'intime est devenu une valeur assumée à la manière de l'œil artistique qui se réalise à contre-courant de la morale classique pour une morale nouvelle, le

387 Tocqueville, *op. cit.*

388 C. Melman, *op. cit.* p.27

désir d'être inauthentique devient authentique dans une banalité de la parole et du geste, formant un ensemble homogène et commun, une identité de l'homme-corps. Le visible aime à se cacher mais le désir de transparence réduit l'âpre vérité du secret à une banalité du regard sans fond. L'image permet donc une consommation des plaisirs communs. La recherche de plaisirs singuliers s'inscrit dans une logique d'égalité. La tendance au conformisme du désir est communément partagée donnant lieu à un mimétisme de masse. Le partage du goût réduit par conséquent le sentiment d'inégalité. C'est pourquoi, la télévision dispose d'un ensemble de programmes d'information, de culture et des divertissements commun à tous les hommes. La télévision est le symbole de la cohésion sociale. Mais, par souci de rendre visible la vie sociale dans son ensemble, elle simplifie le vécu par une représentation émotionnelle compréhensible par tous. En ce sens, elle « nivelle les œuvres en produits et abolit toute différenciation et hiérarchisation des contenus³⁸⁹». Les émissions de télévision ont une tendance à fixer la tension de l'esprit dans une habitude conditionnée dans la mesure où l'individu subordonne son objectivité passive dans l'attente. Le sujet se familiarise par conséquent à l'objet de ses désirs, notamment par la

389 J.J. Wunenburger, *L'Homme à l'âge de la télévision*, PUF, 2000, p.39

publicité qui stimule son imagination pour la chose. L'objet est investi d'une valeur virtuelle d'autant plus grande qu'elle est attachée à un désir. La réalité virtuelle est un facteur de diffusion de jouissance marchand. Sa magie est d'autant plus actuelle qu'elle augmente l'enthousiasme pour les héros, les stars du cinéma ou de la chanson par exemple. Le besoin de reconnaissance et d'existence passe par l'image, devenue une valeur sacrée et nourrit le désir. Il doit être sollicité en permanence par le flux d'informations. La tendance de l'homme aujourd'hui est de cultiver son désir comme l'homme autrefois cultivait son jardin. Il n'est plus de l'ordre d'un fantasme inconscient ou du rêve, il est possible d'élever sa sensibilité pour un désir dans une conscience éveillée. Le plaisir esthétique de l'image arrache l'homme de lui-même, il éprouve alors un désir d'être au monde. Ces sentiments poussent l'homme à agir, dans une attitude relationnelle et naturelle. Le désir ainsi constitué dans son naturel doit être contrôlé par la raison sinon il devient une passion. En opposition à la morale traditionnelle, l'homme a libéré ses désirs et ses pulsions dans une volonté de vivre un bonheur pleinement dans sa multiplicité corporelle. C'est l'exaltation du désir affirmé par Nietzsche, qu'il considère comme créateur de

valeur, comme donnant de la valeur aux choses. Le désir est en ce sens révolutionnaire dans la mesure où il opère une transformation avec la tradition métaphysique. Les interdits comme obstacle à la jouissance sont dépassés. Le désir n'appartient plus la sphère privée de la morale traditionnelle mais il se pose et se distingue dans une démarche de transparence sociale, et fait partie intégrante de la sphère publique. Le visible devient alors l'image symbolique contre la restriction de la "moraline". Cette représentation du désir à l'image s'il n'est pas contenu, peut devenir une barbarie, ce qui est le propre des événements dans l'histoire, barbarie du reste qui est à la fois « désertion de soi (et) régression du moi³⁹⁰». Le désir présente une situation d'ambiguïté dans les événements récents et en particulier dans les mouvements du mois de mai mille neuf cent soixante-huit, qui soulève un enthousiasme collectif semble avoir été tenté par des revendications d'aspiration hédoniste mais aussi individualiste. Le désir de révolution et celui du progrès se sont construits par des mouvements sociaux et le désir individuel. Or, cette pseudo révolution a été un phénomène de "mode", puisqu'il était « porté par une idéologie individualiste, libertaire, hédoniste et communicationnelle, aux

390 J.-F.Mattei, *op. cit.* p.44

antipodes de l'abnégation de soi des révolutions antérieures³⁹¹». Cette démarche a actionné involontairement la continuité de l'activité productrice dans la mesure où le désir est mondialisée par la médiation de l'image, ce qui profite davantage à la consommation. La publicité télévisuelle actualise sa démarche active dans l'esprit de la mondialisation, en sorte que chacun est amené par l'insistance du réel médiatique, en sollicitant violemment, n'ont pas directement, mais par une répétition constante, les émotions et les désirs de possession. Ainsi, « Nous sommes de plus en plus consommateurs, et de moins en moins créateur (...) Un type d'homme se constitue qui devient de plus en plus captif au désir³⁹²». Au contraire, le désir d'être est comme la foi, il est intérieur et dispose l'homme pour l'effort, alors qu'aujourd'hui le désir véhiculé par l'image est extérieur et incite non l'activité mais la passivité. En effet, le désir d'être dans la sociabilité incline l'homme dans une disposition conflictuelle. Le sujet est aux prises avec lui-même et la société. L'homme contemporain est autonome, il doit donc assumer sa responsabilité, il est à lui-même sa propre initiative dans la mouvement et l'action sociale. De fait, il a tourné le dos à la morale et

391 G. Lipovetsky, *op. cit.* p.289

392 P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955,p.310

tente de trouver une éthique dans l'art et le plaisir esthétique notamment à travers l'image. La facticité passive est son règne « mais, au lieu de posséder la force des maîtres, il est fragile, il manque d'être, il est fatigué par sa souveraineté et s'en plaint. Il n'est pas dans le gai savoir et le rire nietzschéen³⁹³». La responsabilité individuelle est conditionnée dans son rapport à la loi sociale : « La notion de la loi renvoie à la condition de la liberté et au contrôle social³⁹⁴». Elle fait régner l'ordre dans le sujet et dans la société. Mais l'inhibition sociale c'est la passivité de l'homme comme spectateur de sa vie fuyante. Or, le véritable artiste vit son œuvre, sa vie, dans son corps et dans son esprit, sans séparation du principe de l'union de l'âme et du corps, l'homme est esprit et corps dans sa totalité organisée. Cependant, les désirs d'égalité sociale plongent l'individu dans la mélancolie et la dépression : « la dépression est ainsi la mélancolie plus l'égalité, la maladie par excellence de l'homme démocratique. Elle est la contrepartie inexorable de l'homme qui est son propre souverain³⁹⁵». Pour sortir de sa pathologie existentielle, l'individu opère un bond en avant par un désir esthétique. C'est en ce sens que l'homme

393 A. Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi*, op. cit. p.277

394 *Ibid.* p.275

395 *Ibid.*

exprime son désir révolutionnaire, dans une transformation de soi pour la réjouissance. Mais, le problème c'est la "désirabilité" de cette volonté de transformation puisque l'espace politique fut possible à partir de cette révolution et « nous vivons peut-être la fin de la politique³⁹⁶». Le désir se réalise dans l'activité sociale et dans les manifestations de la jouissance du corps, ce qui fut le cas pour l'événement historique de mai mille neuf cent soixante-huit où le seul souci était le soi, son corps ainsi que la démocratisation sociale des relations individuelles. L'homme trouve son plaisir dans un désir égoïste et privé. Le désir social pour la collectivité s'efface au profit de l'individuel. L'homme aime son ventre et non plus son esprit, il est alors plongé dans l'océan de plaisir et de jouissance qu'offre la consommation publicitaire. De plus, celle-ci se charge de lui rappeler constamment en suscitant son instinct primaire libidinal. L'enthousiasme esthétique pour le héros artiste cède la place à l'homme démocratique se réalisant dans le plaisir, la joie des festivités et des divertissements.

396 M. Foucault, *L'Œil du pouvoir* (1977), in *Dits et écrits II*, Gallimard, 2001, p.266, 277.

Conclusion

L'être de l'homme est dans sa totalité une constitution de vouloir et de liberté dont les sentiments émotionnels et passionnels caractérisent son fond originaire. Le principe de la sensibilité humaine est ambivalent dans la mesure où nos sentiments sont liés au corps mais ils se traduisent également par la volonté de l'âme, de l'esprit. L'homme ne peut persévérer dans son être que dans une quotidienneté agissante. Il s'affirme donc par son pouvoir de la volonté dans une disposition libre de se réaliser. Mais si l'instinct de conservation pousse l'homme à agir passionnément, les conséquences dans l'histoire n'en sont que tragiques. Au contraire du désir passionnel, l'homme peut se réaliser dans un effort rationnel et un désir de civilité. La société lui offre un espace où il exprime son énergie et son désir d'être dans une possibilité de se réaliser librement, dans l'exigence de la satisfaction de soi et de plaisir que lui procure la sociabilité. L'homme devenu consommateur de plaisirs, cherche le contentement de soi dans les joies de sa nature. Selon Ricoeur, il est "captif" de son désir, il n'est donc plus "créateur". L'homme n'est plus dans une disposition affective authentique qui lui permet de réaliser effectivement son historicité, son destin comme projet existentiel. L'analyse des

phénomènes passionnels « se tiennent délibérément dans la dimension du désir à terminaison finie et ne rencontrent qu'occasionnellement l'affrontement de deux affectivités, par exemple lorsqu'il distinguent plaisir sensible et joie spirituelle³⁹⁷». Les tonalités affectives constituent le socle des relations humaines. Illustrations des rapports intersubjectifs mises en évidence dans la pensée Kantienne de "l'Anthropologie" où l'articulation des rapports sociaux se structure par l'enchevêtrement des manies, des désirs de possession, de domination et d'honneur, elles requièrent donc « des situations typiques d'un milieu de culture et d'une histoire humaine³⁹⁸». L'affectivité humaine dans la pensée de Kant est présentée sous l'angle de l'homme naturel se réalisant dans l'histoire par l'inclination de la folie. En ce sens « une anthropologie d'un " point de vue pragmatique " est sans doute justifié de procéder ainsi (...); mais une anthropologie philosophique doit être plus exigeante³⁹⁹». L'essence existentielle de l'homme se fonde sur le désir de possession, car « le " moi " s'y constitue en prenant appui sur un " mien "; autant il est vrai que

397 P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. L'homme infaillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p.124

398 *Ibid*, *l'homme infaillible*, p.127

399 *Ibid*.

l'appropriation est l'occasion de quelques-unes des plus grandes aliénations de l'histoire, autant cette vérité seconde requiert la vérité première d'une appropriation qui serait constituante avant d'être aliénante⁴⁰⁰». Le désir de possession place l'homme dans une tendance affective, la volonté d'acquérir une chose qui le situe dans la concurrence avec autrui. D'un point de vue juridique, l'homme tient sa légitimité dans sa volonté propre de vouloir une chose et de se l'approprier, et selon Hegel : « Cela constitue la possession, tandis que ce qui en fait l'intérêt particulier c'est que le moi s'empare de quelque chose pour ses besoins, ses désirs et la satisfaction de son libre arbitre⁴⁰¹». L'objet de possession n'a de valeur concrète que dans une relation objective réciproque, celle du contrat. Celui-ci est le moyen par excellence de valider d'une manière légale, par une instance supérieure, la propriété, elle n'est plus arbitraire. Ainsi, la volonté particulière, dans le principe de l'appropriation, se structure par la médiation des autres volontés, c'est pourquoi la volonté particulière s'exclut si elle n'est pas reconnue légalement par les autres volontés. En effet, les relations de domination entre les hommes sous-tendent le rapport de possession.

400 *Ibid.* p.129

401 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*(1821),§44, tr. A. Kaan, Gallimard, 1940,p.90

En ce sens, l'activité productrice de biens engendre des conflits d'intérêts économiques illustrant les manières significatives dans les rapports de forces entre les hommes, en effet, selon Ricoeur : « Il est très manifeste que ce sont les relations des hommes à l'occasion de l'avoir qui introduisent les relations de puissance entre les hommes dans le travail lui-même ; celui qui possède juridiquement les moyens de production - individu, groupe, État - ou même simplement celui -- individu ou groupe-- qui en dispose en gestionnaire de fait ou de droit, exerce la puissance à l'égard de celui qui travaille⁴⁰²». Ainsi, le pouvoir n'est pas mauvais en soi, il ne s'agit pas non plus de remettre en cause l'exercice de l'autorité, sans laquelle aucune société ne serait possible. Il s'agit simplement de comprendre l'activité humaine dans la distinction des sentiments qui fondent la nature humaine, dans le cadre des relations sociales des individus. La pluralité et la complexité des sentiments caractérisent la fragilité de l'affectivité humaine, c'est pourquoi le cœur est « essentiellement ce qui en moi est inquiet⁴⁰³». Le désir d'être qui anime l'homme n'est plus un désir de progrès et de l'effort spirituel vers la sagesse pour une réalisation sociale dans la paix

402 P. Ricoeur, *op. cit.* p.133

403 *Ibid.* p.142

entre les hommes, le bonheur aujourd'hui c'est la recherche de plaisir, dans le contentement de soi. La mondialisation du désir impose à l'homme une figure d'un enthousiasme triomphant dans une attitude devenant habituelle et répétitive pour l'avoir. La part violente de l'affectivité n'est rien moins que tragique dans l'histoire humaine. Nous espérons simplement, que l'homme trouve son chemin pour la paix intérieure et extérieure dans le corps et dans l'esprit de l'homme mais également dans le corps et l'esprit social, du " vivre ensemble ". Dans nos sociétés mondialisées, nous ne sommes plus à l'ère de l'atome, mais celle de l'image, l'enthousiasme suscite un véritable désir politique pour une construction de paix européenne et par la même internationale. Ainsi, selon Ricoeur : « On peut montrer en effet qu'il y a deux espèces de terminaisons des mouvements affectifs : l'une achève et parfait des actes ou des processus isolés, partiels, finis : c'est le plaisir ; et l'autre reviendrait de parfaire l'œuvre totale de l'homme ; ce serait la terminaison d'une destinée, d'une destination, d'un projet existentiel, ce serait le bonheur (...), la plénitude du bonheur ou la béatitude⁴⁰⁴». Il semble, par ailleurs, que l'homme s'active pour lui-même à la manière de

404 P. Ricoeur, *l'homme infaillible*, op. cit. p.109

la fourmi désirant se métamorphoser⁴⁰⁵ en un être hybride, ni cigale ni fourmi, un art de vivre schizophrénique disjonctif. Or, comme l'enthousiasme⁴⁰⁶ aime la complexité, il fait corps avec la nature humaine. L'homme vit et pense dans sa totalité constituante, il est un être vivant, ni objectif ni subjectif, mais " affectivement-rationnel "⁴⁰⁷. Autrement dit, L'homme ne pense et n'agit pas seulement selon le jugement rationnel mais en fonction de son état affectif. L'affect se substitue donc à la raison. Car si du point de vue de la raison, l'idée du Bien comme finalité est une aspiration fondamentale de l'homme ; cela pose des limites quant à sa réalisation dans l'histoire. Cependant, le projet hédoniste devient singulièrement possible et réalisable, il est une ouverture à l'autre, au monde. Nous pouvons donc dire selon R. Daval que « l'enthousiasme est à l'origine de l'esprit de conquête et de la tendance à la dispute sur les sujets qui dépassent les bornes de l'entendement humain. La saine raison conduit à choisir la paix et à suspendre son jugement dans les questions qui dépassent les capacités humaines; (...) La sagesse consiste à connaître ses insuffisances,⁴⁰⁸ ». L'idée que la raison perd le contrôle face aux

405 F. Kafka, *La métamorphose*, tr. A. Vialatte, Gallimard, 1955

406 R. Daval, *Mélancolie, ivresse et enthousiasme*, Paris, Vrin, 2009

407 Nous soulignons

408 R. Daval, *op. Cit.* p. 95.

sentiments, montre qu'il est urgent qu'elle retrouve un équilibre en elle-même, non pas en se débarrassant strictu sensu des émotions mais en tenant compte de leur importance majeure dans le jugement. C'est une manière d'être « saine » pour la raison, comme l'affirme R. Daval, de « suspendre son jugement », pour que son pouvoir de juger soit juste et dans une perspective éthique de paix. Nous pouvons souligner le fait que la vie de l'homme soit une œuvre et qu'il s'agit, naturellement de la préserver. L'esprit de sagesse est cet œil qui perçoit l'invisible dans le visible, autrement dit l'évidence, ce que nous connaissons et nous oublions si facilement et de manière déconcertante à savoir que la vie n'a de valeur que dans sa relativité restreinte, celle du commencement et de la fin. Le projet de vie place donc l'homme dans un désir de se réaliser pleinement mais cette finalité ne peut devenir effective que dans un souci de paix, un désir de sagesse, un enthousiasme positif. En ce sens, le principe de justice implique une affectivité concrète : la paix, « la saine raison » étant sous-jacente, pour une existence authentique, Incha'Allah wa salamalekoum⁴⁰⁹ (Si Dieu le veut Que la paix soit avec vous).

409 Nous soulignons.

Post scriptum :

Pour cause de calendrier, notre étude n'a pu aller à son terme comme nous l'aurions souhaité. Il est important de souligner que l'ambition de ce travail reste incomplète, puisque nous voulions pousser notre étude plus spécifiquement et singulièrement de l'enthousiasme et des sentiments politiques et religieux. Sentiments parfois mêlés qui se reflètent dans notre miroir commun : l'image. Cette partie manquante peut s'intituler : « Vers un enthousiasme du réel : de l'atome à l'image. » Nous nous proposons par conséquent de continuer notre recherche plus avant sous formes d'articles et autres textes.

Bibliographies

Œuvres :

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*(158), tr. Fradier, Calmann-levy, 1961.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*(-345/-335), tr. Voilquin, G. F., 1965.

Aristote, *La Politique* (-384/-322), tr. J. Tricot, Vrin, 1962.

Austin J.L., *Quand dire c'est faire*(1955),tr. E. Rocanati,Paris,Seuil,2002

Barrows S., *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, Aubier, 1990.

Bergson H., *L'énergie spirituelle*(1919), Paris, PUF,1990.

Bergson H., *L'Évolution créatrice*(1907),Paris, PUF, 1959.

Bergson H., *Le rire. Essai sur la signification du comique*(1900), Paris, Puf,1959.

Baudrillard J., *Pour une critique d'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

Baudrillard J., *La société de consommation*, Idée,Gallimard, 1970.

Baudrillard J., *Simulacres et simulation*, Galilée, 1985.

- Binswanger L., *Sur la fuite des idées*, tr. M. Dupuis, éd. J. Millon, 2000.
- Binswanger L., *Introduction à l'analyse existentielle*, tr. J. Verdeaux et R. Kuhn, Minuit, 1971.
- Binswanger L., *Mélancolie et manie*, PUF, 1987.
- Boltansky L., *Les usages sociaux du corps*, Annales, Économies, Sociétés, Civilisations, 1, 1971.
- Bourdeau J., *La philosophie affective*, Paris, Félix Alcan, 1912.
- Bourdieu P., *Anatomie du goût*, actes de la recherche en sciences sociales, V, 1976.
- Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Paris, Droz, 1972.
- Bourdieu P., *Un art moyen*, Paris, Minuit, 1976.
- Bourdieu P., *La Distinction, critique sociale et du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- Bourdieu P., *Condition de classe position de classe*, archives européennes de sociologie, VII, 2, 1966.
- Bourdieu P., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
- Bras G., *Hegel et l'art*, PUF, 1989.
- Brohm J.M., *Sociologie politique du sport*, Paris, éd. Universitaires, 1976.
- Burton, R., *Anatomie de la mélancolie (1621)*, I, II, III, tr. B. Hoffner,

C.Goffaux, Paris, Corti, 2000.

Cazeneuve J., *L'homme téléspectateur*, Denoël-Gontier, 1974.

Cazeneuve J., *Le pouvoir de la télévision*, Gallimard, 1970.

Cazeneuve J., *Bonheur et civilisation*, Gallimard, 1966.

Cazeneuve J., *De l'optimisme*, Fayard, 1987.

Cazeneuve J., *Psychologie de la joie*, Paris, P.L.F., 1952.

Canguilhem G., *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 2005.

Cochoy F., *Histoire du marketing, Discipliner l'économie du marché*, Paris, La Découverte, 1995.

Crignon de Oliveira C., *De la mélancolie à l'enthousiasme*, Paris, H.Champion, 2006.

Daval R., *Moore et la philosophie analytique*, PUF, 1997.

Daval R., *Mélancolie, ivresse et enthousiasme*, Paris, Vrin, 2009.

Deleuze G., *Logique du sens*, Minuit, Critique, 1969.

Deleuze G., *Spinoza philosophie pratique*, Minuit, 1981.

Deleuze G., *Nietzsche*, PUF, 1965.

Descartes R., *Méditations métaphysiques (1641)*, Œuvres complètes, Pléiade, Gallimard, 1953.

Descartes R., *Les passions de l'âme (1649)*, Œuvres et lettres, Paris, Pléiade, Gallimard, 1953.

Descartes R., *Discours de la méthode (1637)*, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Gallimard, 1953.

Dumas G., *La vie affective*, PUF, 1998.

Dumas G., *La tristesse et la joie*, Paris, Félix Alcan, 1900.

Dumazier J., Ripert A., *Loisirs et culture*, Paris, Seuil 1966.

Ehrenberg A., *L'Individu incertain*, Hachette littérature, pluriel, 1995.

Ehrenberg A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, 2000.

Foucault M., *Cours au collège de France 1976*, Paris, Seuil, 1997.

Foucault M., *L'Oeil du pouvoir*, 1977, in *Dits et écrits II*, Gallimard, 2001.

Foucault M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

Foucault M., *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Freud S., *Abrégé de psychanalyse (1938)*, VI, tr. A. Berman, PUF, 1976

Freud S., *Métapsychologie (1915)* tr. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, Gallimard, 1968.

Freud S., *Essai de psychanalyse appliquée (1917)*, tr. M. Bonaparte, E. Marty, *Idée*, Gallimard, 1933.

Freud S., *Introduction à la psychanalyse (1917)*, tr. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961.

Freud S., *Psychologie des foules et analyses du moi*(1921), in *Essai de la psychanalyse*, Payot, 1981.

Freud S., *Psychopathologie de la vie quotidienne*(1901) tr. S.Jankélévitch, Payot,1967.

Girard R., *La violence et le sacré*, éd. Grasset, 1972.

Goffman E., *La mise en œuvre de la vie quotidienne*,t 1, Paris, Payot, 1970.

Gramsci A., *Cahiers de prison* (1935), tr. P. Filchiagnoni, G. Granel et N. Negli, Gallimard, 1978.

Haar M., *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, 1993.

Hegel G.W.F., *Hesthétique I* (1829), tr. S. Jankélévitch, Flammarion,1979.

Hegel G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), tr. J.Hyppolite, éd. Aubier-Montaigne, 1947.

Hegel G.W.F., *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie d'histoire*, tr. K.Papaioannou,Paris, U.G.E., 10-18, 1965.

Hegel G.W.F., *Leçon sur la philosophie d'histoire* (1837), Paris,Vrin,1970.

Hegel G.W.F., *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*(1817), tr.J.Gibelin, Paris,Vrin, 1970.

Hegel G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*(1821), Paris, Gallimard, 1940.

Heidegger M., *Être et Temps (1927)*, tr. F. Vézin, J. Laixerrois et C. Roels, Paris, Gallimard, 1986.

Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part(1950)*, tr. W. Brokmeir, Tel, Gallimard, 1962.

Heidegger M., *Questions III, « Lettre sur l'humanisme » (1946)*, tr. R.Munier, Gallimard, 1966.

Hobbes Th., *Leviathan (1651)*, tr. Tricaud, Paris, éd. Sirey, 1983.

Hume D., *Enquête sur les principes de la morale(1752)*, tr. P.Baranger, Paris, G. Flammarion, 1991.

Hume D., *Traité de la nature humaine(1739)* tr. A.Leroy,Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Hume D., *Enquête sur l'entendement humain (1748)*, tr. A.Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Husserl E., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)*, tr. P. Ricoeur, Aubier, 1949.

Husserl E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie (1929)*, tr. G. Pfeiffer et E. Levinas, éd. Vrin, 1966.

Jaccard A.,*L'exil intérieur. Schizoïdie et civilisation*,PUF, 1975.

Kant E., *Critique de la faculté de juger*, tr. Philonenko M., Vrin,1993 et l'édition Aubier,1995.

Kant E., *Anthropologie du point de vue pragmatique (1798)*, tr. M. Foucault, Vrin, 2002.

Kant E., *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique (1789)*, tr. J.M. Maglioni, Aubier Bordas, 1981.

Kant E., *Critique de la raison pure (1781-1787)*, tr. A J.-L Delamarre et F. Marty, *Oeuvres Philosophiques*, La Pléiade, Paris,G., 1980.

Kant E., *Observations sur le sentiment du beau et du sublime (1764)*, tr. Kempf, Vrin, Paris, 1949.

Kant E.,*Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (1781)*, tr. L.Guillermi, Vrin, 1986.

Kant E., *Métaphysique des mœurs (1797)*, tr. J. Berni, Vrin, 1968.

La Rochefoucauld, *Sentences et maximes de la morale*, in *Œuvres complètes*, Pléiade, Gallimard, 1964.

Lipovetsky G., *L'Empire de l'éphémère*, Gallimard, 1987.

Lipovetsky G., *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983.

Mattei J.F., *La Barbarie intérieure, essai sur l'immonde moderne*,PUF, 2001.

Marx K., *Le Capital*, 1867,tr. J.Roy, Paris,G.F., 1969.

Marx K., *Manuscrits de 1844*, tr.M.Rubel, Pléiade, Gallimard, 1968.

Mead H.G., *L'esprit, le soi et la société*(1934), tr. J.Cazeneuve, E.Kaelin, G.Thibault, Paris, PUF, 1963.

Melman C., *L'Homme sans gravité*, Denoël, 2002.

Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, éd. Gallimard, 1945.

Mill J.M., *l'utilitarisme (1904)* tr. Tanesse,G.Flammarion, 1968.

Nietzsche F., *Généalogie de la morale*(1887), tr. P.Wotling.G. Flammarion 1996.

Nietzsche F., *Le crépuscule des idoles*(1888-1889), tr. Blondel, Paris, Hatier, 2001

Nietzsche F.,*Gai savoir (1881-1882)*,tr.P.Wotling, G.Flammarion, 2000.

Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra (1883-1885)*, Poche, 1998.
et l'éd. G.Flammarion, tr. P.Mathias,1969.

Nietzsche F., *Fragments posthumes*, tr. M.Haar, Gallimard, 1982.

Nietzsche F., *Fragment de mars 1879-1880, in Mauvaises pensées choisies*, Gallimard, 2000.

Nietzsche F., *Par-delà bien et mal (1886)*, tr. P.Wotling, G.F., 2000.

Pascal, *Pensées (1660)*, livre de poche, 1972., *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963.

Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. L'homme infaillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.

Ricoeur P., *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955.

Ricoeur P., *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'inventaire*, Paris, Aubier, 1988.

Ricoeur P., *Soi même comme un autre*, Seuil, 1996.

Rousseau J.J., *Du contrat social (1762)*, éd. G. F., 1992.

Rousseau J.J., *L'Emile ou De l'éducation (1762)*, Paris, G., 1966.

Rousseau J.J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754)* Paris, G.F., 1971.

Sartre J.-P., *Les mots*, Folio, Gallimard, 1964.

Sartre J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Sartre J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Herman, 1938.

Sartre J.-P., *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1970.

Simmel A., *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Cité, 2000.

Smith A., *Recherches sur la nature et les causes des richesses des nations (1776)*, Idée, Gallimard, 1970.

Smith A., *Théorie des sentiments moraux (1764)*, Paris, PUF, 2003.

Schopenhauer A., *Métaphysique de l'amour*, 1818, tr. M. Simon, Paris, U.G.E., 10-18, 1964.

Schopenhauer A., *Le Monde comme volonté et comme représentation (1818)*, tr. A.Burdeau, Paris,PUF, 1966

Schopenhauer A., *Métaphysique de l'amour (1818)*, tr. M. Simon, col. 10-18, éd. U.G.E., 1964.

Spinoza B., *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954.

Spinoza B.,*Éthique (1675)*, tr. C.Aappuhn, Paris,G.F.,1934.

Tarde G., *Les lois de l'imitation*, Paris,Kimé, 1999

Tarde G., *La logique sociale*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 1999.

Tarde G., *L'Opinion et la foule*, Paris, éd. Du Sandre, 2006.

Taylor C., *Principis of scientific managements*, 1911.

Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique (1835)*, Paris, G.F., 1981.

Valéry P., *Théorie poétique et esthétique (1938)*, *Oeuvre*, Pléiade, Flammarion, 1968.

Weber M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1904,tr. Chany, Plon, 1964.

Wunnenburger J.J., *L'homme à l'âge de la télévision*, PUF, 2000.

Zola E., *Germinal (1892-1893)*, Paris,L.G.F.,Poche, 1993.

Autres ouvrages :

Adorno W., *Minima Moralia*, « Réflexion sur la vie mutilée » (1944-1947), tr. J.-R. Ladmiral, Payot, 1980.

Al-Farabi , *Aphorismes choisis. De l'obtention du bonheur*(Xe s.), tr. O.Sedeyn et N.Levy, Paris, éd. Alias,2005

Al-Kindi , *Les moyens de chasser les tristesses et autres textes*(IXe s.), tr. Mestiri S. et Dye G., Fayard,2004.

Alain, *Propos sur le bonheur*, Gallimard, Folio essai, 1985.

Alquié F., *Le Désir d'éternité* (1943), P.U.F., 1987.

Angoulvent A.-L., *Hobbes ou la crise de l'État baroque*, Puf, 1992.

Aron R., *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 1964.

Arnoux D'J., *Les sept colonnes de l'héroïsme II, l'enthousiasme*, Plon, 1940.

Aurel M., *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète*, tr. M. Meunier, Paris, G.Flammarion, 1964.

Averroes, *La Béatitude de l'âme*(XIIIe s.), tr. M. Geoffroy et C. Steel, Vrin, 2001.

Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique* (1938), Vrin, 1970.

Bachelard G., *Le nouvel esprit scientifique*,PUF,1978.

Baudelaire C., *Les paradis artificiels*, Fayard, Mille Et Une Nuits, 2000.

Bataille G., *L'Erotisme (1957)*, U.G.E., col. 10-18.

Benjamin W., *L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée (1955)*, in *Gesammelte Schriften*, tr. P. Klossowski, Suhrhamp Verlag, 1974.

Bentham, *Principes de morale et de législation (1780)*, tr. A. Lagarde.

Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, tr. D. Berlioz, G.Flammarion, Paris, 1991.

Bonis M. de., *Connaître les émotions humaines*, Mardaga, 1996.

Bouvresse J., *La Parole malheureuse*, éd. De Minuit, 1971.

Burke E., *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, tr.B.Saint Girons,Vrin,1998

Castillo M., *La responsabilité des modernes. Essai sur l'universalisme Kantien*, Paris, Kimé,2007.

Chomsky N., *Le Langage et la pensée*, tr. J-L Calvet et Cl. Bourgeois, Paris, Payot, 2009

Chomsky N., Foucault M., *De la nature humaine : justice contre pouvoir*, entretien dirigé par F. Elders, tr. Anne Robinovitch, Paris, l'Herne, 2006.

Cléro J.-P., *Théorie de la perception. De l'espace à l'émotion*, Paris,PUF, 2000.

Corbin E., Gerome N., Tartakowsky D.(Dir.), *Les usages politiques des fêtes au XIXe et XXe siècles*, Publications de la Sorbonne, 1994.

Corbin H., *Le paradoxe du monothéisme*, l'Herne, 1981.

Cyrulnik B., *Les nourritures affectives*, O.Jacob, 1993.

Damasio A., *L'Erreur de Descartes, la raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Delatte A., *les concepts de l'enthousiasme chez les présocratiques*, Les Belles Lettres, 1934.

Deleule D., *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier-Montaigne, 1979.

Deleuze G., Guattari F., *L'Anti-Oeudipe*, éd. De Minuit, 1972 et *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Balland, 1980.

Deleuze G., *Empirisme et subjectivité*, Puf, 1953.

Devreux G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.

Diderot, *Le neveu de Rameau, et autres dialogues philosophiques*, Gallimard, 1972.

Dostoïevski, *Crime et châtement*, tr. Egaz D., suivi du *Journal de Raskolnikov*, tr. Pozner V., Poche, Gallimard, 1950.

Durkheim E., *Sociologie et philosophie (1925)*, P.U.F., 1951.

Duvignaud J., *Fêtes et civilisation*, Paris, Weber, 1974.

Duvignaud J., *Genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, PUF, 1990;

Épicure, *Lettre à Ménécée*, tr. P. Pénisson, Hatier, 1984.

Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat (1884)*, J.Stern, éd. Sociales, 1971.

Fleischmann E., *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1966, rééd. Gallimard 1992.

Furet F., *Penser la Révolution française*, Gallimard, 1978.

Gardet L., *Etudes de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972.

Gibran K., *Le prophète*, tr; J.Levy, Préface A.Maalouf, Poche, L.G.F., 1993.

Girard R., *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972.

Gracian B., *Le héros, Œuvres complètes*, tr. B.Pelgrin, Paris, Seuil, 2005.

Hadot P., *La citadelle intérieure*, Fayard, 1992.

Hall E.T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1966.

Henry M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie birannienne*, Paris, PUF, 1965.

Hirschmann A., *Les passions et les intérêts*, Paris, PUF, 1980.

Hirschmann A., *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.

Honoré B., *L'épreuve de la présence. Essai sur l'angoisse, l'espoir et la*

joie, Paris, l'harmattan, 2005.

Hondt J.D', *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1966, réed. Puf 1987.

Hottois G., *L'affect philosophe*. Annales de l'institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, Paris, Vrin, 1990

Humbert E.G., *L'homme aux prises avec l'inconscient*. Réflexions sur l'approche jungienne, Albin-Michel, 1994

Husserl E., *Méditations cartésiennes*, tr. G.Peiffer et E.Levinas, Vrin, 1996.

Hyppolite J., *Logique et existence*, Paris, 1953.

Jankélévitch V., *La mort*, Flammarion, 1966.

James W., *La théorie de l'émotion*, tr. G.Dumas, F.Alcan, 1917.

Jaspers K., *La bombe atomique et l'avenir de l'homme. Conscience politique de notre temps*, tr. Edmond Saget, Paris, Buchet-Castel, 1963

Jung C.G., *L'homme à la découverte de son âme. Structure et découverte de l'inconscient*, tr. R. Cahen, A. Michel, 1987.

Kafka F., *La métamorphose*, tr. A.Vialatte, Gallimard, 1955

Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques (1846)*, tr. P.Petit, Gallimard, 1941.

Lambotte M.C., *L'esthétique de la mélancolie*, (2e éd.), Aubier, 1999.

La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire (1553)*, Payot, 1976.

La Bruyère, *Les Caractères*, Paris, G.F., 1965.

La Fontaine J., " *La cigale et la fourmi* ". in *Fables choisies*, livres I à VI, 1668, Hachette, 1975.

Le Breton D., *Anthropologie de la douleur*, Métailié, 1998.

Le Breton D., *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1998

Lefort C., *L'Invention démocratique (1980)*, Fayard, 1981.

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, G.Flammarion, 1966.

Levinas E., *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1998.

Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain (1690)*, tr. P. Coste, Vrin, 1972.

Lypovetsky S., *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 2000.

Machiavel, *Le Prince*, tr. C.Roux-Lanier, Paris, Bordas, 1986.

Madioni F., *Le temps et la psychose*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1998.

Mandeville B., *La fable des abeilles*, Vrin, 1991.

Malson L., *Les enfants sauvages*, 10-18, U.G.E., 1964.

Maus M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Maus M., *L'expression obligatoire des sentiments*, in *Essai de sociologie*, Paris, Minuit, 1968-1969.

Merleau-Ponty M., *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1953.

Minkowsky E., *Traité de psychopathologie*, Plessis-Robinson, Les empêcheurs de tourner en rond, 1999.

Moravia A., *L'ennui*, tr. C. Poncet, G. Flammarion, 1986.

More Th., *L'Utopie (1516)*, tr. V. Stouvenel, Flammarion, Paris, 2007.

Nordon D., *l'ennui : féconde mélancolie*, Autrement, 1998

Otto R., *Le Sacré (1917)*, tr. A. Jundt, Payot, 1949.

Parret H., *La communauté en paroles*, Liège, Mardaga, 1991.

Parret H., *L'esthétique de la communication : au-delà de la pragmatique*, Ousia, Bruxelles, c1999.

Platon, *Thééthète Parménide*, tr. E. Chambry, G. Flammarion, 1967.

Platon, *La république*, G. Flammarion, tr. R. Baccou, 1966.

Platon, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, tr. E. Chambry, G. F., 1965.

Poe E., *Histoires extraordinaires*, tr. C. Beaudelaire, Livre de Poche, L.G.F., 1972.

Rawls J., *Théorie de la justice (1971)*, tr. C. Audard, Seuil, 1987.

Rosset C., *L'Objet singulier*, éd. De Minuit, 1979.

Ronan C., *Histoire mondiale des sciences*, tr. Bonnafont C., Seuil, 1988.

Rousseau J.J., *Les rêveries du promeneur solitaire (1782)*, L.G.F., Poche, 1983.

Ruby C., *L'enthousiasme, essai sur le sentiment en politique*, Optique, Hatier, 1996.

Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Folio, Gallimard, 1976.

Sénèque, *De la vie heureuse*, tr. E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, La Pléiade, Gallimard, 1962.

Shakespeare, *Le songe d'une nuit d'été. Les joyeuses commères de Windsor. Le soir du roi.*, tr. F.-V. Hugo, G. Flammarion, Paris, 1966.

Schakespeare, *Hamlet (1600-1601)*, tr. F.-V. Hugo, G. Flammarion, 1979.

Sinoué G., *Avicenne ou La route d'Ispahan*, Folio, Denoël, 1989.

Shaftesbury, *Exercices*, tr. L. Jaffro, Aubier, 1993.

Sperber C., *Le symbolisme*, Paris, Herman, 1985.

Sperber C., *La contagion des idées*, Paris, O. Jacob, 1996.

Stael H.G. de., *De l'Allemagne (1810), V, La religion et l'enthousiasme*, Hachette, 1960.

Suskind P., *Le Parfum, Histoire d'un meurtrier*, tr. B. Lortholary, Fayard, 1986.

Taylor C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie (1992)*, Paris, Aubier, 1994.

Timland F., *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, Puf, 1988.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-Philosophicus (1921)*, tr. P. Klossowski, Gallimard, 1961.

Wotling P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995.

Paperman, R. Ogien, *La couleur des pensées, sentiments, émotions, intentions*, éd. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, n°6, 1995.

Mariot N., *Qu'est-ce qu'un " enthousiasme civique " ? Sur l'historiographie des fêtes politiques en France après 1789*, in *Annales, Histories, Sciences Sociales*, éd. Ehes.

e philosophie

REVUES

Revue Métaphysique et Morale : *L'enthousiasme. Crise politico-religieuse et critique philosophique au XVIIe et XVIIIe siècle*, 3 Juillet 2008.

Revue l'Art de comprendre, " *L'histoire et les grands hommes selon Carlyle* " par M. Daval R., in *Récit du monde, récit de l'homme*, n° 17 , 2008.

Table des matières

Remerciements	p. 2
Introduction	p. 3
I. De l'affectivité subjective à la rationalité constituante.	p. 8
1. Spinoza ou des sentiments naturels.	p. 9
a) De l'origine des sentiments.	p.10
b) La joie et la tristesse.	p.20
2. L'enthousiasme esthétique de Kant.	p. 39
a) Le désir infini.	p. 40
b) L'affect et l'existant.	p. 55
3. De la sensibilité Humienne.	p. 88
a) L'impression sensible.	p. 89
b) Noblesse des sentiment : la sympathie.	p.100
II. Le corps : juge de l'affectivité humaine ou l'enthousiasme instinctif.	p.110
1. Corps et affectivité.	p.111
a) La passion sociale chez Rousseau.	p.112
b) La pensée du corps chez Descartes.	p.147

2. L'enthousiasme instinctif de Nietzsche.	p.159
a) Une pensée vivante.	p.160
b) Le corps pensé.	p.165
3. Hegel : une affectivité contingente.	p.173
a) Volonté affective.	p.174
b) L'affect du " Héros "	p.181
III. Pour une philosophie contemporaine	
du réel, vers un désir existentiel hypermoderne.	p.189
1. De l'enthousiasme pour l'activité.	p.190
a) L'activité créatrice.	p.191
b) L'affect pathologique.	p.208
2. La puissance du désir.	p.217
a) Du désir en acte.	p.218
b) La représentation du bonheur.	p.229
3. L'affectivité et l'image.	p.259
a) Le réel médiat.	p.260
b) L'image comme " veritas mundi "	p.270

Conclusion	p.281
Post scriptum	p.289
Bibliographies	p.290
Table des matières	p.310
Résumé	p.314
Abstact	p.315

Résumé

La situation de l'homme dans le monde pose l'interrogation fondamentale de l'émotion en rapport à la rationalité, Cette position dichotomique opère une transformation, positive ou négative, de l'action humaine dans l'histoire. Cependant, les sentiments sont un océan de tonalités affective variées, propres à la condition humaine de la sensibilité, ce qui place l'affectivité au cœur de l'existant. Ainsi, l'affectivité se traduit par un senti du corps, un processus psychosomatique, plongeant l'individu dans un désir d'être, pour une recherche du bonheur, dans un souci de paix de l'âme et corps . Or, aujourd'hui, ce désir d'être n'est plus un désir, un enthousiasme pour l'effort spirituel, vers la sagesse et la paix entre les hommes comme projet de réalisation ; la fin de l'homme devient le bonheur comme recherche du plaisir et contentement de soi.

Mots clefs : Affectivité, désir, enthousiasme, activité, plaisir, éthique.

Abstract

The situation of man in the world raises the fundamental issue of the rapport between feeling and rationality, a dichotomy which transforms human action in history in positive or negative ways. However, the fact that feelings encompass a wide spectrum of emotional hues inherent to the human condition places affectivity at the core of reality. As affectivity manifests itself in the body as a psychosomatic experience, so it immerses the individual in a wish for being, in a search for happiness and a desire for peace of mind and body. Yet in modern times, this desire to be no longer becomes a desire or enthusiasm for spiritual effort nor a striving toward wisdom and peace between men as a project for historical realisation; instead, the aim of mankind has become happiness as the pursuit of pleasure and self-satisfaction.

Key words : Affectivity, desire, enthusiasm, activity, pleasure, ethics.

