

18.20

Institut für Philosophie  
Lehrstuhl für Philosophie II  
der Universität  
8700 Würzburg  
Rathaus-Südflügel (Ehrenhof)

LE VOLONTAIRE  
ET  
L'INVOLONTAIRE

SOLICI 6184 V923

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

---

PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

\*

LE VOLONTAIRE

ET

L'INVOLONTAIRE

par

PAUL RICŒUR

PROFESSEUR A LA SORBONNE

Institut für Philosophie  
Lehrstuhl für Philosophie II  
der Universität  
8700 Würzburg  
Residenz-Südflügel (Ehrenhof)

Bücherverzeichnis  
90 83

---

AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE

17 /  
18 (K1)  
2

## CONCLUSION

Ce sont donc les savoir-faire préformés qui portent le destin ultérieur de l'action humaine. Ce sont ces schémas d'action accordés sur la présence du monde qui serviront de cellules mélodiques à toutes les habitudes du corps ; à leur tour les savoir-faire appris se rencontrent sous une forme désordonnée et parfois défigurée dans l'émotion qui, en tant que « raté » de ces savoir-faire préformés, réalise encore un ajustement grossier à la situation ; les prises que je peux avoir sur le monde et qui rendent la liberté efficace supposent cette première continuité entre le Cogito percevant et la motion du corps propre : connaissance et mouvement se nouent plus fondamentalement et plus primitivement que ne pourra le réaliser la motion concertée et volontaire du corps. Ici le Cogito mental et corporel, la pensée et le mouvement réalisent une unité indéchirable, en deçà de l'effort. *Homo simplex in vitalitate*, disait Maine de Biran.

En même temps qu'il résoud dans le principe et plus bas que toute réflexion, que tout savoir, que toute volonté, l'incompréhensible union du mouvement et de la pensée, le savoir-faire se donne comme la matière d'un effort possible. C'est ce qui le distingue radicalement du réflexe. Et cette distinction est de principe. On peut être tenté de nier le caractère radical de cette opposition : la différence entre produire un mouvement et le régler paraîtra peut-être une différence de degré et non de nature ; on dira par exemple que s'ils étaient seuls les signaux perceptifs produiraient infailliblement le mouvement à la manière d'un réflexe et que les savoir-faire révocables ne sont que des automatismes empêchés par l'ensemble de l'état mental. Le savoir-faire ne différerait du réflexe que par sa plus grande aptitude à être intégré dans les actions du champ total (pour parler comme les gestaltistes) ; l'action primaire serait d'un type unique, l'automatisme indifférencié. Il est à craindre qu'il n'y ait dans cette vue systématique un préjugé premier. Par principe les éléments formels, structuraux de la perception n'agissent que dans une constellation de facteurs qui sont des impulsions accessibles à la maîtrise volontaire. Une forme ne peut agir seule ; elle ne règle une action que liée avec un caractère de l'objet qui reflète une telle impulsion.

Les défenseurs de l'automatisme primitif invoqueront les conclusions de la psychologie pathologique : la fatigue, la distraction, la psychasthénie, les grandes névroses et certaines démences semblent restaurer un automatisme fondamental, comme par simplification de la conscience : le pouvoir moteur semble retourner aux signaux eux-mêmes qui l'auraient perdu

par le fait de la complication mentale. La conscience désintégrée ou sur le point de se défaire semble montrer le caractère primitif de ces actions qui partent toutes seules sur la simple pression de la représentation. Mais il ne faut pas oublier que les dégradations de la conscience ne marquent pas le retour à des formes simples et primitives d'où la conscience et la volonté seraient sorties par complication ; la dégradation des habitudes et des savoir-faire en quasi-réflexes sont des productions originales, issues d'une conscience autre. Il ne faut pas espérer expliquer la conscience normale par une conscience que la maladie aurait simplifiée. Nous avons plutôt cherché à comprendre l'action à partir de certains mouvements ou savoir-faire préformés disponibles pour un vouloir qui en retour peut les maîtriser.

## II. L'émotion.

Il peut paraître paradoxal de situer l'émotion parmi les moyens ou les organes du vouloir et non point parmi ses motifs. La parenté même des mots « émotion » et « motif » semblerait le suggérer. Néanmoins différentes raisons nous ont paru décisives en faveur d'un traitement différent de l'émotion.

L'essence du motif est de proposer des fins. Or l'émotion, nous le verrons, n'apporte pas de fins qui ne soient déjà dans des besoins et des quasi-besoins ; l'émotion suppose une motivation plus ou moins enveloppée qui la précède et l'entretient ; toute sa puissance est d'habiller des fins, déjà présentes à la conscience, d'un certain prestige du corps, d'une efficace qui est pour une part de l'ordre du mouvement naissant ; l'émotion apparaît ici comme le ressort de l'action involontaire. D'autre part l'émotion entretient avec l'habitude des rapports tels que ces deux fonctions ne se comprennent bien que l'une par l'autre. Il n'est pas contestable que c'est l'habitude qui fournit la volonté de moyens utiles et disponibles. Mais on ne comprendrait pas l'habitude si on n'y voyait qu'un prolongement de ces premiers savoir-faire que nous n'avons pas appris : selon une vue de Hegel, elle est un assagissement des puissances explosives, une domestication de l'émotion. L'habitude elle-même ne progresse que fouettée par cette fonction désordonnée qu'elle apprivoise. C'est pourquoi l'émotion nous paraît être, plus radicalement que l'habitude, la source du mouvement involontaire. Nous nous proposons de montrer : 1<sup>o</sup> comment dans l'émotion le mouvement adhère sans hiatus à des pensées, comment par conséquent au niveau de l'involontaire et en deçà de l'effort le passage est mystérieusement opéré de la pensée au mouvement ; 2<sup>o</sup> comment l'involontaire de l'émotion se comprend par rapport à un vouloir

qu'il ébranle, et qui à son tour ne meut que s'il est ému. Nous réserverons pour une analyse ultérieure, et après une étude semblable de l'habitude, la dialectique de l'effort et de l'émotion. A ce moment seulement nous comprendrons l'enchaînement de toutes les puissances involontaires entre elles et par rapport à l'ἡγεμονικόν : car le sens vient toujours d'en haut et non d'en bas, de l'un et non du multiple.

Mais le plus paradoxal en apparence n'est pas sans doute que nous parlions de l'émotion ici plutôt qu'ailleurs, mais que nous en parlions comme d'un involontaire qui *alimente* l'action volontaire, qui la *sert* en la précédant et en la débordant. La psychologie contemporaine est en effet unanime, sinon dans l'explication, du moins dans la description de l'émotion : c'est un raté de l'instinct dit Larguier des Bancelles <sup>1</sup>, une régression à un stade évolutif primitif par libération fonctionnelle de conduites rudimentaires, dit Pierre Janet <sup>2</sup> suivi par Renée Dejean <sup>3</sup>. Pierre Janet a fourni le fil conducteur le plus précieux en opposant le caractère *dérégulant* de l'émotion au caractère régulateur du sentiment, en entendant par sentiment « non pas des actions, mais des régulations de l'action qui peuvent différer » <sup>4</sup>. M. Pradines a tenté de perfectionner cette thèse en cherchant les attitudes et les conduites affectives que l'émotion dérègle ailleurs que dans les sentiments « qui ne sont fondamentaux que dans les asiles » <sup>5</sup> ; les sentiments que l'émotion déroute sont les affections complexes liées aux anticipations imaginatives du plaisir et de la douleur ; elles ne sont pas elles-mêmes plaisir et douleur, mais le figurent affectivement, développent mille nuances affectives qui sont précisément les sentiments ; ils esquissent au cours de situations mobiles une « orientation circonstancielle objective et adaptative » <sup>6</sup>.

Si l'émotion est le dérèglement du sentiment, comment peut-elle se prêter à la *compréhension réciproque* de l'involontaire et du volontaire ? La seule compréhension qui lui convienne n'est-elle pas celle d'un ordre qui se *défait* ?

Nous essayons précisément ici de surprendre une forme d'émotion où le dérèglement est à l'état naissant ; nous sommes arrivés à cette conviction que ce sont là les émotions fondamentales dont le rôle fonctionnel dans la vie volontaire est aussi décisif que celui de l'habitude : elles ont un pouvoir d'ébranler

1. LARGUIER DES BANCELLES, *Introduction à la psychologie et Nouveau traité de DUMAS*, t. II, III, chap. VI, pp. 53-7.

2. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Alcan, 1928, t. II : Les sentiments fondamentaux, III<sup>e</sup> partie, chap I : Les émotions, pp. 449-496.

3. Renée DEJEAN, *L'émotion*, Alcan, 1933.

4. P. JANET, *o. c.*, p. 456. Sur la théorie des sentiments de P. JANET, *ibid.* pp. 9-43.

5. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, t. I, pp. 659-733.

6. *Ibid.*, p. 665.

l'action, d'émouvoir l'être, qui ne consiste pas d'abord à le jeter hors de soi, mais à le tirer de l'inertie par une spontanéité toujours périlleuse pour la maîtrise de soi ; si la volonté doit toujours se reprendre sur cette spontanéité, c'est pourtant à travers elle qu'elle meut son corps.

C'est au *Traité des passions* de Descartes que nous devons le principe de notre description ; ce sont ses « passions principales » (admiration, amour et haine, désir, joie et tristesse) qui nous ont servi de fil conducteur. Alors que la psychologie moderne fait sortir l'émotion d'un *choc* et la décrit comme une *crise*, Descartes la fait procéder de la *surprise* et la décrit comme une *incitation* à agir selon les vives représentations qui engendrent la surprise. Nous ajournerons donc l'examen des émotions-chocs et nous montrerons ultérieurement comment elles prolongent le désordre naissant en toute émotion-surprise et en défigurent la signification fonctionnelle.

On objectera que nous substituons ici à l'émotion le sentiment au sens de P. Janet et que l'émotion reste dérégulante par nature. Nous espérons montrer que la *surprise* permet déjà d'appeler émotion les affections que nous décrivons. Il y a une filiation de la surprise au choc qui assure l'unité de l'empire des émotions <sup>1</sup>. L'intérêt de cette analyse doit être précisément de montrer comment l'émotion-choc procède, non seulement par désadaptation de la régulation du sentiment, mais du dérèglement fécond de l'émotion-surprise, et comment un dérèglement aberrant prolonge le dérèglement naissant, essentiel à la vie humaine, de l'émotion-surprise.

De plus, les affects que la psychologie contemporaine décrit de préférence sont non seulement trop dérégulés mais beaucoup plus complexes qu'on ne pense. On y trouve mille passions qui y glissent leur principe d'esclavage et un vertige spécifique de la volonté, laquelle concerte obscurément avec ses passions. Or ce vertige et cet esclavage que l'on retrouve le plus souvent à la source de la peur et de la colère, qui sont les émotions-types de la psychologie moderne, n'appartiennent pas, croyons-nous, fondamentalement à l'émotion.

Pour toutes ces raisons nous déplaçons le centre de gravité des émotions-chocs et des émotions-passions aux émotions-surprises qui sont aussi non-passionnelles <sup>2</sup>. C'est là que le sens de l'émotion comme involontaire doit apparaître.

1. Si on voulait néanmoins appeler sentiments les émotions-surprises que nous décrivons d'abord, leur caractère de dérèglement naissant exige au moins qu'on les nomme sentiments *émouvants*. — Au reste PRADINES n'est pas convaincant quand il appelle sentiments des attitudes très circonstanciées alors que tout le monde appelle sentiments des modes affectifs durables ; s'ils sont vraiment circonstanciels ne naissent-ils pas de la surprise ?

2. Nous prenons le mot de passion en un autre sens que Descartes, qui

L'ÉMOTION-SURPRISE :  
LES ATTITUDES ÉMOTIONNELLES FONDAMENTALES

La fonction la plus rudimentaire de l'émotion est la *surprise* ou le *saisissement* (l'admiration cartésienne), puis elle se complique par les formes émotives de l'*imagination affective* par quoi nous anticipons quelque bien ou quelque mal ; elle atteint son point culminant dans l'*alerte du désir* ; elle trouve son couronnement dans les émotions de la *joie* et de la *tristesse*, qui sanctionnent la possession de quelque bien ou de quelque mal.

a) La *surprise* est l'attitude émotive la plus simple et pourtant elle contient déjà toute la richesse de ce qu'on peut appeler le *phénomène circulaire* entre la pensée et le corps. Dans la surprise le vivant est saisi par l'événement subit et nouveau, *par l'autre* ; ceci est plus fondamental, plus primitif que l'amour et la haine, que le désir, que la joie et la tristesse : « Elle n'a pas, dit Descartes qui l'appelle admiration, elle n'a pas le bien et le mal pour objet mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire <sup>1</sup>. » C'est par le saisissement que la durée est colorée, que les choses nous touchent, qu'il arrive quelque chose, qu'il y a des événements. Le subit et le nouveau peuvent n'être pas réels : l'absence ou la fiction peuvent nous rencontrer, nous frapper, nous étonner de la même façon. Cette remarque nous met déjà en garde contre une conception réflexe de la surprise ; elle est à la fois et d'un seul jet un choc du connaître et un tressaillement du corps, mieux un choc du connaître, dans un tressaillement du corps.

C'est ici qu'il faut bien entendre le caractère circulaire de l'émotion-surprise que nous retrouverons plus dissimulé et raccourci dans l'émotion-choc. James veut que l'émotion soit un trait de l'automate humain, que le mouvement procède directement de quelque impression toute physique des choses sur le corps et que l'émotion ne soit que la conscience d'une synthèse de réflexes <sup>2</sup>. La surprise est beaucoup plus compliquée qu'un réflexe. Il est vrai que l'émotion-choc mime le réflexe ; le ras de marée qu'est l'accès de peur ou de colère, l'explosion de joie ou la crise de désespoir donnent davantage le change : la surprise ne permet pas cette confusion.

Le nouveau n'agit pas sur le corps à la façon de la douleur :

l'oppose à action ; nous lui donnons le sens défini dans l'introduction générale. Nous mettrons donc entre guillemets la « passion » au sens large de Descartes, qui englobe l'émotion et la passion en notre sens.

1. DESCARTES, *Traité des passions*, art. 53, 70-3.

2. W. JAMES, *La théorie des émotions*, Alcan, 1903, trad. du chap. XXIV des *Principles of Psychology*, 1890, qui reprend avec plus d'ampleur l'article de *Mind*, 1884 : What is an emotion ?

le choc émotif n'est pas une contusion, mais d'abord un désordre du cours des pensées ; tout ce que nous pensons, sentons et voulons est globalement frappé d'arrêt. Le nouveau désorganise un cours régulier et adapté de pensée et de vie. A son irruption correspond par conséquent une évaluation-éclair de la nouveauté, un jugement implicite de contrariété. Les psychologues parlent volontiers du choc des tendances, mais que serait ce choc sans un jugement implicite avec cette traînée émotive qui est précisément surprise, amour, haine, désir ? Seul le caractère éclair du jugement de nouveauté peut donner l'illusion que la surprise soit un réflexe de l'automate à une situation externe.

Mais en retour un jugement de nouveauté aussi rapide et enveloppé qu'on veut n'est pas l'émotion de surprise. L'émotion se nourrit du retentissement corporel ; le choc du connaître est sur le trajet de reflux du tressaillement et de la stupeur corporelle sur la pensée. Comment comprendre dans ses deux sens ce processus circulaire ? Comment un bref jugement de nouveauté peut-il avoir pour corps un battement de cœur, une inhibition diffuse, une certaine stupeur qui fige le visage et dispose les parties mobiles des sens à l'accueil ? Pourquoy en retour cette disposition du corps est-elle une disposition de l'esprit à considérer l'objet et à s'attarder sur lui ? Il est douteux qu'on puisse ici faire autre chose que cerner un peu plus le mystère et, avec chaque moment de l'émotion, le saisir à l'état en quelque sorte parcellaire. Le fait primitif de l'étonnement, c'est que par le corps l'attention est ravie et un objet s'impose à la pensée. Dès lors la pensée incarnée n'est plus jamais punctiforme ni réduite à glisser indéfiniment sur les choses sans s'y arrêter ; le corps empêche que la rencontre avec le nouveau reste une touche fugitive ; il fait que la conscience s'étale, s'écrase en quelque sorte sur une représentation : on voit bien avec l'admiration que la fonction de l'émotion est, comme dit Descartes, de « fortifier et de conserver une impression » <sup>1</sup> ; le corps amplifie et magnifie l'instant du penser, en lui donnant pour épaisseur de durée le temps de saisissement du corps ; par la surprise une pensée s'impose en quelque sorte physiquement. Il est peu de passions qui n'en tirent quelque force : estime et mépris, magnanimité, orgueil, vénération, humilité, bassesse, dédain. « Et sa force, dit Descartes, dépend de deux choses : à savoir de sa nouveauté et de ce que le mouvement qu'elle cause a dès le début toute sa force. Car il est certain qu'un tel mouvement a plus d'effet que ceux qui étant faits dès l'abord et ne croissant que peu à peu peuvent aisément être détournés » <sup>2</sup> : le vouloir est surpris

1. DESCARTES, *o. c.*, art. 53 et 70. Bien entendu si nous suivons la description cartésienne, la compréhension circulaire que nous proposons s'éloigne de l'explication dualiste de Descartes.

2. Art. 72.

c'est-à-dire pris au dépourvu ; aussi toute attention volontaire doit-elle se reprendre sur une première attention qui est involontaire et doit se faire aussi effort musculaire : l'attention involontaire ayant pour résonateur toute l'épaisseur viscérale et une certaine stupeur musculaire, l'attention volontaire qui la mobilisera ou qui s'y opposera aura elle aussi sa composante musculaire. L'attention la plus abstraite est aussi corporelle <sup>1</sup>. En ce sens Ribot a raison : il n'est pas d'attention sans quelque arrêt du corps et en particulier des organes mobiles de la sensorialité ; mais cet aspect moteur de l'attention n'est que l'enveloppe d'un premier jugement ; il en dérive par un phénomène original de frustration de contrôle.

Mais cet involontaire de la surprise est apte à être réglé par l'effort d'attention : seules les passions pourront fasciner tellement l'attention qu'elle sera bien souvent leur esclave ; mais il n'y a rien dans l'émotion qui puisse asservir la puissance de juger. L'attention involontaire est un appel lancé à un accueil qui est l'attention même du juge. A la *limite*, dans l'émotion-choc, dont on parlera plus loin, il est bien vrai que l'esprit peut être si bouleversé que le jugement en est entièrement suspendu ; comme nous le verrons, l'esprit ne pense qu'entre certaines limites et par une sorte de permission de l'univers ; celui-ci peut secouer mon corps au point que je suis défiguré en tant qu'homme et entièrement livré au désordre ; mais quand les choses m'ont à ce point submergé, je suis comme déchargé de moi-même. Dans un monde hospitalier et qui n'est pas bouleversant à l'excès, l'admiration doit n'être que la première alarme du juge. Celui-ci en est en droit le maître. Selon une suggestive rencontre de mots, le juge est saisi quand le corps est saisi. Mais le jugement reste à sa charge. C'est pourquoi Descartes, après avoir décrit cette passion en physicien, conclut en moraliste ; il ne doute point qu'il ne soit en notre pouvoir de « suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulières, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose en vaut le peine » <sup>2</sup>.

b) *De l'anticipation affective comme émotion.* — L'étonnement, au sens moderne du mot, n'est dans sa pureté qu'une alerte du connaître. L'émotion est rarement cérébrale : elle affecte généralement nos intérêts corporels, sociaux, intellectuels, spirituels, etc. ; espoir, crainte, peur, colère, ambition ne nous jettent dans le trouble que sous la condition d'un *bien* ou d'un *mal* anticipés ou représentés. C'est ici la seconde fonction de

1. Cette attention émotionnelle prolonge l'attention réflexe, décrite plus haut, qui n'avait qu'une valeur de mise en train. Il y a ainsi une hiérarchie d'attentions : automatique, spontanée, volontaire, — souvent résumées dans le même acte.

2. DESCARTES, *o. c.*, art. 76.

l'émotion de donner un retentissement et une amplification corporelle au jugement de valeur rapide et enveloppé.

Nous avons déjà considéré sous le signe de la motivation l'appréhension affective du bien et du mal, mais nous avons laissé en suspens la dynamogénie naturelle de cette anticipation, aussi avons-nous pu réduire provisoirement la volonté à une sorte de *regard* qui tantôt considère, tantôt se détourne ; mais l'émotion introduit dans toute évaluation un élément viscéral et moteur qui fait qu'en retour toute décision se teinte de quelque effort corporel. Choisir, c'est aussi tenir en respect ce peuple de muscles qui pendant la motivation presse à l'acte.

L'émotion consiste dans l'anticipation non seulement affective mais motrice des biens et des maux. Mais l'amour et la haine, au sens de Descartes, ne sont encore que l'aspect plus viscéral que moteur de l'émotion ; Descartes en donne les belles définitions que l'on sait : « L'amour est une émotion de l'âme causée par le mouvement des esprits qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables. Et la haine est une émotion causée par des esprits qui incitent l'âme à vouloir être séparée des objets qui se présentent à elle comme nuisibles <sup>1</sup>. » Ce qui est remarquable dans cette définition, c'est la distinction qu'elle introduit entre cette émotion et le désir : elle isole très heureusement une émotion non militante et en quelque sorte contemplative : c'est la dimension émotive de l'imagination par laquelle on se voit par avance dans la situation que la volonté aura charge de créer ou d'éviter sous l'impulsion du désir : « Au reste par le mot de volonté, je n'entends pas ici parler du désir, qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir, mais du consentement, par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on imagine un tout duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre. Comme au contraire en la haine on se considère seul comme un tout entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion <sup>2</sup>. » Pour bien entendre cette émotion il faut donc la prendre en deçà du désir, dans cette évocation immobile du bien et du mal qui ne sont pas là. Cette anticipation dépasse infiniment la prénotion du besoin qui ne se rapporte qu'à l'aliment ou à l'objet sexuel, elle couvre tout l'éventail des biens et des maux humains : l'amour de la gloire, de l'argent, de la lecture, etc., sont des modes de l'amour. Elle n'est pas non plus l'illusion par laquelle on prend l'irréel pour

1. DESCARTES, *o. c.*, art. 79. — Cette émotion-surprise de l'amour et de la haine est donc plus simple que l'émotion-passion du même nom : la première en est le prurit intermittent. De plus la tentative de Descartes pour surprendre l'amour et la haine en deçà du désir est significative, car toutes les émotions-passions sont des dérivés très composés du désir, principe de toute émotion.

2. DESCARTES, *o. c.*, art. 80.

le réel, mais la vive représentation de ce qui n'est pas. Mais, dira-t-on, imaginer un bien ou un mal auquel on pense être joint ou duquel on se considère comme séparé, n'est pas être ému d'amour ou d'aversion. Précisément : cette émotion se distingue de la simple anticipation intellectuelle par son cortège organique. C'est de tout mon corps que j'aime la musique et même Dieu. Autant il est faux que l'amour puisse procéder directement d'une situation externe sans passer par la conscience, autant il est vrai que le corps magnifie le premier jugement de convenance et semble à tous égards aller devant et préparer le jugement développé par le battement du pouls, la chaleur dans la poitrine, etc. (« douce chaleur » pour l'amour, « chaleur aiguë et piquante » pour la haine, note Descartes) <sup>1</sup>. Mon corps est la plénitude et la chair de cette anticipation même.

Il faut distinguer le processus circulaire qui laisse une sorte d'initiative au corps d'une présence du corps infiniment plus discrète et entièrement absorbée dans la matière de l'intention imageante. En quel sens peut-on dire en effet que l'image a un moment affectif ? J.-P. Sartre a montré dans *L'imaginaire* <sup>2</sup> que toute image est d'abord un savoir : je n'imagine que ce que je sais, ce qui est une autre façon de dire que je n'apprends rien de nouveau en essayant d'observer une image. Mais l'image fait plus que de désigner à vide l'objet ou la valeur absente, elle en donne une quasi-présence. C'est ici qu'interviennent des mouvements et des attitudes musculaires qui dessinent et esquissent l'absent et des sentiments qui en visent la nuance affective. Sentiments et mouvements jouent le rôle d'analogon, d'équivalent concret de l'objet (ce que Husserl appelle *Darstellung*). Je me figure l'absent sur sa présence affective et kinesthésique : affect et mouvement sont la matière, la *hylé* de l'image. Le rapport du savoir et de l'affect dans l'image reste un rapport de forme à matière. Le phénomène circulaire de l'émotion par lequel un jugement de valeur s'incorpore un trouble corporel nous paraît beaucoup plus complexe que le rapport du savoir à l'analogon affectivo-moteur. Le trouble corporel y prend une importance et une sorte d'initiative qui rend difficile de le traiter comme la chair, le plein (la *Fülle* de Husserl) de l'image. L'émotion se distingue par cette amplification organique qui est plus que *hylé*. Cela suffit à respecter l'originalité de cette attitude émotive que nous décrivons ici par rapport à l'image-portrait, à l'image représentative. Il y a une filiation depuis l'image plus intellectuelle jusqu'à la représentation émouvante et de celle-ci à l'anticipation hallucinante qu'on trouve plutôt dans l'émotion-choc : plus on s'éloigne de

1. DESCARTES, *o. c.*, art. 97-8.

2. J.-P. SARTRE, *L'imaginaire*, pp. 77-83.

l'image pour tendre vers l'émotion proprement dite, plus s'efface l'intentionnalité authentique du sentiment que nous avons reconnu enveloppé dans l'image non-émotive : le sentiment vise l'expression même des choses, il n'est pas aberrant ; avec l'émotion ce sentiment authentique de la nuance affective des choses cède le pas à cette apparence d'un monde magique qui n'est que la transformation du trouble organique dans le Cogito. Plus l'orchestration corporelle de l'émotion l'emporte sur le sentiment proprement dit, plus l'imagination affective devient aberrante. Cela explique sans doute que l'imagination ait donné lieu à des jugements si opposés. J.-P. Sartre attend beaucoup de l'imagination, peut-être même le secret de la liberté. Dans ce pouvoir de viser l'absent, Alain n'y reconnaît que la maîtresse d'erreur des moralistes classiques, le commentaire délirant du trouble corporel <sup>1</sup>. Mais le premier a décrit l'imagination paisible à faible résonance organique où le corps reste la discrète *hylé* du savoir, le second cette imagination trouble qui est sur le trajet de retour d'un vrai désordre organique. Tout cela est vrai ; l'image *spectaculaire* est bien notre liberté qui « néantit » le réel ; mais l'imagination besogneuse, liée à nos biens et à nos maux, est sur le trajet du *dérèglement* qui conduit à la figuration quasi-hallucinatoire du bien et du mal ; à ce stade extrême, la réflexion liée au *délai* est annulée ; l'être vivant est *comme* au contact du bien et du mal et en proie à l'agitation <sup>2</sup>. L'imagination affective de l'amour et de la haine est à mi-chemin de l'image-spectacle et de l'image-hallucination, comme la surprise était à mi-chemin du sentiment circonstantiel et du choc. C'est encore un *dérèglement naissant* qui joue un rôle normal dans la dialectique du volontaire et de l'involontaire.

Comment l'anticipation émouvante affecte-t-elle la motion involontaire et volontaire ? Nous avons évoqué la dialectique souvent douloureuse du besoin et de l'image ; en jouant l'assouvissement l'image en exalte la tension ; or en développant en quelque sorte corporellement le prestige de l'image, l'émotion y ajoute un élément corporel spécifique qui intéresse plus particulièrement la motion volontaire. En un sens l'amour et la haine suscitent une détente de l'effort ; l'être « joint de volonté » à quelque objet se repose en quelque sorte dans la distance annulée ; et quand « on se considère seul comme un tout, entièrement séparé de la chose pour laquelle on a de l'aversion », on se repose encore dans la distance accomplie. Pour autant que l'amour et la haine

1. ALAIN, *Système des beaux-arts*, chap. I, en particulier pp. 15-8.

2. PRADINES, qui va directement du sentiment régulateur à l'émotion purement dérégulante, a parfaitement décrit ce passage au désordre par les effets émotifs de la représentation, sous la forme du « vertige mental », de l'« éblouissement imaginaire », *o. c.*, pp. 719-733. Mais il brûle l'étape fondamentale de la représentation émouvante.

se distinguent du désir, « qui est une passion à part et se rapporte à l'avenir », ils constituent le reposoir où tout désir vient se dénouer et rêver. Mais l'amour et la haine préparent à l'acte dans ce repos même, dans ce « charme » de l'effort qui anticipe son propre triomphe. Ainsi cette détente suscite la tension spécifique du désir : comme dit Descartes, si tout amour nous invite à étendre notre bienveillance à tous les objets qui conviennent à l'être aimé, son effet le plus fréquent est aussi de susciter le désir <sup>1</sup>.

c) *De la joie et de la tristesse.* — Il est difficile d'abord de distinguer la joie et la tristesse comme attitudes émotionnelles des conduites plus complexes d'exultation et d'accablement qui les développent dans l'espace et dans le temps et qui font partie du même cercle que la peur et la colère ; or, si l'on ne veut point manquer la véritable fonction de l'émotion, qui est de disposer le vouloir à agir, il faut saisir la joie et la tristesse dans les attitudes qui amorcent des actions et non dans les conduites déréglantes à l'excès.

La joie et la tristesse se distinguent des autres attitudes émotionnelles par leur caractère de sanction. La surprise exprimait l'irruption de « l'autre » dans la conscience, l'anticipation affective invoquait sa présence-absente et son charme. Dans la joie je suis un avec mon bien, dans la tristesse je suis un avec le mal : je suis devenu ce bien et ce mal ; ce bien et ce mal sont devenus mon degré d'être. Je suis triste, je suis joyeux : ces expressions ont un sens absolu qu'on ne trouve point dans les autres expressions comme je suis surpris, aimant et haïssant ; aimer et haïr, c'est moins *être* qu'être dirigé vers un aimable ou un haïssable qui est un objet possible de désir, situé dans le monde et à distance ; certes la joie est elle aussi une façon pour le monde d'apparaître-joyeux ; mais on dirait plutôt que je suis ma propre joie absolument ; si je la découvre hors de moi, c'est pour une part en tant que ma joie se projette sur les êtres neutres qui m'entourent et surtout se reconnaît dans le monde en communiquant avec la joie qui est hors de moi et qui en quelque façon y est aussi absolument. Ma joie sensibilise mon regard et le rend apte à lire sur la physionomie des choses et surtout des personnes la grandeur d'être qui y est peinte, comme si l'expression des choses trahissait leur être absolu et comme si la joie et la tristesse étaient dans le monde comme elles sont en moi, attestant en quelque sorte le niveau d'être de toute chose ; on dirait de même que ma tristesse me met plus spécialement en résonance et en connivence avec ce qu'il y a de dégradé, d'abîmé, de trahi, ma joie avec ce qu'il y a d'accompli, d'intact et de fidèle dans l'univers. Ce caractère

1. DESCARTES, *o. c.*, art. 119-120.

remarquable de la tristesse et de la joie révèle que ces émotions sont moins des *visées* affectives que des *sanctions* de mon être.

Mais la tristesse et la joie ne posent pas de problèmes différents des autres émotions. La tristesse et la joie enveloppent-elles vraiment l'opinion que je possède un bien et un mal ? Le corps y joue-t-il toujours le rôle d'amplificateur de l'opinion que nous avons cru trouver ailleurs ?

Il semble souvent que la tristesse et la joie sont des impressions immédiates de la conscience qui excluent tout jugement et qui de plus semblent tantôt venir du seul corps, tantôt briller au secret de la conscience sans que le corps paraisse y participer aucunement. En effet il n'est pas toujours aisé de distinguer la joie et la tristesse du plaisir et de la douleur ou de l'humeur diffuse qu'un bon repas, un malaise général ou un rayon de soleil nous insinuent dans l'âme. La différence est encore relativement facile à établir entre la douleur et la tristesse : la douleur a un caractère général de sensation ; elle est locale ; la tristesse n'est ni sensation, ni locale ; elle est une manière d'être. De même le plaisir qui souligne le moment de la rencontre et se tient encore dans les avancées du corps garde quelque chose de local ; mais la jouissance qui sanctionne l'achèvement du cycle du besoin, la fusion avec l'objet n'est nulle part ; en dépit de ses indices locaux, elle affecte le vivant dans son indivisibilité. N'est-elle pas le plus bas degré de la joie ? Nullement : la tristesse et la joie, même lorsqu'elles adhèrent le plus à la douleur et à la jouissance, s'en distinguent par quelque côté ; en un sens la jouissance est encore locale, non plus au sens géographique du mot, mais au sens fonctionnel : elle est toujours relative à une fonction satisfaite à laquelle je puis m'opposer comme tout : je peux me distinguer de ma jouissance, prendre du recul par rapport à elle, la juger, ce qui est l'exiler non plus en quelque partie du corps, mais comme corps et vie ; je peux m'opposer comme être à moi-même vivant et sentant. Tandis que la joie est inhérente au jugement même que je peux porter sur jouissance et douleur. Je puis souffrir moralement d'un plaisir que je me reproche, recevoir de la joie en dépit de la douleur que je souffre dans mon corps. La joie et la tristesse m'affectent comme être en tant que j'ai plus ou moins de perfection. De même l'humeur diffuse que secrète comme un parfum le temps qu'il fait n'est point l'émotion de tristesse et de joie <sup>1</sup>. Il y a quelque chose de flexible et de mouvant et surtout de superficiel dans l'humeur qui la distingue de la tristesse et de la joie ; sans être aussi

1. Sur l'humeur, cf. III<sup>e</sup> partie, chap. II, III. Elle ressortit à un involontaire plus incoercible et plus perfide, comme l'influence de l'âge, du sexe, du caractère. MAINE DE BIRAN y a reconnu la forme la plus décourageante de l'affectivité. Son *Journal* en est l'écho pathétique.



apparemment vitale que la jouissance, qui est prise dans la masse du corps, l'humeur, plus flottante, est encore le poids subtil du corps ; or la joie et la tristesse m'affectent plus fondamentalement : elles sont le bien que je suis devenu, le mal en quoi je me suis transformé. C'est par là qu'elles rentrent dans le schéma de l'émotion.

Il y a toujours une opinion diffuse sur le bien et le mal dont je suis atteint dans la tristesse et la joie : c'est même la pierre de touche de l'émotion de joie et de tristesse par rapport à la douleur, à la jouissance, à l'humeur gaie ou sombre. Le bien possédé, le mal dont nous sommes affectés en sont la discrète armature intellectuelle. On trouverait toujours un raccourci et une capacité indéfinie de jugements dans la joie et la tristesse. Le jugement, en lui-même très enveloppé, semble inexistant par le caractère même de son objet : en effet le sentiment de triomphe ou d'échec qui est en l'âme ne porte pas sur un bien particulier ; il est l'appréciation globale d'une relation de convenance entre moi et le tout de ma situation. Dans la joie, l'être se sent supérieur à sa situation et goûte son succès à l'égard de son propre destin ; dans la tristesse, il goûte son dommage et sa faiblesse. Mais, comme en toute émotion, le jugement n'est que le point initial d'un petit bouleversement de tout le corps ; que serait la joie sans cette légère accélération du pouls, cette chaleur agréable en tout le corps et cette dilatation de tout l'être ? et la tristesse, sans un resserrement ressenti autour du cœur, et un affaissement général ? James a raison : ôtez de la joie et de la tristesse...

Il faut tenir à la fois que la joie et la tristesse ne seraient rien sans une secrète appréciation du niveau atteint par l'être et qu'elles ne seraient rien sans une célébration par tout le corps de cette pensée confuse qu'il développe dans sa profondeur viscérale et motrice. Il n'y a pas deux joies, une joie corporelle et une joie spirituelle <sup>1</sup> : toute joie est en réalité joie intellectuelle, au moins confusément, et corporelle, au moins à titre d'esquisse et bien qu'elle inscrive dans le corps la possession de biens et de maux le plus souvent étrangers à l'utilité du corps. En ce sens James a eu raison de refuser une distinction de principe entre l'émotion « fine » et l'émotion « grossière ». Elles sont du même tissu corporel. Sans doute l'émotion fine a-t-elle une intensité vécue hors de proportion avec l'ampleur du trouble corporel

1. DESCARTES lui-même remarque qu'il n'y a pas de joie qui ne naisse « sans l'entremise de l'âme » (o. c., art. 93.) et, d'autre part, « parce que les impressions du cerveau lui représentent comme sien » (art. 93) le bien ou le mal dont elle souffre ou jouit, il n'y a pas non plus « de joie purement intellectuelle qui vient en l'âme par la seule action de l'âme » (art. 91), comme celle qui procède du bon usage de notre liberté : la joie intellectuelle ne manque pas d'évoquer celle qui vient du corps et qui lui est « semblable » (art. 143).

qui l'orchestre ; mais son intensité et sa finesse s'expliquent par d'autres raisons ; et d'abord par ce pouvoir qu'a la joie de nous rendre accessibles à la joie répandue dans l'univers et peinte sur la physionomie où se révèle le degré d'être de chaque chose. Sa finesse est l'acuité et la puissance qu'elle donne à notre lecture du monde. Mais son caractère d'émotion n'est complet que par toute la résonance corporelle.

Il reste à situer l'émotion de la joie et de la tristesse dans l'empire de l'involontaire ; si le mouvement qui naît spontanément de la pensée est le trait le plus remarquable de l'émotion, toute notre analyse de l'émotion devrait être orientée vers le désir, la plus motrice de nos émotions. Considérée dans le registre de l'action, l'émotion est une disposition de la volonté à chercher ou fuir les choses auxquelles elle prépare le corps. Cela n'est vrai que dans la mesure où elle culmine dans le désir. Peut-on dire que la joie et la tristesse sont sur le chemin du désir ? Non au sens principal de ces émotions qui *sanctionnent* l'action : à cet égard aimer, désirer, jouir sont les moments successifs naturels de l'émotion et la définition de la joie suit naturellement celle du désir. Mais en un sens secondaire, qui est le plus important pour notre recherche sur l'involontaire, cette émotion se rapporte elle aussi au désir. Chez l'homme, le plus inquiet des êtres, un cycle de tension n'est fermé que pour se rouvrir ou en rouvrir un autre. La conscience ne commémore ses tristesses et ses joies que pour les anticiper à nouveau. Et ainsi la joie et la tristesse, qui achèvent le désir, le suscitent derechef ; à ce titre elles se joignent à l'amour et à la haine : aimer et haïr c'est anticiper la joie et la tristesse que l'on aura d'être joint à l'objet aimé ou séparé de l'objet haï. Et être triste ou joyeux c'est déjà recommencer d'anticiper une union ou une séparation qui sont encore à venir. Sanction et anticipation s'impliquent mutuellement. Finalement c'est par l'entremise du désir que l'amour et la haine, la joie et la tristesse « règlent nos mœurs », c'est-à-dire disposent notre vouloir <sup>1</sup>. L'homme ne connaît point de repos définitif. C'est aux haltes de la tristesse et de la joie que s'arme le désir.

d) *Du désir comme émotion.* — Voici donc l'émotion conquérante, l'émotion motrice par excellence, le désir : désir de voir, d'entendre, de posséder, de garder, etc. L'amour anticipait l'union, le désir la cherche et se tend vers elle ; l'amour est triomphant par avance, le désir est militant. Or le désir naît d'un certain jugement parfois très confus où nous nous représentons

1. DESCARTES envisage d'abord les quatre passions de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse « en elles-mêmes..., lorsqu'elles ne portent à aucune action », — puis, à partir de l'art. 143, « en tant qu'elles excitent en nous le désir par l'entremise desquelles elles règlent nos mœurs ». « C'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler et c'est en cela que consiste la principale utilité de la Morale », art. 143-4.