
Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

La question est ici de savoir si les passions, indépendamment de leur enracinement corporel, sont naturelles ou le produit de la culture et de l'histoire. Trois points seront envisagés : le lien de l'affectivité et de la sociabilité, les affects collectifs et l'historicité des passions.

Affectivité et sociabilité

On peut, tout d'abord, voir dans les passions une source de conflit entre les hommes. Si on se met en quête d'un fondement naturel de nos rapports à autrui, le conflit semble s'imposer d'emblée. Les grands mythes fondateurs de l'humanité comme des sociétés racontent des meurtres originaires. Caïn, irrité et jaloux de l'agrément par Dieu des offrandes d'Abel, se jette sur son frère, le tue et amorce par-là le cycle infernal de la vengeance car, si quelqu'un à son tour tue Caïn, « on le vengera sept fois. » De la même manière la compétition entre Romulus et Rémus s'achève par le meurtre ; et c'est sur lui que la « ville éternelle » se fonde. Ne s'agit-il que de vieilles histoires bonnes pour les enfants ?

L'anthropologie ne dit pas autre chose. Lorsqu'il est apparu nécessaire de penser un fondement non religieux du lien social, les théoriciens du « contrat social » se sont efforcés de

construire l'hypothèse d'un « état de nature » de l'homme. Ainsi, selon Hobbes, l'homme est doté de facultés du corps (nutrition, mouvement et génération) et de l'esprit (connaissance, imagination, langage) qui déterminent des pouvoirs. Ce qui anime principalement l'homme est la conservation de soi qui s'identifie au mouvement vital. La vie est d'abord l'effort sans fin d'un désir recentré sur soi. Elle ne se limite pas à l'existence biologique mais comprend aussi la santé, le plaisir, la joie... Le désir de persévérer dans l'être est désir de perpétuer l'être du désir. Les passions (amour/haine, désir/aversion, plaisir/douleur, mais aussi l'espoir, la crainte, le courage, la colère, la gloire, etc.) concourent à la perpétuation de notre être. De la nature de nos passions, Hobbes infère la genèse des conflits entre hommes.¹ Le raisonnement se déploie en deux temps : tout d'abord la complexification de la vie affective nous fait passer de l'individuel au relationnel, ensuite le champ relationnel se transforme en espace de conflit par le changement de l'objet du désir en désir de puissance. Il faut partir de l'égalité naturelle des hommes qui est l'égalité des forces et des quantités de forces (les écarts sont négligeables au regard de leur efficacité). Dans le contexte relationnel de l'état de nature, miné par une instabilité permanente, les hommes sont égaux dans leur dessein unique de se conserver. La relation à autrui est fondée sur l'inclination du semblable pour le semblable. Chacun imite les comportements d'autrui et parce que nous avons besoin des autres pour vivre, c'est par amour de soi que nous nous rapprochons de nos semblables. Mais le désir expose les hommes à un rapport de force qui se traduit par « une crainte réciproque et une défiance universelle. » Comment le désir devient-il désir de puissance ? Celui-ci n'appartient pas à la constitution interne de l'individu, mais résulte du déploiement de la dynamique de la vie passionnelle inter humaine. L'homme, animal curieux et être de parole (qui accroît ainsi son champ d'expérience) se découvre temporel ; il découvre l'inquiétude de l'avenir. L'individu prométhéen accumule l'activité devant la crainte de la mort, de la pauvreté, du malheur. Le désir de persévérer dans l'être devient désir de puissance. Il joue aussi sur le registre du paraître : la parole introduit la possibilité de la dissimulation et de la feinte. Si autrui apparaît comme un rival potentiel, il ne faut pas simplement disposer d'une certaine quantité de pouvoir, mais il sera nécessaire d'en obtenir comparativement plus que n'importe lequel des concurrents en présence et plus que tous les autres réunis. Le résultat est un état de guerre de tous contre tous animé par la rivalité, la méfiance et la gloire. La rivalité est d'abord économique ; elle est engendrée par la rareté. Mais cette dernière ne suffit pas à rendre compte du conflit, car, même dans la richesse, les individus s'affrontent. La méfiance donne lieu à une guerre de prévention qui met en œuvre violence et ruse et a pour enjeu la sécurité. Chacun voyant dans l'autre un agresseur potentiel anticipe sur cette agression pour maîtriser l'autre. D'abord utilitaire, la course à la puissance va bientôt déterminer un plaisir spécifique. C'est le désir de gloire qui achève l'universalisation du conflit. Le désir de puissance est traversé par un désir de reconnaissance. L'état de guerre n'est pas constitué de conflits perpétuellement en actes, mais d'une situation où la relation entre individus ne se conçoit que sur le mode de la domination. En conséquence, « la vie de l'homme est solitaire, malheureuse, pénible, bestiale et brève. » Le conflit rend impossible tout développement économique et culturel. Cela est confirmé par l'expérience ; trois situations réelles (les conduites quotidiennes de crainte, les guerres civiles et les guerres inter-étatiques) viennent appuyer la thèse de l'hostilité fondamentale qui règne naturellement entre les hommes. Deuxième conséquence : cet état de guerre est un état d'« innocence » ; il n'y a ni justice ni injustice, parce qu'il n'y a pas de droit positif. Les catégories de légitime et d'illégitime n'y ont pas leur place faute d'un pouvoir commun. Il n'y a donc pas pour Hobbes de sentiment inné de justice ; celle-ci est un produit de la loi civile.

Mais on peut aller encore plus loin dans le pessimisme anthropologique. Dans la recherche des causes de la violence, la conception d'un instinct d'agression est séduisante par son caractère de simplicité. « L'homme n'est point cet être débonnaire, au cœur assoiffé

1 Hobbes, *Léviathan*, chap. XIII

d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité. Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de la martyriser et de le tuer. Cette tendance à l'agression [...] constitue le facteur principal de perturbations dans nos rapports avec notre prochain. »² Pour Freud, l'agressivité est l'une des deux pulsions fondamentales de l'homme : d'un côté les pulsions de vie (Eros) qui poursuivent la conservation et l'union, de l'autre, les pulsions de mort (Thanatos) qui poursuivent la destruction et la mort. Les unes et les autres sont étroitement liées : l'auto conservation prend l'agressivité à son service et l'amour est, en partie, une emprise sur l'objet dont il vise à se procurer la jouissance. Le sadisme et le masochisme seraient les formes extrêmes de ce phénomène de liaison entre Eros et Thanatos. Selon l'heureuse formule de Bergson : « Laissez faire Vénus, elle vous amènera Mars. »³ Qu'une telle tendance puisse se déceler en nous-mêmes, notre propre enfance en serait le témoignage. Le complexe d'Œdipe nous constitue dans l'ambivalence de l'amour et de la haine ; et l'apparition dans le groupe familial d'un nouvel enfant suscite l'agressivité des aînés bien avant les sentiments affectueux. C'est sur ce terrain de l'hostilité que Freud envisage le rapport de l'individu à la société. Ces relations reposent sur un paradoxe. Le groupe est nécessaire à la survie des individus, mais ceux-ci doivent renoncer à la satisfaction des instincts. Les meurtres, les viols, les vols, les bagarres, les émeutes témoignent de la difficulté pour tout individu d'accepter ce refoulement. Pour l'éthologue K.Lorenz, l'homme, animal dénaturé/domestiqué, devient un être plus violent que les animaux, car le refoulement de l'agressivité est de plus en plus mal supporté. La raison au service de l'agressivité fait de l'homme un animal dangereux, un « rat tueur » aux moyens illimités.

Ces thèses qui fondent le conflit sur la nature de l'homme ne rendent possible le lien social que par le biais d'une autorité souveraine qui instaure la sécurité des biens et des personnes. A cause du conflit originel, la culture est comprise comme fondamentalement répressive.

Mais on peut aussi voir dans les passions l'origine des liens naturels altruistes (amitié et pitié), un fondement naturel à la sollicitude envers autrui. Aristote fait de l'amitié une transition entre la visée de la vie bonne (qui est une vertu solitaire) et la justice (qui est une vertu de la pluralité humaine à caractère politique). L'amitié est une vertu ; au sens grec : une excellence, c'est-à-dire une capacité à porter au point le plus haut une dimension de notre être. Certes, l'amitié (philia) repose sur l'amour de soi (philautia), car il faut s'aimer soi-même pour aimer les autres ; mais l'amitié instaure une réciprocité car « l'homme heureux a besoin d'amis. »⁴ L'amitié peut être de plusieurs sortes et l'on peut rechercher l'ami en vue de l'utilité ou de l'agrément. Mais la véritable amitié est « en vue du bien. » L'authentique mutualité suppose que chacun aime l'autre « en tant que ce qu'il est » et non en vue d'un bien extérieur. Dès lors, « la parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu. » L'authentique amour de soi est amour du meilleur de soi, c'est-à-dire l'âme, et donc un amour désintéressé. Dans cette perspective, l'ami devient un « autre soi-même. » Le besoin de l'ami vient de ce qu'il « a pour rôle de fournir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même. » L'amitié concourt à l'effectuation de la vie et y ajoute un agrément, elle se réalise dans le vivre ensemble et associe à l'estime de soi l'idée de mutualité dans les échanges entre humains qui s'estiment eux-mêmes.

2 S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, p. 65

3 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, p. 309

4 Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IX, 9

La théorie contractualiste a elle aussi pensé la nature humaine et l'état de nature sous des formes multiples. A Hobbes, Rousseau objecte que sa vision de l'homme est plus sociale que naturelle. L'homme naturel n'est pas spontanément hostile à l'autre, il lui est étranger. L'amour de soi est une passion innée, primitive, antérieure à toute autre. Il porte chaque individu humain à veiller ardemment à sa propre conservation. Chez l'animal, l'instinct de conservation lie l'individu à l'espèce. Chez l'homme, comme agent libre, l'amour de soi forme le ressort de son isolement et de la poursuite d'une perfection solitaire. La liberté, qui est indépendance par rapport à ses semblables, fait la distinction spécifique de l'homme. Mais si l'homme est naturellement solitaire, il n'est pas naturellement insociable. C'est sa faiblesse qui le rend sociable : « C'est la faiblesse de l'homme qui le rend sociable ; ce sont nos misères communes qui portent nos cœurs à l'humanité : nous ne lui devrions rien si nous n'étions pas hommes. Tout attachement est un signe d'insuffisance : si chacun de nous n'avait nul besoin des autres, il ne songerait guère à s'unir à eux. Ainsi de notre infirmité même naît notre frêle bonheur. Un être vraiment heureux est un être solitaire ; Dieu seul jouit d'un bonheur absolu ; mais qui de nous en a l'idée ? Si quelque être imparfait pouvait se suffire à lui-même, de quoi jouirait-il selon nous ? Il serait seul, il serait misérable. Je ne conçois pas que celui qui n'a besoin de rien puisse aimer quelque chose : je ne conçois pas que celui qui n'aime rien puisse être heureux. »⁵ Rousseau place en l'homme un sentiment originel de pitié, « une répugnance innée à voir souffrir son semblable. »⁶ Elle nous transporte « hors de nous-mêmes ; en nous identifiant avec l'être souffrant. » Cet attachement fondamental à autrui est lié à notre faiblesse et à notre finitude. Le bonheur d'autrui peut susciter l'envie et donc le conflit alors que « nos misères communes nous unissent par affection. »⁷ Mais cette pitié reste « égoïste » : en se mettant à la place de celui qui souffre, on souffre en lui de la douleur qu'on pourrait soi-même subir tout en ressentant « pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui. » La pitié reste centrée sur l'individu qui l'éprouve ; elle n'est ni la charité, ni une inclination immédiatement sociale. Toutefois, la pitié est « le premier sentiment relatif qui touche le cœur humain »⁸, sentiment par lequel un individu devient sensible à d'autres êtres semblables à lui. Mais dans l'état de nature, la pitié n'est rien d'autre qu'une limitation de l'instinct de conservation qui « modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. »⁹

A partir de là, Rousseau développe une double genèse des passions sociales : genèse collective (phylogenèse) dans le *Second Discours* et genèse individuelle (ontogenèse) dans l'*Emile*. Avec les premières associations (« l'homme des cabanes ») et avec les premiers attachements (les nourrices) naissent les « passions douces » : l'amour conjugal, l'amour paternel, la bienveillance. Mais face à autrui, l'amour de soi se transforme en amour propre : « 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 préfèrent à eux ; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre. »¹⁰ De la comparaison avec autrui naissent les préférences et « de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie »¹¹. Cet amour propre fait que « l'enfant devient impérieux, jaloux, trompeur, vindicatif. »¹² Avec la propriété, née de l'agriculture et de la métallurgie, vont naître les passions dangereuses : « Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever

5 J.J. Rousseau, *Emile*, IV, Pléiade, p. 503

6 J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*

7 J.J. Rousseau, *Emile*, IV

8 id. p. 505

9 *Discours sur l'origine...*

10 id p. 493

11 *Discours sur l'origine...*

12 *Emile IV*, p. 493

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 bienveillance ; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante. »¹³ Surmonter les effets néfastes de ces passions hostiles sera la tâche de l'éducateur pour l'enfant et de la loi et du gouvernement pour la collectivité politique.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

13 *Discours sur l'origine...*