

Désir, honte et dégoût: émotions et relations humaines

Jovanie Lagacé

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
Dans le cadre des exigences
Du programme de maîtrise ès arts en philosophie

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

Directrice: Sophie Rietti

Membres du comité: David Robichaud et Andrew Sneddon

© Jovanie Lagacé, Ottawa, Canada, 2012

Résumé

Le présent travail propose une réflexion sur l'aspect social des émotions par l'entremise d'un examen de la dimension conflictuelle de 3 émotions: le désir, la honte et le dégoût. L'aspect problématique de ces émotions se situe au niveau de leur hypertrophie, en ce qu'elle encourage une emphase sur le soi, sur l'autosuffisance et la toute-puissance de l'individu, ce qui se traduit par des répercussions interpersonnelles, notamment la réduction marquée de la diversité des relations humaines qu'entretient l'individu avec les autres, et intrapersonnelles, particulièrement la narcotisation de l'identité individuelle. Cette réflexion est animée par la pensée de 3 principaux auteurs: celle de René Girard et de Martha C. Nussbaum afin d'explorer, pour chaque émotion, les implications de leur hypertrophie chez l'individu, puis de l'incidence du contexte social sur l'hypertrophie de ces émotions; celle d'Hannah Arendt afin de mieux comprendre la dynamique des relations humaines et comme palliatif à ces répercussions interpersonnelles et intrapersonnelles.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	p. 4
Introduction.....	p. 5
CHAPITRE I. LE DÉSIR SELON L'AUTRE.....	p. 15
I. La théorie du <i>désir mimétique</i> : penser le désir selon les relations sociales	p. 17
I. I. Le désir triangulaire et les types de médiation.....	p. 19
I. II. L'hypertrophie du désir.....	p. 25
II. Désir et contexte social.....	p. 36
II. I. Sociétés primitives et sociétés modernes: violence, vengeance et sens.....	p. 37
II. II. Contexte de l'Occident moderne: égalité, liberté, autonomie.....	p. 39
III. Solution: choix du modèle, renoncement au <i>désir mimétique</i> , unité entre Moi et l'Autre.....	p. 42
CHAPITRE II. LA HONTE ET LE DÉGOÛT.....	p. 46
I. De la honte: relation aux besoins et à la vulnérabilité.....	p. 50
I. I. <i>Honte primaire</i> , dissimulation des faiblesses et retrait du regard.....	p. 51
I. II. Honte et contexte social.....	p. 59
II. Du dégoût: inconfort devant l'animalité et la mortalité.....	p. 63
II. I. Objets primaires de dégoût ou <i>dégoût projectif</i> et pensée magique.....	p. 64
II. II. Dégoût et contexte social.....	p. 71
III. Solution: humanité et renoncement à l'omnipotence.....	p. 76
CHAPITRE III. LES ÉMOTIONS ET LE RÉSEAU DES RELATIONS HUMAINES.....	p. 80
I. La révélation identitaire et l'unité humaine.....	p. 81
I. I. Révélation de l'agent via la parole et l'action.....	p. 83
I. II. <i>Espace de l'apparence</i> : le double sens de la naissance.....	p. 87
I. III. Unité humaine: le <i>réseau des relations humaines</i> ou l'isolement.....	p. 90
I. IV. Omnipotence et pluralité.....	p. 93
II. L'individu et le contexte social.....	p. 98
II. I. L'hypertrophie du désir, de la honte et du dégoût.....	p. 98
II. II. La responsabilité de l'individu et la responsabilité du contexte social.....	p. 104
III. Solutions communes: l'interdépendance.....	p. 110
Conclusion.....	p. 114
Bibliographie.....	p. 118

REMERCIEMENTS

Avant tout, je me dois de remercier tous mes enseignants de l'*Université de Moncton* (particulièrement ceux du département de philosophie et du département des sciences religieuses); tous ces enseignants ont donné la couleur à mes réflexions philosophiques. Je ne peux tous les nommer ici, mais je me permets de souligner les plus notables pour mon expérience universitaire. Ceci dit, je remercie les enseignants du campus d'Edmundston: M. Luc Vigneault, l'homme par qui la philosophie nous tombe dessus, pour tout ce qu'il est, pour sa merveilleuse générosité en termes de don de soi, autant par son aptitude à éveiller la curiosité que dans le partage de ses réflexions ô fécondes, et pour l'expérience de mon premier véritable vertige existentiel. Mme Pierrette Fortin pour les merveilleuses expériences de recherche, ainsi que sa confiance devant mon aptitude à y prendre part, et ses encouragements quant à la poursuite de mes études universitaires. M. Jules Bourque pour son insistance quant à l'importance de l'expression harmonieuse sous ses diverses formes, pour ses réflexions et ses encouragements. Je remercie également les enseignants du campus de Moncton: Mme Marie-Andrée Charbonneau et Mme Marie-Noëlle Ryan pour leur sensibilité féminine et le partage de leurs «grandes» pensées; professeures au féminin exceptionnelles parmi toutes. M. François Renaud pour l'amalgame de sérieux et d'humour qu'il sait si bien intégrer à son enseignement. M. Paul Bernier pour son souci du détail et de la rigueur, ainsi que pour sa merveilleuse initiation à la philosophie non occidentale. Et, finalement, la percutante Mme Denise Lamontagne, l'incarnation de la passion de la compréhension, qui porte sur ses petites épaules le rassemblement des matières segmentées; être incomparable et inoubliable. C'est un privilège d'avoir rencontré de tels enseignants.

Merci à René Girard, Martha C. Nussbaum et Hannah Arendt d'avoir pris le temps de partager leurs pensées en écrits, d'avoir explicité si éloquemment des intuitions qui m'habitent depuis longtemps; ce fut un plaisir d'être en votre compagnie au quotidien. Merci particulièrement à Hannah Arendt, amie remarquable entre toutes, pour son infatigable lumière qui continue à faire briller l'espoir au-delà de toute propagande de la peur.

Merci au corps professoral et au personnel du département de philosophie de l'*Université d'Ottawa* et particulièrement à Mme Jocelyne Lacasse pour sa patience et son aide inconditionnelle pour ce qui touche aux questions administratives. Un merci spécial aux membres du comité qui ont participé au présent projet. Mme Sophie Rietti, ma directrice de thèse, pour ses conseils et son admirable attitude d'échange plutôt que de critique, pour son écoute et sa capacité à cerner avec précision certaines intuitions dont j'avais peine à articuler. Les examinateurs, M. David Robichaud et M. Andrew Sneddon, pour leurs remarques, leurs questions et leurs suggestions envers certains points du projet qui ne semblaient pas clairs.

Merci à mon entourage, de près ou de loin, famille et amis, à ceux qui ont bien voulu participer, en écoute ou en dialogue, à l'obsession de mes réflexions. Merci, surtout, à ceux que j'ai choisi de négliger afin de me concentrer sur le présent travail.

INTRODUCTION

Je me permets d'amorcer le présent travail sur une note personnelle. Mon attirance première envers la philosophie peut se traduire par ce souci de compréhension de la condition humaine, ce qui implique, entre autres, la considération des différentes perspectives possibles quant à l'expérience de celle-ci. Puisque la possibilité m'est offerte d'apporter ma contribution à la communauté universitaire et philosophique, je me vois contrainte de souligner une reproche qui m'a animée au cours de mon parcours universitaire: il est déplorable que la philosophie soit enseignée, la plupart du temps, selon une dimension fortement théorique au détriment de l'aspect pratique, au détriment d'une enquête recueillant les confidences humaines quant aux vulnérabilités qui peuvent nous habiter devant la fragilité de la condition humaine; vulnérabilités assez bien emmaillotées pour qu'on «oublie» trop souvent d'en parler au sein de la théorie. C'est pourquoi le présent projet ne s'inspire pas purement de théories, mais d'une association entre des aspects théoriques et des observations, des intuitions personnelles et des confidences tirées de la vie quotidienne quant à la dynamique des relations humaines et du vécu de la condition humaine.

Ceci dit, nous croyons qu'une réflexion concernant l'expérience humaine, pour être complète, doit emprunter une approche holistique, c'est-à-dire qu'elle doit être un croisement entre différentes disciplines (philosophie, littérature, psychologie, etc.) et un entrelacement de thèmes (corps, raison, émotions, etc.); une telle réflexion ne peut faire sens en se basant sur des dichotomies (nature-culture, raison-émotions, etc.), ce qui aurait pour résultat de réduire le problème à des extrémités. Étant donné les contraintes du présent travail (particulièrement des contraintes de temps et d'espace), nous ne pouvons toucher à l'ensemble de ces thèmes et nous nous intéresserons particulièrement à celui des émotions. Sans contredit, la réflexion quant aux émotions est animée par divers problèmes: qu'est-ce

qu'une émotion? Y a-t-il des émotions de base? Quel lien entretiennent les émotions avec la rationalité? avec les croyances? avec la responsabilité? Sans compter que les émotions peuvent être catégorisées selon divers critères (l'objet ou la cible de l'émotion, à qui l'émotion s'adresse, les circonstances favorables à son émergence, etc.), ce qui permet de ranger les mêmes noms d'émotions sous des catégories différentes et d'expliquer la vie affective avec un nombre restreint ou accru d'émotions.¹ Évidemment, nous n'aborderons ni la totalité de ces problèmes ni l'historique des théories concernant les émotions, mais nous nous restreindrons ici à considérer la dimension sociale des émotions, c'est-à-dire que nous voulons examiner le rôle des émotions au sein des relations humaines. Intuitivement, la discussion concernant les émotions semble moins présente (et ce, particulièrement au sein du milieu universitaire) que les autres thèmes concernant les rapports sociaux et, du constat de cette carence, nous voulons montrer que la perspective des émotions doit être empruntée si nous voulons mieux comprendre l'articulation de ces rapports. Considérer l'aspect social des émotions signifie que nous empruntons une perspective non individualiste qui rend compte de l'émotion en termes de relations aux autres et de l'interaction entre les émotions présentes chez l'individu et du contexte social dans lequel celui-ci s'insère. Ce qui fait que les émotions sont sociales, c'est qu'elles sont exprimées, manifestées, et cette manifestation sollicite la réponse de l'autre. Ainsi, les émotions sont d'abord le rapport entre des individus, c'est-à-dire que c'est parce que nous sommes des êtres sociaux que nous avons une vie affective: «les émotions sont sociales parce qu'elles nous constituent comme des êtres sociaux» au sens où 1) elles font en sorte que nous sommes sensibles aux autres et permettent donc une mise en relation 2) cette mise en relation nous offre la capacité

¹ Pour une discussion quant aux problèmes, au contexte historique et aux diverses positions des penseurs concernant la réflexion sur les émotions, voir Calhoun et Solomon, 1984.

individuelle de choisir et ce choix est social, car il implique l'autre; l'émotion demande l'apport de l'autre, elle n'implique pas un seul agent.² Puisque vivre en société implique forcément que l'on établisse des relations avec les autres, nous voulons examiner de plus près ce qui en est de l'incidence des émotions sur nos relations aux autres: sont-elles des obstacles à ces relations? Sont-elles, au contraire, des façons de se rapprocher des autres? Une vie sociale harmonieuse devrait-elle évacuer les émotions? Considérer l'aspect social des émotions signifie, pour nous, que nous ne souhaitons pas simplement tenir compte d'un aspect individuel, d'un caractère purement privé; nous ne souhaitons pas, par exemple, considérer uniquement l'aspect physiologique, c'est-à-dire confiner l'émotion à l'individu ému. Nous admettons que l'émotion puisse présenter un caractère privé, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici; nous voulons plutôt considérer en quoi ce «privé» a une incidence, directe ou indirecte, sur les autres (de même qu'une incidence intrapersonnelle) et en quoi les normes et la valeurs du contexte social peuvent influencer les émotions des individus. Autrement dit, les émotions, en général, ne sont pas purement intrapersonnelles et, afin de souligner l'importance de considérer la dimension sociale des émotions, nous avons choisi de discuter de 3 émotions qui soulignent l'aspect des relations aux autres; ces émotions, en particulier, semblent présenter une dimension sociale importante, ce qui ne veut pas dire que la dimension sociale soit présente au même niveau au sein de toutes les émotions.

Notre conception des émotions est un hybride entre différents aspects théoriques empruntés à divers penseurs; conception moins rigide que malléable, donc, afin de laisser une certaine ouverture sur la question, ouverture qui veut, entre autres, apaiser une attitude de condamnation envers certaines conceptions des émotions présentant moins d'affinités avec nos

² Dumouchel, 1999, p.108. Nous nous inspirons de la thèse de Dumouchel pour ce qui est de l'explication de l'aspect social des émotions.

propos afin de reconnaître les apports considérables et variés sur le sujet, tout en étant une ouverture réduite, permettant de délimiter les contours de la réflexion grâce au choix de placer l'emphase sur certains éléments. Nous comprenons qu'il existe un éventail de positions sur le sujet qui varie entre des approches physiologiques (pensons à la perspective de William James) et cognitivistes (pensons à la perspective de Robert C. Solomon), mais nous souhaitons aborder notre propre perspective sur la question de l'aspect social des émotions et pour ce faire nous ne souhaitons pas, par exemple, emprunter une approche purement physiologique ou purement cognitiviste. Ceci dit, nous concevons les émotions comme une représentation, une vision du monde en lien avec notre interprétation des idéaux et des normes sociales, ce qui fait appel à la vision des valeurs de l'individu.³ Ce qui nous semble important, ici, c'est de considérer l'émotion comme un entrelacement entre un aspect individuel *et* un aspect social: l'individu est, en grande partie, qui il est selon le contexte social dans lequel il s'insère, c'est dire que le contexte social a une incidence sur les émotions des individus; et le contexte social lui-même est en mouvement constant, en régénérescence continue, selon les individus qui y prennent part (nouveaux arrivants, naissance, mort), c'est dire que les émotions de l'individu ont également une incidence sur le contexte social.

Tel que nous venons de le mentionner, plutôt que de discuter des émotions en général, nous avons choisi 3 émotions particulières: le désir, la honte et le dégoût. Ces émotions mettent en évidence l'aspect social des émotions en ce qu'elles impliquent des rapports aux autres avant des rapports aux objets, c'est-à-dire que la présence des autres semble jouer un rôle inévitable au sein de ces émotions; par exemple, le désir, tel que nous l'aborderons, est non pas un désir d'objet, mais un désir médiatisé par les autres. De plus, nous verrons que ces

³ Par exemple, une telle définition générale des émotions permet, comme le souligne Stocker, de considérer que "much that is absolutely basic and central to our life and to our values is sensitive to identification, distance and closeness, not just to value and amount of value" (Stocker, 1997, p. 124).

émotions ne sont pas spontanées, mais semblent être le fruit d'un apprentissage social en ce qu'elles semblent plus ou moins modelées par les valeurs et les normes sociales: nous apprenons à désirer, la famille et la société ont une influence sur l'apparition de la honte chez l'enfant (aux alentours de la première année de vie) et les normes et la culture jouent un rôle crucial au sein de l'émergence du dégoût chez l'enfant (vers 2-3 ans). L'incidence du contexte social s'étend à tout ce qui est susceptible d'être véhiculé au sein de l'espace public, c'est-à-dire tout ce qui peut être vu ou entendu de tous, ce qui implique de tenir compte de l'influence que peuvent avoir les normes et les valeurs d'un contexte social donné; ces normes et ces valeurs peuvent être formelles (les lois et les politiques en vigueur, etc.) ou informelles. Par exemple, un contexte social peut implicitement mettre l'emphase sur un culte de la jeunesse via, entre autres, la diffusion quasi-exclusive d'images médiatiques mettant en scène de jeunes gens; un tel contexte social permet de façonner les attitudes de ses membres devant la maladie, la mort, voire devant le corps (l'idéal d'une image d'un jeune corps comparativement à un corps qui se transforme avec l'âge) et fait en sorte que le «normal» devienne le fait d'avoir une peau lisse, un corps bien proportionné, etc., ce qui peut potentiellement permettre d'écarter de la sphère publique ceux qui sont moins conformes à cette image de jeunesse (les gens obèses, les personnes âgées, etc.).

Ceci dit, nous souhaitons rendre compte de l'aspect conflictuel de ces 3 émotions; en affirmant que nous voulons considérer l'aspect conflictuel de ces émotions, nous voulons dire que ces émotions semblent être susceptible de mener, potentiellement, à des conflits et non qu'elles impliquent nécessairement des conflits en elles-mêmes. Pour ce faire, nous avons retenu la pensée de 3 principaux penseurs: René Girard, Martha C. Nussbaum et Hannah Arendt. Les 2 premiers ont été choisis en ce qu'ils permettent de rendre compte de l'aspect conflictuel de ces émotions et de l'interaction entre l'individu et le contexte social. Grâce à

la théorie du *désir mimétique* chez Girard, nous serons en mesure d'expliquer en quoi le désir tend à mener à la rivalité entre le sujet désirant et le médiateur du désir. Ensuite, l'analyse de la honte et du dégoût, chez Nussbaum, permettra d'expliquer en quoi ces émotions sont susceptibles de mener à des relations sociales conflictuelles, que ce soit grâce à la stigmatisation, à la subordination, voire à la déshumanisation. Précisons que nous proposons de mettre l'emphase sur les interprétations de Girard et de Nussbaum concernant les émotions discutées et que ces interprétations n'épuisent pas les concepts de désir, de honte et de dégoût, c'est-à-dire que d'autres conceptions de ces émotions sont possibles. Par exemple, il est possible de parler d'un autre type de honte que la *honte primaire*, telle la honte non narcissique, laquelle est, comme nous le verrons, un type de honte morale qui n'implique pas le narcissisme (omnipotence, non-reconnaissance des besoins des autres, quête de perfection, etc.), du moins pas de façon aussi importante que la *honte primaire*. De même que, si, selon Girard, tout désir semble être mimétique, nous pouvons penser qu'il est possible de concevoir d'autres types de désir; notamment, nous pouvons nous demander si le désir sexuel implique nécessairement un tiers médiateur du désir. Enfin, Arendt permettra de mieux comprendre les répercussions qu'entraînent l'hypertrophie de ces émotions et l'importance d'un être-ensemble harmonieux. Ce faisant, nous allons rendre compte de notre compréhension des auteurs discutés, c'est-à-dire comment nous recevons les propos de ces auteurs, ce qui ne veut pas dire que nous soyons d'accord avec tous leurs propos ni que nous limitons notre discussion à leurs théories; au contraire, nous retenons les aspects de leurs pensées qui semblent présenter des affinités avec ce que nous voulons dire et ces références principales seront mises en rapport avec d'autres penseurs tout au long de notre réflexion. Bien qu'il y ait possiblement des désaccords entre ces auteurs, nous voulons montrer ce qui les réunit, soit leur capacité à rendre compte de l'importance de la

perspective qu'emprunte l'individu quant à la condition humaine et des répercussions qu'a cette vision sur le vécu individuel, sur les émotions de l'individu et sur les relations que celui-ci entretient avec les autres. Par exemple, nous verrons que le dégoût se présente comme un refus de notre animalité (vivre dans un corps à besoins, etc.), ce qui est susceptible de déclencher une certaine répulsion devant ce que l'on considère animal (faiblesse, vulnérabilité, etc.) rendant possible, entre autre, la stigmatisation des individus qui semblent partager ces caractéristiques animales, ce qui crée une hiérarchie quant à la valeur des individus. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est que la pensée de ces auteurs se présente comme un rassemblement de perspectives communes adoptant un second regard sur la condition humaine et sur nos relations aux autres: selon eux, l'accent doit porter sur l'interdépendance, l'interaction entre l'individu et les autres plutôt que sur une attitude individuelle d'une relation avec les autres qui serait polarisée entre l'indépendance et la dépendance, telle qu'elle se présente au niveau de l'hypertrophie des 3 émotions examinées. Ainsi, ces auteurs semblent insister sur le fait qu'il revient aux humains, et non à une instance «supérieure» (un Dieu, un maître), de créer leur enfer ou leur paradis sur Terre, et que, pour ce faire, il est impératif d'examiner les relations sociales.

Ceci dit, notre position est la suivante: l'aspect conflictuel de ces 3 émotions réside au niveau de leur hypertrophie⁴, c'est-à-dire que ces émotions, dans leur forme hypertrophiée, semblent placer une certaine emphase sur le soi et constituer une protection envers toute menace à l'autosuffisance et à l'omnipotence de l'individu, une façon de se préserver de la fragilité et de la vulnérabilité de la condition humaine. Par exemple, l'hypertrophie de la honte, telle que nous en discuterons, fait en sorte que l'individu alimente l'omnipotence afin

⁴ Nous tenons à spécifier que, dans les pages suivantes, les termes «hypertrophie» et «exaspération» sont utilisés comme synonymes désignant la présence soutenue, à long terme, de l'émotion chez un individu donné.

de se présenter comme un individu parfaitement en contrôle de ce qui se passe dans sa vie. Le résultat en est un certain blocage des interactions avec les autres et, pour parler en termes arendtiens, amène l'individu à adopter une attitude *pour* ou *contre* autrui et donc à perdre la pluralité comme unité humaine (être *avec* autrui). Autrement dit, nous souhaitons soutenir que les émotions font partie d'une vie humaine harmonieuse (il ne faut pas essayer de les supprimer), mais que le problème réside au niveau de l'exaspération de celles-ci; nous pensons que ces 3 émotions touchent de près à l'être-ensemble, qu'elles sont au cœur de l'articulation entre soi et les autres, c'est pourquoi nous voulons montrer que l'exaspération de ces émotions est susceptible de contribuer à des relations sociales qui, plutôt que de constituer un être-ensemble harmonieux (être *avec* autrui), sont animées par une dynamique polarisée du *pour* ou du *contre* autrui. Cette perte de la pluralité comme unité humaine a un impact au niveau interpersonnel, c'est-à-dire une incidence sur les rapports aux autres, et donc sur le contexte social, en ce que l'individu va privilégier *certaines* relations plutôt que la contingence de l'ensemble des possibilités des relations sociales (le *réseau des relations humaines*). Par exemple, au niveau du désir, tel que nous l'aborderons, le sujet désirant interagit de façon quasi-exclusive avec le médiateur du désir plutôt qu'avec *les* autres. Ce mode de relation aux autres suscite, à son tour, un impact au niveau intra personnel, soit que l'isolement du *réseau des relations humaines* et la favorisation de certaines relations sociales est propice à l'étouffement de l'actualisation de l'identité individuelle, au découragement de l'individualité au profit d'une uniformité, d'un vouloir-être-semblable plutôt qu'une acceptation des différences individuelles.

Pour chacun des chapitres, nous présenterons la pertinence de la pensée des principaux auteurs pour nos propos, tout en les accordant à notre thèse initiale. Dans les deux premiers chapitres, soit le désir au premier chapitre et la honte et le dégoût au deuxième chapitre, nous

explorerons d'abord, en début de chapitre, en quoi l'exaspération de ces émotions chez l'individu (relation aux autres, développement de l'enfant, etc.) est susceptible d'être problématique. Puis, dans un deuxième temps, nous examinerons en quoi le contexte social (valeurs et normes sociales, lois en vigueur, etc.) peut être favorable ou défavorable quant à l'exaspération de ces émotions. À noter que nous ne proposons pas ici d'énumérer toutes les causes possibles de l'exaspération de ces émotions, mais nous offrirons des exemples, des comparaisons, de contextes sociaux qui semblent être susceptibles de mener à l'exaspération de ces émotions. Finalement, au troisième chapitre, nous aborderons l'idée de la révélation identitaire chez Arendt, laquelle révélation est inséparable d'un être *avec* autrui, ce qui se présente comme une alternative à la dynamique conflictuelle offerte par l'exaspération des émotions, telle que nous en discuterons. Nous ne croyons pas détenir la clé du mystère des relations humaines, mais nous croyons que la présente réflexion propose des pistes fertiles quant à la compréhension de la possibilité d'apaiser les conflits entre les humains; par exemple, notre réflexion permet de mieux comprendre la stigmatisation, un problème social considérable, de nos jours, dans les écoles primaires et secondaires. Les thèmes centraux abordés permettront donc de réfléchir à d'autres problèmes sociaux, tel celui de la violence (entendu comme un spectre de la violence- menace, contrôle, domination, stigmatisation, etc.); la violence n'est donc pas, ici, un thème essentiel, mais se présente en périphérie de notre discussion. De plus, mentionnons que nous adoptons une perspective séculaire et que les références à la religion servent, entre autres, d'exemples afin d'illustrer un type de diversité. Nous demandons au lecteur d'être patient, puisque nous devons d'abord présenter la pensée des auteurs retenus qui résonne avec nos propos pour faire place, en dernier lieu, aux points de rencontre. Ceci dit, l'idée d'ensemble se déploiera de page en page; la rencontre des 3 auteurs et de notre position atteindra son paroxysme à partir du 3e chapitre. De plus, nous

invitons le lecteur à faire l'expérience des propos théoriques, que ce soit via un exercice de réflexion permettant un retour sur des expériences passées ou par une observation quant à ses interactions du moment. Le lecteur aura sans doute compris que le présent travail se veut moins un texte figé qu'un échange propice au mouvement.

◇.◇.◇

CHAPITRE I

LE DÉSIR SELON L'AUTRE



Soif- pareille à celle dont brûle une terre altérée- d'une vie que mon âme parce qu'elle n'en avait jamais reçu jusqu'ici une seule goutte, absorberait d'autant plus ardemment, à longs traits, dans une plus parfaite imbibition.

-Marcel Proust⁵

Elle se demandait s'il n'y aurait pas eu moyen, par d'autres combinaisons du hasard, de rencontrer un autre homme; et elle cherchait à imaginer quels eussent été ces évènements non survenus, cette vie différente, ce mari qu'elle ne connaissait pas. Tous, en effet, ne ressemblaient pas à celui-là. Il aurait pu être beau, spirituel, distingué, attirant, tels qu'ils étaient sans doute, ceux qu'avaient épousés ses anciennes camarades au couvent. Que faisaient-elles maintenant? À la ville, avec le bruit des rues, le bourdonnement des théâtres et les clartés du bal, *elles avaient des existences où le cœur se dilate, où les sens s'épanouissent. Mais elle, sa vie était froide comme un grenier dont la lucarne est au nord*, et l'ennui, araignée silencieuse, filait sa toile dans l'ombre à tous les coins de son cœur.

-Gustave Flaubert⁶

Chacun se croit seul en enfer et c'est cela l'enfer.

-René Girard⁷



⁵ Cité dans Girard, 1961, p. 69

⁶ Flaubert, 1992, p. 73-74. Nous soulignons. Le livre regorge de passages du genre dans lesquelles Emma Bovary se situe en mode «attente» d'une meilleure situation qui, une fois survenue en appelle une autre qui *devrait* être meilleure encore. C'est ce que J. de Gaultier a conceptualisé sous le terme de «bovarysme», lequel fait référence à un individu qui «souffrait toujours de quelque chose qui lui manquait, il attendait sans cesse je ne sais quoi qui n'arriverait jamais» (voir la postface, p. 516). Ainsi, le *bovarysme* «désigne "le pouvoir qu'a l'homme de se concevoir autre qu'il n'est" et, par suite, de se faire une personnalité fictive, de jouer un rôle qu'il s'attache à soutenir malgré sa vraie nature et malgré les faits. (...) (Au sens large) toutes les illusions que les individus ou les peuples se font d'eux-mêmes» (Lalande, 2006, p. 117).

⁷ Girard, 1961, p. 74.

Selon l'optique du présent travail, qui se veut principalement une réflexion quant aux relations entre les émotions et nos rapports aux autres, nous voulons rendre compte du rôle des autres au sein du désir du sujet désirant et, ce faisant, démystifier l'aspect conflictuel du désir. Pour ce faire, nous avons choisi la théorie qui semble la plus susceptible de relever ce défi: le *désir mimétique* chez René Girard. Puisque cette théorie est unique en son genre, il est difficile de la comparer ou d'établir des similitudes avec d'autres théories; nous nous restreindrons donc à la pensée de Girard pour ce chapitre en présentant notre compréhension de cette théorie et en retenant ce que l'on considère important pour nos propos. Il convient de comprendre que René Girard n'est pas un universitaire orthodoxe, mais est plutôt éclectique, pour ne pas dire excentrique, en son genre; selon lui, «il existe, dans certaines œuvres un savoir, au sujet des rapports de désir, supérieur à tout ce qui nous a jamais été proposé. Il ne s'agit pas du tout de récuser la science, mais de la chercher là où elle se trouve, si inattendu que puisse être le lieu».⁸ Ceci dit, Girard fait appel à diverses disciplines, telles l'ethnologie, la philosophie, la littérature, voire la théologie afin d'articuler une anthropologie sans précédent ayant pour centre gravitationnel la théorie du *désir mimétique*, c'est-à-dire que, selon lui, le désir mimétique est à la base de la création des structures sociales.

Pour ce faire, nous présenterons, en première partie, les particularités du *désir mimétique*, les différents types de médiation et l'opération de l'exaspération de ce désir chez l'individu. En deuxième partie, nous discuterons de l'influence du contexte social sur le désir via, entre autres, la mise en relation des sociétés primitives et de la société occidentale moderne. Finalement, nous présenterons une alternative au *désir mimétique*.

⁸ Girard, 1976, p. 25.

I. LA THÉORIE DU DÉSIR MIMÉTIQUE: PENSER LE DÉSIR SELON LES RELATIONS SOCIALES

L'inspiration de la théorie du *désir mimétique* tire son origine de ce qui était censé être un critique littéraire⁹ permettant de rendre compte de la distinction entre le romantique et le romanesque au sein des œuvres de fiction. Chose intéressante, Girard constate que dans les œuvres romantiques, le désir est présenté comme étant spontané, linéaire (sujet-objet), c'est-à-dire qu'on y explique le désir selon un désir d'objet puis par une psychologie du sujet. Ainsi, on affirme que le sujet est libre dans ses désirs, qu'il désire à partir de lui-même sans qu'aucun autre élément ne puisse intervenir dans son désir; le désir y est désir *selon soi*. D'un autre côté, les œuvres romanesques, dont les principaux représentants sont Cervantès, Flaubert, Stendhal, Proust et Dostoïevski¹⁰, *révèlent* la présence des autres dans le désir en permettant de saisir le point de vue d'un médiateur du désir. La révélation propre aux grands romanciers est leur capacité à parler en termes de désir triangulaire: le désir ne peut pas se restreindre à la relation sujet-objet, mais doit tenir compte de l'apport des autres. Contrairement aux œuvres romantiques qui font une promotion individualiste du désir (le sujet désire à partir de lui-même), les œuvres romanesques affirment que c'est plutôt l'Autre, le médiateur, qui suggère des désirs au sujet. Si, de façon générale, l'Autre «s'oppose au Même»¹¹, lorsqu'il est question du *désir mimétique*, Girard semble faire une utilisation particulière de ce terme au sens où l'Autre fait référence à une différence spécifique: l'Autre est un individu, le médiateur, et il est Autre en ce qu'il présente une différence qui ne participe pas à l'être du sujet désirant et c'est justement ce qui est Autre au sujet désirant qui attire celui-ci vers l'Autre, vers ce qu'il aspire à être et qu'il n'est pas, ou qu'il croit qu'il n'est pas, au

⁹ Nous faisons référence à son premier ouvrage: *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

¹⁰ À ce sujet, voir la brillante étude qu'en fait Girard dans Girard, 1961.

¹¹ Boillot, 2007, p. 104. Notons que lorsqu'il ne sera plus question du *désir mimétique*, le terme «Autre» sera utilisé selon cette définition générale.

moment où il le désire. Ce faisant, il ne peut y avoir un objet particulier du désir puisque cet objet varie d'un individu à l'autre et peut varier, dans le temps, chez le même individu: le sujet désire ce que désire l'Autre, il s'agit d'un désir *selon l'Autre*. Plutôt que d'une psychologie individuelle, le désir *selon l'Autre* propose une *psychologie interindividuelle*: le terme «interindividuel» est un néologisme créé par Girard (contraction de «inter-individuel») «indiquant la disparition du "moi" dans le mimétisme aigu. Il s'agit de critiquer toute conception "individualiste" du désir, et de défendre une conception "intersubjective". (...) Le désir altère la distinction entre moi et l'autre comme entre l'intérieur et l'extérieur, et la théorie mimétique n'est jamais une psychologie». ¹²

Un des points forts de la théorie du *désir mimétique* est sa remise en cause de la conception objectale du désir (sujet-objet) afin de rendre compte du rôle des autres dans le désir, c'est-à-dire que nous pouvons penser désirer un objet, mais nous le désirons en fait parce que l'Autre le désire; l'Autre nous indique quoi désirer et nous imitons, ou tentons d'imiter, son désir. Selon Girard, cette théorie permet d'expliquer, entre autres, la mode, la concurrence, la coquetterie, le masochisme et l'anorexie. ¹³ D'un autre côté, une des limites à cette théorie est le fait qu'elle n'aborde pas le développement de l'enfant en tant que tel (sauf pour ce qui est de l'acquisition du désir; l'enfant apprend à désirer), mais bien du développement de l'émotion chez l'individu sans nécessairement expliquer en quoi un individu est plus susceptible qu'un autre de développer le *désir mimétique*. Nous verrons, au deuxième chapitre, l'importance de considérer le développement de l'enfant, puisque celui-ci a une influence quant au développement de certaines émotions. Nous ne prétendons pas à la

¹² Ramond, 2005, p. 41-42.

¹³ Par exemple, l'anorexie serait une maladie du désir témoignant de l'imitation des modèles médiatiques; «le désir mimétique vise à la minceur absolue de l'être rayonnant qu'une autre personne incarne toujours à nos yeux, mais que nous ne parvenons jamais à être vraiment, au moins à nos propres yeux» (Girard, 2008, p. 56).

perfection de cette théorie mais nous la considérons quelque peu révolutionnaire en son genre, au sens où elle offre une perspective intéressante sur le désir en ce qu'elle soulève des éléments fondamentaux qui ne semblent pas discutés par d'autres penseurs, telle l'idée selon laquelle l'Homme fait obstacle à l'Homme ou encore la présence de la rivalité dans le désir.

I. I. Le désir triangulaire et les types de médiation

Avant tout, analysons brièvement les concepts de «désir» et de «mimétique» au sein de la pensée girardienne. Le *désir mimétique* est parfois interchangé par le terme «désir métaphysique»¹⁴, puisque c'est l'autonomie métaphysique dont semble jouir le médiateur qui attire le sujet désirant: «conscient de l'instabilité et de la contingence de ses désirs, le sujet désirant les raccroche à ceux d'un individu qui lui semble assuré des siens, ou "savoir ce qu'il veut"». ¹⁵ Ceci dit, il y a *un* désir métaphysique qui «est le désir d'être l'Autre, de l'absorber sans cesser d'être soi-même»¹⁶, donc un désir d'*être comme* le médiateur; puis, il y a *des* désirs particuliers (par exemple la jalousie, l'envie, la haine, etc.), lesquels varient en intensité, et qui sont en mesure de concrétiser le désir métaphysique. Puis, «mimétique» vient de *mimesis*, terme grec se traduisant par «imitation»; «mimésis» est choisi en préférence à «imitation», d'une part, à des fins pratiques puisqu'il «permet de forger facilement des expressions comme "désir mimétique" (...); d'autre part, le terme "imitation" désigne une action consciente de la part de celui qui imite, tandis que celui de "mimésis" désignerait plutôt une imitation inconsciente, involontaire, qui convient mieux au thème, central chez Girard, de la

¹⁴ Le terme «métaphysique» est utilisé au sens d'«ontologique», c'est-à-dire au sens aristotélicien de «la science de l'être en tant que tel, en tant qu'existant, par opposition à l'être en tant qu'ayant des qualités, quantité, etc.» (Lalande, 2006, p. 614). Notons que la conception du *désir mimétique* n'a rien d'anthropocentrique; Girard nous rappelle que le mimétisme est présent, entre autres, chez les singes anthropoïdes (Girard, 1978, p. 120-126).

¹⁵ Ramond, 2005, p. 14.

¹⁶ Deguy et al., 1982, p. 20.

méconnaissance du mimétisme».¹⁷ Traditionnellement, l'utilisation du terme «imitation» fait référence à la dimension non acquisitive de la mimésis, ce qui semble témoigner de l'influence de Platon sur la conception de l'imitation au sein de la société occidentale, c'est-à-dire qu'en mettant l'emphase sur l'imitation en tant que représentation, Platon a contribué à ce que l'imitation devienne une conception chargée d'un sens représentatif, comprise comme un apprentissage (les comportements humains, le langage, l'éducation et l'initiation); le pôle non-acquisitif fait référence à ce que l'on pourrait qualifier de «bonne» imitation, il joue en faveur de l'insertion culturelle de l'individu. Ainsi, Platon «a déterminé une fois pour toute la problématique culturelle de l'imitation et c'est une problématique mutilée, amputée d'une dimension essentielle, la dimension acquisitive qui est aussi la dimension conflictuelle»¹⁸ ; c'est précisément au niveau de la *mimésis acquisitive*, ou *mimésis d'appropriation*, que se présente une difficulté: l'imitation réciproque, lorsqu'il s'agit de l'acquisition d'un objet donné, est propice à la convergence des individus sur un même objet et débouche donc, tôt ou tard, sur la rivalité. Ainsi, la *mimésis acquisitive* rend compte du conflit qui est susceptible de survenir entre le sujet désirant et le médiateur du désir.

Selon la théorie du *désir mimétique*, le désir se distingue de l'appétit en ce qu'il est toujours suscité par la présence des autres; contrairement à l'appétit animal qui n'a pas besoin de l'autre (je sais si j'ai faim ou non), le désir naît de la contemplation d'un autre être qui désire. Ceci dit, le rôle des autres se situe à la base du désir en ce que ce sont eux qui nous apprennent à désirer; «l'être humain n'a pas de désir qui lui soit propre; les Hommes sont étrangers à leurs désirs; les enfants ne savent que désirer et ils ont besoin qu'on le leur apprenne».¹⁹ Autrement

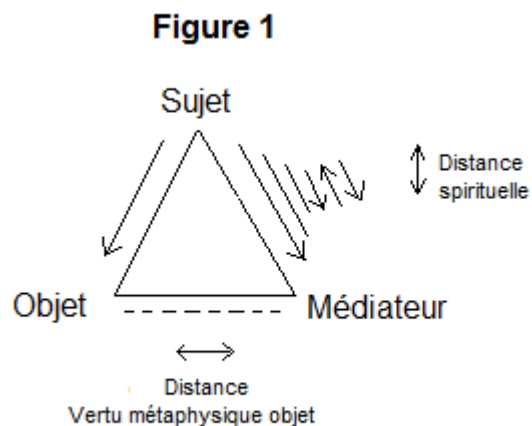
¹⁷ Ramond, 2005, p. 53.

¹⁸ Girard, 1978, p. 18.

¹⁹ Girard, 1982, p. 195.

dit, l'enfant n'est pas un être de désir, si on lui en donne le choix, il ne sait que désirer de lui-même, mais s'il se retrouve en compagnie d'autres enfants, il se servira des autres comme repères lui permettant de désigner ce qui est désirable. «Mettez un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants: il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans querelles».²⁰

Puisqu'il tient compte du rôle des autres dans le désir du sujet, le *désir mimétique* peut se représenter non pas par la ligne (sujet-objet) -comme le veut le désir objectal-, mais par la forme géométrique du triangle (voir la figure 1)²¹, dont les sommets sont: l'objet, le sujet et le médiateur. Ces 3 parties constituantes donnent lieu à une série d'entrelacements qui ne deviennent éclairants qu'en comprenant leur dynamique d'ensemble; il est difficile de rendre compte de chacun des sommets du triangle de façon individuelle puisqu'ils interagissent les uns sur les autres, notamment selon le prestige²² et la résistance du médiateur, la valeur de l'objet, la force du désir, etc. Examinons, un à un, ces sommets.



Le premier sommet de la figure triangulaire est l'objet. Contrairement à la

²⁰ Girard, 1978, p. 19.

²¹ Notons que cette figure s'inspire de notre compréhension de la théorie du *désir mimétique* de Girard.

²² Il est intéressant de souligner que le terme «prestige» vient de *praestigia*, qui signifie fantasmagories, sortilèges; ceci permet d'illustrer le «sort» que l'Autre peut jeter sur le sujet. Voir *ibid*, p. 394.

psychanalyse, par exemple, où l'objet est distinctement identifié (la mère, etc.), il n'y a pas ici d'objet particulier; l'objet n'a pas une valeur en soi, il est convoité en ce qu'il semble revêtu d'une valeur sociale, une valeur physique ou symbolique (par exemple le prestige que semble procurer l'acquisition de l'objet). L'innovation de Girard est de dire que bien que le sujet soit d'abord attiré par l'objet, ce n'est pas tant l'objet lui-même que l'on désire, mais bien l'objet que possède quelqu'un d'autre; l'objet permet d'attirer le regard du sujet vers les autres et c'est ce regard dirigé vers les autres qui permet au sujet d'établir ce qui semble être désirable.

Selon la théorie du *désir mimétique*, une explication du désir qui s'arrête sur la relation entre le sujet et l'objet demeure incomplète, il est impératif de tenir compte du rôle du médiateur, puisqu'un lien considérable s'établit entre celui-ci et l'objet. Tel que mentionné précédemment, selon Girard, il y a *un* désir métaphysique (le désir d'*être Autre*), c'est-à-dire qu'il n'y a pas de distinction possible au niveau de l'essence du désir; ce qui peut varier, c'est l'intensité de ce désir qui fluctue selon «le degré de "vertu métaphysique" possédée par l'objet».²³ Cette vertu métaphysique de l'objet est fonction de la distance objet-médiateur: plus le médiateur se «rapproche» de l'objet, plus ce dernier semble pourvu d'une vertu métaphysique. Il faut comprendre cette proximité au sens significatif, c'est-à-dire que plus il y a «proximité» entre l'objet et le médiateur, plus l'objet semble avoir une incidence sur l'*être* du médiateur; pensons à l'exemple classique de la femme aimée: si Monsieur-le-médiateur fréquente intimement une dame, elle doit bien être détentrice d'une vertu métaphysique exceptionnelle. Le sujet n'est pas attiré vers un quelconque objet, mais son attirance envers l'objet est orientée par la relation que l'objet entretient avec l'individu qui détient cet objet.

Passons maintenant au deuxième sommet du triangle: le médiateur. On peut reprocher à Girard son manque de clarté quant à la définition du médiateur, puisque, selon lui, le

²³ Girard, 1961, p. 101.

médiateur peut être: n'importe qui! «Il n'y a pas d'essence ou de définition absolue du médiateur: le médiateur est seulement quelqu'un qui jouit d'un prestige particulier auprès du sujet désirant. Selon Girard, ce prestige vient du fait que le sujet s'imagine que le médiateur de ses désirs jouit d'une "autonomie métaphysique" dont il est lui-même privé».²⁴ Selon notre compréhension, le médiateur se présente, à la base, comme un modèle et donc comme l'incarnation d'un certain idéal qu'aspire à *être* le sujet désirant (c'est pourquoi le médiateur varie selon le sujet désirant). Il n'est pas nécessaire de chercher le médiateur bien loin, il peut être question d'une personnalité publique reconnue ou encore d'un être de notre entourage: un voisin, un enseignant, une mère, etc. Cependant, le médiateur n'est pas nécessairement un individu particulier, ou plutôt: le médiateur peut être, en effet, un individu particulier, mais il peut également se situer au sein d'une gradation entre l'imaginaire et le réel, soit que le médiateur peut être purement ou partiellement imaginaire; il pourrait, par exemple, être calqué sur un personnage fictif ou encore s'inspirer d'une image véhiculée (pensons, par exemple, aux images médiatiques, telle l'image de la femme mince dans les médias) dans le contexte social.

S'il existe un lien entre l'objet et le médiateur, il en existe un deuxième entre le médiateur et le sujet. L'importance du rôle du médiateur varie selon la *distance spirituelle* (c'est-à-dire la distance sociale ou intellectuelle) qui le sépare du sujet. Lorsque la *distance spirituelle* entre le sujet et le médiateur est relativement grande, on parle d'une *médiation externe*, c'est-à-dire que le sujet vénère ouvertement le médiateur. À ce stade, le sujet voit le médiateur uniquement comme un modèle puisque celui-ci «est assez loin (dans le temps ou l'espace) pour que l'imitation des désirs ne puisse conduire à la rivalité entre le sujet désirant et son médiateur».²⁵ Ainsi, cette médiation laisse place aux différences entre le sujet et le

²⁴ Ramond, 2005, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 49-53. L'exemple par excellence de *médiation externe* est la relation disciple-maître; en principe, la

médiateur; si le sujet aspire à *être comme* le médiateur, il reconnaît les différences qui se glissent entre eux. À l'inverse, nous assistons, au niveau de la *médiation interne*²⁶, à un amenuisement de la *distance spirituelle* entre le sujet et le médiateur. Contrairement aux inégalités caractéristiques de la *médiation externe*, il y a ici une atténuation des différences entre les deux partenaires, lesquels atteignent plus ou moins un niveau d'égalité, ce qui contribue à la concurrence des désirs entre le sujet et le médiateur et encourage la naissance de la rivalité entre eux. Le rôle du médiateur s'accroît et sa relation avec le sujet prend de l'importance au détriment de l'objet, c'est-à-dire que la relation revêt de plus en plus un caractère métaphysique; la vénération à l'égard du médiateur et l'imitation de la part du sujet sont dissimulées, il s'agit d'un désir «caché». Plus on progresse dans la médiation, plus les différences s'estompent entre les partenaires et, aux stades supérieurs de la *médiation interne*, on assiste à la *médiation double* ou réciproque; la réciprocité qui s'instaure entre les partenaires contribue à l'accroissement de leurs similitudes: lorsque l'identité est parfaite, c'est-à-dire lorsque l'on n'est plus en mesure de différencier le sujet du médiateur, ceux-ci deviennent des *doubles*. Ce qui domine entre eux, c'est la réciprocité violente; le seul accord qu'il leur est possible d'atteindre est celui de la discorde; le modèle devient anti-modèle.

Finalement, le sujet est toujours le dernier sommet du triangle, puisque son désir est calqué sur un médiateur qui, en présence de l'objet, précède le désir du sujet. Le sujet croit être attiré par un objet, alors qu'en vérité il est attiré vers celui qui possède cet objet, le médiateur; «l'objet n'est qu'un moyen d'atteindre le médiateur. C'est l'*être* de ce médiateur

distance spirituelle entre eux est trop grande pour qu'il puisse y avoir rivalité. Selon Girard, il est question de la *médiation externe* «lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères de "possibles" dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact et (...) de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre» (Girard, 1961, p. 22-23).

²⁶ La jalousie, l'envie et la haine seraient les noms traditionnels donnés à la *médiation interne* (*ibid*, p. 26).

que vise le désir».²⁷ Le sujet est attiré vers l'autonomie de l'Autre et particulièrement vers celui qui ne semble pas avoir de désir, précisément en ce que sembler ne pas avoir de désir, c'est sembler être pourvu d'autosuffisance; la stratégie du désir, c'est de convaincre les autres de notre autosuffisance puisqu'en persuader les autres, c'est s'en convaincre soi-même.

Une fois que ses besoins primordiaux sont satisfaits, et parfois même avant, l'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire, un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu. Le sujet attend de cet *autre* qu'il lui dise ce qu'il faut désirer, pour acquérir cet être. Si le médiateur, déjà doté, semble-t-il, d'un être supérieur désire quelque chose, il ne peut s'agir que d'un objet capable de conférer une plénitude d'être encore plus totale. Ce n'est pas par des paroles, c'est par son propre désir que le modèle désigne au sujet l'objet suprêmement désirable.²⁸

La déception liée à la possession de l'objet est métaphysique: la croyance au bien-fondé de la possession de l'objet est déçue lorsqu'on se rend compte qu'une fois acquis, l'objet n'a pas changé notre *être*. «La déception ne prouve pas l'absurdité de *tous* les désirs métaphysiques mais l'absurdité de ce désir particulier qui vient de décevoir. (...) L'objet n'a jamais eu la valeur initiatique qui lui a été attribué. Mais cette valeur est reportée ailleurs, dans un second objet, dans un nouveau désir»²⁹, soit vers un nouvel objet désigné par le même médiateur, soit grâce à un changement de médiateur. La logique du désir est celle du pari: bien qu'ayant été déçu une première fois, le sujet continue à parier une autre fois, d'une autre façon, en espérant, cette fois, remporter la mise; la «victoire» ou à l'«échec» sont toujours temporaires.

I. II. L'hypertrophie du désir

Ceci dit, nous voilà mieux disposés à comprendre l'interaction qui anime les trois sommets du triangle. Le *désir mimétique* s'explique en termes de progression, de passage de la rivalité pour l'objet (*mimésis acquisitive*) au désir métaphysique proprement dit;

²⁷ *Ibid*, p. 69.

²⁸ Girard, 1972, p. 127.

²⁹ Girard, 1961, p. 107.

l'exaspération du *désir mimétique* se présente sous la forme d'une dialectique en 3 temps:

- 1) Primo, l'imitation des désirs mène à la complicité; il y a des affinités entre les partenaires.
- 2) Secundo, l'imitation des désirs devient source de rivalité; il y a séparation des partenaires.
- 3) Tertio, il y a imitation de la rivalité de l'Autre; les partenaires deviennent des *doubles*.³⁰

Puisque le sujet est d'abord attiré par l'objet que possède l'Autre, la première étape du désir est la rivalité pour l'objet, la *mimésis acquisitive*: nous avons mentionné que l'objet permet d'attirer le regard du sujet vers les autres, il y a mimétisme quant à l'acquisition d'objets qui semblent revêtrir une valeur sociale, physique ou symbolique. «Un fait qui est là, qui était là au premier jour de l'histoire: je désire posséder ce que l'autre possède, non pas parce que cet objet (nourriture, terre, outil, femme, etc.) me semble précieux, mais précisément parce que l'autre le possède et que je veux être comme l'autre».³¹ Ainsi, la valeur de l'objet est guidée par ce qui est consommé ou possédé en société et entretient un lien plus ou moins étroit avec les normes sociales en vigueur. La valeur de l'objet augmente également en fonction de la résistance de son acquisition; «l'objet du désir, c'est bien l'objet interdit (...) par celui qui nous le désigne comme désirable en le désirant lui-même».³² Bien que le sujet veuille s'approprier l'objet, il s'en voit interdit l'accès puisque l'objet appartient à l'Autre. Contrairement aux interdits légaux qui s'adressent à *tous* les individus d'une société donnée, cet interdit (non-légal) posé par le médiateur

ne s'adresse jamais qu'à un *individu particulier* qui tend à l'interpréter contre lui-même. Même s'il s'affirme injustement traité, le sujet se demande, forcément, si le modèle n'a pas de bonnes raisons de lui refuser l'objet; une part toujours plus importante de lui-même continue à imiter ce modèle et, de ce fait, prend parti pour lui, justifiant le traitement hostile dont il croit faire l'objet, y découvrant une condamnation singulière et peut-être justifiée.³³

Le sujet qui ne peut pas posséder l'objet ressent à la fois une injustice *et* cherche une justification à cet interdit posé par le médiateur: l'interdit d'objet augmente le désir du sujet

³⁰ Ramond, 2005, p. 54-55.

³¹ Bureau et Bertrand, 1982, p. 131.

³² Girard, 1978, p. 394.

³³ *Ibid*, p. 394-95. Nous soulignons.

envers l'objet et contribue à accroître la valeur du médiateur, l'objet est désiré parce que le médiateur lui donne de la valeur. L'accroissement de l'importance du rôle du médiateur entraîne un changement de perception chez le sujet désirant: le sujet ressent un vide, une insuffisance devant le médiateur qui est alors perçu comme autosuffisant, comme source de plénitude, aux yeux du sujet; c'est l'attraction envers cette plénitude qui le pousse à imiter le médiateur, à le constituer en modèle. Le médiateur est perçu comme une promesse d'autonomie métaphysique; pour le sujet, atteindre l'*être* du médiateur, ce serait, en quelque sorte, améliorer sa propre condition, ce serait combler le vide qui l'assaille.

Dire qu'il y a accroissement de l'importance du rôle du médiateur, c'est aussi dire que le sujet est fasciné devant le médiateur et c'est précisément cette fascination qui permet la mise en place du *double bind*³⁴, terme qui s'inspire de la théorie de la schizophrénie telle qu'élaborée par Gregory Bateson.³⁵ Girard reprend l'idée du *double bind* en lui donnant le sens de «double impératif contradictoire» provenant de l'Autre: «imite-moi», mais «ne m'imite pas»; offrir le rôle de modèle au médiateur, c'est aussi lui donner la possibilité d'occuper le rôle de rival. Si le médiateur convie le sujet à l'imiter, il en viendra, tôt ou tard, à se sentir offusqué par cette impression de *même* qui semble le confondre avec le sujet, il voudra s'en différencier, il voudra que le sujet cesse de l'imiter; puis, devant le «ne m'imite pas» du médiateur, le sujet se sentira à son tour froissé de l'obstacle que lui pose son modèle. Ainsi, le sujet désirant est en constante interaction avec le médiateur et c'est ce qui explique la pertinence du *double bind*; sa capacité à parler du désir en termes de dynamique alimentée par 2 individus met l'emphase sur

³⁴ À noter qu'il ne faut pas confondre la *médiation double*, laquelle est un type de médiation, et le *double bind*, qui est le «double impératif contradictoire» («imite-moi», mais «ne m'imite pas») provenant de l'Autre.

³⁵ «Bateson rapporte la schizophrénie à un double message contradictoire que l'un des deux parents (...) émettrait perpétuellement en direction de l'enfant. Il y a des mères, par exemple, qui parlent le langage de l'amour et du dévouement le plus total, qui multiplient les avances au niveau du discours mais qui, chaque fois que leurs enfants répondent à ces avances, font preuve, inconsciemment, d'un comportement qui les repousse. (...) L'enfant exposé en permanence à ce jeu contradictoire, à cette alternance de chaud et de froid, doit perdre toute confiance à l'égard du langage» (*ibid*, p. 389-390).

la présence, dans le désir, d'une interaction au niveau des rapports sociaux plutôt que d'une relation à sens unique, comme le veut le désir objectal.

Au stade de la *médiation externe*, on assiste à une simple esquisse du *double bind*, c'est-à-dire que le «ne m'imité pas» du médiateur ne constitue pas encore un obstacle; parce que les différences demeurent présentes entre le sujet et le médiateur, l'échec à *être comme* le médiateur ne fait qu'amplifier l'admiration du sujet envers le modèle et empêche de le constituer en rival. Ce n'est qu'en progressant dans le désir, en arrivant au stade de la *médiation interne*, que le *double bind* prend forme: les différences entre le sujet et le médiateur s'évanouissent, ce qui laisse place à la concurrence de leurs désirs; la convergence des 2 désirs sur le même objet fait en sorte que le désir du médiateur constitue un obstacle pour le désir du sujet et, puisqu'il semble bloquer le passage à l'objet, le médiateur lui-même devient un obstacle, un rival. Ainsi, la *médiation interne* amène son lot de vénération, mais aussi de haine du médiateur lorsque les désirs du sujet ne peuvent être comblés. Aux yeux du sujet, c'est le médiateur qui est responsable de la rivalité, le sujet considère l'autre comme un rival et tente de nier que ce rival puisse également être un modèle; il s'agit d'une inversion de l'ordre chronologique chez le sujet: c'est plutôt le sujet qui encourage la rivalité en désirant ce que désire l'autre, en imitant le médiateur. La rivalité amène l'alternance des positions: le disciple devient modèle et le modèle devient disciple; il y a accroissement simultané de l'importance de la médiation, du prestige du médiateur et du lien objet-médiateur, ce qui contribue à accentuer le désir du sujet envers l'objet «interdit». «Plus le médiateur se rapproche du sujet désirant, plus les possibilités des deux rivaux tendent à se confondre et plus l'obstacle qu'ils s'opposent l'un à l'autre se fait infranchissable».³⁶

Cependant, le désir en vient à

³⁶ Girard, 1961, p. 40.

constater la métamorphose toujours répétée du modèle en obstacle. (...) Au lieu de reconnaître le caractère mécanique de la rivalité qu'on lui oppose, il choisit la seconde solution, celle qui va lui permettre de survivre au savoir de lui-même qu'il est en train d'acquérir. Il décide de voir dans cet obstacle, qui surgit de façon répétée sous ses pas, la preuve que le désirable est vraiment là». ³⁷

Le désir en vient à désirer les obstacles et plus les obstacles se font grands, plus le sujet a l'impression de s'approcher de la terre promise. Être attiré par l'obstacle, par ce qui est susceptible de nous faire échec, voilà qui fait habituellement référence au masochisme. Est-ce dire que le sujet désirant, dans l'exaspération du désir, recherche l'échec? En fait, ce n'est pas tant que le sujet désirant cherche la souffrance ou l'échec, que la manifestation du résultat de son association avec le médiateur; de plus en plus, le médiateur va sembler être supérieur et autosuffisant et, ce faisant, le sujet va vouloir travailler au succès du médiateur, puisque si ce dernier a du succès, le sujet, de par son association avec lui, aura également du succès. Tout passage de la *médiation externe* à la *médiation interne* est masochiste, en ce qu'il y a diminution de la distance médiateur-sujet et intensification du processus métaphysique.

Le masochisme révèle pleinement la contradiction qui fonde le désir métaphysique. Le passionné recherche le divin à travers l'obstacle infranchissable, à travers ce qui, par définition, ne se laisse pas traverser. (...) Toutes les victimes du désir métaphysique, y compris les masochistes, convoitent la divinité du médiateur et c'est pour cette divinité qu'elles acceptent, s'il le faut, -et il le faut toujours- ou même qu'elles rechercheront, la honte, l'humiliation et la souffrance. *Le malheur doit révéler à ces victimes l'être dont l'imitation leur paraît la plus susceptible de les soustraire à leur misérable condition.* Mais jamais ces consciences malheureuses ne désirent, purement et simplement, la honte, l'humiliation et la souffrance. ³⁸

Aux stades supérieurs de la *médiation interne*, il y a fascination devant l'Autre, la médiation devient *double* laissant place à des rapports réciproques, à des rapports de *doubles*, entre le sujet et le médiateur. Et qui dit réciprocité dit également violence: «la violence est un rapport mimétique parfait, donc parfaitement réciproque. Chacun imite la violence de l'autre et la lui renvoie, "avec usure"» ³⁹; l'échange de représailles est réel, mais ses

³⁷ Girard, 1976, p. 212.

³⁸ Girard, 1961, p. 209. Nous soulignons.

³⁹ Girard, 1978, p. 399.

manifestations peuvent être imaginaires, silencieuses ou évidentes. La réciprocité violente permet la transformation du modèle en anti-modèle et, puisque la relation est symétrique⁴⁰, le sujet qui veut se distinguer est contraint de le faire par rapport à son *double* et donc demeure prisonnier de cette relation sans fin. «Dans l'univers radicalement concurrentiel des doubles, il n'y a pas de rapports neutres. Il n'y a que des dominants et des dominés (...). Le rapport à l'autre ressemble à une balançoire où l'un des deux joueurs est au plus haut quand l'autre est au plus bas, et réciproquement».⁴¹ Enchevêtrés dans ce cercle vicieux où triomphe la réciprocité, la seule alternative pour se différencier est la dissimulation du désir, la simulation d'une ascèse du désir comme incitation à un renoncement de l'imitation. En s'enfonçant dans la *médiation interne*, la relation entre le sujet et le médiateur gravite autour des stratégies du désir pour savoir lequel des deux partenaires triomphera; lorsqu'un des partenaires arbore une attitude indifférente, l'autre redouble de désir devant cette semblante autosuffisance. Par exemple, la coquetterie serait une stratégie élaborée en fonction de la présence des autres⁴²:

le désir attire le désir. Pour se faire désirer, donc, il faut convaincre les autres qu'on se désire soi-même. (...) Si la coquette cherche à se faire désirer, c'est parce qu'elle a besoin de ces désirs masculins, dirigés contre elle, pour alimenter sa propre coquetterie, pour se conduire en coquette. Elle n'a pas plus d'auto-suffisance que l'homme qui la désire, mais la réussite de sa stratégie lui permet d'en soutenir l'apparence en lui offrant, à elle aussi, un désir qu'elle peut copier.⁴³

Convaincre les autres qu'on se désire, ne veut pas dire que l'on est autosuffisant, que l'on n'a pas besoin des autres, au contraire, cela témoigne plutôt d'un besoin des désirs des autres afin d'accroître la croyance (de notre part et de la part des autres) en notre autosuffisance.

Ainsi, à mesure que la médiation évolue, un décroissement des différences entre les

⁴⁰ Ou, pour le dire autrement, nous devons être spectateur pour constater le rapport des *doubles*, soit que l'on perçoit les différences à l'intérieur de la relation, mais, de l'extérieur, il semble y avoir identité, réciprocité.

⁴¹ Girard, 1978, p. 406.

⁴² Selon la pensée freudienne, le narcissisme est peint comme une essence, un «éternel féminin», alors que selon Girard, le narcissisme n'est que de la coquetterie, une stratégie visant à convaincre les autres de notre autosuffisance. Le fantasme du désir est la «croyance au narcissisme intact de l'autre». Voir *ibid*, p. 480-499.

⁴³ *Ibid*, p. 484-485.

partenaires s'effectue; plus le *désir mimétique* s'exaspère, «plus le désir et ses conflits deviennent immatériels, privés d'objets, et plus l'évolution se fait "perverse", en encourageant de ce fait même la croyance en un mimétisme pur esprit, la tendance inévitable à transformer des rapports de plus en plus obsédants en une entité relativement autonome»⁴⁴; plus le métaphysique gagne de l'importance, plus le physique en perd. Peu à peu, le désir franchit le *seuil métaphysique* (le *seuil de l'irréel*), donnant accès à l'univers métaphysique. Une diminution progressive du réel entraîne l'exaspération des rivalités et la disparition graduelle de l'objet, une perte de sa valeur physique et sociale, pour faire place à la relation exclusive entre le sujet et le médiateur qui se confondent de plus en plus, donnant lieu à des relations interpersonnelles abstraites, «magique».⁴⁵ Peu à peu, donc, le désir du sujet quitte le désir du médiateur pour se diriger vers le médiateur lui-même; il y a passage de l'avoir à l'être.

Selon Girard, la disparition totale de l'objet, le fait que le sujet désirant se situe au stade de l'obsession envers le modèle-obstacle (*double bind*), qu'il se bute constamment sur l'impasse que constitue l'obstacle-modèle, permet d'expliquer certaines psychopathologies; «le sujet ne voit pas de différence avec l'Autre»⁴⁶, il est pris dans la structure des *doubles*. Au contraire, chez l'individu adapté, il n'y aurait pas de disparition totale de l'objet ni d'envahissement par le modèle, le sujet et le médiateur sont différenciés; l'individu adapté

partage le réel de façon à neutraliser le *double bind*. C'est là ce que font également les ordres culturels primitifs. À l'origine de toute adaptation individuelle ou collective, il y a l'escamotage d'une certaine violence arbitraire. L'adapté est celui qui réalise lui-même cet escamotage ou qui réussit à s'en accommoder, s'il est déjà réalisé pour lui par l'ordre culturel. L'inadapté ne s'accommode pas.⁴⁷

Le désir, qui aspire à la différence, ne veut pas des *doubles*, il ne veut pas de cette indifférenciation; il préfère ne pas savoir que c'est sa propre stratégie qui l'a mené à

⁴⁴ Girard, 1982, p. 288.

⁴⁵ Girard, 1978, p. 393-406.

⁴⁶ *Ibid*, p. 420.

⁴⁷ Girard, 1972, p. 261.

l'indifférenciation. En continuant de s'accrocher au désir, puisque cette stratégie lui semble être en mesure de l'élever à la différence, le sujet demeure captif du mode «imitation» de l'Autre; le *désir mimétique* permet de concevoir les psychopathologies (schizophrénie, maniaco-dépression, sado-masochisme, etc.) comme non-renoncement au désir.

Revoyons en quoi l'exaspération du *désir mimétique* rend compte d'un aspect conflictuel du désir. Pour se faire nous devons compléter cette hypothèse du désir d'*être Autre*, par le fait suivant: «pour vouloir se fondre ainsi dans la substance de l'Autre, il faut éprouver pour sa propre substance une répugnance invincible». ⁴⁸ Insatisfait, le sujet aspire à dépasser sa condition en se tournant vers une promesse extérieure (trompeuse) en laquelle il a foi; pour se faire, le sujet se tourne vers l'Autre, vers son semblable. Le désir s'accroche à quelque chose de plus «grand» qui semble s'être réalisé à l'extérieur de soi ⁴⁹; plutôt que d'actualiser son individualité, son identité, le sujet désirant amorce une quête fascinée devant l'Autre qui semble avoir atteint à l'être qu'il veut lui-même atteindre, il veut s'imprégner de cet être. Pourquoi l'Homme irait voir pour un modèle au sein de son semblable? Parce qu'il est une promesse d'autonomie métaphysique, dirait Dostoïevski: comme il n'y a plus de transcendance verticale, l'Autre est ce qui va nous permettre d'atteindre l'universel; l'Homme prend la place de Dieu. Et, parce qu'il est une promesse d'autonomie politique, dirait Stendhal: l'angoisse éprouvée devant la liberté peut être palliée lorsque l'on désire *selon l'Autre*, car, encore une fois, on quitte le particulier pour se joindre à l'universel. ⁵⁰ Ainsi,

les hommes qui ne peuvent regarder la liberté en face sont exposés à l'angoisse. Ils cherchent un point d'appui où fixer leurs regards. Il n'y a plus ni Dieu, ni roi, ni Seigneur pour les relier à l'universel. *C'est pour échapper au sentiment du particulier que les Hommes désirent selon l'Autre*; ils choisissent des dieux de rechange car ils ne peuvent pas renoncer à l'infini. ⁵¹

⁴⁸ Girard, 1961, p. 71.

⁴⁹ Il faut se garder de réduire la question à une dynamique polarisée entre l'intérieur (l'individu) et l'extérieur (le Monde), il s'agit plutôt de se tourner vers l'extérieur, vers ce qui est Autre, afin de l'incorporer en soi.

⁵⁰ Dumouchel et Dupuy, 1979, p. 62-64.

⁵¹ Girard, 1961, p. 82. Nous soulignons.

Nous avons vu que le sujet cherche à s'unir avec le médiateur afin d'assimiler la substance de ce dernier; le rapprochement entre le sujet et le médiateur a été possible parce que le sujet en est venu à désirer l'objet que possédait le médiateur. Si le médiateur suggère des désirs au sujet en lui montrant ce qui est désirable, c'est l'imitation de ces désirs, de la part du sujet, qui engendre un conflit: la convergence de deux désirs sur le même objet ne peut faire autrement que de susciter la rivalité quant à l'acquisition de l'objet, donc de transformer le modèle en obstacle; à mesure qu'il s'exaspère, le désir devient de plus en plus obsédé par les obstacles, il s'acharne sur l'obstacle que constitue le désir de l'autre; l'obstacle attire pour mieux repousser et repousse pour mieux attirer. Le sujet désirant n'est pas purement attiré vers le modèle ou purement attiré vers le rival, mais bien par l'ensemble que constitue le modèle-rival, l'obstacle n'a qu'à disparaître que le désir s'évapore. Donc, si le désir prétend d'abord unir le sujet et le médiateur, il en vient, tôt ou tard, à les diviser. Un amenuisement de la distance spirituelle (sociale ou intellectuelle) entre le sujet et le médiateur augmente l'importance de la médiation et accroît la fascination du sujet envers le médiateur et être fasciné par l'Autre, lui permettre d'être un modèle, c'est aussi lui donner la possibilité de se constituer en rival; c'est donc offrir une occasion au *double bind* de se manifester. La fascination engendre à la fois de la vénération, ce qui mène à la communion, à l'union («imite-moi»), et de la haine, ce qui mène au détachement, à la séparation («ne m'imite pas»), et débouche donc sur une relation oscillant entre la vénération et la rivalité. Ainsi, la fascination se situe entre le pôle de la solitude, du détachement, et le pôle de la communion, de l'engagement; «l'être fasciné qui veut nous cacher sa fascination, et se la cacher à lui-même, doit toujours feindre de vivre selon l'un ou l'autre de ces deux modes d'existence, seuls

compatibles avec la liberté et l'autonomie dont il se targue de jouir». ⁵² Prétendre vivre selon ces modes d'existence polarisés revient à revêtir un masque permettant de cacher la fascination et, par le fait même, crée une structure souple permettant une oscillation d'un mode d'existence à l'autre, donc une certaine instabilité dans nos rapports aux autres: soit on proclame notre engagement envers l'Autre (lorsque le médiateur est modèle), soit on joue le jeu de l'indifférente solitude (lorsque le médiateur se fait obstacle).

Selon Girard, les grands romanciers ne révèlent rien d'autre que cet aspect conflictuel du désir; on retrouve, par exemple, chez Dostoïevski cette vacillation, chez le médiateur et le sujet, entre la haine et la vénération laquelle est souvent présente dans l'œuvre du maître russe selon le thème du triangle amoureux: la femme désirée et les deux rivaux. ⁵³ «Le héros principal se conduit de façon obscure et complexe. Il s'affaire auprès de la femme aimée mais c'est pour travailler au succès du rival, pour faciliter son union avec la bien-aimée; ce dénouement le désespère, certes, mais pas complètement: il rêve de se ménager une petite place en tiers, dans l'existence future du couple». ⁵⁴ L'attirance fascinée de l'amant devant le couple femme aimée-conjoint semble désigner un désir d'objet (le désir envers la femme aimée), mais cette attirance entre le sujet et l'objet n'est pas exclusive, elle est également alimentée par la relation avec le conjoint: l'amant éprouve un mélange d'admiration et d'hostilité devant ce rival qui joue également le rôle de modèle, puisque, de par son être, ce dernier semble avoir atteint un état d'être que l'amant désire ardemment atteindre.

Ce que le sujet désirant ne sait pas, ou qu'il ne veut pas savoir, c'est que cette soif d'*être Autre* est insatiable -c'est pourquoi Proust fait référence à l'analogie de la soif, qui est toujours

⁵² *Ibid*, p. 299.

⁵³ Voir Dostoïevski, 1965. Cette oeuvre illustre à merveille la relation de médiation entre l'amant et le conjoint; bien que le sujet désirant soit, dans les exemples classiques, l'amant, l'auteur propose une perspective inverse: la dynamique vénération-rivalité s'articule entre le sujet désirant (qui est ici l'«éternel mari») et le médiateur (l'amant) via la présence d'un objet changeant (les femmes).

⁵⁴ Girard, 1976, p. 7.

une soif de Différence, afin d'illustrer le désir d'*être Autre*.⁵⁵ Bien que le désir recherche la différence, à mesure qu'il s'exaspère, il ne fait que tomber dans l'indifférenciation; la transcendance déviée n'était qu'un mensonge. En ce sens, le désir est toujours prévisible: bien qu'il aspire à la différence, il aboutit au *même*. Contrairement à l'idée selon laquelle le semblable, au plan social, fait référence à l'harmonie, il y a lieu de penser qu'une fois véritablement réalisé, l'état de *même* (mêmes goûts, mêmes intérêts, etc.) engendre la rivalité, puisque nous devons alors rivaliser avec l'autre pour nous en différencier. Voilà que le *double bind* se boucle: le mimétisme positif recherche l'identique (indifférenciation), mais alors qu'il y parvient, il cherche la distinction (différenciation), le mimétisme négatif, afin de se différencier de l'autre; ces deux mouvements font partie du même processus. Girard montre qu'au-delà de certains seuils, il y a inversion au niveau des relations humaines, passage du modèle au rival et du rival au modèle, inversion qui ne s'explique pas en termes d'ambivalence comme le prétend un Freud, mais plutôt comme un processus circulaire, comme des *doubles* qui s'entrelacent et dévalent une colline en un mouvement qui ne permet plus de distinguer qui est qui.⁵⁶

Être fasciné par le modèle contribue à s'évaluer inférieur à celui-ci et donc n'incite pas le sujet à se nourrir de son potentiel, mais à constamment se tourner vers l'extérieur afin de combler le vide laissé par l'évaluation négative, ce qui enclenche le déroulement d'un cercle vicieux entre le sujet et le médiateur: on veut s'en dégager, mais on y est pris. «Le "double bind" qui accroît la fascination envers le modèle confirme l'infériorité du sujet à ses propres yeux. Il est d'autant plus incité à chercher hors de lui ce qui peut combler le manque atroce qu'il ressent. Le cercle se referme, le désir de tout ramener à soi et la fuite vers l'Autre s'alimentant

⁵⁵ Girard, 1961, p. 69-70. Voir l'épigraphe de ce chapitre.

⁵⁶ Dumouchel et Dupuy, 1979, p. 53-56.

mutuellement»⁵⁷; il y a impossibilité de réflexivité. Le sujet se trouve donc pris au piège de la stratégie du désir puisque pour en sortir, il ne peut pas simplement quitter la relation, pas plus qu'il ne peut être Autre ni se débarrasser de l'autre.⁵⁸ En aspirant à *être comme* l'autre on croit s'en rapprocher, alors que ce rapprochement ne fait que renforcer l'impression de la présence d'un fossé qui nous sépare des autres, et donc contribue à nous enfermer, à nous isoler des autres, à entretenir des relations sociales basculant entre la vénération (être *pour* autrui) et la haine (être *contre* autrui), plutôt qu'*être avec* les autres.⁵⁹ Voilà le véritable «enfer», l'*enfer métaphysique* (voir l'épigraphe de ce chapitre): être pris dans la stratégie du désir où on ne peut librement exprimer notre individualité ni vivre des relations sociales harmonieuses; «le Mal existe et c'est le désir métaphysique lui-même, c'est la transcendance déviée qui tisse les Hommes à contre-fil, séparant ce qu'elle prétend unir, unissant ce qu'elle prétend séparer. Le Mal, c'est le pacte négatif de la haine auquel tant d'Hommes adhèrent strictement pour leur mutuelle destruction».⁶⁰

II. DÉSIR ET CONTEXTE SOCIAL

S'il a été précédemment question de l'exaspération du désir chez l'individu, vient donc s'insérer ici l'idée de l'influence que peut avoir le contexte social au sens large, c'est-à-dire la société, quant à l'exaspération du désir chez les individus.⁶¹ Pour ce faire, nous proposons d'abord une brève réflexion quant aux différences qui caractérisent les sociétés dites

⁵⁷ *Ibid*, p. 94.

⁵⁸ *Ibid*, p. 60-62.

⁵⁹ Nous nous inspirons ici de la pensée d'Arendt; l'importance du *être avec* autrui sera discutée au chapitre 3.

⁶⁰ Girard, 1961, p. 220.

⁶¹ Nous reconnaissons l'importance de considérer, également, le contexte social au sens restreint (la famille, les proches, etc.) dans le développement des émotions, c'est pourquoi nous en tiendrons compte au chapitre 2.

primitives⁶² des sociétés modernes et ce, non moins dans l'optique d'une évaluation, que d'une mise en situation permettant d'illustrer en quoi les différences propres au contexte permettent une différente façon de vivre le désir. Ensuite, nous examinerons le contexte de la modernité, en général, en tant que contexte propice à l'exaspération du désir.

II. I. Sociétés primitives et sociétés modernes: violence, vengeance et sens

Selon Girard, les sociétés primitives étaient à l'affût des problèmes liés aux comportements d'appropriation et ont développé des stratégies afin de limiter la propagation des rivalités, et donc de limiter la propagation de la violence, dans la communauté. Ces sociétés ont compris qu'il fallait se soucier de prévenir la constitution de l'Autre en obstacle, c'est pourquoi elles portent une attention particulière à tout ce qui fait référence à l'imitation, à la symétrie, à la réciprocité et aux ressemblances; en évitant tout ce qui peut être susceptible de nourrir la vengeance et être une occasion de représailles, de réciprocité violente, entre les membres de la communauté, ces sociétés se protègent de toute occasion pouvant mener à une escalade de la violence, ce qui constitue une menace potentielle pour la destruction de la communauté. Ainsi, ces sociétés ont mis en place des interdits autour de tout ce qui touche au mimétisme, de tout ce qui est susceptible de déboucher sur une réciprocité violente, de par son caractère de symétrie ou de réciprocité.⁶³ Ce n'est pas un hasard si les principaux interdits (les interdits sexuels et alimentaires, etc.) que l'on y retrouve font référence à des objets davantage accessibles (femmes, nourritures, etc.): c'est de l'accessibilité, et non de l'objet, qu'il faut partir pour expliquer les interdits; ces derniers auraient donc été mis en place afin d'éviter ou

⁶² Malgré la diversité des sociétés primitives leurs traits communs peuvent se résumer «en empruntant à Bergson le terme de société close, qui traduit le double primat du groupe sur l'individu et de l'autoconservation sur le changement» (Bouillot, 2007, p. 946).

⁶³ Par exemple, la phobie des miroirs et l'interdit des jumeaux. Voir Girard, 1978, p. 20-33.

d'atténuer les rivalités mimétiques, puisqu'ils constituent, à la fois, une façon de créer des différences dans la société (une certaine prévention des ressemblances) et une façon de dissimuler les désirs. En établissant des hiérarchies sociales, ces sociétés sont en mesure de préserver les différences culturelles, lesquelles sont synonymes d'ordre et de paix, alors que la perte des différences, l'indifférenciation, mènent aux rivalités, à la confusion violente. Animée par la logique du sacré, «la société (primitive) situe la source de son sens hors d'elle-même», l'ordre social traditionnel est un «lieu inaccessible à tous», on ne peut pas déterminer qui/ce qui contrôle les significations.⁶⁴ En posant la violence comme transcendante, ces sociétés sont en mesure de garder la violence hors de la communauté.⁶⁵ De cette perspective découle un mécanisme de protection devant les possibilités de rivalités: lorsque certains individus se trouvent temporairement en situation d'infériorité vis-à-vis des autres membres de la communauté, plutôt que de porter le blâme sur eux-mêmes, ils auront tendance à attribuer une explication «extérieure» au succès de ceux qui «réussissent mieux qu'eux», plutôt que d'envier la situation des autres, ils vont l'expliquer en termes de «hasard», de «destin»; l'envie n'y est pas un phénomène, au sens où elle n'apparaît pas dans ces sociétés.⁶⁶

La transition des sociétés primitives aux sociétés modernes est un passage, en termes de violence, du préventif (prévention religieuse) au curatif (rétribution judiciaire); si les premières tentaient de prévenir toute forme de violence, les dernières vont rationaliser la vengeance grâce à un système judiciaire, en ayant recours au châtement légal. Ainsi, au sein des sociétés modernes, c'est l'autorité judiciaire qui s'occupe de la vengeance et qui élimine le danger d'escalade de la violence. La désacralisation de la nature offre, entre autres, à la

⁶⁴ Dupuy, 1982, p. 163-170.

⁶⁵ Notamment grâce à l'aide de différents mécanismes qui permettent un retour à l'ordre dans la communauté: la victime émissaire, les rites et les sacrifices. Au sujet des sociétés primitives, voir, entre autres, Girard, 1972 et Girard 1978 (particulièrement le chapitre 1 du Livre 1).

⁶⁶ Dumouchel et Dupuy, 1979, p. 28-31. Selon l'analyse de George M. Foster qu'en fait Jean-Pierre Dupuy.

communauté la possibilité de trouver son sens à l'intérieur d'elle-même; de ce fait, les différences y sont vues comme des obstacles à l'harmonie, ce qui permet, peu à peu, d'arriver à un état d'indifférenciation sociale: plutôt qu'une hiérarchisation, il y a aspiration à l'égalité humaine. Étant donné l'accès à l'égalité, les individus ne peuvent plus expliquer les différences sociales grâce à des explications «extérieures» et doivent donc assumer leur position dans la société; «la valeur personnelle des hommes se lit à leur condition».⁶⁷

Voyons maintenant en quoi le contexte moderne permet l'hypertrophie du désir.

II. II. Contexte de l'Occident moderne: égalité, liberté, autonomie

Les valeurs (individualisme, liberté, etc.) et l'idéal égalitaire de l'Occident moderne contribuent à atténuer les distances entre les Hommes. Selon Girard, dans un contexte où les différences entre les Hommes tendent à s'amoinrir, l'Autre est davantage accessible à l'imitation; la *distance spirituelle* (sociale ou intellectuelle) entre eux est de moins en moins marquée, offrant, par le fait même, plus d'occasion à la *médiation interne* de se manifester.

La loi générale du désir mimétique énonce que plus le médiateur est proche (plus la médiation est *interne*), plus le désir mimétique risque d'être vécu dans la douleur. Girard retrouve par ce biais une intuition de Tocqueville sur la "difficulté d'être" propre aux citoyens du monde moderne et démocratique. Dans une société de caste, ou aristocratique, en effet, le médiateur des désirs (le roi, le noble) est si loin de moi que je ne peux même pas rêver d'entrer en rivalité avec lui. Dans une société démocratique en revanche, puisque tous ont par définition le même droit d'avoir accès à tout, l'imitation des désirs sera constante, omniprésente, rivalitaire, conflictuelle et épuisante.⁶⁸

Dans le monde moderne, étant donné la diminution des interdits, des différences et des rites d'initiation, le désir apparaît d'une autre façon que dans les sociétés primitives; le désir existe avant la modernité, mais, grâce à celle-ci, il lui devient possible de s'exaspérer. «À mesure que le désir élimine les obstacles extérieurs, savamment disposés par la société traditionnelle pour prévenir les contagions du désir, l'obstacle vivant du modèle immédiatement

⁶⁷ Dupuy dans *ibid*, 1979, p. 32.

⁶⁸ Ramond, 2005, p. 49-53.

métamorphosé en rival se substitue fort avantageusement, ou plutôt désavantageusement, à l'interdit défaillant». ⁶⁹ Il y a passage des obstacles externes (les interdits), passifs, communs pour tous, aux obstacles internes (le rival), actifs, s'adressant au particulier. L'effondrement des différences entre les Hommes contribue à proposer au sujet, la promesse de plénitude dans l'inaccessibilité, la recherche du modèle dans l'obstacle.

Si les sociétés primitives craignaient les répercussions violentes de l'imitation, la crainte qu'en a notre ère s'explique autrement, elle se traduit par une certaine méfiance à accorder de l'importance à l'imitation; bien qu'on ne semble pas éprouver de difficulté à accorder ce phénomène chez les enfants, certaines réticences se font sentir lorsqu'il en est question chez les adultes. Est-ce par crainte de souligner un certain asservissement? une uniformisation? Avons-nous peur d'avouer que l'on imite les autres?

Au lieu de voir dans l'imitation une menace pour la cohésion sociale, un danger pour la communauté, nous y voyons une cause de conformisme et d'esprit grégaire. Au lieu de la redouter, nous la méprisons. Nous sommes toujours "contre" l'imitation mais d'une façon très différente de Platon; nous l'avons chassée d'un peu partout, même de notre esthétique. (...) Notre art et notre littérature s'acharnent à ne ressembler à rien ni à personne, mimétiquement. ⁷⁰

L'Homme moderne ne se laissera pas facilement convaincre par la possibilité, proprement moderne, de l'exaspération du *désir mimétique*; il niera volontiers être admissible à l'imitation, lui qui poursuit une quête d'originalité. Bref, l'Homme moderne est ébloui par une illusion d'autonomie, «il s'agit toujours, en somme, de convaincre les Autres et surtout de se convaincre soi-même que l'on est parfaitement et divinement autonome». ⁷¹ Ce faisant, la modernité alimente le mensonge du désir spontané, le désir *selon soi*, niant tout désir *selon l'Autre*. La promotion du désir spontané fait écho à l'idéal romantique qui se veut une opposition Moi-Autres; «le romantisme cherche ce qui est irréductiblement nôtre dans ce qui nous oppose

⁶⁹ Girard, 1978, p. 382.

⁷⁰ *Ibid*, p. 29-30.

⁷¹ Girard, 1961, p. 304.

le plus violemment à autrui. Il distingue deux parts dans l'individu, une part superficielle où l'accord avec les Autres est possible et une part plus profonde où l'accord est impossible».⁷² Ce faisant, la modernité tend vers le gonflement de l'orgueil, la conscience d'exister devient plus amère et solitaire; le sujet est pris entre l'amour de soi (orgueil), qui lui permet de ne pas s'avouer impuissant, et le mépris et la haine de soi (honte), qui fait en sorte qu'il se condamne lui-même. Il y a un va et vient entre l'orgueil et la honte. Selon Girard, au sein de la société moderne, le lien social se situe précisément au niveau de la fascination, c'est-à-dire entre le détachement et la communion. Cependant, la représentation de la société occidentale moderne croit que le lien social réside au sein du pôle détachement, mais ce n'est qu'un mensonge individualiste, on masque l'autre pôle; pour qu'il y ait détachement, il faut que l'on se croit autosuffisant, qu'on prétende ne pas avoir besoin de l'autre.

Somme toute, il peut être difficile de comprendre notre position sociale au sein d'une société égalitaire. La qualité des relations semble passer par la médiation des objets: «par les objets que nous acquérons, consommons, affichons, donnons, prescrivons, etc., nous disons aux autres qui nous sommes, nous leur signifions notre statut, notre position dans la société, notre pouvoir, notre attention, et sollicitons les réactions qui conviennent à tant de qualités déployées».⁷³ Cependant, cette médiation succède à ce que l'on pourrait nommer, avec Jean-Pierre Dupuy, des *satisfactions fondamentales*, c'est-à-dire des satisfactions relationnelles (être reconnu par les autres, en être aimé), lesquelles prennent la forme de besoins premiers qui motivent la médiation de besoins moins fondamentaux. Ainsi, la médiation des objets ou des besoins moins fondamentaux (donc le recours à des moyens matériels et symboliques) est une façon de venir satisfaire les *satisfactions fondamentales*; par

⁷² *Ibid*, p. 240.

⁷³ Dumouchel et Dupuy, 1979, p. 24.

exemple, l'acquisition d'un bien jugé digne de mérite aux yeux des autres afin d'acquérir un statut particulier parmi ses pairs. On aura compris que la médiation des besoins moins fondamentaux est modelée par la société, par ses normes et ses valeurs, selon les acquisitions et les comportements de son voisin, selon ce dont on entend parler en majorité, selon les standards du moment. De ceci découle le désir d'être «bien vu» par les autres, donc fait référence au regard des Autres vers le sujet, mais si ce regard, en tant que source potentielle de plénitude, est bel et bien ce que l'on recherche, le sujet doit d'abord être celui qui voit, c'est-à-dire qu'il doit d'abord y avoir un regard du sujet vers les Autres lui procurant des indices quant à ce qu'il doit faire pour être «bien vu»; si le regard du sujet vers les Autres ("keeping up with the Joneses") vient toujours en premier, le regard des Autres vers le sujet est cependant ce qui motive le regard originaire du sujet désirant.⁷⁴ «Dans une société où la place des individus n'est pas déterminée à l'avance et où les hiérarchies sont effacées, les Hommes sont toujours occupés à se fabriquer un destin, à "s'imposer" aux autres, à "se distinguer" du troupeau, c'est-à-dire à "faire carrière"». ⁷⁵

III. SOLUTION: CHOIX DU MODÈLE, RENONCEMENT AU DÉSIR MIMÉTIQUE, UNITÉ ENTRE MOI ET L'AUTRE

La théorie de Girard n'est pas une tentative d'évacuation de l'imitation, il s'agit plutôt de tenir compte des 2 pôles de l'imitation et de mieux comprendre l'aspect conflictuel de la *mimésis acquisitive*; nous avons tous «besoin», à un certain point, de modèles et, à la limite, nous pourrions même affirmer que nous avons besoin de la médiation, en autant qu'elle demeure *externe*. Si nous voulons recourir à l'imitation, il est impératif de s'orienter vers une «bonne» mimésis (ou mimésis pacifique): imiter un modèle qui n'est pas ou qui ne risque pas

⁷⁴ Voir *ibid*, p. 26-28.

⁷⁵ Girard, 1978, p. 408.

de se transformer en rival, qui ne risque pas de devenir un obstacle. À ce sujet, l'exemple par excellence d'une mimésis pacifique est l'imitation de Jésus et c'est précisément là le message évangélique: suivre le Christ, c'est renoncer au désir mimétique, c'est imiter le seul modèle qui ne risque pas de se transformer en rival. La conclusion de Girard⁷⁶ s'inspire des Évangiles puisque celles-ci nous éclairent quant aux rapports humains: il y a *une* transcendance, et ce n'est pas la transcendance déviée, ce n'est pas la promesse trompeuse de l'Autre; la véritable transcendance, c'est l'amour divin. Contrairement à l'amour chrétien qui est amour de son prochain, le désir *selon l'Autre*, en s'exaspérant, devient obsédé par les obstacles et permet de constituer son prochain en rival, «les Hommes creusent eux-mêmes leur enfer».⁷⁷ Ainsi, les véritables obstacles ne sont pas les lois (Bible, etc.), mais les humains (voisins, pères, etc.). Jésus «montre qu'ils (les Hommes) se vouent eux-mêmes au *scandale* par leurs désirs qui s'entrecroisent et se contrecarrent à force de s'imiter»⁷⁸: renoncer *inconditionnellement* à la violence, ce n'est pas seulement renoncer à l'initiative violente, mais à toute forme de réciprocité violente, telles la vengeance et les représailles (par exemple, la légitime défense). C'est ce que signifie «Royaume de Dieu»: la réconciliation des frères ennemis, la fin des représailles, le délaissement de la loi du Talion.⁷⁹ Et c'est aussi ce que dit Dostoïevski:

L'art Dostoïevskien est littéralement prophétique. Il ne l'est pas au sens où il prédirait l'avenir mais en un sens véritablement biblique; il dénonce inlassablement la retombée du peuple de Dieu dans l'idolâtrie. Il révèle l'exil, le déchirement et les souffrances qui résultent de cette idolâtrie. Dans un monde où l'amour du Christ et l'amour du prochain ne font qu'un, la véritable pierre de touche est notre rapport à autrui. C'est l'Autre qu'il faut aimer *comme soi-même* si on ne veut pas l'idolâtrer et le haïr. Ce n'est plus le veau d'or, c'est cet Autre qui risque de séduire les hommes.⁸⁰

⁷⁶ Il est délicat de présenter la «solution» girardienne d'une façon aussi précipitée; cette solution n'implique pas une conversion au Christianisme et elle est applicable même si l'on n'est pas chrétien. Il faut comprendre la référence à Jésus comme l'exemple d'un individu qui ne risque pas de se transformer en rival plutôt qu'une référence à un aspect divin. Nous suggérons au lecteur de se référer aux analyses éclairantes de l'Écriture judéo-chrétienne avant de forger tout préjugé à l'encontre des références évangéliques. Voir *ibid*, p. 203-376.

⁷⁷ Girard, 1982, p. 199.

⁷⁸ Girard, 1985, p. 228.

⁷⁹ Girard, 1978, p. 271-279.

⁸⁰ Girard, 1976, p. 124.

L'unité des conclusions romanesques se situe dans leurs dénouements sous forme de renoncement au désir métaphysique; désavouer le médiateur, renoncer à la fascination et à l'orgueil permet la délivrance de l'esclavage. Il y a une certaine banalité dans ces conclusions, «la banalité absolue de ce qui est essentiel dans la civilisation occidentale. Le dénouement romanesque est une réconciliation entre l'individu et le monde, entre l'Homme et le sacré».⁸¹

Comment renoncer au *désir mimétique*? Par la réflexivité du savoir: puisque la stratégie du désir est la non-réflexivité, le désir mimétique non seulement doit savoir, mais doit savoir qu'il sait. Quitter le *désir métaphysique* implique une expérience personnelle, une «guérison spirituelle»; la perception par le sujet du rôle de l'imitation dans son désir implique un certain délaissement du désir ou de l'orgueil; le véritable courage, c'est de s'écarter de l'attrait du mimétisme (par exemple, ne pas se laisser tenter par l'attrait de la mode).

En réalité, aucune démarche seulement intellectuelle, aucune expérience de type philosophique ne pourra jamais procurer à l'individu la moindre victoire sur le désir mimétique (...); il ne se produira jamais que des déplacements et des phénomènes de substitution qui donneront peut-être aux individus l'impression d'une telle victoire. Pour qu'il y ait progrès, même minime, il faut (...) l'expérience intime, (...) l'effondrement ou tout au moins l'ébranlement de tout ce qui est fondé sur cette méconnaissance de nos rapports interindividuels, et par conséquent, de tout ce que nous pouvons nommer notre "Moi", notre "personnalité", notre "tempérament", etc.⁸²

L'amour du prochain permet de renoncer à sa constitution en obstacle, il n'est plus nécessaire d'être fasciné par l'Autre, puisqu'il est *comme moi-même*. Cette conclusion se pose comme un commencement: reconnaître l'autre comme un semblable, voir l'unité entre Moi et l'Autre plutôt que l'opposition; «reconnaître que les autres sont comme nous, au lieu de chercher désespérément à nous distinguer d'eux».⁸³ Nous retrouvons, en bout de ligne, une conclusion qui s'apparente aux propos du Bouddha qui a affirmé, il y a de cela bien longtemps, que le désir crée le manque et que le manque crée la souffrance, qu'il convient de quitter nos désirs si nous

⁸¹ Girard, 1961, p. 344.

⁸² Girard, 1978, p. 520.

⁸³ Ramond, 2005, p. 21.

voulons être heureux! Cependant, cette fois, l'explication semble davantage complète en ce qui a trait à savoir *pourquoi* il est primordial de quitter ses désirs. Est-ce dire qu'il faille quitter *tout* désir? Est-ce prôner l'ascèse du désir? Nous nous garderons de conclure sur des notes aussi extrêmes. Ce n'est pas tant qu'il faille éliminer le désir (celui-ci peut être constructif à ses heures!), que de reconnaître différents aspects de nos relations aux autres, telle que la possibilité d'être tenté par l'attrait miroitant de la différence de l'Autre; plutôt que de succomber au désir d'*être Autre*, plutôt que d'être fasciné par l'Autre, nous pouvons nous en inspirer et investir notre énergie dans l'actualisation de notre individualité. Nous verrons au chapitre 3, une alternative possible à cette soif de différence permettant de se distinguer des autres sans en faire des rivaux: la révélation identitaire.

◇.◇.◇

CHAPITRE II

LA HONTE ET LE DÉGOÛT

Human beings appear to be the only mortal finite beings who wish to transcend their finitude. Thus they are the only emotional beings who wish not to be emotional, who wish to withhold these acknowledgements of neediness and to design for themselves a life in which these acknowledgments have no place. This means that they frequently learn to reject their own vulnerability and to suppress awareness of the attachments that entail it. We might also say that *they are the only animals for whom neediness is a source of shame, and who take pride in themselves to the extent to which they have allegedly gotten clear of vulnerability.*

-Martha C. Nussbaum⁸⁴

The typical sexual practices of homosexuals are a medical horror story- imagine exchanging saliva, feces, semen and/or blood with dozens of different men each year. Imagine drinking urine, ingesting feces and experiencing rectal trauma on a regular basis. Often these encounters occur while the participants are drunk, high, and/or in an orgy setting. Further, many of them occur in extremely unsanitary places (bathrooms, dirty peep shows), or, because homosexuals travel so frequently, in other parts of the world. Every year, a quarter or more of homosexuals visit another country. Fresh American germs get taken to Europe, Africa and Asia. And fresh pathogens from these continents come here. Foreign homosexuals regularly visit the U.S. and participate in this biological swapmeet. (...) Homosexuals are sexually troubled people engaging in dangerous activities. Because we care about them and those tempted to join them, it is important that we neither encourage nor legitimize such a destructive lifestyle.

-Dr. Paul Cameron, président de la *Family Research Institute*⁸⁵

⁸⁴ Nussbaum, 2003, p. 137. Nous soulignons.

⁸⁵ Cameron, 1997. Psychologue de formation, Paul Cameron s'est vu exclut de l'*American Psychological Association* et de l'*American Sociological Association*. Prônant un discours homophobe sous la forme d'une subtile propagande, il tient des propos qui doivent être remis en question et qui sont, malheureusement, susceptibles d'être cités par certains activistes anti-gais. On peut constater son emphase sur la peur des homosexuels, la contribution à ne pas les considérer comme des individus ayant des droits égaux, dont la dignité et le respect, mais à les étiqueter comme des «homosexuels», des être dégoûtants et potentiellement dangereux pour le bien-être de la société.

La condition humaine est paradoxale en ce sens que l'humain, comme le dirait Pascal, est à la fois sujet à la grandeur et à la misère. Bien qu'il se distingue par la pensée et par la capacité de se penser (être le sujet de sa pensée), qu'il dispose d'un éventail de capacités et de techniques (langage, outils, etc.) lui permettant de lui faciliter la vie au quotidien et qu'il puisse faire vibrer le monde qui l'entoure par la création artistique, l'humain doit également composer avec les faiblesses et vulnérabilités (catastrophes naturelles, maladie, mort, etc.) et l'angoisse que peut susciter cette fragilité. Selon Martha C. Nussbaum, les êtres humains entretiennent une relation problématique avec cette fragilité, tentent de dissimuler les aspects de leur condition qui les dérangent et peuvent développer des émotions en réponse à cette condition; en ce sens, la honte et le dégoût semblent être des émotions de prédilection en réponse à notre humanité (animalité, mortalité, finitude).⁸⁶ Ceci dit, pour ce qui est de la discussion concernant la honte et le dégoût, nous retenons principalement la pensée de Nussbaum en ce qu'elle souligne admirablement l'aspect conflictuel de ces 2 émotions.

Pour ce faire, nous discuterons d'un type particulier de honte: la *honte primaire*⁸⁷, laquelle est la première forme de honte présente chez l'enfant dès un très jeune âge; caractéristique en ce qu'elle entretient un lien étroit avec le narcissisme, elle constitue une demande de toute-puissance amorçant une quête d'invulnérabilité qui trouve son réconfort dans la fiction du «normal», fiction qui écarte non seulement les anxiétés reliées à la fragilité humaine, mais tout individu ou groupe d'individus qui nous remémore ces anxiétés, en permettant de se croire en contrôle. Nous discuterons ensuite d'un type de dégoût: le *dégoût projectif*⁸⁸, lequel fait référence aux objets secondaires de dégoût, c'est-à-dire à des objets qui,

⁸⁶ Nussbaum, 2004, p. 336. «Humanité», chez Nussbaum, réfère à l'animalité, à la mortalité et à la finitude.

⁸⁷ Nous traduisons le terme "primitive shame", utilisé par Nussbaum, par «honte primaire»; nous adopterons à présent cette traduction.

⁸⁸ Nous traduisons littéralement le terme "projective disgust" qu'utilise Nussbaum par *dégoût projectif*; nous adopterons à présent cette traduction.

une fois en contact avec des objets primaires de dégoût, deviennent à leur tour dégoûtant en raison d'une contamination psychologique, permettant de projeter les inquiétudes reliées à l'animalité sur des individus ou groupes vulnérables. Ceci dit, "primitive shame and disgust are closely linked, in the sense that both spring from an *unwillingness or inability to accept one's actual situation as a needy animal, mortal and highly dependant on others*".⁸⁹ Comme avec le *désir mimétique*, l'aspect conflictuel de ces émotions réside au niveau de leur hypertrophie: puisque ces émotions semblent être une réponse à la fragilité humaine (vulnérabilité, besoins, animalité, etc.), lorsqu'elles se présentent de façon importante chez l'individu, elles sont susceptibles de permettre la stigmatisation, voire la subordination, de certains individus ou de certains groupes qui, en un certain sens, soulignent cette fragilité, que ce soit en raison de leurs caractéristiques physiques ou mentales (handicaps, difformités, etc.) ou encore en lien avec leur forme de vie (homosexualité, religion, etc.). Pour reprendre la formule employée dans le premier chapitre, nous discuterons d'abord, pour chaque section, de l'hypertrophie de chacune de ces émotions chez l'individu, puis, nous verrons en quoi le contexte social peut encourager ou non la présence de ces émotions chez les individus.

Avant tout, nous proposons un brief résumé de la conception des émotions de Nussbaum afin de mieux comprendre la portée de sa réflexion. Nussbaum s'inspire principalement de Proust et du stoïcisme pour sa conception des émotions. Inspiration de Proust pour ce qui est des émotions comme soulèvements de la pensée ("upheavals of thought"): "the geography of the world as seen by the emotions has two salient features: uncontrolled movement, and differences of height and depth".⁹⁰ Inspiration du stoïcisme⁹¹

⁸⁹ Nussbaum, 2003, p. 221. Nous soulignons.

⁹⁰ *Ibid*, p. 88.

⁹¹ La conception stoïque des émotions implique: l'évaluation cognitive, l'actualisation de soi (buts et projets individuels) et l'importance des objets externes pour la réalisation des projets individuels (*ibid*, p. 4). Nussbaum propose d'élargir cette conception: "what we need is a multifaceted notion of cognitive interpretation or

pour ce qui est des émotions comme évaluations ou jugements de valeur («valeur» est entendue ici au sens d'actualisation de la personne) qui rendent compte de l'importance de certains objets externes, c'est-à-dire qui échappent à notre contrôle (par exemple: des choses, des personnes), pour l'actualisation de l'individu: l'objet est chargé de valeur ou d'importance en ce qu'il joue un rôle considérable dans la vie de l'individu; les émotions sont donc des évaluations eudémonistes.⁹² C'est dire que les évaluations quant aux émotions sont auto-référentielles: elles sont toujours à partir de *ma* perspective, ce qui ne veut pas dire que ces évaluations soient purement égoïstes, mais témoignent plutôt d'une expérience individuelle: je témoigne de la valeur de telle et telle chose *pour moi*. Ainsi, l'émotion varie selon les situations et selon l'importance accordée aux objets: "it is the nature of the eudaimonistic evaluation that explains the intensity of the emotion".⁹³ Les émotions permettent 1) d'élargir les limites de soi (l'amour et la peine témoignent de l'attachement envers des objets/individus «extérieurs») et 2) traçent des limites autour de soi (le dégoût et la honte permettent de se distancier de certains objets/individus «extérieurs»). De plus, on ne peut pas comprendre les émotions sans comprendre l'enfance; sans tomber dans le psychologisme, retracer le développement des émotions permet de mieux comprendre comment une émotion a pu être encouragée ou non au sein du développement de l'enfant. Cette composante individuelle doit être accompagnée d'une composante sociale, laquelle est susceptible de varier selon les sociétés en ce que l'évaluation eudémoniste de l'individu est influencée, à un certain degré, par les normes sociales en vigueur dans une société donnée.

En somme, Nussbaum, refuse de parler des émotions comme de simples impulsions en

seeing-as, accompanied by a flexible notion of intentionality that allows us to ascribe to a creature more or less precise, vaguer or more demarcated, ways of intending an object and marking it as salient" (*ibid*, p. 129).

⁹² Voir *ibid*, p. 31. *Eudaimonia* est entendu ici au sens de l'actualisation de l'individu -ce qui rend possible différentes conceptions du bien- plutôt qu'une réduction du terme à un bien suprême de bonheur ou de plaisir.

⁹³ *Ibid*, p. 56.

les présentant plutôt comme des réponses intelligentes: non seulement les émotions ont un objet (elles sont «à propos de...»), mais cet objet est intentionnel, c'est-à-dire que le «à propos de...» implique une perspective, à savoir comment l'objet est vu ou interprété par l'individu qui vit l'émotion (ce qui peut être une perception exacte ou non); les émotions impliquent des pensées à propos d'un objet *et* à propos de l'importance de cet objet, ce qui se traduit comme une conception cognitive-évaluative (néo-stoïque).⁹⁴ "Emotions involve judgments about important things, judgments in which, appraising an external object as salient for our own well-being, we acknowledge our own neediness and incompleteness before parts of the world that we do not fully control".⁹⁵ Ceci dit, les émotions occupent une place considérable dans la vie de l'individu, de là l'importance d'examiner, entre autres, leurs implications sur la théorie de la raison pratique et sur la pensée politique; par exemple, il semble pertinent de promouvoir un bien-être émotionnel au sein de la culture politique.

I. DE LA HONTE: RELATION AUX BESOINS ET À LA VULNÉRABILITÉ

Il est commun d'attribuer un rôle positif à la honte au niveau du développement personnel et de la vie sociale en ce qu'elle semble avoir un contenu moral, faire la promotion de «bons» idéaux; par exemple, il semble être recommandable d'éprouver de la honte lorsque nous ne rencontrons pas notre aspiration à être une «bonne» personne. Cependant, nous voulons montrer l'aspect conflictuel de cette émotion en abordant un type de honte: la *honte primaire*. Nous verrons d'abord les implications interpersonnelle et intrapersonnelle d'une hypertrophie de la *honte primaire* chez l'individu, de même que le rôle joué par le développement de l'enfant; pour ce qui est du développement de l'enfant, nous suivons la

⁹⁴ «Cognitif» est entendu au sens de "concerned with receiving and processing information" et non comme un calcul élaboré ou une conscience réflexive (*ibid*, p. 23).

⁹⁵ *Ibid*, p. 19.

pensée de Nussbaum qui s'inspire, notamment, de la psychanalyse (Winnicott, Fairbairn, etc.) et de la tradition des théories de la relation d'objet (rapport du sujet avec les objets).⁹⁶ Nous examinerons ensuite l'incidence du contexte social sur l'hypertrophie de la *honte primaire*.

Avant tout, il convient de distinguer la honte des émotions qui lui sont voisines. L'embarras est toujours social et contextuel, donc temporaire, c'est-à-dire qu'il implique un inconfort devant notre présentation sociale dans un contexte donné; par exemple, se rendre compte, à la fin de la journée, que notre chandail est troué. L'humiliation, subtilement distinguable de la honte, est plus virulente en ce qu'elle vise à rabaisser l'individu et porte atteinte à sa dignité, elle consiste à exposer quelqu'un à la honte, elle est le "active public face of shame"; par exemple, être contraint de porter un chandail troué.⁹⁷ Nous verrons également que la culpabilité s'adresse à un acte alors que la honte s'adresse à l'individu lui-même.

I. I. *Honte primaire*, dissimulation des faiblesses et retrait du regard

Piers et Singer se sont consacrés à l'une des premières études⁹⁸ analysant les différences constitutives entre la honte et la culpabilité, dont leurs composantes individuelle et sociale ce qui fournit des éléments intéressants quant à la réflexion qui nous préoccupe ici. D'une perspective psychanalytique, Piers souligne que la honte naît d'une tension interne entre le *Moi* et l'*Idéal du Moi* et est donc susceptible d'émerger lorsque l'on n'est pas en mesure d'atteindre un objectif de l'*Idéal du Moi*.⁹⁹ Cet échec serait accompagné d'une peur du mépris,

⁹⁶ Au sujet du développement de l'enfant, voir *ibid*, p.174-248.

⁹⁷ Nussbaum, 2004, p. 203-206.

⁹⁸ Piers et Singer, 1971.

⁹⁹ Voici quelques propriétés de l'*Idéal du Moi*: 1) on retrouve, à son noyau, l'omnipotence narcissique, lequel varie en intensité d'un individu à l'autre; une part importante de ce noyau peut mener à des pathologies (par exemple, à des idéaux de perfection), alors qu'une absence de celui-ci peut être problématique, c'est-à-dire qu'il est souhaitable pour l'individu d'avoir un minimum d'omnipotence, un minimum de croyance quant à son invulnérabilité et immortalité afin de mieux s'intégrer dans le monde (confiance envers les autres, espoir, etc.). 2) Fait référence aux identifications positives avec les images parentales, tel le parent offrant du réconfort et de

c'est-à-dire que l'anxiété reliée à la honte relèverait de la peur d'une expulsion sociale (par exemple l'ostracisme). C'est la transgression des normes intériorisées et l'activation de la menace qui s'ensuit qui distinguerait la honte de la culpabilité: puisque la honte implique un échec de l'atteinte des idéaux des images positives intériorisées, la menace qui s'en éveille serait l'abandon, la crainte du retrait de l'amour; alors que la culpabilité (qui s'adresse au *Surmoi* et non à l'*Idéal du Moi*), en impliquant la transgression des interdits des images «négatives» (punitives), éveillerait la menace d'une mutilation, la peur d'une punition.¹⁰⁰ La conformité sociale atteinte par la honte serait l'identification, la comparaison, alors que celle atteinte par la culpabilité serait la soumission.¹⁰¹

De façon similaire, Nussbaum entend la honte, de façon générale, au sens où elle

involves the realization that one is weak and inadequate in some ways in which one expects oneself to be adequate. It's reflex is to hide from the eyes of those who will see one's deficiency, to cover it. (...) Shame is a painful emotion responding to a *sense of failure to attain some ideal state*. Shame (...) *pertains to the whole self*, rather than to a specific act of the self. In shame, *one feels inadequate, lacking some desired type of completeness or perfection*.¹⁰²

De ces définitions ressortent 4 caractéristiques notables de la honte: 1) l'impression d'avoir échoué dans l'atteinte d'un état idéal; 2) s'adresse à l'individu en entier et non à son acte; 3) se sentir inadéquat, incomplet ou imparfait; 4) puisque s'adressant à l'individu (et non à son acte), c'est l'individu lui-même qui cherche à dissimuler ses faiblesses, à se retirer du regard des autres. En ce sens, la honte nécessite une attention portée envers soi-même (et non le retrait d'une telle attention); si l'on veut cacher une certaine imperfection cela présuppose que l'on ait d'abord eu une impression d'un certain état de complétude ou de perfection. C'est la présence initiale de cet état de complétude qui fait dire à Nussbaum qu'il existe une honte de base

l'amour. 3) Contient des identifications tardives qui ne sont pas nécessairement parentales, admissibles au changement et d'importance sociale considérable (selon la discussion de Piers dans *ibid*, p. 26-27).

¹⁰⁰ Selon la discussion de Piers dans *ibid*, p. 23-29 et p. 63-70.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 53.

¹⁰² Nussbaum, 2004, p. 183-184. Nous soulignons.

expliquant les autres types de honte (lesquels se développeront selon les traits idéaux valorisés); nous éprouverions cette *honte primaire* devant le fait d'être humain et non-complet, c'est-à-dire devant notre fragilité et notre vulnérabilité, puisque nous entretenons une relation avec le monde extérieur, lequel échappe à notre contrôle. Ceci dit, la *honte primaire* entretient un lien étroit avec le narcissisme primaire, avec l'omnipotence infantile.

When an infant realizes that it is dependent on others, we can therefore expect a primitive and rudimentary emotion of shame to ensue. For shame involves the realization that one is weak and inadequate in some way in which one expects to be adequate. Its reflex is to hide from the eyes of those who will see one's deficiency, to cover it. If the infant expects to control the world, as to some extent all infants do, it will have shame, as well as anger, at its own inability to control.¹⁰³

L'individu qui éprouve la *honte primaire* tente d'écarter toute imperfection de sa part ou toute perte de contrôle, puisqu'il est animé par un besoin d'être complet, par la quête d'un état de plénitude, tel l'Homme rond du mythe d'Aristophane, l'Homme d'avant la scission, qui n'est pas encore affaibli de par son besoin de se fusionner à son autre «moitié» pour mieux vivre. Ainsi, la *honte primaire* est quelque chose comme une honte «commune», universelle, car elle prend place avant que l'on ait conscience du «normal» véhiculé par le système social des valeurs; elle est donc constitutive d'une relation entre l'enfant et le donneur de soins.

Au départ, l'enfant ne reconnaît pas de frontières entre le monde et lui, il ne se sait pas distinct du donneur de soins, il fait la rotation constante entre un état de plénitude où il y a symbiose avec le donneur de soins, à un état de vide, où il y a absence. Peu à peu, l'enfant est en mesure de faire la distinction entre certaines parties de lui-même et certaines parties de l'environnement, ce qui permet l'émergence d'émotions rudimentaires; il y a, par exemple, une alternance entre l'amour et la colère. Selon Nussbaum, la honte a un contenu cognitif (elle implique notamment la notion de séparation) et puisque la période entre 1 à 3 ans est habituellement une phase de séparation et d'individuation, il semble que la honte apparaisse

¹⁰³ Nussbaum, 2003, p. 196.

graduellement durant la première année de l'enfance à mesure que l'enfant reconnaît la distinction entre lui-même et les sources extérieures qui répondent à ses besoins.¹⁰⁴ La distinction entre l'enfant et le donneur de soins va permettre à l'enfant de constater que le donneur de soins est à la fois celui qui le comble, donc une source d'amour, tout en étant une source de colère en ce que cette même personne est celle qui apporte à l'enfant ses frustrations; de là la naissance d'une crise morale: l'ambivalence de l'enfant devant sa demande d'omnipotence et son manque d'omnipotence. Cette ambivalence sera façonnée par les premières interactions de l'enfant avec son environnement immédiat, lesquelles interactions auront une influence quant à l'accentuation ou l'atténuation de la *honte primaire*.

Any strong emphasis on the badness of human imperfection, any strengthening of primitive shame through the image of a perfect and intolerant parent, may exacerbate the child's moral crisis to the point of producing moral death. On the other hand, a merciful 'holding' encourages the child to combat her aggression with reparative efforts. For this to happen, it seems important that the parent understand herself as imperfect, and nourish in the child a sense of delight in the sort of 'subtle interplay' that two equally human figures can have.¹⁰⁵

C'est dire que dès les premiers mois, les soins ont une influence sur l'attitude de l'enfant envers ses besoins; l'interaction avec le donneur de soins est constitutive de l'orientation de la *honte primaire* chez l'enfant, fait varier le degré de honte éprouvé. Des soins stables, des réponses de la part du donneur de soins et une aptitude à garder en mémoire la demande d'omnipotence de l'enfant permettent de développer une relation de confiance et d'interdépendance entre le donneur de soins et l'enfant; au contraire, des soins envahissants ou qui se présentent sous la forme d'un contrôle (une attitude imposante comparativement à une écoute) sont susceptibles d'alimenter la demande d'omnipotence de l'enfant. La difficulté du développement de l'enfant réside sans doute en ce fragile équilibre à savoir comment le donneur de soins répondra à la demande d'omnipotence de l'enfant; d'un côté, le donneur de soins ne doit pas laisser l'enfant

¹⁰⁴ "I would suggest that shame emerges gradually over the course of the first year of life, perhaps becoming the full-fledged emotion only after a sense of one's own separateness is achieved" (Nussbaum, 2004, p. 184).

¹⁰⁵ Nussbaum, 2003, p. 219.

prendre le contrôle total, alors que, d'un autre côté, certains moments de frustration sont nécessaires afin de montrer à l'enfant qu'il n'est pas omnipotent.

Voyons maintenant en quoi un développement de l'enfant est susceptible de ne pas, ou peu, alimenter la *honte primaire* chez l'enfant. S'il veut développer son autonomie, l'enfant doit graduellement se détacher d'un monde sécuritaire, où la sécurité est garantie par la présence du donneur de soins, afin de se sentir en sécurité sans la participation ("holding") du donneur de soins, apprendre à être seul même s'il est en présence de ce dernier. À ce niveau, le rôle de l'imagination est fondamental, puisque c'est grâce à elle que l'enfant peut se créer, s'imaginer, un monde sécuritaire pour lui-même.¹⁰⁶ L'enfant doit arriver à comprendre que, même s'il en est dépendant, le donneur de soins est un être à part entière qui n'est pas sous le contrôle de l'enfant. En étant en mesure de concevoir le donneur de soins comme entité distincte, l'enfant peut comprendre que lorsqu'il est en colère, voire lorsque sa colère s'adresse au donneur de soins, bien qu'il puisse se sentir coupable (et qu'il éprouvera possiblement de la *honte primaire* devant son imperfection), se sentir méchant devant cette colère, il disposera toutefois d'«outils» (créativité, etc.) pour se racheter et pourra compenser cette impression de méchanceté par le fait qu'il dispose également d'une alternative: il peut aussi être «bon», donner de l'amour. Ne pas alimenter la *honte primaire* chez l'enfant laisse place à l'idée morale rudimentaire du soulagement qu'éprouve l'enfant devant le fait qu'il n'est pas voué à la méchanceté (envie, jalousie, etc.), ce qui permet de réduire l'ambivalence entre sa demande d'omnipotence et son manque d'omnipotence et rend possible la reconnaissance de l'individualité et de la valeur intrinsèque des objets extérieurs; la moralité a une fonction de participation ("holding"), l'enfant peut trouver «en lui-même» le "holding" que procurait le

¹⁰⁶ À ce niveau, l'enfant peut s'appuyer sur l'aide d'un objet de transition en ce que cet objet permet à l'enfant de développer une relation imaginaire avec un élément qui fait partie du monde extérieur. C'est là, selon Winnicott, la fonction de la couverture ou de l'ourson en peluche (*ibid.*, p. 208).

donneurs de soins, et rend possible la capacité de réparation. Nous verrons que ne pas renoncer au narcissisme bloque la capacité de réparation et fait en sorte que le caractère «mauvais» de nos propres agressions va persister au niveau de l'individu lui-même.

En revanche, nous proposons un cas extrême d'hypertrophie de la *honte primaire* afin d'illustrer un développement qui affectionne l'exaspération cette émotion, ce qui ne veut pas dire que la présence de cette émotion chez d'autres individus se présente nécessairement de cette façon. Voici un extrait du «cas de B»¹⁰⁷, un patient traité par le Dr Donald Winnicott, psychiatre et psychanalyste; ce cas permet d'enrichir notre compréhension des répercussions que peut possiblement entraîner la *honte primaire*, lorsqu'elle est présente chez l'individu.

The patient B, a young male medical student, suffered from an inability to be spontaneous or to express any personal thought. In the presence of others, he could not initiate either conversation or activity, and he was found extremely boring. The petrified and lifeless persona he presented to others was an attempt to maintain omnipotent control over his inner world, by constant vigilance of language and thought.¹⁰⁸

Selon l'analyse de Winnicott, B semble avoir développé une stratégie afin de maintenir le contrôle de son omnipotence. Cette stratégie se serait développée durant son enfance, grâce à l'influence de sa mère qui était axée sur la perfection (elle avait un idéal du mari parfait et voulait sans contredit un bébé parfait), ce qui a permis de créer une relation où B ne devait pas montrer ses besoins, puisqu'aux yeux de sa mère, montrer qu'il avait des besoins voulait dire qu'elle avait échoué à être parfaite, ce qui, par le fait même, n'a pas fait en sorte qu'il établisse un lien de confiance avec le donneur de soins (sa mère, dans ce cas-ci). Non seulement B n'a pas fait l'expérience d'une relation de confiance avec un autre individu, mais il n'a pas su développer sa créativité; il a compris qu'il ne devait pas se montrer dépendant et a plutôt appris à alimenter son omnipotence et son narcissisme. Lors de sa thérapie avec Winnicott, B explique que, pour lui, ne pas être parfait, c'est être rejeté; nous pouvons penser que, plutôt que

¹⁰⁷ Tel que raconté par Nussbaum. À propos de ce «cas» intéressant, voir Nussbaum, 2004, p. 189-202.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 189.

de prendre le risque d'être rejeté, B a dû être méthodique, dans ses gestes et paroles, au sein de ses rapports aux autres afin de ne pas laisser transparaître des traces d'imperfection. Nous verrons au chapitre 3 que, dans cette dynamique, l'actualisation de soi n'est pas un processus, mais revêt un caractère instrumental (ne pas agir librement, mais de la façon la plus parfaite possible) et entraîne une obsession du regard des autres, puisqu'on doit, en tout moment, se présenter comme étant parfaitement en contrôle et éviter de se montrer vulnérable, ce qui implique de ne pas prendre le «risque» de faire confiance aux autres.

Selon Winnicott, un tel contexte d'exaspération de la *honte primaire* amène à cacher ce qu'il nomme le *True Self*, notre véritable être vulnérable, et à montrer notre *False Self* notre être inauthentique et robotique.¹⁰⁹ Le *faux soi* n'est pas nécessairement pathologique, il fait même partie d'une vie saine; nous n'avons pas besoin de nous exposer comme étant vulnérable à tous les instants dans le quotidien. Cependant, le rôle du *faux soi* doit demeurer limité, car s'il prend le dessus sur le *vrai soi*, il peut devenir pathologique (c'est ce qui se passe lorsque la *honte primaire* prend le dessus); vivre selon l'exclusivité du *faux soi* donne l'impression de ne pas «goûter à la vie», l'individu a l'impression qu'il lui manque quelque chose sans qu'il puisse expliquer ce manque.¹¹⁰ Autrement dit, ce manque «de saveur» ressenti par l'individu s'expliquerait par l'amplification du soi robotique au détriment du soi authentique; cette emphase sur le *faux soi* met tout en place pour *simuler* un *vrai soi* et permet de développer diverses stratégies afin de conserver cette simulation intacte. Par exemple, il est remarquable que les individus chez qui la honte prédomine (phobie compulsive, masochisme, etc.) aient tendance à trouver des stratégies afin de surprotéger leur narcissisme. Entre autres, on peut

¹⁰⁹ Nous traduisons ces termes par *vrai soi* et *faux soi*; nous adopterons à présent cette traduction. Le soi est entendu comme «l'individu capable de se distinguer de tout ce qui n'est pas lui» (Boillot, 2007, p. 947); le *vrai soi* semble davantage se référer à cette définition du soi, alors que le *faux soi* serait une certaine simulation du soi.

¹¹⁰ Nussbaum, 2004, p. 194-195.

penser que le masochiste crée son propre échec afin que ce ne soient pas les autres qui lui fassent échec, ce qui lui permet de conserver son narcissisme intact, de se dire: "I have really done it myself, nobody has really defeated me".¹¹¹

Une des tâches du développement de l'enfant est d'offrir la possibilité à l'enfant de renoncer à l'omnipotence et de s'insérer dans le monde d'objets. Ceci implique que le donneur de soins laisse l'enfant développer son imagination, son autonomie, qu'il favorise une relation équilibrée sous forme d'un "subtle interplay", c'est-à-dire permettre la maturation de l'amour et la reconnaissance de l'indépendance des autres afin d'arriver à une relation d'interdépendance¹¹²: admettre la séparation entre soi et les autres (ne pas en faire des instruments) tout en reconnaissant l'imperfection de notre corps et de ses besoins matériels. Ceci dit, la *honte primaire* est irrationnelle au sens normatif¹¹³, elle incite à se cacher de notre humanité, à dissimuler nos faiblesses et alimente un souhait d'être Autre, un être complet et parfait et "because shame has its origins in a primitive desire to be complete and completely in control, it is potentially linked to denigration of others and to a type of aggression that lashes out at any obstacles to the self's narcissistic projects".¹¹⁴ Puisqu'elle est reliée au narcissisme, la *honte primaire* peut être un obstacle au développement en ce qu'elle bloque non seulement la vie intime créative, mais la possibilité de moralité et donc la capacité de réparation. C'est pourquoi il est préférable, pour le donneur de soins, de privilégier la culpabilité et l'amour à la honte; la culpabilité s'adresse à l'acte et non à l'individu lui-même, offre la capacité de réparation, place des limites aux agressions envers les autres et permet d'être plus créatif dans le développement. Si, malgré tout, on souhaite avoir recours à la honte, il est impératif que

¹¹¹ Piers et Singer, 1971, p. 40-43.

¹¹² Nous reprenons, afin de le simplifier, le terme de *mature interdependence* de Nussbaum, qui elle-même reprend le terme *mature dependance* de Fairbairn. Nous reviendrons sur cette notion au dernier chapitre.

¹¹³ Selon Nussbaum, les 2 sens de l'irrationnel sont: 1) sans pensée ou 2) pensée défectueuse (normatif), c'est-à-dire impliquant de fausses croyances, de fausses valeurs, etc. (Nussbaum, 2004, p. 5-12).

¹¹⁴ *Ibid*, p. 207.

ce soit une honte non-narcissique; ce type de honte met l'emphase sur les vulnérabilités communes et sur l'interdépendance et les responsabilités mutuelles, elle ne peut pas être imposée à l'individu, puisque celui-ci doit consentir à l'éprouver.¹¹⁵ Évidemment, cette invitation est toujours risquée (elle implique toujours la menace d'imposer des idéaux personnels, même si l'on croit véhiculer des idéaux valables), mais elle est davantage constructive que la *honte primaire* en ce que "this sort of moral shame seems likely to be connected, like guilt, with projects of reintegration and reparation, as members of different classes in society draw closer to and support one another".¹¹⁶

I. II. Honte et contexte social

En abordant le développement de l'enfant, nous avons vu que l'attitude du donneur de soins a une grande influence sur la dynamique de la relation qu'il entretient avec l'enfant (on ne s'en sort pas, l'enfant est un être dépendant durant ses premières années de vie) et, ce faisant, le donneur de soins transmet, à sa façon, des normes, des coutumes, des traditions qui sont un reflet, à divers degrés, de la société dans laquelle il s'insère. Nous voulons maintenant considérer en quoi le contexte social au sens large (la société) est susceptible d'encourager ou non la présence de la *honte primaire*.

Tout contexte social au sens large ou restreint (famille, amis, etc.) insistant sur la perfection et écartant les vulnérabilités humaines en ne reconnaissant pas l'importance des besoins des individus contribue à alimenter la *honte primaire*.¹¹⁷ Par exemple, une société où les soins médicaux ne sont pas monnaie courante, où la mort infantile est une menace au quotidien, entretient forcément une relation particulière aux vulnérabilités et à la fragilité de la

¹¹⁵ *Ibid*, p. 211-216.

¹¹⁶ *Ibid*, 2004, p. 214.

¹¹⁷ *Ibid*, p. 199.

vie, alors qu'une société où le système de santé est fortement institutionnalisé et où l'on accorde une confiance quasiment aveugle en la médecine adopte une différente perspective devant les vulnérabilités humaines. Nous avons mentionné que la *honte primaire* se fait sentir lorsque l'individu échoue à être complet ou parfait; que les normes et les valeurs sociales soient implicites ou explicites, elles s'insèrent, à divers degrés, au sein du développement de l'enfant, façonnant, entre autres, sa conception de la vulnérabilité et de la perfection.¹¹⁸ Évidemment, bien des normes, sociales ou familiales, peuvent être subtiles dans leurs recommandations; nous ne devrions pas pour autant négliger leur potentialité à demander aux individus, et particulièrement aux enfants, de se soustraire à la vulnérabilité. Par exemple, vouloir éviter de faire vivre des souffrances «inutiles» aux enfants en évitant de les mettre en contact avec des malades (en supposant qu'il s'agit de maladies non-contagieuses) ou de mentionner des situations impliquant la mort (comme camoufler la mort d'un proche) sont des façons de cacher certaines vulnérabilités humaines; nous devons, un jour ou l'autre, faire face à notre condition de mortel.

Ceci dit, la honte entretient des liens étroits avec le normal. Le normal, d'un côté, est l'habituel (fréquent) et est, d'un autre côté, l'approprié (normatif). Les notions de stigmatisation et de honte tendent à combiner ces 2 aspects du normal: l'habituel devient ce qui est approprié; "whoever does not do what most people do is treated as disgraceful or bad".¹¹⁹ En ce sens, le normal laisse une large place à la stigmatisation des gens identifiés comme étant différents: si le fait d'éprouver de la honte incite l'individu à se cacher, à dissimuler des aspects de son humanité, faire honte à certains individus ou à certains groupes peut être une façon de projeter cette demande de dissimulation de certains aspects de leur humanité qui dérangent

¹¹⁸ *Ibid*, p. 225.

¹¹⁹ *Ibid*, p. 218.

ceux qui recourent à ce genre de projection. Les sources de honte sociale peuvent être physiques (handicaps, malformations, obésité, laideur, etc.) ou en lien avec une forme de vie (criminels, assistés sociaux, minorités religieuses, etc.). Selon Nussbaum, la stigmatisation en fonction du normal découle de la *honte primaire*:

*I am suggesting that the stigmatizing behavior in which all societies engage is typically an aggressive reaction to infantile narcissism and to the shame born of our own incompleteness. Even if in many respects many human beings overcome infantile narcissism, learning to form relationships of mutual interdependence with other people and to recognize their separate reality, there is an instability to that recognition given that people still don't want to be mortal and weak; in consequence there is a powerful tendency to revert to self-protective aggression when weakness makes itself felt.*¹²⁰

Stigmatiser certains individus et/ou groupes permet, entre autres, de mieux se sentir à propos de nos propres faiblesses humaines et permet à ceux qui adhèrent au «normal» de cultiver une illusion de sécurité, de satisfaire un besoin de contrôle et d'invulnérabilité. "Social norms of the normal usually have little to do with the weakness of the average man: the normal is a thoroughly normative notion and a kind of surrogate perfection or invulnerability"; ceci dit, "normalcy is a good way of hiding". À l'appui, des exemples cliniques ont montrés que plusieurs cas pathologiques de patients présentant une *honte primaire* excessive tendent à se représenter comme étant normaux, comme répondant aux normes sociales.¹²¹ Ceci dit, la cohésion sociale se fait par la délimitation du corps social, en traçant des frontières entre ce qui est inclut et exclut de son corps social. Chaque société se définit, entre autres, selon les normes et les valeurs qu'elle souhaite alimenter; cependant, celles-ci reposent sur un consensus, elles sous-entendent le pouvoir, c'est-à-dire que la majorité doit y consentir si on entend les valider; en ce sens, les normes et les valeurs adoptées sont fréquemment celles des membres dominants. De là, la propension, chez ces membres dominants, à vouloir écarter les déviances qui font jour dans le milieu social, voire à faire honte aux déviants concernés:

¹²⁰ *Ibid*, p. 219. Nous soulignons.

¹²¹ *Ibid*, p. 220.

shame is not about a bad act in the first place. It is addressed to a person or group of persons, and to a person seen as *embodying some deviant identity*, against which a dominant group seeks to define, and thus protect, itself. When we add that the mechanism behind the protection is a search for invulnerability and narcissistic triumph, we can see that the people who are likely to be targets of the shamer's rage are not particularly likely to be real malefactors, but instead, *anyone who reminds the 'normal' of his weakness, anyone who become, as it were, the scapegoat of these weaknesses, carrying them out of the community.*¹²²

Nous avons mentionné que la *honte primaire* se manifeste avant que l'on ait conscience du «normal» véhiculé par le système social des valeurs. C'est dire que le système social des valeurs est présent avant l'arrivée de l'enfant; l'enfant naît dans un contexte social qui le précède et il apprend, souvent à son insu, les normes et idéaux sociaux. C'est ce qui nous fait dire que la honte n'est pas spontanée, qu'elle résulte de la socialisation de l'individu. Voilà que se pointe une objection potentielle: nous avons présenté la *honte primaire* comme une émotion commune, universelle, ce qui laisse entendre qu'elle présente une composante innée. Ce qui la constitue comme acquise, c'est le fait que le contexte social oriente l'importance que prendra cette émotion chez l'enfant, en favorisant ou en décourageant sa présence. Par exemple, on peut se questionner quant à l'influence de l'accès à une profusion d'émissions de télé-réalité basées sur la compétition où *le meilleur cuisinier, le plus charmeur, le plus talentueux* ressortent en criant victoire! On peut penser que ces émissions alimentent, chez les spectateurs et chez les participants, non seulement une impression d'assister à l'actualisation des participants, mais contribuent à *s'habituer*¹²³ à des relations interpersonnelles compétitives, à des situations où l'individu se doit d'être en contrôle, puisque c'est habituellement *le plus «puissant»* qui gagne et non celui qui fait preuve de vulnérabilité; c'est dire que la logique de ces émissions est la suivante: plus on cache sa vulnérabilité, plus on semble augmenter ses chances de gagner. Mais nous ne lancerons pas ici un débat sur le

¹²² *Ibid*, p. 235. Nous soulignons.

¹²³ Arendt souligne que «morale» vient du latin *mores*, qui signifie règles de conduite; alors qu'«éthique» vient du grec *ethos*, qui signifie habitat (habitude); ces termes font référence à des coutumes et habitudes, ce qui veut dire qu'il est possible de les enseigner, contrairement à la vertu qui ne s'enseigne pas (Arendt, 1981, p. 22).

rôle des médias. Ce qu'il importe de constater, c'est la portée de tout ce qui a trait à la diffusion au sein de l'espace public, c'est-à-dire de ce qui peut être vu et entendu de tous, donc ce qui a le potentiel de toucher l'ensemble de la société, que ce soit les médias, la politique nationale, l'éducation, la justice, etc. Si la société, via, entre autres, ses institutions, ses lois, ses représentants (policiers, enseignants, etc.) encourage la honte, elle laisse place à son exaspération chez les citoyens, lesquels, à leur tour, puisque la honte occupera une part de leur être, laisseront une place pour la honte au sein des institutions, des conventions, etc.

II. DU DÉGOÛT: INCONFORT DEVANT L'ANIMALITÉ ET LA MORTALITÉ

Le dégoût peut présenter certaines utilités dans la vie quotidienne et nous pouvons penser qu'il a joué un rôle important dans l'évolution de l'espèce humaine. Par exemple, il permet d'éviter des situations qui n'ont pas le temps d'être examinées et qui pourraient être potentiellement dangereuses. Si l'on peut avoir tendance à penser que le temps de la manifestation du dégoût est révolu, Nussbaum nous assure que: "disgust has not gone away, it has gone underground. We still need to understand its force, and why arguments based upon it are bad political arguments"; c'est pourquoi nous voulons considérer l'aspect conflictuel du dégoût en abordant un type de dégoût: le *dégoût projectif*, lequel tient compte du dégoût comme l'expression d'un malaise, chez l'humain, devant le fait d'avoir un corps (être un corps à besoins, mortalité, etc.), et que cet inconfort est susceptible de se transposer sur des êtres ou sur des groupes vulnérables qui nous remémorent cet inconfort.¹²⁴

Pour ce faire, nous discuterons de la distinction entre les objets primaires et les objets secondaires de dégoût et en quoi l'hypertrophie de cette émotion est susceptible d'entraîner des répercussions aux niveaux interpersonnel et intrapersonnel. Puis, nous considérerons

¹²⁴ Nussbaum, 2010, p. XV.

l'incidence du contexte social sur l'hypertrophie du dégoût. De plus, il convient de distinguer l'indignation du dégoût: l'indignation est plus spécifique en ce qu'elle s'adresse à un acte et n'implique pas de condamnation virulente de l'humanité; l'indignation "gives us reasons for living". Le dégoût implique une certaine obsession de purification et établit un lien avec ce que nous sommes et ce que nous faisons; le dégoût "gives us reasons for withdrawing".¹²⁵

II. I. Objets primaires de dégoût ou *dégoût projectif* et pensée magique

Le terme «dégoût» apparaît en français, plutôt tardivement, vers le milieu du XVI^e siècle (XVII^e siècle en anglais), possiblement avec l'emphase, propre à cette période, sur la notion de «goût».¹²⁶ Cet accent sur le goût peut s'expliquer par l'étymologie du terme anglais *dis-gust* ("bad taste") ou encore par l'expression faciale du dégoût, qui semble universelle, comme expression d'un mode de rejet de la nourriture.¹²⁷ Ceci dit, le dégoût entretient une relation particulière avec les sens; malgré l'emphase portée sur le goût, il ne faut pas négliger le rôle de l'odorat et du toucher.¹²⁸ Bien que certains penseurs aient abordés la question du dégoût avant lui, Rozin, un psychologue expérimental, est l'un des premiers penseurs à accorder une attention soutenue à cette émotion en proposant une théorie générale du dégoût qui établit des liens entre cette émotion et les produits corporels et animaux et leurs déchets.¹²⁹ Selon Rozin & Fallon, le cœur du dégoût se situe au niveau de l'incorporation orale et du rejet de la nourriture, ce qui met en évidence les interactions entre l'organisme et l'objet de dégoût¹³⁰, et constitue, par le fait même, le dégoût comme une émotion cognitive en ce qu'il enclanche un

¹²⁵ Miller, 1997, p. 204.

¹²⁶ *Ibid*, p. 169-170.

¹²⁷ Rozin et Fallon, 1987, p. 23-24. Cette expression implique "a closing of the nares and opening of the mouth".

¹²⁸ Pour ce qui est de la relation du dégoût avec chaque sens, voir Miller, 1997, p. 60-88.

¹²⁹ Rozin et Fallon, 1987, p. 6-7. "A psychic need to avoid reminders of our animal origins".

¹³⁰ *Ibid*, p. 23. "Revulsion at the prospect of (oral) incorporation of an offensive object. The offensive objects are contaminants; that, is, if they even briefly contact an acceptable food, they tend to render that food unacceptable".

processus d'idéation quant à la capacité de contamination de l'objet, lequel processus est relié à la connaissance de l'origine ou de l'histoire sociale de la nourriture (donc qui présuppose une influence de la culture). Ainsi, selon eux, le dégoût est un des types de rejet de la nourriture se distinguant non seulement en ce qu'il implique des facteurs idéationnels, mais en ce qu'il comporte une composante affective-sensorielle, c'est-à-dire une référence à un mauvais goût (entendu comme une interprétation personnelle de ce qui est «mauvais»), une aversion générale, une possibilité de nausée et, souvent, une référence aux animaux ou aux produits animaux.¹³¹ Miller soutient également que le dégoût entretient des liens avec la cognition, c'est-à-dire que cette émotion implique une certaine idée de contamination en ce qu'elle comporte "a strong sense of aversion to something perceived as dangerous because of its powers to contaminate, infect, or pollute by proximity, contact, or ingestion".¹³² Pensons au contact de la chair avec une substance comme l'huile, laquelle, en raison de sa forte adhésion au matériel avec lequel elle entre en contact, est susceptible de susciter davantage de dégoût qu'une substance comme de l'alcool à friction, puisqu'on peut facilement se débarrasser de cette dernière en lavant la surface atteinte.

Deux aspects importants du dégoût ressortent des écrits de ces auteurs: l'incorporation en soi (au sens de soi corporel) et la présence de facteurs idéationnels quant à la contamination. Le croisement de ces 2 aspects peut s'exprimer grâce à l'idée du "you are what you eat": l'ingestion d'une substance nuisible nous rend nuisible, contaminé, comme si les propriétés de la substance incorporée se transmettaient à l'individu qui consomme cette substance.¹³³ Nussbaum confirme que le contenu idéationnel du dégoût implique que: "the self will

¹³¹ *Ibid*, p. 24-25. Les 4 types de rejet de la nourriture (dégoût, aversion, danger, inapproprié) impliquent à leur façon l'incorporation orale; par exemple, le danger est l'anticipation d'une menace (qui peut être culturelle ou individuelle). L'incorporation orale est un constituant important du dégoût mais il n'est pas le seul.

¹³² Miller, 1997, p. 3.

¹³³ Rozin and Fallon, 1987, p. 26-27.

become base or contaminated by ingestion of the substance that is viewed as offensive".¹³⁴ Ainsi, le dégoût fait référence aux frontières corporelles, à l'incorporation en soi, dans notre corps, de quelque chose de nocif. Ce qui semble être un objet nocif, c'est ce qui nous est étranger et qui, par le fait même, est susceptible de nous contaminer; de là la tentative d'éviter d'incorporer cette substance étrangère, aussi subtile que puisse être cette incorporation (pensons au comportement typique qui consiste à s'éloigner d'une source d'odeur nauséabonde), d'où le besoin de tracer une frontière entre soi (soi corporel) et l'objet de dégoût, de se distancier de cet objet. Ceci dit, nos propres substances corporelles ne posent pas de problème lorsqu'elles sont à l'intérieur de notre corps, mais peuvent devenir dégoûtantes lorsqu'elles le quitte.¹³⁵ De même, puisque les limites corporelles peuvent s'étendre aux gens que l'on aime ou avec qui l'on est intime, il est probable que l'on éprouve moins de dégoût envers les substances corporelles sécrétées par son enfant ou son amoureux que par un pur inconnu.¹³⁶ Selon certains auteurs (nous avons vu qu'il s'agit du point de vue de Rozin & Fallon), la frontière par excellence à tracer est celle entre l'humain et l'animal, c'est pourquoi le dégoût serait souvent relié aux animaux ou produits animaux, ce qui présuppose un souhait d'être non-animal, de se distancier de tout rappel de notre animalité.

Par conséquent, par «objet primaire de dégoût», nous voulons dire qu'il y a dégoût envers un objet sans l'implication de tout autre objet de dégoût. Nussbaum confirme le fait qu'il semble y avoir des objets primaires de dégoût admis universellement dont les points communs sont un refus d'ingestion et de contamination animés par une motivation à écarter certaines propriétés, telles les substances gluantes, limoneuses, les odeurs nauséabondes, la saleté; ces objets semblent également souligner une référence à l'animalité ou aux produits

¹³⁴ Nussbaum, 2004, p. 88.

¹³⁵ *Ibid*, p. 88-89. Chose intéressante, les larmes constitue une exception à ce sujet.

¹³⁶ Rozin and Fallon, 1987, p. 38.

animaux (bien que certains traits de ceux-ci ne semblent pas dégoûtants, tel est le cas de la force). Ainsi, dans plusieurs sociétés, l'urine, le sperme, les viandes avariées, les liquides corporels, les cadavres, etc. sont des objets de dégoût.¹³⁷ Les excréments en sont également un exemple important.¹³⁸ En ce sens, ces objets semblent constituer un certain rappel de notre animalité et de notre vulnérabilité animale (décomposition, déchet); "the products that are disgusting are those that we connect with our vulnerability to decay and to becoming waste products ourselves".¹³⁹ C'est aussi ce que dit Miller, en apportant une nuance:

it is not that animal bodies decay, excrete, suppurate, and die that makes these processes sources of disgust to us: it is that ours do. The animals that disgust us do not disgust us as animals but because they have characteristics that are disgusting: sliminess, slitheriness, teemingness. (...) Our bodies and our souls are the prime generators of the disgusting. What the animals remind us of, the ones that disgust us- insects, slugs, worms, rats, bats, newts, centipedes- is life, oozy, slimy, viscous, teeming, messy, uncanny life. We needn't have recourse to the animals for that reminder; all we need is a mirror.¹⁴⁰

Un rappel de la vie, donc. Non de la vie dans toute sa splendeur, mais dans son côté «sombre», gluant, organique. La vie du corps. Corps à besoins: alimentation, hydratation, sexualité. Corps vulnérable: maladie, malformation, amputation, mortalité. Corps à processus: qui croît, qui assimile, qui digère, qui évacue, qui dépérit, qui meurt. Selon Nussbaum, le dégoût semble vouloir écarter des inquiétudes reliées à notre humanité et exprimer un inconfort (universel) devant la réalité corporelle, c'est pourquoi il est si tentant de faire remonter l'origine du dégoût à l'apprentissage de la propreté chez l'enfant, puisque apprendre à être propre c'est également apprendre des attitudes envers les produits corporels:

another root of conflict arises in the child's life: for her own body now seems to her problematic, the source of vile substances. She learns to some extent, in some way, to cordon herself off against the decaying and the sticky in herself, and she comes to see herself in a new way as a result. A ubiquitous reaction to this sense of one's own disgustingness is to project the disgust reaction outward, so that it is not really oneself, but some other group of people who are seen as vile and

¹³⁷ Nussbaum, 2010, p. 14.

¹³⁸ Rozin et Fallon, 1987, p. 35-37.

¹³⁹ Nussbaum, 2004, p. 90.

¹⁴⁰ Miller, 1997, p. 50.

viscous, sources of a contamination that we might possibly keep at bay.¹⁴¹

Cette réaction de projection du dégoût, cette expiration du dégoût à l'extérieur de soi, est ce qui nous fait passer des objets primaires aux objets secondaires de dégoût: les caractéristiques des objets primaires s'étendent, objet par objet, grâce à la projection, par contamination psychologique, et donnent lieu à des objets secondaires de dégoût. Par exemple, il est fort probable que la plupart d'entre nous refuseraient de manger une soupe qui a été brassée avec un peigne, même si ce dernier est neuf (ici, la soupe devient un objet secondaire de dégoût à la suite du contact avec le peigne qui serait l'objet primaire).¹⁴² Le contenu de la pensée impliquée dans la contamination psychologique est irréaliste, il s'agit d'une idée-magique de contamination qui fait référence aux lois de la magie sympathique (ou magie par similitude).¹⁴³ La distinction fondamentale entre les objets primaires et les objets secondaires de dégoût est la suivante: les objets secondaires de dégoût impliquent *toujours* la participation d'un objet primaire de dégoût (cette participation d'un objet primaire peut se présenter de différentes façons, selon le mécanisme d'acquisition, comme nous le verrons à la prochaine section). Ce qui nous intéresse ici, c'est l'établissement d'un lien entre des individus et/ou des groupes et les objets primaires de dégoût. Nous avons dit que le dégoût implique non seulement un contenu idéationnel de contamination et de pollution, mais qu'il exprime un inconfort devant les réalités corporelles; dans le cas du *dégoût projectif*, cet inconfort est susceptible d'être projeté sur des minorités vulnérables (il peut, par exemple, donner lieu au racisme ou à la misogynie) et ce qui devient potentiellement contaminant ce sont certains individus ou groupes, ce qui incite à se distancier d'eux, à les considérer comme une sorte d'entre-deux permettant de garder une distance entre l'humain et l'animal.

¹⁴¹ Nussbaum, 2003, p. 205. Le dégoût apparaîtrait donc, en principe, chez l'enfant vers 2-3 ans.

¹⁴² Rozin et Fallon, 1987, p. 29-30.

¹⁴³ Ces lois sont: 1) la contagion: selon laquelle une partie équivaut au tout, c'est-à-dire que "once in contact, always in contact"; 2) les similitudes: comme quoi "like produces like" (Frazer) (*ibid*, p. 29-32).

Because disgust embodies a shrinking from contamination that is associated with the human desire to be nonanimal, it is frequently hooked up with various forms of shady social practice, in which the discomfort people feel over the fact of having an animal body is projected outwards onto vulnerable people and groups. These reactions are irrational, in the normative sense, both because they embody an aspiration to be a kind of being that one is not, and because, in the process of pursuing that aspiration, they target others for gross harms.¹⁴⁴

En ce sens, le dégoût est irrationnel au sens normatif (c'est-à-dire qu'il implique de fausses croyances ou de fausses pensées), il tente de retracer, d'après une évaluation des faiblesses humaines, des boucs émissaires; la contamination n'est en aucun cas physique, mais purement imaginaire. Ceci dit, en plus d'être alimentée par la magie sympathique, cette «contamination» fait place à une double fantaisie: non seulement «je suis pur», mais toi, l'Autre, «tu es sale». Ce faisant, le dégoût, dans l'histoire, a souvent été au service des groupes dominants, et a permis la subordination des groupes ayant moins de pouvoir.¹⁴⁵

So powerful is the desire to cordon ourselves off from our animality that we often don't stop at feces, cockroaches, and slimy animals. We need a group of humans to bound ourselves against, who will come to exemplify the boundary line between the truly human and the basely animal. If those quasi-animals stand between us and our own animality, then we are one step further away from being animal and mortal ourselves. Thus throughout history, certain disgust properties- sliminess, bad smell, stickiness, decay, foulness- have repeatedly and monotonously been associated with, indeed projected onto, groups by reference to whom privileged groups seek to define their superior human status. Jews, women, homosexuals, untouchables, lower-class people- all these are imagined as tainted by the dirt of the body.¹⁴⁶

L'exemple des Juifs au sein du contexte nazi est un classique en termes d'explication du *dégoût projectif*; encore une fois, soulignons que tous les cas d'hypertrophie du dégoût ne se manifestent pas nécessairement de façon aussi extrême, mais que cet exemple rend compte des manifestations possibles, particulièrement au plan intrapersonnel, que peut prendre une présence importante de l'émotion chez l'individu. La propagande antisémite a eu recours à la promotion d'une essence féminine des Juifs, notamment grâce à l'apport des écrits d'Otto Weininger qui contrastait l'essence masculine (préservation de la Nation, délimitation des

¹⁴⁴ Nussbaum, 2004, p. 74-75.

¹⁴⁵ Nussbaum, 2010, p. 22.

¹⁴⁶ Nussbaum, 2004, p. 107-108.

classes sociales, etc.) de l'essence féminine (incompréhension des distinctions sociales et affinités avec le marxisme); selon Weininger, les Juifs représentaient, en quelque sorte, la quintessence du féminin. On peut aussi penser qu'une certaine incompréhension devant la pratique de la circoncision ait mené à la féminisation de l'homme juif.¹⁴⁷ Bref, les Juifs étaient dépeints comme présentant des odeurs nauséabondes ou n'étant pas propres à l'opposé du mâle allemand; "the clean safe hardness of the true German man (often praised in images of metal and machinery) was standardly contrasted with female-Jewish-communistic fluid, stench and muck".¹⁴⁸ Ainsi, il ne semble pas y avoir eu la présence d'un certain effort visant à établir une relation causale entre les Juifs et le dégoût, mais plutôt une tentative à les considérer comme partageant des qualités animales, donc on a tenté de les «réduire», de les déshumaniser, pour ensuite éprouver du dégoût à leur égard: "it was because there was a need to associate Jews (or at any rate *some* group, and for various reasons Jews came readily to mind) with stereotypes of the animal, thus distancing them from the dominant group, that they were represented and talked about in such a way that they came to be found disgusting".¹⁴⁹

L'importance de comprendre les implications de l'hypertrophie du dégoût chez l'individu s'explique en ce qu'au niveau des objets secondaires de dégoût, il y a constante possibilité de projection sur des gens, voire sur des groupes.¹⁵⁰ Cette perpétuelle possibilité présente un caractère aléatoire, c'est-à-dire que le *dégoût projectif* s'étend à d'autres objets sans que l'on sache exactement à quel objet il s'étendra et est par le fait même au service des besoins humains, permettant la création de hiérarchies politiques; un rassemblement contre une cause donnée (contre le mariage gai, par exemple) ou une propagande peut se baser sur ce genre de

¹⁴⁷ Voir Nussbaum, 2010; Miller, 1997, p. 154-157; et Nussbaum, 2004, p. 107-111 (p. 108 pour Weininger).

¹⁴⁸ Nussbaum, 2004, p. 108.

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 111.

¹⁵⁰ Nous ne pouvons pas traiter ici l'intéressante question de la projection du dégoût sur les animaux.

dégoût (ce que semble faire Paul Cameron- voir l'épigraphe du présent chapitre). Au niveau du *dégoût projectif*, on assiste à l'affirmation de ce que nous ne voulons pas être, des limites sont tracées autour de soi, permettant d'exclure, de se distancier de ce que nous pourrions possiblement être; l'individu qui éprouve du dégoût envers certains individus ou certains groupes trace une frontière entre lui-même et celui ou ceux qui est/sont identifié(s) comme étant dégoûtant(s). Les individus envers qui le dégoût est adressé s'en retrouvent déshumanisés, exclus, stigmatisés et/ou subordonnés; "disgust diminishes the other, making 'those' people look base, more like animals or devils, without the full dignity of a person".¹⁵¹ Par exemple, être dégoûté par un certain criminel (pensons au procès de Guy Turcotte, ce médecin réputé, accusé d'avoir tué ses deux enfants), permet de se distancier de lui, de se dire: «cet homme me dégoûte, je ne veux d'aucune façon m'identifier à lui». Et le danger, lorsque le dégoût se transpose sur des individus, c'est de confondre l'individu et son acte.

Disgust, because of its core idea of contamination, basically wants to get the person out of sight. We should distinguish carefully between persons and their acts, blame people for any bad or harmful acts they commit, but retain to respect them as persons, capable of growth and change. So I think that the response that says, 'Let's get those disgusting rats out of here' is not a helpful one (...), even when directed at people who may have bad motives and intentions.¹⁵²

Nous pouvons être répugné par l'acte de Guy Turcotte, mais est-ce dire que Guy Turcotte lui-même, l'être humain, nous dégoûte? que nous souhaiterions le voir disparaître? Une telle affirmation semble forte au niveau social et politique.

II. II. Dégoût et contexte social

Maintenant, examinons en quoi le contexte social est susceptible d'encourager ou non l'exaspération du dégoût. Nous avons mentionné que, selon nous, le dégoût (de même que les 2 émotions précédemment discutées) n'est pas une émotion spontanée mais semble être le

¹⁵¹ Nussbaum, 2010, p. 48.

¹⁵² Nussbaum, 2004, p. 106.

résultat d'une acquisition sociale. Pour ce qui est du dégoût primaire, une explication plausible quant à son acquisition est celle de la transmission de l'expérience de dégoût d'un individu à l'autre (pensons à la transmission du donneur de soins à l'enfant) et peut s'expliquer sur les plans affectif et/ou cognitif. Au plan affectif, il y a transmission, verbale ou non-verbale (expression faciale, etc.), des expériences de dégoût d'un individu à l'autre; l'imitation de l'expression faciale du dégoût pourrait être un exemple de ce type d'acquisition. Au plan cognitif, il est question de l'association d'un critère de dégoût (par exemple, la contamination) à une propriété (par exemple, la décomposition), ce qui permet de généraliser l'information concernant les objets qui détiennent ces propriétés aux objets primaires de dégoût.¹⁵³ Ceci dit, le dégoût envers les objets primaires fait preuve d'un apprentissage social; les parents et la société permettent de façonner les attitudes de l'enfant envers les objets de dégoût et les propriétés qui les caractérisent. Puisque le dégoût envers les objets secondaires se fait toujours par l'entremise d'un objet primaire, l'acquisition de ce type de dégoût est rendu possible grâce à différents mécanismes d'acquisition, que ce soit grâce à la généralisation perceptuelle (par exemple, la ressemblance entre des substances visqueuses et du mucus) ou conceptuelle (par exemple, établir un lien entre les mouches et les vidanges); le conditionnement pavlovien, c'est-à-dire l'association d'une substance neutre avec une substance de dégoût; ou en raison d'une prédisposition à l'association des animaux et produits animaux avec le dégoût.¹⁵⁴ Ceci dit, le *dégoût projectif* est modelé par l'apprentissage social de l'identification d'un contaminant (tradition, coutumes, etc.) et il permet de transmettre et d'internaliser des valeurs culturelles.¹⁵⁵ Il semble entretenir un lien étroit avec la culture en ce qu'il n'est pas seulement une incitation au bon goût, mais fait référence à la moralité, aux

¹⁵³ Rozin et Fallon, 1987, p. 35-37.

¹⁵⁴ *Ibid*, p. 37-38.

¹⁵⁵ *Ibid*, 1987, p. 33.

normes; puisque le dégoût est une émotion qui se communique «bien», qui se partage assez facilement, il est en mesure de communiquer, à sa façon, ce qui doit être sanctionné, il entretient un lien avec les possibilités morales et sociales de la communauté.¹⁵⁶ En fait, sans être nécessaire aux hiérarchies, le dégoût se retrouve fréquemment au sein des hiérarchies sociales (classes, religion, etc.); nous pouvons penser que plus il y a de lois concernant les hiérarchies, la nourriture, les comportements, etc., plus le seuil de dégoût tend à être bas, c'est-à-dire plus le dégoût est présent.¹⁵⁷

Maintenant, examinons avec Nussbaum ce qui différencie un contexte social s'appuyant sur des politiques de dégoût ("politics of disgust"), d'un contexte social s'appuyant sur des politiques d'humanité ("politics of humanity"). Les politiques de dégoût reposent sur l'argument de la contamination de la société; introduire des politiques de dégoût, dans le contexte social, permet de protéger le corps social de potentielles contaminations qui seraient nuisibles au maintien de l'ordre social. Par exemple, ces politiques pourraient vouloir écarter les pratiques homosexuelles en ce qu'elles sont nuisibles à la conception traditionnelle de la société comme constituée d'unions hétérosexuelles (dites «naturelles») permettant d'accroître le nombre de ses membres. Ce sont là, certains arguments de Paul Cameron (voir l'épigraphie), lequel établit un lien entre la répugnance envers les homosexuels mâles et des pratiques «dangereuses», sources potentielles de maladie. De telles politiques impliquent de ne pas vouloir imaginer la situation de telle personne (par exemple, ne pas vouloir penser à une relation homosexuelle) et constituent, par le fait même, un refus de l'humanité de l'Autre, ce qui va à l'encontre du principe d'égalité pour tous. D'un autre côté, les politiques de l'humanité mettent l'accent sur le respect des individus en général (et non seulement sur le

¹⁵⁶ Miller, 1997, p. 194-195.

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 245.

respect des croyances, des pratiques, etc.), ce qui constitue, par le fait même, une opposition de taille au dégoût. Ces politiques insistent sur la nécessité d'imaginer la situation de l'autre, de voir le monde selon la perspective de l'autre, de le considérer comme un humain, ce qui permet l'égalité pour tous; "(it) doesn't connote approval of the choices other people make, or even respect for the action they perform. It just requires seeing them as human beings of equal dignity and equal entitlement pursuing a wide range of human purposes".¹⁵⁸

De plus, au plan légal, il est impératif de se questionner sur la pertinence du recours au dégoût au sein des lois (inceste, viol, meurtre, etc.) en ce qu'une réponse de dégoût ne garantit pas que l'on nous ait nuit, puisque la nuisance peut être «imaginaire». Ce qui doit être remis en question c'est le dégoût comme critère permettant d'identifier des conduites qui ne causent pas de torts aux partis non consentants, qui semble affirmer; "this act (or, more often and usually inseparably, this person) is a contaminant; it (he or she) pollutes our community. We would be better off if this contamination were kept far away from us".¹⁵⁹ C'est pourquoi il convient de différencier le dégoût comme source de nuisance, donc en lien avec le *principe de non-nuisance* ("harm principle") de Mill, du dégoût comme critère de conduite impliquant la pensée magique et le souhait d'être autre (qui pourrait permettre, par exemple, d'interdire le mariage entre homosexuels); plutôt que de mettre l'accent sur la moralité de la communauté, il convient de se soucier de ce qui porte atteinte à la dignité individuelle. Selon Nussbaum, "contamination of the self, the evil toward which disgust is directed, is a harm pertinent to legal regulation only when we are talking about contamination that is a real harm, for exemple being forced to live next door to a running sewer".¹⁶⁰

Bref, il ne s'agit pas d'éliminer le dégoût; encore une fois, le problème est moins

¹⁵⁸ Nussbaum, 2010, p. 51.

¹⁵⁹ Nussbaum, 2004, p. 123.

¹⁶⁰ Nussbaum, 2010, p. 20.

l'émotion elle-même que son hypertrophie: nous croyons que favoriser les réponses de dégoût, au quotidien, encourager l'identification des objets primaires de dégoût permet de donner de l'ampleur au dégoût et contribue par le fait même à son exaspération, laquelle se présente sous forme d'une accentuation du nombre d'objets secondaires de dégoût et donc d'un accroissement de la possibilité de stigmatisation. L'importance de comprendre le dégoût réside en ce que son noyau a un contenu idéationnel de contamination: favoriser le dégoût, au plan social et politique, c'est également laisser la place à l'intolérance devant les différences qui peuvent nous troubler (handicaps, sexualité, etc.), à la stigmatisation, c'est laisser la parole à un Paul Cameron. Ceci dit, nous concluons cette section avec certaines alternatives possibles quant à la diminution de la présence du dégoût. Au plan social, il convient de comprendre que le dégoût trace des limites pureté-impureté (aux plans social et moral), souligne une menace, et, par le fait même, incite à vouloir écarter l'objet de dégoût -individu(s) ou groupe(s)-, ce qui va à l'encontre du principe d'égalité pour tous. Il serait préférable d'avoir recours à l'indignation en ce que cette émotion implique une responsabilité et une humanité; alors que le dégoût permet le rejet de l'*individu* en raison de ses propriétés physiques ou d'une forme de vie, l'indignation permet le rejet d'un *acte*.¹⁶¹ Au plan individuel, on peut porter une attention particulière aux expressions ou à l'imitation des expressions de dégoût chez les enfants envers les objets qui sont une source de dégoût chez les adultes. De même, on peut utiliser une méthode d'extinction ou d'adaptation: être plus en contact avec la substance qui dégoûte. Rappelons que les situations où il y a diminution des frontières individuelles, une distinction floue entre moi et l'Autre (ex. parents, amoureux), atténuent la présence du

¹⁶¹ Nussbaum, 2004, p. 163-171. Par exemple, l'indignation "contains reasoning that can be publicly shared, and it does not make the questionable move of treating a criminal like an insect or a slug, outside of our moral community. Instead, it firmly includes him within the moral community and (...) it avoids any tendency to portray the criminal as a monster, one whom none of us can possibly be" (*ibid*, p. 170).

dégoût¹⁶²; l'amour et le respect se présentent donc comme un remède.

III. SOLUTION: HUMANITÉ ET RENONCEMENT À L'OMNIPOTENCE

Nous avons mentionné que la présence d'une hypertrophie de la *honte primaire* chez l'individu favorise une quête d'invulnérabilité et est susceptible de mener à la stigmatisation de certains individus et/ou groupes afin d'apaiser certaines inquiétudes en donnant une impression de contrôle. De façon analogue, le *dégoût projectif* fait en sorte que les inquiétudes relatives à l'animalité et à la mortalité peuvent être projetées sur certains individus ou sur certains groupes. Puisque le dégoût implique un contenu idéationnel de contamination, l'objet nuisible, qui est un individu dans le cas qui nous intéresse, doit disparaître. Nous avons également mentionné que ceux qui éprouvent ces émotions souhaitent dissimuler des aspects de leur humanité qui les dérange. Ceci dit, il existe une relation entre la honte et le dégoût quant à la façon de vivre les vulnérabilités humaines et, puisque le dégoût apparaît après la *honte primaire*, il est possible de penser qu'il tire son origine de ce type de honte; "one might say without exaggeration that the root of disgust is primitive shame, the unwillingness to be a needy animal".¹⁶³ Ceci dit,

The analysis of disgust and shame shows us that human beings typically have a problematic relationship to their mortality and animality, and that this problematic relationship causes not just inner tension, but also aggression toward others. (...) We gain insight not only into some specific reasons for limiting the operations of these two emotions in the law, but also into a more general task that a liberal democracy must undertake if equal respect is really to prevail, informing both institutions and the conduct of individual actors.¹⁶⁴

Ce qu'il importe de retenir, pour le moment, c'est que l'aspect conflictuel de ces émotions se situe au niveau de leur hypertrophie chez l'individu, ce qui a des répercussions interpersonnelles: la propension à la stigmatisation des «déviances» ou l'incapacité

¹⁶² Rozin et Fallon, 1987, p. 38-39.

¹⁶³ Nussbaum, 2003, p. 221.

¹⁶⁴ Nussbaum, 2004, p. 322.

d'entretenir des relations de confiance et d'interdépendance avec les autres; et des répercussions intrapersonnelles: on peut se demander si l'individu animé, à long terme, par la *honte primaire* est en mesure d'initier quelque chose de neuf ou s'il est paralysé par l'atteinte de la perfection, et si l'individu chez qui le *dégoût projectif* est fortement présent n'est pas «perdant» en excluant certaines relations sociales. Nous reviendrons, au dernier chapitre, sur la question de l'initiative et des alternatives à l'hypertrophie de ces émotions.

Il importe également d'examiner le contexte social au sens restreint: nous avons vu que le donneur de soins joue un grand rôle quant à la possibilité de l'exaspération de la honte et du dégoût chez l'enfant et que le plus grand défi réside en ce qu'il doit maintenir un équilibre (comme une «danse») entre l'indifférence et la surprotection, qu'il est préférable qu'il reconnaisse les vulnérabilités humaines et qu'il délaisse l'alimentation de la perfection et du contrôle. L'importance, également, d'examiner le contexte social au sens large, et particulièrement la culture politique ambiante, afin de voir si certains de ses aspects peuvent encourager l'exaspération de ces émotions. Puisque l'analyse des émotions est une façon de nous informer quant à la conception politique d'une société, l'analyse de la honte et du dégoût, en particulier, permet de réfléchir aux idéaux politiques en vigueur: souhaitons-nous alimenter une conception politique qui encourage le respect mutuel ou le narcissisme? Souhaitons-nous créer un être-ensemble harmonieux ou insister sur les hiérarchies sociales calculant la valeur des individus? Nous pouvons penser, par exemple, à la conception politique du citoyen dans une société donnée: le citoyen est-il conçu comme étant un membre actif et indépendant dans la société? y a-t-il une place pour les handicaps ou les faiblesses (momentanées ou non) au sein de cette conception? y a-t-il égalité entre les genres? entre les races? Entre autres, nous pouvons penser que si l'emphase est portée sur un citoyen indépendant et coopérant, il est possible que les individus qui ne répondent pas à ces

«exigences» (pensons à un individu qui se trouve temporairement en état de dépression) puissent se sentir défectueux et soient susceptible d'éprouver de la honte devant ce constat. Entre autres, il convient d'examiner s'il y a emphase sur la perfection (compétence, invulnérabilité), fiction qui peut être liée au "myth of the citizen as a competent independant adult, as the idea has been used in the social-contract theories that have deeply shaped the history of Western political thought".¹⁶⁵ La tradition du contrat social tend à promouvoir la représentation du citoyen indépendant et le partenariat entre parties contractantes présuppose que ces parties sont «libres, égales et indépendantes» (Locke) ou encore des membres coopératifs de la société (Rawls) ce qui veut dire que ceux qui sont laissés «de côté» ne feront pas directement partie de la structure institutionnelle de base.¹⁶⁶ Ceci dit, il devient possible de stigmatiser ceux qui sont temporairement (ou non) dépendants (les assistés sociaux, par exemple) créant, par le fait même, la dichotomie normal-anormal; la conception de l'indépendance des membres de la société rend possible une fiction de perfection qui est susceptible d'écarter, voire de dissimuler, ceux qui ont des besoins plus marqués. Ce genre de conception politique de la personne "fails to confront certain deep tensions and difficulties inherent in humanity. Instead, these conceptions subtly encourage us to flee from these difficulties and allow us to go on pinning them on others".¹⁶⁷

Selon Nussbaum, on devrait encourager une conception politique qui considère, entre autres, la liberté et les besoins de chacun (donc une conception qui penche vers l'humanisme); la reconnaissance de notre humanité, de notre vulnérabilité. Donc, une conception politique de

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 311.

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 311.

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 341. "People's insecurity about bodily vulnerability leads them to demand that 'the disabled' hide from the public gaze. (...) People whose actions are threatening only in the sense that they occasion anxiety in the dominant group should not be punished by being hidden away. That type of scapegoating, in which some vulnerable minority bears the burden of the fears of the majority, is an unacceptable form of discrimination" (*ibid*, p. 296).

la personne "that makes sense of the fact that we all have mortal decaying bodies and are all needy and disabled, in varying ways and to varying degrees"¹⁶⁸, ce qui implique de renoncer au contrôle et à l'idéal de l'omnipotence tout en écartant ce genre d'idéal (fictif) des lois. C'est pourquoi il importe de placer une emphase sur l'individualité (la stigmatisation supprime l'individualité), de mettre en place des lois qui protègent la dignité de chaque individu et de revoir l'image du citoyen, accorder qu'il est autonome mais qu'il a aussi des besoins, que chaque individu "moves from helplessness to 'mutual interdependence', and, unfortunately, often back to helplessness again".¹⁶⁹ Laisser place à l'interdépendance entre les individus, c'est délaisser la dépendance et l'omnipotence de l'enfance et reconnaître le fragile équilibre entre considérer l'autre comme étant séparé de soi (ayant ses propres projets) et accepter que l'on ait besoin de l'autre (donc également reconnaître notre imperfection et nos besoins). Somme toute, il ne s'agit pas d'éliminer la honte et le dégoût, mais de rendre compte de l'aspect conflictuel de leur contenu cognitif (qui tend à être irrationnel au sens normatif), de considérer qu'il serait peut-être mieux de privilégier des émotions qui permettent un développement harmonieux, telle l'amour; "it is only when one can stand forth in one's own both masculine and feminine body, without either shame or malice, that one can defeat the forces of hatred and win the victory for love. (...) *The victory over primitive shame enables a victory over both aggression and disgust*".¹⁷⁰

◇.◇.◇

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 341.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 313.

¹⁷⁰ Nussbaum fait référence à la pensée de Proust, dans Nussbaum, 2003, p. 631. Nous soulignons.

CHAPITRE III

LES ÉMOTIONS ET LE RÉSEAU DES RELATIONS HUMAINES



L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité, et ne peut la renforcer. Face à une "tragédie insupportable", le "détachement et la sérénité" peuvent "vraiment paraître terrifiants", c'est-à-dire lorsqu'ils ne sont pas le fruit du contrôle de soi, mais le résultat d'une évidente incompréhension. Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été "touché par l'émotion"; et ce qui s'oppose à l'"émotionnel", ce n'est en aucune façon le "rationnel", quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité, qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité, qui représente une perversion du sentiment.

-Hannah Arendt¹⁷¹

Avouer la vérité? (...) Toute la vérité: dix-sept ans de mensonge? Ou alors ramasser ce qui restait et prendre un avion pour l'autre bout du monde? Ne plus revenir, disparaître. Le scandale éclaterait en quelques heures, mais il ne serait plus là pour assister à l'effondrement des siens et affronter leurs regards. Peut-être pourrait-il passer pour mort, faire croire qu'il s'était suicidé. Il n'y aurait pas de cadavre, mais s'il laissait la voiture, avec un mot d'adieu, près d'un gouffre de montagne... Déclaré mort, il serait vraiment hors d'atteinte. *Le problème, c'est qu'il serait en vie et que seul, même avec de l'argent, il ne saurait que faire de cette vie. Sortir de la peau du docteur Romand voudrait dire se retrouver sans peau, plus que nu: écorché.*

-Emmanuel Carrère, selon sa biographie de Jean-Claude Romand¹⁷²



¹⁷¹ Arendt, 1972, p. 163. À noter qu'Arendt paraphrase un passage de Noam Chomsky.

¹⁷² Carrère, 2000, p. 134-135. Nous soulignons.

Nous verrons, en première partie, certains aspects de la pensée d'Hannah Arendt, notamment sa conception identitaire, selon laquelle l'identité n'est pas quelque chose de caché, atteignable via l'introspection, mais un rapport aux autres. Cette conception illustre à merveille le fait que l'homme ne vit pas seul, qu'il est impossible de le départager de sa communauté; il s'agit d'une identité phénoménologique qui apparaît sous la condition de la pluralité humaine. Cette discussion nous aidera à rassembler les idées des chapitres antécédents, notamment la réflexion, amorcée avec les 2 précédents auteurs, concernant l'importance de l'interdépendance. Le rassemblement entre les 3 auteurs et les émotions discutées prendra place en deuxième partie, notamment sur le point que l'individu est indissociable de son contexte social: il est impératif de considérer, à la fois, les individus qui éprouvent l'émotion, puisque ce sont eux qui participent à la vie sociale *et* le contexte social en ce qu'il influence le développement de l'émotion, selon qu'il la promouvoit ou la décourage; ces émotions ne sont pas spontanées, mais sont façonnées par la société.

I. LA RÉVÉLATION IDENTITAIRE ET L'UNITÉ HUMAINE¹⁷³

D'abord, quelques mots quant au contexte d'émergence de la pensée d'Hannah Arendt. Arendt a tôt fait de rencontrer, en lecture (dont le plus notable fut sans doute Kant) et en présence quotidienne (particulièrement l'enseignement de Heidegger et de Jaspers), les monuments de la philosophie allemande; animée par un besoin de comprendre, la philosophie s'est «imposée» à elle. Ce besoin s'est étendu, par la force des choses, à tout ce qui permet de faire sens, c'est pourquoi la littérature et la poésie (Heine, Kafka, Brecht, etc.) furent considérablement présentes dans sa vie. À ce bagage multidisciplinaire est venu se greffer un

¹⁷³ Je suis redevable au cours «L'itinéraire d'Hannah Arendt: métaphysique et politique» de M. Luc Vigneault, suivi à l'*Université de Moncton Campus d'Edmundston* à l'hiver 2007, et des entretiens personnels avec ce dernier, en tant que compléments à mes lectures et pour ce qui est de l'articulation de la pensée d'Arendt.

tournant qui allait changer sa vie: l'événement de l'Allemagne nazie.¹⁷⁴ Si le fait qu'elle était née juive avait peu été un problème jusqu'alors, il en était désormais autrement et ce, autant au niveau de la réflexion (notamment l'impératif de comprendre l'antisémitisme) que de la vie quotidienne (l'émigration a fait d'elle une apatride durant plusieurs années); la pensée ne suffisait plus, il fallait également agir, on ne pouvait plus se contenter de penser le bien, il était impératif de comprendre pourquoi et comment l'humain peut commettre le mal. La politique et l'histoire se présentèrent donc à elle. De là, l'entrelacement de thèmes centraux qui articuleront sa pensée: l'importance de l'engagement, de la citoyenneté, de revoir notre conception de l'identité, etc. Le vécu d'Arendt fut sans doute fondamental pour sa conception de l'être-ensemble; être immergée dans un contexte social emphatique du être *pour* ou *contre* autrui ne pouvait qu'appuyer l'importance du être *avec* autrui. De ceci naîtra une pensée unique dont la théorie résonne avec l'expérience de vie; tout comme sa théorie de l'identité parle de la capacité d'initiative de l'individu, Arendt incarne elle-même le courage de l'initiative de par sa remise en question de la tradition philosophique et ce, sans jamais renier cette dernière, mais «en prenant soin de ne pas détruire le "faste étrange", le "corail" et les "perles" qu'on ne peut sans doute sauvegarder que sous forme de fragments».¹⁷⁵

Dans cette section, nous aborderons les aspects de la pensée d'Arendt qui pourront ensuite être mis en relation avec les propos des chapitres précédents. Nous voulons montrer en quoi l'individu ne peut se départir des autres et donc en quoi l'omnipotence est une utopie du point de vue de la condition humaine, voire quels seraient les dangers de la réalisation d'une telle utopie; ceci rejoint la persistance d'Arendt à souligner les écueils de l'indifférence et de la fuite hors du monde (nostalgie, utopie, etc.), de même que son emphase sur

¹⁷⁴ «Ce ne sont pas les idées, ce sont les événements qui changent le monde» (Arendt, 1983, p. 343).

¹⁷⁵ Arendt, 1981, p. 272. À noter qu'Arendt fait référence à un poème de Shakespeare.

l'impossibilité de «quitter le monde et son espace public pour une existence intérieure, ou même, simplement d'ignorer le monde au profit d'un monde imaginaire "tel qu'il devait être", ou tel qu'il fut autrefois».¹⁷⁶ Le monde dont il est question ici (et dont nous discuterons dans ce chapitre), est le monde des rapports humains, «cela même qui surgit entre les hommes et où tout ce que chacun apporte par naissance peut devenir visible et audible».¹⁷⁷ L'importance de participer au monde, de s'y insérer, s'explique par le fait que «quelque intensément que les choses du monde nous affectent, quelque profondément qu'elles puissent nous émouvoir et nous stimuler, elles ne deviennent humaines pour nous qu'au moment où nous pouvons en débattre avec nos semblables».¹⁷⁸ Bien que nous retenions particulièrement la conception de l'identité et de l'unité humaine d'Arendt, la difficulté de présenter les traits marquants de sa pensée pour nos propos s'explique par le fait qu'elle déploie sa pensée en utilisant différents thèmes qui se chevauchent: l'action, l'identité, l'*espace de l'apparence* et le *réseau des relations humaines* se présentent comme un groupe indissociable qui émerge au sein de sa discussion de l'action, laquelle constitue l'une des activités fondamentales de la *vita activa*.¹⁷⁹

I. I. Révélation de l'agent via la parole et l'action

La conception de l'action, chez Arendt, se présente comme un examen de l'action au sein de la tradition philosophique; nous verrons en quoi il a souvent été tentant,

¹⁷⁶ Cité dans la préface de Pierre Bouretz dans Arendt, 2006, p. 15.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 25.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 26.

¹⁷⁹ Le merveilleux ouvrage *Condition de l'homme moderne* se pose comme une résistance à l'instabilité d'un monde totalitaire, Arendt veut y cerner «les traits les plus durables» des activités humaines. La *vita activa* «désigne trois activités humaines fondamentales: travail, œuvre, action» (Arendt, 1983, p. 41). Ces activités sont «fondamentales» en ce qu'elles répondent à des conditions de base de la vie sur terre: le *travail* répond à la condition de la vie (monde biologique), l'*œuvre* à l'appartenance-au-monde (monde artificiel d'objets) et l'*action* à la pluralité (monde des rapports humains). Ces trois activités s'empiètent tout en présentant une certaine hiérarchie: sans la vie, il n'y a pas de monde (d'objets) et sans ce monde, il n'y a pas de pluralité.

particulièrement depuis Platon, d'écarter l'action et les affaires humaines de l'espace public en raison de leur fragilité afin de leur trouver un substitut plus «solide». Selon les caractéristiques qu'Arendt attribue à l'action, on peut mieux comprendre en quoi elle résonne avec la fragilité: l'action est à la fois *praxis* (agir) et *lexis* (parole) et se caractérise, entre autres, par l'imprévisibilité: on ne sait pas ce que l'on va faire ou dire, l'action ne se révèle que lorsqu'elle prend fin; l'irréversibilité: on ne peut pas effacer l'action; les conséquences infinies: chaque action entraîne une réaction qui à son tour entraîne une nouvelle action qui entraîne une réaction et ainsi de suite, c'est-à-dire qu'on ne peut pas connaître la portée de l'action; et la non reproductibilité. Plutôt que d'évacuer l'action, Arendt compose avec sa fragilité inhérente et propose de la concevoir comme présentant, d'une part, un aspect révélateur, c'est-à-dire que l'action et la parole sont des modes de révélation de l'identité de l'agent, et, d'une autre part, comme permettant de rompre la continuité du temps et d'introduire quelque chose de neuf dans le monde, de s'insérer dans *l'espace de l'apparence*.

La condition fondamentale de l'action et de la parole est la pluralité humaine, laquelle n'est pas la diversité ni le pluralisme, mais plutôt la condition selon laquelle chaque individu vit avec d'autres êtres humains qui ne sont pas lui-même. C'est pourquoi la pluralité revêt deux caractéristiques opposées: l'égalité et la distinction; nous sommes égaux (humains) sans être identique à personne. Autrement dit, la pluralité se caractérise, d'un côté, par l'isonomie, c'est-à-dire que les humains sont égaux en tant qu'humains, car du fait de la natalité chacun a plus ou moins les mêmes besoins de base (physiologiques, sociaux, etc.); c'est grâce à l'égalité qu'il est possible de se comprendre en tant qu'hommes.¹⁸⁰ D'un autre côté, cette égalité est en quelque sorte fragmentée par la distinction, c'est-à-dire que nous vivons également au sein de l'altérité, nous vivons avec la présence d'autrui; c'est donc parce

¹⁸⁰ Au sens d'égalité politique (domaine public); il s'agit d'une «égalité de gens inégaux».

qu'ils sont distincts que les hommes ont besoin de l'action et de la parole pour se comprendre.

Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre¹⁸¹,

ils pourraient, par exemple, avoir recours à des bruits ou à des gestes. Non seulement l'homme est distinct, c'est-à-dire qu'il est Autre pour les autres (altérité), mais il a aussi la capacité de *se distinguer* (individualité) via l'action et la parole; la combinaison de l'altérité et de l'individualité fait en sorte que la pluralité humaine est une «pluralité d'êtres uniques».

Ceci dit, l'action tire son pouvoir de commencement de la condition de natalité. Le commencement unique, inouï, que crée chaque naissance engendre un être novateur possédant un «caractère inattendu, de surprise»¹⁸², soit que cet être unique et distinct parmi l'altérité, provenant d'une improbabilité infinie, a la possibilité de créer un mouvement (l'initiative) menant à une action infiniment improbable. De même, la parole est l'actualisation de la condition de la pluralité; étant donné l'individualité de chaque être, la parole présente plus d'affinité avec la révélation, puisqu'elle peut recourir aux mots afin de s'exprimer, elle peut articuler par le verbe la singularité de chacun:

sans l'accompagnement du langage, l'action ne perdrait pas seulement son caractère révélateur, elle perdrait aussi son sujet; il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles. L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, et bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire.¹⁸³

Ceci dit, la parole et l'action sont intimement liées, elles répondent à la question «qui es-tu?»; agir et parler, de par leur initiative, nous permettent d'apparaître dans le monde humain, de

¹⁸¹ Arendt, 1983, p. 231-232.

¹⁸² *Ibid*, p. 234.

¹⁸³ *Ibid*, p. 235.

révéler activement l'identité individuelle, de révéler le *qui*. Le *qui* n'est pas le *ce que* (lequel fait référence aux dons, talents, qualités et défauts, etc.), mais bien l'identité distincte implicite dans l'action et la parole. Le *qui* «ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement»¹⁸⁴; le *qui* fait signe, ce qui a une incidence sur le domaine des affaires humaines: cette difficulté nous rappelle l'incertitude des rapports entre les hommes (au contraire des rapports «stables» avec les objets). Autrement dit, l'action fait apparaître l'identité: une action n'est pas possible sans qu'il y ait un acteur qui va donner une impulsion à l'action et, ce faisant, l'agent se révèle (et ne sait pas ce qu'il va révéler) en même temps que l'action. Ainsi, l'identité possède les caractéristiques de l'action: imprévisibilité, irréversibilité, illimitation, etc.

Évidemment, nous ne pouvons pas discuter, ici, des diverses conceptions de l'identité. Ce qui est important pour nos propos et qui justifie notre choix de mentionner la pensée d'Arendt, c'est de comprendre qu'Arendt s'oppose à la conception identitaire traditionnelle, traitée selon la philosophie de la conscience (moi pensant). Sans reprendre sa critique de la philosophie cartésienne, soulignons que, selon Arendt, depuis Descartes et le *ego cogito* («je pense donc je suis»), l'identité se situe en dehors des événements et fait référence, par le fait même, à un solipsisme, à un monde individualiste.¹⁸⁵ En revanche, la conception identitaire qu'elle propose tend à intégrer l'identité au sein des événements, au sein du monde humain, ce qui suggère l'impossibilité d'accéder à l'identité via l'introspection, c'est-à-dire qu'on ne peut

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 236.

¹⁸⁵ Pour une critique de la philosophie cartésienne, voir *ibid*, p. 315-404. «De la certitude purement logique qu'en doutant de quelque chose, je constate l'existence d'un processus de doute dans ma conscience, Descartes conclut que les processus qui ont lieu dans l'esprit de l'homme ont une certitude propre et qu'ils peuvent devenir objets de recherche dans l'introspection». Pourtant, la certitude de l'introspection est la certitude du Je-suis, elle n'implique rien d'autre que soi-même; elle permet d'atteindre une certitude par moi-même, en moi-même, sans avoir à se fier à l'extérieur. L'introspection, «la préoccupation purement cognitive de la conscience étudiant son contenu [...] fournit obligatoirement une certitude, car il n'y a rien que ce que l'esprit a produit lui-même; nul n'intervient que le producteur du produit, l'homme n'affronte rien, ni personne que soi-même» (*ibid*, p. 352).

pas essayer de «se trouver», puisque l'identité est insaisissable par l'individu lui-même et, donc, l'identité n'est pas une quelconque essence qui serait «cachée» aux autres, mais *s'actualise* via nos relations sociales. Autrement dit, l'agent n'atteint pas par lui-même sa propre identité: je ne serai jamais celui que je pense que je suis, puisque, étant donné la pluralité, je ne suis pas quelque chose par avance: je suis *qui* je suis selon avec qui je suis. En fait, pluralité va avec identité: «dès qu'il y a pluralité- d'êtres vivants, de choses, d'idées- il y a différence, et cette différence ne provient pas de l'extérieur, mais est inhérente à chaque entité sous forme de dualité, d'où se dégage l'unité, par voie d'unification»¹⁸⁶; on ne peut pas parler de l'identité sans tenir compte du contexte: l'identité de chaque individu surgit dans un contexte de pluralité. Afin de compléter cette conception de l'identité, nous devons aborder ses rapports avec *l'espace de l'apparence* et avec *le réseau des relations humaines*.

I. II. *Espace de l'apparence*: le double sens de la naissance¹⁸⁷

Puisque «agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (*archein*, «commencer», «guider», et éventuellement «gouverner»), mettre en mouvement»¹⁸⁸, l'action et la parole permettent de s'insérer dans un monde humain et, donc, d'apparaître aux autres. Cette insertion n'est pas l'apparence découlant de notre apparition physique originelle (naissance) et ne peut pas être imposée par les autres, mais l'impulsion de cette insertion provient du fait de la naissance en ce qu'elle offre la possibilité d'initier de la nouveauté; «en l'absence de cette réalité de la naissance, nous ignorerions ce que peut être la nouveauté et

¹⁸⁶ Arendt, 1981, p. 241.

¹⁸⁷ Le terme «apparence» revêt ici un sens phénoménologique, il n'est aucunement question de «simples» ou de fausses apparences, puisqu'Arendt s'oppose aux théories des mondes duels (qui insistent sur la dichotomie entre Être et Apparence) en proposant la coïncidence de l'Être et de l'Apparaître. Nous y reviendrons sous peu.

¹⁸⁸ Arendt, 1983, p. 233.

toute "action" serait assimilable à un simple comportement ou à un effort de préservation». ¹⁸⁹

C'est pourquoi Arendt compare l'initiative à une seconde naissance: en s'insérant dans le monde, nous «confirmons et assumons le fait brut de notre apparition physique originelle»¹⁹⁰; l'initiative, c'est le commencement de quelqu'un, le début de quelque chose de neuf. Ainsi, l'action et la parole «sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes». ¹⁹¹

Ceci dit, par leurs paroles et leurs actes, les agents créent un espace, l'*espace de l'apparence*, «où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou inanimés, mais font explicitement leur apparition». ¹⁹² L'*espace de l'apparence* est toujours là en puissance possible où les hommes se rassemblent, c'est-à-dire que la puissance est toujours un potentiel (on ne peut pas en faire de provision), son actualisation n'existe qu'en actes et en paroles et «assure l'existence du domaine public». Donc, l'*espace de l'apparence* «commence à exister dès que les hommes s'assemblent dans le mode de la parole et de l'action; il précède par conséquent toute constitution formelle du domaine public et des formes de gouvernement, c'est-à-dire des diverses formes sous lesquelles le domaine public peut s'organiser». ¹⁹³ Un exemple de la présence d'un *espace de l'apparence* est la *polis* de la Grèce antique, lequel prenait place n'importe quand, n'importe où, dès que l'on parlait et que l'on agissait ensemble; bien qu'on ne pouvait pas toujours y vivre (ce qui aurait été une vie superficielle), certains n'y vivaient pas du tout (esclaves, femmes, etc.) et donc n'apparaissaient pas en tant que membre actif de la Cité. Ainsi, la révélation de l'agent est seulement possible dans le domaine public, puisque «l'action

¹⁸⁹ Arendt, 1972, p. 182-183.

¹⁹⁰ Arendt, 1983, p. 233.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 232.

¹⁹² *Ibid*, p. 258.

¹⁹³ *Ibid*, p. 259.

et la parole exigent un espace où paraître- en même temps que des spectateurs et des auditeurs- afin de s'actualiser».¹⁹⁴ Afin d'illustrer les interactions au sein de *l'espace de l'apparence*, Arendt emprunte des termes (acteur, spectateur, jeu) au théâtre: l'agent est comme un acteur qui entre en scène, il participe à l'action et, par le fait même, il est soumis au regard des autres, il est absorbé par son apparence et sa réputation; alors que le spectateur est celui qui se place en position de comprendre, ce n'est que ce dernier, puisque son emplacement est en retrait (absence d'action), qui peut retirer une signification de ce «jeu».¹⁹⁵ Ceci dit, l'identité surgit quand on apparaît à l'autre, l'autre est le dépositaire de mon identité. Il s'agit donc d'une révélation en 2 sens qui implique une certaine interaction: d'une part, je suis *qui* je suis selon avec qui je suis et, d'une autre part, celui qui est avec moi est *qui* il est parce qu'il est avec moi; je ne révélerais pas les mêmes choses si j'étais avec quelqu'un d'autre. Dire que l'identité s'actualise au sein de nos relations avec les autres ce n'est pas dire que notre identité est purement définie par le social, mais que c'est grâce avec qui nous sommes qu'il y a *actualisation* de *qui* nous sommes. L'identité, chez Arendt, est une identité phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle est définie par le mode de l'apparaître et que l'on apparaît toujours par la condition de la présence d'autrui (pluralité); «qui es-tu?» se répond perpétuellement dans nos relations avec autrui. On est donc pris dans le regard de l'autre tout en ayant besoin de l'autre, puisque c'est dans son regard que je m'actualise; le regard des autres se présente comme une source de motivation à l'action (interaction).

En me révélant via la parole et l'action, je m'insère dans *l'espace de l'apparence* et par le fait même, j'apparais aux autres, j'existe: «être et paraître coïncident».¹⁹⁶ C'est dire que je ne suis pas un moi figé, imperturbable, mais un moi vulnérable, affecté par la présence des

¹⁹⁴ Arendt, 1981, p. 101.

¹⁹⁵ *Ibid*, p. 125-133.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 37.

autres. L'existence, c'est la faculté de paraître, de se montrer, c'est être parmi les hommes (le *inter homines esse* des Anciens). Et apparaître, c'est aussi être perçu; «les êtres vivants, hommes et animaux, ne sont pas seulement dans le monde, ils sont *du monde* et cela précisément parce qu'ils sont à la fois sujets et objets, perçus et percevants». ¹⁹⁷ Étant donné que ce qui paraît est soumis à une multiplicité de spectateurs, donc à différentes perspectives, le mode de l'apparence est la semblance, le «il me semble que». «En plus du besoin de se montrer, grâce auquel le vivant se taille une place dans un monde de phénomènes, les hommes se *présentent* aussi, en paroles et en actes et indiquent par là comment ils *entendent* paraître, et ce qui, à leur avis, est digne ou non d'être vu». ¹⁹⁸ Contrairement à *se montrer*, c'est-à-dire à faire voir nos propriétés, *se présenter* implique un aspect actif, une certaine perception de soi-même : la *présentation de soi*, c'est le choix délibéré de montrer ou de cacher; nous choisissons comment nous voulons apparaître, ce que nous voulons montrer et ce que nous voulons cacher, et c'est à ce niveau que se situe la possibilité d'hypocrisie ou de simulation. Par exemple, «l'homme courageux n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de cette émotion, ou qui sait la dominer une fois pour toutes, mais un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner». ¹⁹⁹ Différents facteurs peuvent expliquer ce choix de présentation: ils peuvent être environnementaux (souhait de plaire aux autres) ou individuels (souhait de se plaire à soi-même ou de se poser en exemple).

I. III. Unité humaine: le *réseau des relations humaines* ou l'isolement

Nous avons mentionné que l'action et la parole permettent de se distinguer, de révéler *qui nous sommes*, et d'apparaître aux autres, ce qui fait appel à notre besoin d'échanger avec

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 38.

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 56.

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 58.

les autres afin de comprendre le sens de ce que l'on fait; pour rester humain, nous avons besoin de nous insérer dans le monde en tissant des relations avec les autres.

Toute action de l'homme, tout savoir, toute expérience n'a de sens que dans la mesure où l'on peut en parler. Il peut y avoir des vérités ineffables et elles peuvent être précieuses à l'homme au singulier, c'est-à-dire à l'homme en tant qu'il n'est pas animal politique, quelle que soit alors son autre définition. Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde, n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes.²⁰⁰

Action et parole ont lieu entre humains et sont donc à propos de la réalité objective tout en permettant la révélation de l'agent, c'est pourquoi Arendt parle d'un *réseau des relations humaines*; ce réseau «existe partout où des hommes vivent ensemble», il constitue le domaine des affaires humaines.²⁰¹ Le terme «réseau» souligne l'intangibilité des relations humaines, c'est-à-dire le fait que l'action «se perd», qu'elle ne laisse rien de concret derrière elle. Selon nous, l'exemple imagé par excellence pour représenter ce réseau est la toile d'araignée: des liens se tissent, d'autres sont mis en suspens, on a l'impression que rien ne se «bâtit», mais peu à peu une toile, toujours fragile, apparaît; non seulement il n'y a pas qu'une toile, c'est-à-dire que les toiles se défont, d'autres se refont en une multiplicité d'endroits, mais plusieurs «araignées» (agents) participent à sa confection. C'est ici qu'on comprend mieux pourquoi la condition de l'action est la pluralité: l'acte individuel interagit avec le *réseau des relations humaines*. Comme le souligne Ricœur dans son analyse de l'identité chez Arendt, il existe un lien inextricable entre la révélation du *qui* et le *réseau des relations humaines*, c'est-à-dire qu'il y a «opacité de toute l'histoire d'une vie pour son propre "héros". L'histoire d'une vie est une sorte de compromis issu de la rencontre entre les événements initiés par l'homme en tant qu'agent de l'action *et* le jeu de circonstances induit par le réseau des relations humaines».²⁰²

Puisque le réseau se tisse à partir d'actions et de paroles individuelles qui interagissent les unes

²⁰⁰ Arendt, 1983, p. 37.

²⁰¹ *Ibid*, p. 241.

²⁰² Voir la préface de Paul Ricœur dans *ibid*, p. 25.

avec les autres, la révélation de l'agent se présente sous forme d'histoire (*histoire jouée*); l'agent est l'acteur, le «héros», de l'histoire et non l'auteur ni le producteur, c'est pourquoi on ne peut véritablement dire *qui* est quelqu'un qu'en l'absence de *toute* possibilité d'interaction avec le *réseau des relations humaines*: à sa mort.

Ceci dit, non seulement la révélation de l'agent exige la condition de pluralité, mais

cette qualité de révélation de la parole et de l'action est en évidence lorsque l'on est *avec* autrui, ni pour ni contre- c'est-à-dire dans l'unité humaine pure et simple. Bien que personne ne sache qui il révèle lorsqu'il se dévoile dans l'acte ou le verbe, il lui faut être prêt à risquer la révélation, et cela, ni l'auteur de bonnes œuvres qui doit être dépourvu de moi et garder un complet anonymat ni le criminel qui doit se cacher à autrui ne peuvent se le permettre. Ce sont des solitaires, l'un étant pour, l'autre contre tous les hommes.²⁰³

Refuser la pluralité comme unité humaine (être *pour* ou *contre* autrui) implique une certaine perte du monde; en étant *contre* les autres, comment peut-on vouloir s'intégrer dans la sphère des rapports humains? En agissant *pour* les autres, comment peut-on se distinguer de ceux-ci? Et c'est également évacuer l'aspect révélateur de l'action et de la parole; lorsqu'il n'y a pas de révélation de l'agent dans l'acte, la parole et l'action deviennent un moyen en vue d'une fin: la parole devient du bavardage (permet le mensonge, la propagande, etc.), l'action perd son *qui* et «l'action qui n'a point de nom, point de "qui" attaché à elle, n'a aucun sens».²⁰⁴

Par exemple, si nous reprenons le cas de B (dont nous avons discuté au chapitre 2), nous pouvons penser que B est *pour* ce qu'il considère comme des interactions sociales parfaites (qui sont en fait stériles) et *contre* toute interaction allant à l'encontre de ces critères de perfection; ce faisant il choisit de *se présenter* aux autres comme un individu qui est en contrôle, qui «réussit» bien. Étant donné que B ne prend pas le «risque» de se révéler aux autres, par peur de ne pas être parfait et donc d'être rejeté, il n'est donc pas en mesure de s'insérer, via l'action et la parole (en étant paralysé par une manie de bien paraître, B fait

²⁰³ *Ibid*, p. 236-237.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 237-238.

plutôt une utilisation instrumentale de l'action et de la parole), au sein de l'*espace de l'apparence* (on lui reproche justement son manque d'initiative) ni d'actualiser *qui* il est; il se situe à l'extérieur du *réseau des relations humaines*. Ceci dit, nous concevons le être *avec* autrui comme impliquant une certaine abstraction du donné (races, genres, etc.) et de la valorisation sociale de l'individu au profit d'une acceptation de l'individu en ce qu'il est une infime partie de ce qui contribue à construire le monde humain dans toute sa diversité, ce qui implique la reconnaissance de cet individu comme être novateur, apte à introduire de la nouveauté dans le monde, la reconnaissance de *sa* différence et de l'expression de *qui* il est (et non qui l'on voudrait qu'il soit) au sein d'une «pluralité d'êtres uniques».

IV. Omnipotence et pluralité

Étant donné les caractéristiques de l'action, la tentation de remplacer l'imprévisibilité d'une action plurielle par la maîtrise d'un faire au singulier, de s'évader de la «fragilité des affaires humaines» vers la «solidité du calme et de l'ordre» se retrouve, selon Arendt, au sein de la philosophie politique depuis Platon.²⁰⁵ Étymologiquement, les mots grecs *-archein* («commencer») et *prattein* («achever»)- et latins *-agere* («mettre en mouvement») et *gerere* («porter»)- désignant l'action semblent distinguer 2 parties de l'action: le commencement (par un individu) et l'achèvement (possibilité de la participation de plusieurs individus); ceci dit, il semble que l'on ait conservé la deuxième partie pour désigner l'action en général et la première partie pour désigner un sens particulier de l'action: commander, mener.²⁰⁶

Ainsi le rôle de novateur et de guide (...) se changea en un rôle de souverain; l'interdépendance originelle de l'action, le novateur, le guide dépendant de la collaboration des autres, ses compagnons

²⁰⁵ Chez Platon, la communauté politique se traduit par le concept de gouvernement, c'est-à-dire qu'elle est conçue en termes de gouvernants et gouvernés (commander et obéir), ce qui semble être une tentative de trouver un substitut à l'action. «Le problème, selon Platon, était de s'assurer que l'homme qui entreprend reste entièrement maître de ce qu'il a entrepris sans avoir besoin de l'aide d'autrui pour le mener à bien» (*ibid*, p. 286).

²⁰⁶ *Ibid*, p. 247-248.

dépendant de lui pour avoir l'occasion d'agir eux-mêmes se scinda en deux fonctions entièrement distinctes: le commandement qui devint la prérogative du souverain, et l'exécution des ordres qui devint le devoir des sujets.²⁰⁷

L'erreur des recommandations d'abstention de l'action et des affaires humaines résiderait en l'assimilation de la liberté à la souveraineté; la pluralité expliquerait la provenance des «calamités de l'action»:

s'il était vrai que la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de la pluralité. Aucun homme ne peut être souverain, car la terre n'est pas habitée par un homme, mais par les hommes; et non pas, comme le soutient la tradition depuis Platon, en raison de la force limitée de l'homme qui le fait dépendre de l'assistance d'autrui.²⁰⁸

Ceci dit, il convient de revoir la conception traditionnelle du pouvoir: le pouvoir n'implique pas un rapport de domination, mais est l'«aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon déconcertée»; il est légitime (présuppose un rassemblement initial), il tire sa fin en lui-même et, dans sa forme extrême, il se présente sous la formule du «tous contre un». Le pouvoir est toujours potentiellement présent dès que les Hommes se rassemblent et s'évanouit lorsque ceux-ci se dispersent, il n'est donc pas propre à un individu, mais nécessite la force du nombre.²⁰⁹ Ainsi, le pouvoir est indissociable de la pluralité, il n'apparaît que dans l'inter-activité, et préserve le domaine public; nous pourrions dire que l'action est une modalité de l'exercice du pouvoir permettant d'actualiser la liberté sous la condition de la pluralité humaine. Afin de mieux comprendre la proximité entre le pouvoir et la pluralité, prenons un exemple où il y a tentative d'élimination de la pluralité: le totalitarisme. Dans un système totalitaire, l'individu fait partie d'une masse et ne peut plus se distinguer, il y a destruction de l'espace public qui est nécessaire pour penser et agir; c'est donc dire qu'un tel régime tente d'éliminer la capacité de penser et d'initiative, d'annihiler totalement l'identité. Le danger d'un

²⁰⁷ *Ibid*, p. 248.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 299.

²⁰⁹ Arendt, 1972, p. 143-157.

tel contexte, c'est que les individus se voient couper de toute possibilité de rassemblement; le pouvoir passe entre les mains de ceux qui veulent gouverner (parti nazi), ce qui fait planer la menace de violence, autant chez ceux qui veulent gouverner que chez ceux qui sont gouvernés, puisque l'amenuisement du pouvoir laisse place à l'émergence de la violence.²¹⁰

En somme, l'importance de la pluralité comme unité humaine (être *avec* autrui) est qu'elle permet la libre insertion de l'individu dans le monde via la parole et l'action, ce qui rend possible, à la fois, la révélation identitaire des agents et l'actualisation d'un *espace de l'apparence*. Bien que l'on ne fasse pas constamment partie de cet espace, en être privé, c'est être privé de réalité, puisque, selon Arendt, la réalité est garantie par la présence d'autrui²¹¹ et c'est également cet espace qui permet de préserver le domaine public où l'égalité est une égalité politique (droits, etc.); cette apparition est essentielle pour rester humain, puisque, selon cette perspective, une vie sans action ni parole n'est pas vécue parmi les hommes et n'est donc pas humaine. Ceci se comprend mieux si l'on reprend l'exemple du contexte totalitaire, lequel tend à supprimer cet espace. L'exemple «extrême» du système totalitaire hitlérien permet de constater le refus flagrant de la pluralité comme unité humaine; la vision du monde qui s'y présente est hiérarchique, c'est-à-dire que, entre autres, la population aryenne est au sommet de la hiérarchie et le parti nazi travaille à la fois *pour* cette population aryenne et *contre* les Juifs. Dans un tel contexte, l'action et, par le fait même l'initiative, sont évacuées, puisque tous doivent ou commander ou obéir; les individus ne peuvent plus librement s'insérer, via la parole et l'action, dans un monde humain (la seule possibilité d'action est de désobéir). Un exemple flagrant d'un recours instrumental à la

²¹⁰ Il convient de distinguer le pouvoir de la violence: la violence n'est jamais légitime et ne nécessite pas la force du nombre; elle prend place lorsqu'il y a affaïssement du pouvoir, mais ne peut pas le remplacer. Voir *ibid.*

²¹¹ «Le seul caractère du monde qui permette d'en mesurer la réalité, c'est qu'il nous est commun à tous» (Arendt, 1983, p. 270).

parole (qui paralyse son aspect révélateur) est cette observation d'Arendt qui, en assistant au procès d'Eichmann²¹², a constaté la transformation du langage qu'a permis ce contexte: pour parler des meurtres perpétrés à l'égard des Juifs, «les porteurs de secrets» (ceux qui avaient été mis au courant de l'extermination physique des Juifs) du parti nazi devaient se soumettre à des «règles de langage», notamment la substitution des termes «tuerie» ou «extermination» par «Solution finale» (le terme «règles de langage» est en fait une règle de langage en soi; le terme réel le désignant serait plutôt «mensonge»), ce qui avait pour fonction de «faciliter» la communication avec tout individu extérieur au monde des «porteurs de secrets». «L'effet exact produit par ce système de langage n'était pas d'empêcher les gens de savoir ce qu'ils faisaient, mais de les empêcher de mettre leurs actes en rapport avec l'ancienne notion "normale" du meurtre et du mensonge».²¹³ Cet exemple illustre à merveille la dégradation du monde des rapports humains: le recours à des «règles de langage» bloque la possibilité d'un monde commun où les rapports humains permettent de se comprendre les uns les autres; ce blocage met en lumière le fait que lors du procès, Arendt constate la mémoire défaillante d'Eichmann (dates, événements, etc.) sauf pour ce qui avait trait à sa propre «carrière»;

plus on l'écoutait, plus on se rendait à l'évidence que son incapacité à parler était étroitement liée à son incapacité à *penser*- à penser notamment du point de vue de quelqu'un d'autre. Il était impossible de communiquer avec lui, non parce qu'il mentait, mais parce qu'il s'entourait du plus efficace des mécanismes de défense contre les mots et la présence des autres et, partant, contre la réalité en tant que telle.²¹⁴

Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que l'action témoigne du besoin de la

²¹² Adolf Eichmann était un haut fonctionnaire allemand, membre du parti nazi et responsable de l'«émigration» juive, c'est-à-dire qu'il s'occupait de la déportation des Juifs dans les camps de concentration, puis dans les camps d'extermination; il était également considéré être un «spécialiste de la question juive». La particularité d'Eichmann est la difficulté à comprendre son «cas»; malgré les atrocités auxquelles il a participé, il est tout ce qu'il y a de plus «normal» selon les évaluations psychiatriques auxquelles il a participé lors de son procès.

²¹³ Arendt, 2006, p. 1101.

²¹⁴ *Ibid*, p.1065.

présence d'autrui, l'action est toujours une action plurielle; son aspect productif est sa «capacité d'établir des rapports».²¹⁵ Non seulement l'acteur se retrouve auprès de d'autres acteurs, mais étant donné que l'action est toujours inter-action, l'acteur est à la fois agent et patient (faire et subir): il est impossible de prédire les conséquences de l'action de l'agent, puisqu'elles se tissent avec les actions des autres agents; l'action n'a pas d'autre fin qu'elle-même. C'est pourquoi Arendt affirme que la liberté n'est possible que dans l'action; l'Homme est libre parce qu'il peut commencer quelque chose de neuf. Une telle conception met l'emphase sur la nécessité des interactions, la nécessité de l'interdépendance avec autrui plutôt que sur le solipsisme et sur l'omnipotence; parler d'une action individuelle serait une contradiction dans les termes, on devrait plutôt parler, dans ce cas, de commandement et, si l'on commande, on fait une utilisation instrumentale de l'action, on lui enlève toute part d'interaction en la remplaçant par l'exécution. Ceci dit, le problème que soulève l'omnipotence est ce «refus» d'interaction avec les autres: «l'aspiration à l'omnipotence implique toujours- à part son *hubris* utopique- la destruction de la pluralité»²¹⁶; il y a donc évacuation de la possibilité d'apparaître et de se révéler aux autres. Et l'ennui, pour celui qui entend être omnipotent, c'est que «l'humanité n'est jamais acquise dans la solitude; elle ne résulte jamais non plus d'une œuvre livrée au public. Seul peut y atteindre celui qui expose sa vie et sa personne aux "risques de la vie publique"». Le risque étant surtout l'ignorance quant aux répercussions de nos actions et de nos paroles, ce qui est inévitable si l'on veut s'insérer dans le *réseau des relations humaines* et «ce risque (l'action) n'est possible que si l'on accorde sa confiance- c'est cela qui est précisément difficile à saisir, mais qui est

²¹⁵ Arendt, 1983, p. 250.

²¹⁶ *Ibid*, p. 262.

fondamental- à ce qu'il y a de plus humain en l'homme».²¹⁷ Prendre le risque de révéler des aspects que l'on n'aurait pas volontairement révélés, c'est accepter de se montrer vulnérable et reconnaître la contingence et la fragilité des relations humaines.

II. L'INDIVIDU ET LE CONTEXTE SOCIAL

Dans la présente section, nous souhaitons discuter des affinités entre les pensées des 3 auteurs retenus afin de mieux comprendre l'aspect conflictuel du désir, de la honte et du dégoût, tel que nous en avons discuté. Pour ce faire, nous examinerons plus précisément les répercussions interpersonnelles et intrapersonnelles de l'hypertrophie de ces émotions et les liens entre cette hypertrophie et la perte de la pluralité comme unité humaine. Puis, nous aborderons les responsabilités qui sont propres à l'individu et au contexte social, au sens restreint et au sens large, quant à l'incidence de la présence d'une forme hypertrophiée de ces émotions. Finalement, nous mentionnerons des solutions possibles quant à l'aspect conflictuel de ces émotions.

II. I. L'hypertrophie du désir, de la honte et du dégoût

Rappelons-nous notre projet initial qui était d'examiner l'aspect conflictuel du désir, de la honte et du dégoût. Ce qui ressort de cet examen, et qui constitue le point de rencontre entre Girard et Nussbaum, c'est que l'aspect conflictuel de ces 3 émotions se situe au niveau de l'hypertrophie de chacune de ces émotions -particulièrement leur emphase sur le soi, sur l'autosuffisance et la toute-puissance de l'individu, au détriment de la danse «intérieur-extérieur». Nous avons vu que la présence soutenue, hypertrophiée, du désir (chez

²¹⁷ Arendt citée dans Gaus, 1980, p. 38. Notons que cette référence est une transcription manuscrite d'une entrevue audio-visuelle.

Girard), de la honte et du dégoût (chez Nussbaum) tend à avoir des répercussions aux niveaux interpersonnel et intrapersonnel. Au niveau de l'hypertrophie de ces émotions, les relations aux autres tendent à perdre leur caractère «humain», que ce soit grâce à la fascination du *désir mimétique* ou à la stigmatisation et/ou à la subordination de la *honte primaire* et du *dégoût projectif*. Ce faisant, il n'est plus question de relations «humaines» à proprement parler, c'est-à-dire des relations d'égal-à-égal au sein desquelles on peut librement échanger avec les autres, mais plutôt de relations hiérarchiques ou rivalitaires, c'est-à-dire des relations où se crée une dichotomie Moi-Autre: soit l'individu chez qui l'émotion est intensément présente se considère supérieur et constitue l'Autre comme inférieur, soit l'individu se considère inférieur et constitue l'Autre comme supérieur. Par exemple, au sein de l'exaspération du *désir mimétique*, le sujet désirant est purement fasciné par l'Autre, ce qui entraîne une oscillation entre le considérer comme un modèle, puis comme un rival. De même pour l'individu chez qui la *honte primaire* est fortement présente: nous avons vu, par exemple, le cas de B qui, par peur de ne pas être parfait, n'arrivait pas à établir des relations significatives avec les autres. Finalement, c'est possiblement au niveau du *dégoût projectif* que la déshumanisation est la plus repérable, soit que certaines caractéristiques du dégoût (primaire) sont projetées sur certains individus ou groupes, lesquels deviennent, par le fait même, une sorte d'entre-deux entre l'humain et l'animal.

Ceci dit, c'est au niveau de telles relations sociales que Girard et Nussbaum viennent à la rencontre d'Arendt: nous croyons que l'hypertrophie, chez l'individu, du désir, de la honte et du dégoût, telle que nous en avons discuté dans les premiers chapitres, semble être susceptible, en reprenant le vocabulaire d'Arendt, de rompre avec la pluralité comme unité humaine et semble donc être en mesure de donner une explication de ce qui fait en sorte que les individus adoptent une attitude *pour* ou *contre* autrui. Par exemple, au sein du *désir*

mimétique, le sujet désirant est *pour* le médiateur (modèle), ce qui, dans cette dynamique, l'amènera également, par la suite, à être *contre* ce même médiateur (rival); le sujet désirant est toujours *pour* ou *contre* le médiateur plutôt qu'*avec* lui. Au plan interpersonnel, les relations aux autres sont ou magnifiées ou narcotisées; autrement dit, il y a refus d'insertion dans le *réseau des relations humaines* afin de se concentrer sur des relations exclusives (tel sujet désirant-médiateur) ou limitées; soit l'individu souhaite se rapprocher de certains individus soit il cherche à s'en distancier, il n'est aucunement question de pluralité comme unité humaine. Par exemple, le dégoût cherche à se distancier de certains individus et/ou groupes et interrompt toute relation avec ceux-ci. Puisque nous avons mentionné que la révélation identitaire est en évidence lorsqu'on est ni *pour* ou *contre* les autres mais *avec* les autres, ces répercussions interpersonnelles ont à leur tour une incidence au niveau intrapersonnel; l'absence d'échange, c'est aussi, même à un niveau minime, l'absence de partage des différences, la narcotisation de l'initiative individuelle et de l'actualisation de l'identité (c'est «s'enfermer» plutôt que se révéler), ou en termes psychanalytiques, c'est encourager la présence d'un *faux soi* au détriment d'un *vrai soi*. À l'opposé, être *avec* autrui revient à ne pas travailler à la réussite ou à l'échec de l'Autre, à ne pas privilégier certains rapports sociaux mais à s'insérer dans le *réseau des relations humaines* dans toute sa contingence et sa fragilité. Étant donné que ces trois émotions semblent s'adresser à l'individu lui-même (désir d'être Autre, dissimuler certains aspects de notre humanité) plutôt qu'à son acte, nous pouvons penser qu'au plan intrapersonnel, la présence de ces émotions paralyse l'individu à un certain point. À ce sujet, la pertinence des propos de Girard retenus ci-haut s'explique par le fait que le désir de l'individu qui éprouve le *désir mimétique* s'opère comme une fuite vers l'Autre; c'est le médiateur qui permet, en quelque sorte, de soulager la lourdeur de la condition humaine du sujet désirant. Par exemple, si moi, en tant que fervente lectrice d'Hannah Arendt, j'éprouve

une fascination incomparable devant ce que je qualifie de «génie arendtien» et que je me tourne vers elle en continuant de propager sa pensée, en m'appliquant à être *pour* elle, à penser comme elle, à parler comme elle, je n'actualise aucunement ma propre identité, je ne fait que reprendre ce qu'elle a déjà introduit; évidemment, je contribue à partager sa pensée à d'autres individus qui ne la connaisse pas, mais l'essentiel est de comprendre que je n'apporte rien de neuf dans le monde, j'essaie plutôt d'imiter ce qu'Arendt aurait dit ou fait. La subtilité de l'importance de distinguer, chez Girard, la fascination de la reconnaissance de l'unité entre Moi et l'Autre est la suivante: si, au contraire, je m'*inspire* d'Arendt, je peux admirer son œuvre, faire résonner ses propos à mon expérience personnelle et alors initier une nouvelle application de sa pensée qu'elle-même n'avait pas abordée. Prenons un autre exemple: l'étudiant qui souhaite devenir enseignant et qui est paralysé par la «grandeur» d'un de ses anciens enseignants, lequel était, selon lui, exemplaire. Le fait que cet étudiant voudrait *être* cet ancien enseignant le pousse à ne pas actualiser son individualité, à être paralysé par le fantôme de son modèle, alors qu'il lui serait possible de s'inspirer de cet enseignant tout en initiant sa propre méthode d'enseignement. Ceci dit, l'imitation est en quelque sorte sécuritaire en ce que suivre les traces d'un modèle permet d'esquiver le risque de l'imprévisibilité de la révélation identitaire.

Dans sa discussion sur le «normal» et la stigmatisation des individus qui tendent à en dévier, Nussbaum mentionne que le résultat d'une telle emphase sur le «normal» réside en la création, au plan social, d'un *public ordinaire* et d'un *caché défectueux*, c'est-à-dire qu'un espace, au sein du domaine public, est laissé à l'ordinaire, au «normal», et que tout ce qui en dévie est confiné à un espace privé, caché.²¹⁸ Ceci dit, nous pensons que cette idée du *public ordinaire* et du *caché défectueux* s'opère également au plan individuel: puisque nous devons

²¹⁸ Nussbaum, 2003, p. 308.

nous insérer dans *l'espace de l'apparence* si nous voulons établir un contact avec les autres, nous sommes constamment sollicités par l'image que nous projetons (*présentation de soi*). Rappelons que, selon Arendt, l'hypocrisie et la tromperie ne sont possibles qu'au niveau de la *présentation de soi*, donc d'un choix délibéré de montrer ou de cacher; que voulons-nous présenter: un être complet, parfait, ou un être vulnérable, qui a des besoins? Il semble donc y avoir un lien entre la *présentation de soi* et la présence de ces émotions sous une forme hypertrophiée: si l'hypertrophie de ces émotions amène l'individu à être *pour* ou *contre* autrui, il se «doit» alors d'être prudent quant à ce qu'il révèle aux autres (dissimulation des faiblesses, des échecs, etc.); au contraire, l'individu qui est *avec* autrui prend le «risque» de se révéler en ne sachant pas ce qu'il va révéler. Ceci n'est pas sans lien avec le *faux soi* et le *vrai soi*: en choisissant de cacher certains aspects de soi-même aux autres, on laisse place à notre soi robotique, on choisit de présenter des aspects que l'on considère plus favorables (par exemple, la perfection) et on ne laisse pas libre court à notre véritable être authentique (qui inclut des aspects «favorables» et «défavorables»). Nous ne pouvons nous empêcher de mentionner, à titre d'exemple de la présence du *public ordinaire* et du *caché défectueux* chez l'individu, et sous pures spéculations plutôt que d'après une recherche approfondie de la présence des émotions chez l'individu en question, le cas de la double vie de Jean-Claude Romand²¹⁹; précisons que, si tel est le cas, il est ici question d'une hypertrophie importante chez l'individu en question, ce qui ne s'applique pas nécessairement à tous les individus chez qui ces émotions peuvent être présentes, mais qui permet toutefois de souligner les répercussions potentielles que peuvent avoir la présence importante de ces émotions au plan

²¹⁹ Voir l'épigraphe en début de chapitre. Jean-Claude Romand est l'exemple type d'un homme ayant une double vie: «faux» médecin et «faux» chercheur à l'*Organisation Mondiale de la Santé*, il a vécu de mensonges et d'escroqueries (quant à sa carrière et à ses sources de revenu) pendant près de 18 ans et la résultante, à l'aube de la découverte de ses mensonges, a été la tuerie, par ses propres mains, de sa famille immédiate (incluant ses parents, son épouse, ses enfants et son chien). Pour une meilleure compréhension du sujet, voir la magnifique biographie de Carrère, 2000. Il serait intéressant d'investiguer les liens entre les émotions et la mythomanie.

intrapersonnel et interpersonnel. Chez Romand, la présence du *public ordinaire* consistait en un souci de *se présenter* comme un homme exemplaire, un médecin réputé ayant à son actif de grands accomplissements et apportant des grandes contributions à la société; bref, une *présentation de soi* qui rime avec la perfection et qui met l'emphase sur l'idéal d'une profession élitique, la simulation d'une vie enviable. D'un autre côté, son monde privé, le *caché défectueux*, consistait à dissimuler ses faiblesses, à masquer sa vulnérabilité; Romand n'était pas l'homme qu'il prétendait être, il était plutôt, au quotidien, un solitaire esseulé n'ayant pas de travail et vivant secrètement des économies de ses proches qui croyaient faire de bons placements. On ne peut s'empêcher de constater que ce genre de double vie implique de se détourner de l'engagement dans le présent afin d'être Autre que ce que l'on est, ce qui témoigne, à un certain point, d'un désir d'être Autre (être un médecin réputé, etc.). Ce faisant, Romand a développé un *faux soi* pouvant paraître incompréhensible à ceux qui ignoraient son histoire; c'est pourquoi, suite aux examens psychiatriques de la Cour, les psychiatres

ont été frappés par la précision de ses propos et son souci constant de donner de lui-même une opinion favorable. Sans doute minimisait-il la difficulté de donner de soi une opinion favorable quand on vient de massacrer sa famille après avoir dix-huit ans durant trompé et escroqué son entourage. *Sans doute aussi avait-il du mal à se détacher du personnage qu'il avait joué pendant toutes ces années, car il employait encore pour se concilier la sympathie les techniques qui avaient fait le succès du docteur Romand: calme, pondération, attention presque obséquieuse aux attentes de l'interlocuteur. Tant de contrôle témoignait d'une grave confusion, car le docteur Romand, dans son état normal, était assez intelligent pour comprendre que la prostration, l'incohérence ou des hurlements de bête blessée à mort auraient davantage plaidé en sa faveur, vu les circonstances, que cette attitude mondaine.*²²⁰

Selon nous, l'importance de considérer l'aspect conflictuel de ces émotions s'explique principalement par le fait que leur hypertrophie fait en sorte que l'individu se bloque à l'interdépendance envers les autres, et adopte plutôt une attitude de contrôle, d'omnipotence, ce qui donne lieu à des relations humaines qui deviennent, en quelque sorte, instrumentales. Puisque l'individu insiste à *présenter* les côtés «favorables» de lui-même, nous pouvons

²²⁰ Carrère, 2000, p. 182. Nous soulignons.

penser que cette dynamique est susceptible d'encourager l'individu à mener une double vie (comme avec le «docteur» Romand). L'importance de considérer la pluralité comme unité humaine est qu'elle permet l'interdépendance entre les individus et, ce faisant, la parole et l'action chez Arendt se pose comme une opportunité à se distinguer; en agissant, en parlant, l'individu est en mesure de s'insérer dans le monde humain en apportant «de lui-même», c'est le début de quelqu'un, de quelque chose d'inouï. Nous considérons que cette position est une alternative à la prétention à l'omnipotence: plutôt que de prétendre ne pas avoir besoin des autres, et par le fait même ne pas se laisser affecter par les autres, Arendt nous offre une autre perspective devant notre relations aux autres, c'est-à-dire de considérer l'autre non pas comme une «menace» à notre identité (perspective que l'on peut constater particulièrement au niveau du dégoût), mais comme pouvant contribuer à l'actualisation de notre identité et faire en sorte qu'on établisse des relations humaines riches.

II. II. La responsabilité de l'individu et la responsabilité du contexte social

En montrant l'aspect problématique de ces 3 émotions, nous avons montré qu'il y a blocage, à la fois, au niveau des relations aux autres et au niveau de l'expression de l'identité individuelle. Nous ne croyons pas que la solution soit la suppression de ces émotions, mais nous pensons qu'il convient de laisser une place à ces émotions sans encourager leur présence soutenue au quotidien. Ceci dit, l'exaspération de ces émotions chez l'individu, puisque les relations aux autres en sont affectées, a une incidence sur le contexte social dans lequel il s'insère. D'un autre côté, le contexte social au sens restreint (famille, amis, etc.) -particulièrement au niveau du développement de l'enfant- et au sens large (la société) est susceptible d'encourager ou de décourager la présence de ces émotions chez les individus. Voyons, à ce sujet, les responsabilités qui sont propres à l'individu et au contexte social.

Au plan individuel, puisque l'individu est également un citoyen, il convient de se demander quelles sont les implications de sa citoyenneté. Entre autres, on peut penser que la pratique de la citoyenneté souligne l'importance de la capacité de penser critique.²²¹ La pensée critique n'est pas une technique ni une habileté intellectuelle, mais une «remise en question permanente», «sa pédagogie ne peut pas se faire par un apprentissage direct, comme une somme de connaissance, mais elle est toujours médiatisée par une réflexion du sujet sur lui-même. Autrement dit, je ne peux pas vous enseigner la pensée critique en vous la définissant, il faut en faire l'expérience, à commencer par la simple expérience du dialogue avec soi-même».²²² La pensée critique ne produit pas de connaissance, elle n'est pas cognition mais métacognition; elle implique la justification de notre propre perspective, ce qui requiert une prise de distance envers les opinions reçues (préjugé, opinion, etc.) afin d'explicitier où l'on se situe par rapport à une opinion donnée, ce qui implique également que nous ne devons pas nous contredire nous-mêmes au niveau de notre discours (congruence entre notre parole et nos actes). La pertinence de la pensée critique s'explique par l'importance de remettre en question ce qui est «normal», de remettre en question les normes sociales, plutôt que d'adhérer aveuglément à des opinions reçues, ce qui demande une certaine implication, un certain engagement de la part des individus.²²³ On peut mieux comprendre l'importance d'encourager la pensée critique en pensant son contraire:

En soustrayant les gens au danger de l'examen critique, il (l'état de non-pensée) leur enseigne à s'accrocher solidement aux règles de conduite, quelles qu'elles soient, d'une société donnée à une époque donnée. Ce à quoi ils s'habituent alors est moins le contenu des règles, dont l'examen serré les plongerait dans la perplexité, que la *possession* des règles dans lesquelles on peut faire entrer les cas particuliers;

²²¹ Voir Vigneault, 2003 au sujet de l'importance de la capacité du citoyen à développer sa pensée critique.

²²² *Ibid*, p. 19. Notons que la pensée critique est «médiatisée par une réflexion du sujet sur lui-même», ce qu'il serait intéressant de contraster avec l'importance de la médiation des autres présente au sein du *désir mimétique*.

²²³ «Toutes les organisations humaines, sociales ou politiques, reposent en fin de compte sur la capacité de chaque individu à prendre des engagements et à les tenir» (Arendt, 1972, p. 94). À noter qu'il y a des limites à l'engagement; par exemple, l'engagement peut être rompu en cas d'imprévu ou de perte de réciprocité.

ce qui en résulte, c'est qu'il devient alors plus ou moins difficile d'abolir les anciennes valeurs en autant que l'on apporte un nouveau code: «plus les hommes se cramponnent fermement à l'ancien, plus ils seront pressés de se fondre dans le nouveau».²²⁴ Ainsi, l'ouverture d'esprit qu'opère la pensée critique peut permettre de limiter l'influence du contexte social sur la vie de l'individu, ce qui peut être efficace lorsque l'individu se situe dans un contexte qui tend à favoriser l'exaspération des émotions discutées. Puisqu'elle permet de revoir notre propre perspective et donc de considérer d'autres perspectives, la pensée critique rend possible une acceptation de la différence des autres et peut permettre de mieux comprendre que l'individu a le choix, en principe, de s'associer ou non à des individus et/ou à des groupes qui encouragent à se soustraire de la condition humaine (invulnérabilité, omnipotence, etc.). Par exemple, en choisissant l'écoute d'émissions qui mettent l'accent sur le contrôle, ou qui, au contraire, célèbrent l'imperfection, l'individu contribue (contribution aussi minime qu'elle puisse sembler) à la constitution d'une majorité.

De plus, une alternative possible à la présence de l'exaspération de la honte et du dégoût chez l'individu est de laisser une place à l'imagination et à la créativité. Accorder de l'importance à l'imagination et à la vie «interne»- la nôtre et celle des autres-, notamment par le biais de l'art et de la littérature, permet d'entrer en contact avec ce qui nous trouble au niveau de la dimension humaine (vulnérabilité, mortalité, etc.) et offre la possibilité d'explorer différentes perspectives devant le monde, ce qui permet d'imaginer l'expérience des autres, leurs besoins, etc. Nous ne pouvons ici aborder l'intéressante question du rapport entre la musique et les émotions, mais nous voulons souligner que la musique permet à l'auditeur de vivre des émotions, permet l'exploration de nos vulnérabilités dans un cadre

²²⁴ Arendt, 1981, p. 232.

sécuritaire, de même que l'enrichissement de notre vie «intime».²²⁵

Au niveau du contexte social, nous avons vu comment le contexte social au sens restreint (famille, amis, etc.), notamment le rôle du donneur de soins, est susceptible d'encourager la présence de certaines émotions, particulièrement de la honte et du dégoût, et de transmettre des attitudes de contrôle et d'invulnérabilité ou, au contraire, de laisser place à des relations de confiance au sein du développement de l'enfant. De là l'importance que le donneur de soins se reconnaisse lui-même comme un être vulnérable et qu'il procure des soins stables, se situant entre l'indifférence et la surprotection. D'une autre part, le contexte social au sens large (société) à travers les lois, les programmes offerts à la population, les subventions, le système scolaire, l'espace laissé à l'art, à la création et à la pensée critique, bref à tout ce qui touche l'espace public en général, rend compte des valeurs que l'État souhaite imprégner dans la population. Directement ou indirectement, le contexte social promouvoit, narcotise, voire dissuade certaines émotions chez les citoyens. Par exemple, on peut penser qu'une société compétitive est susceptible d'encourager les relations rivalitaires et donc de laisser libre court à l'exaspération du *désir mimétique*. Évidemment, il convient d'examiner plusieurs aspects de la société si l'on veut comprendre ce qui est encouragé ou découragé, ce qui n'est pas notre propos ici. Mentionnons qu'un tel examen de la société doit comprendre les difficultés qu'entraîne l'égalité des conditions propre à la modernité: si Nussbaum insiste sur l'impératif de l'égalité de la valeur des individus (le respect des droits et libertés pour tous), Girard, au contraire, mentionne les problèmes que peuvent entraîner un idéal égalitariste (abolir les hiérarchies et les interdits est susceptible de laisser libre court à la rivalité, à la contagion du *désir mimétique*). Ces 2 positions peuvent être réconciliées grâce à l'idée de l'être-ensemble chez Arendt: il convient de distinguer un

²²⁵ Nussbaum, 2003, p. 271-279.

contexte social égalitaire d'un contexte social où l'on est *avec* autrui; par exemple, dans une société égalitaire, on peut voir naître le snobisme alors que lorsque l'on est *avec* autrui, tout snobisme est exclu. De là l'importance de considérer la pluralité comme «pluralité d'être uniques», c'est-à-dire que nous sommes tous égaux mais nous sommes *aussi* distincts.

Chaque fois que l'égalité devient un fait banal, sans possibilité de mesure ou d'explication, il y a très peu de chances pour qu'on la reconnaisse simplement comme le principe de fonctionnement d'une organisation politique dans laquelle des personnes, par ailleurs inégales entre elles, jouissent de droits égaux. Il y a au contraire toutes les chances pour qu'on y voie, à tort, une qualité innée de chaque individu, que l'on appelle "normal" s'il est comme tout le monde, et "anormal" s'il est différent. Cette perversion du concept d'égalité, transféré du plan politique au plan social, est d'autant plus dangereuse si une société ne laisse que peu de place à des groupes particuliers et à des individus, car alors leurs différences deviennent encore plus frappantes. (...) *C'est parce que l'égalité exige que je reconnaisse tout individu, quel qu'il soit, comme mon égal que les conflits entre des groupes différents qui, pour des motifs qui leur sont propres, refusent de se reconnaître réciproquement cette égalité de base, revêtent des formes si effroyables.*²²⁶

Ceci dit, une alternative possible aux problèmes que soulève la société moderne pourrait passer par la révision du rapport entre les humains et les outils, par une révolution de la société industrielle; selon Ivan Illich, il faut privilégier une société conviviale, c'est-à-dire «une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil».²²⁷ Étant donné que la société industrielle va de pair avec *avoir* (la productivité), le problème est le suivant: puisque la productivité est illimitée, qu'elle cherche toujours plus d'avoir, au-delà de certains seuils, les résultats deviennent contre-productivité, uniformisation, dépendance, impuissance. L'Homme industrialisé voit diminuer le champ du faire et augmenter les relations de propriété (*ma santé, ma conjointe, etc.*); «à l'insistance sur le droit d'agir, on substitue l'insistance sur le droit d'avoir»; l'acteur devient un usager.²²⁸ Au contraire, la société conviviale va de pair avec *être* et se présenterait comme une solution

²²⁶ Arendt, 2006, p. 283-284.

²²⁷ Illich, 1973, p. 13.

²²⁸ *Ibid*, p. 131-132.

à l'échec de l'entreprise moderne (substitution de la machine à l'Homme): l'outil juste, «avec lequel travailler», permet l'efficacité et l'autonomie personnelle, fait en sorte qu'il n'y ait pas d'esclaves ni de maîtres et permet une recrudescence de l'action; la révision des systèmes de production permettraient d'introduire une dimension personnelle et communautaire.²²⁹

Finalement, une alternative possible à un contexte social favorisant l'exaspération de ces émotions est la création d'un "facilitating environment" (Winnicott) permettant le développement harmonieux des émotions, c'est-à-dire un environnement propice à une transition graduelle entre un état de dépendance infantile (ne pas reconnaître les droits des autres, monopoliser les sources de biens, etc.) à un état, plus mature, d'interdépendance (attention portée aux besoins des autres, reconnaître les imperfections du corps, etc.). Pour ce faire, l'environnement doit promouvoir un bien-être de base, ce qui implique, selon Nussbaum, de tenir compte, à un niveau minimal, de certaines capacités; pensons à la promotion d'un bien-être émotionnel, de permettre l'utilisation des sens, de l'imagination, etc. Cet environnement ne doit pas être limité à la famille, mais doit s'étendre au plan social et politique (institutions, lois, éducation, etc.), il doit s'adresser à l'individu (historique personnelle) et au citoyen (membre d'un contexte social). Au plan individuel, cet environnement est celui qui s'adapte à la maturation de l'enfant; par exemple, nous avons mentionné que le développement de l'enfant ne doit pas encourager la *honte primaire* devant les imperfections. Au plan social, cet environnement s'étend aux institutions, aux lois, etc.; par exemple, qu'en est-il des punitions publiques? Est-ce que les lois encouragent la capacité de réparation? est-ce qu'elles encouragent plutôt la possibilité d'éprouver de la *honte primaire*?²³⁰

²²⁹ *Ibid*, p. 26-28. Illich mentionne l'importance de certains équilibres fondamentaux pour l'harmonie de la société, notamment l'équilibre entre l'Homme et son environnement. À ce sujet, voir *ibid*, p. 86-108.

²³⁰ Nussbaum, 2003, p. 224-229.

III. SOLUTIONS COMMUNES: L'INTERDÉPENDANCE

Les émotions discutées semblent toucher de près la/les façon(s) dont nous vivons notre condition humaine, dont nous vivons notre humanité. Si nous affirmons, avec Arendt, que l'action et la parole permettent la révélation de l'individualité et l'introduction de la nouveauté dans le monde, l'individu ne peut se laisser guider ni par le *désir mimétique*, au sein duquel l'initiative individuelle n'est que la répétition, l'imitation de l'initiative d'un autre, ni par la *honte primaire* et le *dégoût projectif* qui encouragent la dissimulation de certains aspects de notre humanité, puisqu'ils constituent une tentative de suppression de la part de faiblesse au profit de la part de grandeur de la condition humaine. C'est justement à une telle invitation de reconsidérer notre façon de vivre notre condition humaine que nous convient les 3 principaux penseurs auxquels nous nous sommes référés et cette invitation s'opère sur deux paliers: au niveau de l'individu *et* du contexte social au sens restreint et au sens large. Ainsi, devant le fatalisme d'un souhait d'être autre (*désir d'être Autre*, aspiration à l'omnipotence et dissimulation des aspects de notre humanité) qui devient manifeste au sein de l'hypertrophie de ces émotions, nous préférons accepter l'invitation de ces auteurs: celle de Girard à considérer l'Autre comme notre semblable, celle de Nussbaum à la reconnaissance de notre vulnérabilité comme menant à un renoncement à l'omnipotence et celle d'Arendt à considérer que «le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir».²³¹ Bref, une invitation à emprunter une autre perspective devant la vie (entendu au sens de tout ce qui est vivant). À ce sujet, nous croyons que la reconnaissance de notre humanité est susceptible de favoriser un être-ensemble harmonieux, ce qui ne veut pas dire «améliorer» l'humanité; la littérature concernant le totalitarisme permet de concevoir le

²³¹ Arendt, 1983, p. 314.

«danger» que pose l'idée d'améliorer l'humanité, c'est-à-dire le danger de l'intervention de l'Homme lorsqu'il tente de faire dévier sa condition (par exemple, faire la promotion d'une race «supérieure»). En employant le terme «humanité», nous parlons moins de la différence spécifiquement humaine (comparativement à l'animal, par exemple), que d'une référence au caractère humain dans son ensemble (ce qui inclue une part d'animalité), d'une perspective humaniste, au sens large, c'est-à-dire au sens de

Toute doctrine qui fait de l'homme et de son épanouissement un centre d'intérêt privilégié et qui envisage l'homme comme un être universel, sans s'arrêter aux différences de genres ou de cultures. (...) Non que l'humanisme ne puisse pas faire droit à la particularité. Mais il la subsume sous un concept d'humanité par rapport auquel ces différences sont toujours secondes, accidentelles, et ne définissent pas des formes de vie humaines qui seraient radicalement étrangères et incommunicables entre elles. L'humaniste dit au contraire: "Rien de ce qui est humain ne m'est étranger", et manifeste de l'intérêt pour la diversité humaine.²³²

Emprunter une autre perspective devant la vie peut vouloir dire, par exemple, un peu à la façon dont Girard situe le conflit des rapports humains au niveau de la réciprocité violente, de ne pas automatiquement réagir à la menace que peut nous opposer quelqu'un; notamment, ce n'est pas parce que les autres empruntent une attitude *pour* ou *contre* autrui que nous devons en faire de même. Ceci dit, nous ne pouvons choisir pour les autres, ni leur imposer l'être *avec*, mais seulement y participer sur une base individuelle en *se présentant* de façon authentique, en apportant de soi-même dans le monde, en s'y insérant et en s'y engageant; se présenter en exemple peut inspirer les autres à considérer une autre perspective. Il ne faut pas sous-estimer la possibilité, chez l'individu, d'initier de la nouveauté dans le monde; que les résultats de cette initiative soient fragiles, qu'ils ne peuvent se montrer de façon tangible ni se calculer, puisque les répercussions sont imprévisibles et infinies, ne veut pas dire qu'il faille se laisser guider par le fatalisme prônant l'insuffisance de la portée de l'acte individuel.

Nous ne pourrions pas ici développer la question de l'amour, mais nous soulignons

²³² Boillot, 2007, p. 756. L'humanisme s'oppose donc au racisme, au sexisme, au totalitarisme, etc.

quand même la récurrence de sa présence comme solution aux «maux» humains. L'amour semble également être une «solution» commune de nos 3 auteurs principaux; pas n'importe quel amour, mais bien l'amour au sens d'une acceptation de la pluralité comme unité humaine (égalité *et* distinction), ce qui implique de requestionner le «cœur» en politique, c'est-à-dire privilégier l'«amour des personnes» plutôt que l'amour d'un peuple, d'une religion, etc.; nous pouvons éprouver une gratitude envers le «donné» (appartenance à une religion, à une culture, etc.), ce qui n'implique pas une solidarité inconditionnelle.²³³

Finalement, la «solution» la plus sublime de ces 3 auteurs est l'acceptation de vivre l'expérience humaine dans son ensemble, c'est-à-dire d'être un corps à besoins, d'être unique au sein d'une «pluralité d'êtres uniques», de se laisser être vulnérable face à l'extérieur, face à ce que l'on ne peut pas contrôler. Contrairement à une attitude de contrôle ou de commandement, la reconnaissance de l'interaction entre l'individu et ses semblables permet une autre vision de nos rapports aux autres en insistant sur la reconnaissance d'une interdépendance. À ce sujet, nous considérons que le meilleur exemple pour illustrer l'interdépendance est le refrain, à la fois empreint de simplicité et révélateur, de la chanson "Chelsea's Hotel" de Leonard Cohen: "I need you, I don't need you". Cette idée d'interdépendance traduit à merveille la richesse d'une interaction (plutôt que d'une emphase sur l'autosuffisance ou sur l'omnipotence) entre l'individu et les autres, elle constitue un fragile équilibre entre la dépendance et l'indépendance envers autrui: nous devons reconnaître que nous avons besoin des autres (sans en être dépendant et devenir conformiste), mais que, d'une autre part, nous n'avons pas *absolument* besoin des autres (sans en être indépendant et devenir anticonformiste), il convient de réaliser notre propre potentiel,

²³³ Arendt, 2006, p. 1353. «La seule espèce d'amour que je connaisse et en laquelle je croie est l'amour des personnes» (citée dans l'introduction de P. Bouretz pour la section «Eichmann à Jérusalem» dans *ibid*, p. 999).

de développer notre autonomie, etc. En ce sens, l'interdépendance rend compte d'un entrelacement ou, comme le dirait Arendt, d'un *réseau des relations humaines* au sein duquel on est *avec* les autres, où l'on reconnaît la pluralité comme unité humaine. Ceci dit, la prétention à l'indépendance, à l'omnipotence, narcotise la part indissoluble de notre besoin des autres (besoin difficile à admettre pour certains), tout comme la dépendance narcotise la part indissoluble de notre non-besoin des autres.

◇.◇.◇

CONCLUSION

Suite à la présente discussion, il nous est impossible de nier la complexité des émotions. Souligner l'aspect problématique de ces émotions n'est pas une tentative de les évacuer ou un incitatif à leur domination (tel que la tentation de les faire passer sous le joug de la raison), mais un effort pour mieux les comprendre; ce n'est pas parce que les émotions, en général, semblent, comme le souligne certains penseurs, présenter une ambivalence -notamment entre le mouvement et le trouble²³⁴, entre la coopération²³⁵ et le conflit- qu'il faille les considérer comme impertinentes ou superflues.

Nous avons vu que l'aspect conflictuel des émotions discutées se situe au niveau de leur hypertrophie; c'est à ce niveau que l'on en vient à ne plus être *avec* les autres, particulièrement en ce qu'il y a tentative de dissimuler certaines facettes inconfortables de notre condition humaine (vulnérabilité, fragilité, etc.) afin de présenter des facettes de cette condition qui sont plus «solides» (autosuffisance, omnipotence, etc.). Ceci dit, l'examen de l'aspect conflictuel de ces émotions vient éclairer les propos de l'être-ensemble chez Arendt, non que cette dernière ignore la question des émotions, mais elle ne semble pas en faire mention dans cette discussion; l'analyse de l'hypertrophie de ces émotions est donc en mesure de fournir des explications quant aux possibilités, chez l'individu, d'adopter une attitude *pour* ou *contre* autrui. La pensée d'Arendt vient, à son tour, éclairer l'hypertrophie de ces émotions en ce qu'elle se présente comme une alternative à l'attitude *pour* ou *contre* autrui, c'est-à-dire que si l'hypertrophie de ces émotions se présente comme une façon de se

²³⁴ Par exemple, Nietzsche, Schopenhauer et Kant abordent l'ambivalence des émotions selon le double sens du latin *motio*, soit, d'une part, le mouvement, la capacité à être *mu* et *ému*, et, d'une autre part, la pathologie, le trouble que suscite ce mouvement. Voir «Philosophie et pathologie», dans Roux, 2009, p. 185-209.

²³⁵ Par exemple, R. H. Frank propose d'examiner l'aspect coopératif des émotions grâce au modèle de l'engagement ("commitment model") selon lequel les "decisions about cooperation are based not on reason but on emotion" (Frank, 1988, p. 224). Un exemple de l'engagement émotionnel est la «solidité» d'un couple dont la relation est basée sur l'amour comparativement à un couple dont la relation est basée sur un calcul rationnel (voir le chapitre 10 du même ouvrage).

démarquer, Arendt nous assure que nous n'avons pas besoin de déployer de grands «efforts» à ce niveau. Se distinguer implique justement de ne pas adopter une attitude «combative» (être *pour* ou contre *autrui*); en étant *avec* les autres, nous sommes en mesure de nous distinguer, puisqu'il est alors possible d'agir et de parler librement, ce qui, par le fait même, révèle notre identité. Ce n'est donc pas en mettant une emphase sur le soi (omnipotence, autosuffisance, etc.) que nous parviendrons à actualiser qui nous sommes, puisqu'une telle emphase implique l'étouffement de la dynamique entre soi et les autres, ce qui constitue un certain désengagement du monde, une absence d'insertion dans le monde humain.

Il serait donc sain d'éprouver l'émotion, comme dirait Nussbaum, en tant que reconnaissance de notre vulnérabilité, de notre humanité. Ceci dit, une motivation à laisser transparaître les vulnérabilités humaines résonne avec un certain délaissement d'un *faux soi* développé afin de nous sécuriser devant les mystères de l'humanité, ce qui n'est pas sans écho avec nos relations aux autres ni sans répercussion avec l'être-ensemble. Le défi serait d'effectuer une perpétuelle évaluation ou examination de nos valeurs et de notre vision du monde lorsque se présente l'émotion. Par exemple, se demander pourquoi nous éprouvons du dégoût devant un tel individu (pensons, encore une fois, au procès de Guy Turcotte): est-ce véritablement l'individu qui nous dégoûte ou son geste? Cette examen de nos émotions se présente non comme une dichotomie, une soumission de l'émotion à la domination de la raison (réflexion), mais plutôt comme un entrelacement entre les deux; l'accès à la raison via l'émotion, et l'accès à l'émotion via la raison.²³⁶ Ainsi, bien que nos préoccupations se soient restreintes à l'aspect social des émotions, mentionnons que notre réflexion amène à reconsidérer les discussions de l'esprit et de l'âme, de l'esprit et du corps, notamment la

²³⁶ Il convient de ne pas confondre la raison, la faculté de penser, et l'intellect, la faculté de connaissance; la préoccupation principale de la première est la signification, alors que celle de la seconde est la connaissance (selon la distinction de Kant, telle que discutée dans Arendt, 2002, p. 33-35).

nécessité de considérer le caractère spécieux de la maîtrise de l'âme par l'esprit telle qu'elle est présentée par la doctrine stoïcienne. Si l'on conçoit que c'est l'esprit qui est pure activité, qu'il est possible de mettre l'activité en marche et de l'arrêter, alors que l'âme (passions, sentiments, émotions) a un caractère de passivité (subir- *pathein*), c'est dire que la doctrine stoïcienne projette l'aspect dynamique de l'esprit sur l'âme, ce qui incite à penser que l'esprit pourrait maîtriser les passions.²³⁷ Reconsidérer le rôle de la pensée et son rapport aux émotions c'est également reconsidérer notre expérience de la condition humaine et la tentative de transcender cette condition:

L'homme, bien que totalement conditionné existentiellement- limité par le temps qui s'écoule entre la vie et la mort, soumis aux besoins qui lui permettent de vivre, incité à travailler pour se créer un chez soi dans le monde, poussé à l'action afin de se faire une place dans la société des autres hommes- peut transcender toutes ces conditions, mais seulement mentalement, jamais dans la réalité, ou dans la connaissance et le savoir qui le mettent à même d'aller reconnaître le caractère réel du monde et le sien propre.²³⁸

Ainsi, l'importance de considérer l'aspect conflictuel des émotions discutées s'explique en ce que l'exaspération de ces émotions est susceptible de déboucher sur des relations sociales qui ne favorisent pas un être-ensemble harmonieux. L'importance, pour la vie sociale, d'un être-ensemble harmonieux n'est sans doute pas manifeste en des circonstances où prime la paix, mais on peut ressentir son urgence lorsque des crises sociales se font ressentir ou lorsque l'on veut bien replonger dans des récits historiques bouleversants qui nous incitent à se dire: «nous ne pouvons laisser de telles choses se produire de nouveau». L'importance de comprendre ce qu'implique la compréhension la plus inclusive possible d'un être-ensemble harmonieux doit passer par la compréhension de ce qui constitue son égarement, de même que de ce qui constitue une terre fertile à sa récolte; cette urgence de compréhension de l'être-ensemble se présente également comme une tentative de

²³⁷ Arendt, 1981, p. 101-103.

²³⁸ *Ibid*, p. 99.

compréhension de la violence dans toute l'ampleur d'un spectre s'étendant d'un simple regard désobligeant à des agressions que nous n'aurions pu imaginer même dans nos pires cauchemars (nous pensons, par exemple, aux camps d'extermination). Nous avons voulu ici, offrir une réflexion quant aux possibilités d'éléments fondamentaux pouvant mener à de tels conflits humains; nous ne prétendons pas décrire l'ensemble du problème, mais nous pensons avoir relevé des aspects importants quant aux relations humaines; pensons, par exemple, aux implications de l'hypertrophie de la *honte primaire* laquelle se présente comme une tentative de se présenter comme étant en contrôle, de ne pas se montrer vulnérable, ce qui est susceptible d'éveiller la tentation de contrôler les autres. Nous pouvons penser que considérer l'aspect conflictuel de ces émotions constitue des pistes fertiles quant à l'explication de divers problèmes rencontrés au niveau des relations sociales, tel que les troubles d'adaptation sociale, l'intimidation, la stigmatisation, voire la mythomanie. Ceci dit, nous croyons que toute pensée théorique qui prétend rendre compte de l'expérience humaine se doit d'incorporer la dimension des émotions au sein de sa réflexion. Nous espérons que le lecteur aura compris l'importance que peuvent avoir les émotions au sein des relations humaines et que le présent travail ait su souligner la nécessité d'inclure les émotions au sein de la réflexion philosophique, voire de toute réflexion sur la condition humaine en général.

◇.◇.◇

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, (1961), 1983, 406 p.
- ARENDDT, Hannah, *Du mensonge à la violence: essais de politique contemporaine*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, (1972), 1969, 249 p.
- ARENDDT, Hannah, *La vie de l'esprit*, traduit de l'anglais par Lucienne Lotringer, Paris, Presses universitaires de France, (1971), 1981, 567 p.
- ARENDDT, Hannah, *Les origines du Totalitarisme; Eichmann à Jérusalem*, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, traductions (pour les origines...) de Micheline Pouteau (et al.) révisées par Hélène Frappat, traduction (pour Eichmann...) d'Anne Guérin révisée par Martine Leibovici, Paris, Gallimard, (2002), 2006, 1615 p.
- BOILLOT, Hervé, dir., *Petit Larousse de la philosophie*, Larousse, 2007, 989 p.
- BUREAU, René et Michèle BERTRAND, «Le mythe dévoilé?», *Archives des sciences sociales des religions*, 54/2 (octobre-décembre), 1982, p. 127-148.
- CALHOUN, Cheshire et Robert C. SOLOMON, *What is an Emotion?: Classical Readings in Philosophical Psychology*, New York, Oxford University Press, 1984, 358 p.
- CAMERON, Paul, *Medical Consequences of What Homosexuals Do*, document en ligne, <www.biblebelievers.com/Cameron2.html>, 1997, consulté le 2 mai 2011.
- CARRERE, Emmanuel, *L'adversaire*, Paris, P.O.L., (1999), 2000, 221 p.
- DEGUY, Michel et al., *René Girard et le problème du Mal*, Textes rassemblés par Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, Paris, B. Grasset, 1982, 333 p.
- DOSTOIEVSKI, Fiodor, *L'éternel mari*, présenté par Pierre Gascar, traduction et notices de Boris de Schloezer, Paris, Le Livre de poche, (1958), 1965, 255 p.
- DUMOUCHEL, Paul, *Émotions: essai sur le corps et le social*, Paris, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999, 202 p.
- DUMOUCHEL, Paul et Jean-Pierre DUPUY, *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, postface de René Girard, Paris, Éditions du Seuil, 1979, 265 p.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 277 p.
- FLAUBERT, Gustave, *Madame Bovary*, postface et notes de Pierre-Marc de Biasi, Paris, Le Seuil, 1992, 531 p.

- FRANK, Robert H., *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions*, New York, W. W. Norton & Company, 1988, 304 p.
- GIRARD, René, *Anorexie et désir mimétique*, Paris, Éditions de l'Herne, 2008, 125 p.
- GIRARD, René, *Critiques dans un souterrain*, Paris, Grasset: Éditions l'Age d'homme, 1976, 249 p.
- GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, Paris, B. Grasset, 1978, 604 p.
- GIRARD, René, *La route antique des hommes pervers*, Paris, Grasset, 1985, 248 p.
- GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 451 p.
- GIRARD, René, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1982, 310 p.
- GIRARD, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1961, 351 p.
- GAUS, Gunter, «Seule demeure la langue maternelle», traduit de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, *Esprit*, n°6, 1980, p. 19-38.
- ILLICH, Ivan, *La convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, 158 p.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie, avant-propos de René Poirier, Paris, Quadrige/PUF, (1926), 2006, 1323 p.
- MILLER, William I., *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 320 p.
- NUSSBAUM, Martha C., *From Disgust to Humanity*, New York, Oxford University Press, 2010, 217 p.
- NUSSBAUM, Martha C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2004, 413 p.
- NUSSBAUM, Martha C., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York, Cambridge University Press, (2001), 2003, 751 p.
- PIERS, Gerhart et Milton B. SINGER, *Shame and Guilt: A Psychoanalysis and a Cultural Study*, New York, The Norton Library, (1953), 1971, 112 p.
- RAMOND, Charles, *Le vocabulaire de Girard*, Paris, Ellipses, 2005, 79 p.
- ROUX, Sylvain, dir., *Les émotions*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009, 240 p.

ROZIN, Paul and April E. FALLON, "A perspective on Disgust", *Psychological Review*, vol. 94, no. 1, 1987, p. 23-41.

STOCKER, Michael, «Emotional Identification, Closeness and Size: Some Contributions to Virtue Ethics» in *Virtue Ethics: a Critical Reader*, Daniel Statman (.ed), Georgetown University Press, 1997, p. 118-127.

VIGNEAULT, Luc, «La formation du citoyen: une perspective philosophique», *Encounters on Education*, Vol. 4, Fall 2003, pp. 11-26.