

Congrès AFSP Aix 2015

ST 8 : Pour une politique des émotions

Thierry Paulmier (LIPHA Paris Est), paulmierthierry@gmail.com

Les fondements émotionnels du comportement humain : l'hypothèse homo emoticus

Introduction

La question du pouvoir constitue l'objet principal de la science politique. La relation de pouvoir instaure nécessairement un rapport hiérarchique, soit un supérieur et un inférieur, un gouvernant et un gouverné. Le gouvernant se doit de réguler le sentiment d'infériorité des gouvernés s'il veut pouvoir commander et être obéi. Or, la psychologie individuelle comparée d'Alfred Adler repose sur l'idée centrale du sentiment d'infériorité. Selon lui, l'homme lutte toute sa vie contre un sentiment d'infériorité qu'il s'efforce de compenser par une volonté de puissance ou de supériorité. La psychologie adlérienne présente donc des similitudes structurelles telles avec l'objet de la science politique qu'elle nous semble offrir le cadre théorique pour élaborer une hypothèse anthropologique adaptée au champ politique : l'hypothèse homo emoticus. Le modèle d'Adler a cependant besoin d'être perfectionné afin de pouvoir distinguer non pas un seul type de sentiment d'infériorité ressenti en position d'infériorité mais plusieurs. En effet, la position d'infériorité au contact d'un supérieur donne lieu, selon nous, à quatre types de sentiment d'infériorité, chacun étroitement lié à une émotion primaire: le sentiment d'insécurité attaché à la peur, le sentiment de diminution attaché à l'envie, le sentiment d'agrandissement attaché à l'admiration et, enfin le sentiment de filialité, attaché à la piété filiale. Ainsi, face à un être en position de supériorité, l'homme peut, soit le craindre, soit l'envier, soit l'admirer, soit l'aimer filialement comme un père. Ces quatre émotions sont des aveux d'infériorité devant la supériorité. La peur, l'envie, l'admiration et la piété filiale activent chacune un souci ontologique de soi, respectivement, la conservation de soi, l'estime de soi, l'idéal de soi et l'origine de soi. On montrera alors que ces émotions président à la formation de la personnalité ; chacune formant une ligne directrice du comportement humain. Elles sont, selon nous, suffisamment puissantes pour pouvoir saisir intégralement le sujet, prendre « possession » de lui et agir comme des « génies » intérieurs que l'on nommera respectivement, « homo timidus » pour la peur, (1), « homo invidus » pour l'envie (2), « homo admirator » pour l'admiration (3), et « homo pius » pour la piété filiale (4).

1. Homo timidus

L'expérience de la peur se confond avec l'expérience du phénomène du danger (1), lequel provoque un sentiment d'insécurité (2) qui fixe pour idéal la recherche personnelle de sécurité (3).

1.1. Le phénomène du danger

Pour l'homme, tout phénomène présente une structure ternaire : la cause ou l'émetteur du phénomène, le phénomène lui-même, et le récepteur du phénomène. Le phénomène semble venir de quelque part, de quelqu'un, porter un message, et avoir une intention et tendre vers une fin. Le danger est un phénomène « extra-ordinaire », c'est-à-dire, un phénomène qui manifeste une puissance telle qu'il sort l'homme de sa quotidienneté et lui impose une réaction nouvelle et spécifique. Le danger et la peur sont consubstantiels. Aristote

définit le danger comme « *l'approche d'une chose à craindre*¹ ». Le phénomène du danger s'appréhende comme puissance de « destruction » à un triple niveau : au plan ontologique, comme la destruction imminente de l'être (1) ; au plan moral, comme l'approche du mal (2) ; et au plan affectif, comme la haine destructrice (3).

1.1.1. La destruction imminente de l'être.

Au plan ontologique, le danger apparaît comme porteur de la destruction de l'être, soit comme le mal physique. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose destructrice (1), le violent (2) et la victime (3).

1. La chose destructrice. Sur le plan ontologique, la chose dangereuse est la chose destructrice. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose destructrice correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable de porter atteinte à l'intégrité physique de l'être. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance destructrice : il recèle en son cœur la destruction et la mort. Le danger est l'objet à la puissance de destruction, la supériorité destructrice et offensive. La chose destructrice est donc la chose « physiquement » mauvaise au sens où elle cause une souffrance physique : elle est « mal-faisante ». Aristote assimile ce qui fait peur et ce qui est mauvais. Le mal qu'Aristote associe à la peur est uniquement celui qui cause une souffrance physique grave ou une destruction. La peur s'apparente pour lui à une peine qui anticipe une souffrance qui affectera le corps. Il définit la crainte comme « *une peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir pouvant causer destruction ou peine ; car on ne craint pas tous les maux (...) mais seulement ceux qui peuvent amener ou peines graves ou destructions (...)*.² » Les choses que l'on craint sont donc « *celles qui paraissent avoir grand pouvoir de détruire ou de causer des dommages tendant à faire éprouver une peine grave.*³ » La peur semble étroitement liée à l'anticipation de la douleur physique. La peur est véritablement ressentie lorsque ce type de maux est proche et imminent. La chose dangereuse ne fait donc qu'un avec la chose physiquement mauvaise : la chose violente.

2. Le violent ou l'homicide. La chose destructrice est l'effet d'une cause physique. La puissance de destruction physique dont elle est chargée provient d'un être violent, destructeur, prédateur ou meurtrier, doté du pouvoir d'ôter la vie. Cet être possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de nous anéantir. Cette puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose destructrice et l'être destructeur qui en est la cause ne peut être établie, il se peut que cet être soit invisible et « surnaturel » : un dieu destructeur.

3. La victime. Confronté à la chose destructrice et à l'être destructeur, le sujet apeuré se perçoit comme la proie d'un prédateur ou comme la victime d'un sacrificateur. Il subit la décision d'une puissance supérieure contre laquelle il n'a plus aucun recours. Il se perçoit donc comme un être vulnérable et faible auquel il ne reste plus que la fuite ou la lutte pour échapper à la mort.

1.1.2. L'approche du mal moral

Au plan moral, le danger apparaît comme porteur du mal moral puisqu'il vise la destruction de la vie. L'approche du mal moral donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose mauvaise (1), le malfaisant (2) et le coupable (3).

1. La chose mauvaise. Sur le plan moral, la chose dangereuse est la chose mauvaise. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose mauvaise correspond à la présence d'un objet extérieur à soi qui a l'intention de nous faire du mal. Il existe donc des êtres capables de s'approcher de nous pour nous vouloir du mal. Cet objet extérieur est donc chargé de

¹ Aristote, Rhétorique, Livre II, 5, 1382b, (Trad. Médéric Dufour), GF Flammarion, Paris, 2007, p.124.

² Aristote, Rhétorique, Livre II, 5, 1382a, op.cit., pp.123-124.

³ Ibid., p.124.

puissance maléfique : il recèle en son cœur la malfaisance et la malveillance. Le danger est l'objet à la puissance maléfique destructrice. La chose mauvaise est également à l'origine de la découverte, d'une part, de l'interdit, qui prend la forme d'un ordre de fuite, et, d'autre part, du châtement, qui consiste en un dommage physique grave ou la mort lorsque l'interdit est transgressé. Le danger et la peur font donc naître un rapport à autrui (une éthique) fondé sur l'interdit et le châtement. Cette éthique est cependant entièrement imposée de l'extérieur. Elle exerce une contrainte externe qui viole la volonté humaine en limitant ses désirs. L'interdit et le châtement sont des formes de violences morales même s'ils structurent et orientent le comportement de l'homme pour lui éviter la destruction.

2. *Le malfaisant.* La chose mauvaise est l'effet d'une cause morale. La puissance maléfique dont elle est chargée provient d'un être malfaisant qui nous veut tant de mal qu'il souhaite nous tuer. S'il veut nous tuer, il doit être animé par l'un des sentiments qui fait désirer le mort de l'autre (l'envie, la jalousie et la vengeance) ; ou alors il est l'incarnation du mal pur, du mal pour le mal : il est un être maléfique. Comme l'être maléfique possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de nous anéantir, sa puissance peut apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose destructrice (mauvaise) et l'être destructeur (malfaisant) qui en est la cause ne peut être établie, cet être doit être un esprit invisible ou un dieu, auquel on attachera les sentiments qui poussent à vouloir détruire l'autre : dieu envieux, dieu jaloux, ou dieu vengeur ; à moins qu'il soit par essence mauvais, un démon ou un monstre.

3. *Le coupable.* Confronté à la chose mauvaise et à l'être malveillant, le sujet apeuré se perçoit comme un coupable puisque le mal qui approche l'a déjà condamné et n'est là que pour le châtier. L'approche d'un mal est sur le plan moral la découverte de la condamnation. Si un mal approche pour nous châtier, cela signifie que nous avons dû commettre une faute.

1.1.3. La haine destructrice.

Sur le plan affectif, le danger apparaît porteur de la haine destructrice. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose méchante (1), l'ennemi (2) et le mal-aimé (3).

1. *La chose méchante.* Sur le plan affectif, la chose dangereuse est la découverte de la chose méchante ou haineuse. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose méchante correspond à la présence d'un objet extérieur à soi qui aime nous faire du mal, en d'autres termes, qui nous hait. Il existe donc des êtres capables de nous haïr au point de vouloir nous détruire. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance haineuse : il recèle en son cœur la méchanceté et la haine. Le danger est l'objet à la puissance de haine. En tant qu'objet offensif, le danger ne nous laisse pas l'initiative dans la relation. Il nous impose d'emblée un rapport d'hostilité.

2. *L'ennemi.* La chose mauvaise est l'effet d'une cause affective mauvaise. La puissance haineuse dont elle est chargée provient d'un être haineux qui aime nous vouloir et nous faire du mal. Il existe donc une puissance de haine qui aime faire le mal. Sur le plan affectif, le danger est la découverte de l'ennemi, celui qui nous hait. Nanti d'une puissance de haine, il cherche à nous mettre en danger et à nous faire mourir.

3. *Le non-aimé.* Confronté à la chose méchante et à l'être haineux (l'ennemi), le sujet apeuré se sent un non-aimé. Il ne comprend pas pourquoi il existe un être qui aime lui faire du mal, pourquoi il inspire de la haine et non de l'amour. De nouveau, il culpabilise. Dans le même temps, la peur inspire chez le non-aimé une haine craintive de l'ennemi.

1.2. Le sentiment d'insécurité

Le danger fait découvrir l'existence de choses destructrices, mauvaises et méchantes et l'existence d'êtres qui détruisent, font le mal et haïssent, soit de meurtriers (prédateurs), de malfaisants et d'ennemis. La peur provoque un sentiment d'insécurité qui trouve son origine dans la nature corporelle de l'homme. La peur est étroitement liée à la nature corporelle de

l'homme. Le danger annonce un changement de la substance corporelle, une corruption ou une destruction de son être. Plusieurs termes désignant la peur mettent l'accent sur son rapport étroit avec le corps en définissant cet affect par la manière dont le corps le manifeste : « crainte », « terreur » et « horreur » proviennent des racines latines *temere* et *horrore* qui signifient respectivement « trembler » et « se hérissier, trembler frissonner ». La peur révèle donc avant tout à l'homme sa vulnérabilité physique. Elle lui révèle également sa faiblesse physique, c'est-à-dire son incapacité à détruire le mal qui s'approche pour le blesser. En effet, on n'a peur de rien lorsque l'on se croit assez fort physiquement pour détruire le mal avant qu'il ne nous détruise. La faiblesse est donc un autre aspect du sentiment d'insécurité. La peur apparaît comme la souffrance de se sentir faible. La peur est en charge de l'intégrité physique. Elle est la « conscience organique » d'être une créature vulnérable et faible. Parce qu'il est vulnérable et faible, l'homme est une créature en danger. Le sentiment d'insécurité fait percevoir le monde extérieur comme redoutable et hostile, peuplé de dangers et d'ennemis.

1.3. La recherche personnelle de sécurité

La peur éveille le souci de la conservation de soi et conduit à la recherche personnelle de sécurité. Cette recherche emprunte trois voies principales : la fuite peureuse (1), l'agression défensive (2) et l'acquisition de la puissance dissuasive (3). Dans les trois cas, il s'agit de se rendre hors d'atteinte du danger, soit par éloignement, par destruction ou par dissuasion.

1.3.1. La fuite peureuse.

La fuite peureuse prend trois formes principales : l'effondrement intérieur (1), la quête d'un refuge (2) et la quête d'un protecteur (3).

1. L'effondrement intérieur. La peur peut provoquer un véritable effondrement intérieur. Le corps manifeste sa vulnérabilité et sa fragilité par des tremblements, des débâcles et autres coliques (chiasse, trouille) et des claquements de dents (chocottes). Sous le coup de l'épouvante, le sujet s'effondre, abandonné par ses forces. Il s'immobilise, se fige, se paralyse, « fait le mort ». Le sujet peut également s'évanouir, devenir fou, mourir, ou se suicider. La paralysie, l'évanouissement, la psychose, la mort ou le suicide ne semblent poursuivre qu'un seul et même but : fuir et trouver un refuge. Le sujet agit comme s'il se croyait déjà mort ou croyait pouvoir y échapper en feignant de l'être.

2. La quête du refuge. La fuite est motivée par le désir de s'éloigner de la menace. Elle est la réaction la plus fréquente chez les animaux sauf quand ceux-ci sont mis dans l'impossibilité de fuir. La fuite est également chez l'homme la première réaction contre la peur. La réaction la plus naturelle au danger n'est donc pas de lui faire face et de l'affronter mais de lui tourner le dos et de s'en éloigner le plus loin possible pour ne pas entrer en contact avec lui. La fuite vise à accroître la distance entre le danger qui approche et soi. La fuite vise à trouver un refuge, un lieu où l'on se trouve hors d'atteinte de la menace, soit parce que cette dernière ne le connaît pas (une cachette) soit parce qu'elle ne peut pas y accéder (une forteresse). Mais le refuge n'élimine pas la menace. Celle-ci subsiste et continue de rôder. Elle peut toujours réapparaître si elle découvre le refuge ou parvient à y pénétrer. Le refuge n'apporte donc pas une sécurité absolue et définitive, mais relative et provisoire. Le sentiment de sécurité n'est donc jamais total. Le sujet comprend que la meilleure sécurité réside dans la présence d'un protecteur. La quête du refuge oriente donc presque inéluctablement vers la recherche d'un protecteur, c'est-à-dire de quelqu'un capable de tenir à distance les menaces ou, mieux encore, de les éliminer. La recherche du protecteur débute souvent dès les premiers instants de la fuite par des cris adressés à un protecteur inconnu et anonyme : « à l'aide ! au secours ! à moi ! »

3. La quête du protecteur. En situation de danger, la présence d'un compagnon, quel qu'il soit, diminue l'intensité de la peur par sa seule présence. Bowlby le constate : « *la présence ou l'absence d'une figure d'attachement, ou d'un autre compagnon, provoque une grande différence dans l'intensité de la peur.*⁴ » Cela peut s'expliquer par le fait qu'autrui peut toujours potentiellement servir de « paratonnerre » contre le danger en l'attirant sur lui. Il tient donc virtuellement lieu de protecteur, et ceci, suivant deux modalités principales : en tant que « protecteur malgré lui » ou en tant que « magicien du danger ». Dans le premier cas, le sujet, confronté au mal qui approche, livre autrui à sa place ou veille à ce que le mal se tourne vers lui. En d'autres termes, il en fait une victime de substitution. Dans le second cas, le sujet demande l'aide d'un être capable de s'interposer entre le danger et lui et de le vaincre. Cet être peut se transformer en victime de substitution s'il y perd la vie. Mais s'il réussit, il se voit auréolé par le sujet d'un pouvoir d'ordre magique puisqu'il est capable de faire disparaître un danger que le sujet n'osait même pas affronter. Il devient le « magicien du danger » : le protecteur. Parce que le protecteur dissipe le danger et assure la sécurité du sujet, il suscite chez ce dernier un désir d'attachement.

1.3.2. L'agression défensive.

Sous l'emprise de la peur, le sujet peut également prendre la direction de l'attaque et du combat pour anéantir la puissance extérieure menaçante. L'agression est ici d'ordre « défensive » car elle est au service de sa propre vie et de sa propre liberté. L'agression défensive présente quatre modalités principales : l'attitude menaçante (1), l'attaque en « légitime défense » (2), l'attaque préventive (3) et l'attaque disproportionnée (4).

1. L'attitude menaçante. L'attitude menaçante sert d'ultimatum, de dernier acte avant la violence et annonçant la violence. Elle mobilise en général la colère ou la démonstration de force. Elle dénote encore une certaine maîtrise de sa propre violence, puisque le sujet fait le pari qu'autrui est suffisamment raisonnable pour renoncer à l'agression dès qu'il aura pris connaissance des forces en présence.

2. L'attaque en « légitime défense ». L'agression vise à détruire ou à mettre hors d'état de nuire la menace. Le sujet peureux surmonte la peur de la mort par le pouvoir de tuer. Pour lui, la situation semble se réduire au choix entre tuer et être tué. La violence engendrée par la peur vise donc à délivrer l'homme du mal qui approche ; elle agit comme un exorcisme ; mais elle semble chercher avant tout à exorciser la peur elle-même et subsidiairement le mal qui l'a causée.

3. L'attaque préventive. Sous l'effet de la peur l'attaque peut être utilisée de manière préventive, c'est-à-dire avant que le danger ne s'approche ou même n'apparaisse. Le sujet perçoit une menace non déclarée et décide de l'anéantir « tant qu'il en est encore temps ». L'attaque préventive s'auto-justifie moralement parce qu'elle vise un danger considéré comme inéluctable ; elle se perçoit comme relevant de la légitime défense car elle est motivée uniquement par un souci de sécurité ; elle présente l'avantage de donner une position de supériorité dans le combat puisqu'en faisant bénéficier de l'effet de surprise, du choix du lieu, du moment et des armes, elle maximise les chances de détruire la menace.

4. L'attaque disproportionnée. Sous l'effet de la peur, l'attaque « en légitime défense » et l'attaque préventive s'avèrent en général disproportionnées. Le désir de détruire la menace est si fort que les moyens employés sont excessifs et occasionnent des violences bien supérieures à celles redoutées.

⁴ John Bowlby, *Attachement et perte, angoisse et colère*, Vol. 2, (Trad. Bruno de Panafieu), puf, Paris, 1978, p.138.

1.3.3. L'acquisition de la puissance dissuasive.

A la différence de l'animal qui ne ressent de menaces qu'imminentes, l'homme est capable d'anticiper des menaces à venir. Le sujet en proie à la peur peut chercher à acquérir une puissance dissuasive qui le rende capable de devenir son propre protecteur. Plus on redoute une menace, plus l'on cherchera à acquérir une puissance menaçante d'envergure. L'objectif est d'acquérir la puissance matérielle, capable de dissuader toute agression, soit par l'invulnérabilité physique (dissuasion purement défensive), soit par la force physique (dissuasion purement offensive), soit par une combinaison des deux, soit encore par l'apparence de l'une des deux. La puissance la plus dissuasive est la puissance menaçante. Face au danger, il s'agit « de se faire danger soi-même » et idéalement à un niveau supérieur. Cette stratégie s'efforce donc de mobiliser la peur de l'autre. Les quêtes de l'invulnérabilité et de la force en vue de la sécurité ont pour effet paradoxal de tendre à rendre le sentiment d'insécurité obsessionnel, car le sujet tend à ne plus croire qu'à la force et à l'invulnérabilité pour assurer sa sécurité. Dès lors, il est tourmenté en permanence par la perspective de les perdre et de se retrouver de nouveau vulnérable ou faible. L'homme peureux se trouve pris dans l'engrenage de l'accumulation de puissance. Même conçue sur un mode défensif, la quête de l'acquisition de puissance dissuasive tend à se muer en désir de domination car celle-ci apparaît comme la meilleure garantie de prévenir la domination des autres ou de s'en affranchir. Elle présente également l'inconvénient d'engager les antagonistes dans une escalade de la puissance qui convoie une escalade de la peur ; chacun répondant à la menace par la constitution d'une menace plus grande, chacun entretenant et nourrissant la peur de l'autre. Le danger et la peur croissent simultanément et conduisent à un équilibre de la terreur de plus en plus instable.

2. Homo invidus

L'expérience de l'envie se confond avec l'expérience du phénomène de l'obstacle (1), lequel provoque un sentiment de diminution de soi (2) qui fixe pour idéal la recherche personnelle de supériorité (3).

2.1. Le phénomène de l'obstacle

L'obstacle est la deuxième expérience phénoménologique fondamentale de la vie humaine. Il manifeste sous des formes diverses la privation : la séparation, la distance, l'absence, l'abandon, le refus, la limite, la dépendance, la supériorité, l'illimité et l'infini. Il peut également se manifester dans l'être même du sujet sous la forme du handicap. Il est étroitement lié à l'envie. Le phénomène de l'obstacle s'appréhende comme « privation » à un triple niveau : au plan ontologique, comme la privation d'être (1) ; au plan moral, comme la privation de bien (3) ; et au plan affectif, comme la haine persécutrice (3). La privation est une expérience du manque d'être, du manque de bien, et du manque d'amour.

2.1.1. La privation d'être

Au plan ontologique, l'obstacle apparaît comme porteur d'une privation d'être, laquelle cause un mal psychique. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose privative (1), le privateur (2) et le diminué (3).

1. La chose privative. Sur le plan ontologique, la chose entravante (l'obstacle) est la chose privative. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose privative correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable d'altérer l'intégrité psychologique de notre être. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance de privation: il recèle en son cœur la privation d'être. L'obstacle est l'objet à la puissance de privation, la supériorité entravante et inoffensive.

La chose privative est donc la chose « psychologiquement » mauvaise dans la mesure où elle cause une souffrance ou une peine psychologique ; elle est malveillante. L'envie est

étroitement liée à ce qui cause un mal psychologique. Les choses que l'on envie sont celles qui paraissent avoir un grand pouvoir de priver d'un bien susceptible de causer une peine psychologique grave. La chose entravante ne fait donc qu'un avec la chose psychologiquement mauvaise : elle agit comme une « violence » psychologique puisqu'elle exerce sur le plan de la volonté une contrainte, c'est-à-dire, une limitation extérieure des désirs. Elle permet néanmoins, sur le plan de l'intelligence, la découverte de la limite, de la contingence, et de l'incertitude. La chose privative est une menace de mort psychologique ; elle communique donc, à l'instar de la chose destructrice, un ordre de fuite. A l'instar du danger, on ne souhaite plus voir l'obstacle. Cependant, l'obstacle est physiquement « in-offensif » car il ne provoque pas de souffrance physique. De ce fait, il n'inspire pas la peur car il n'est pas dangereux ; il paraît même physiquement en mode défensif. Il nous laisse donc l'initiative dans la relation. En outre, étant inoffensif, il est possible de l'approcher, de le toucher, d'avoir prise sur lui, voire de se l'approprier. La puissance qu'il renferme paraît maniable, manipulable et appropriable. Il est possible d'exercer un pouvoir sur lui. Alors que le danger met en position de défense, l'obstacle met en position d'attaque. L'agression apparaît comme l'un des moyens pour se débarrasser de l'obstacle.

2. Le privateur ou le persécuteur. La puissance de privation dont la chose privative est chargée semble provenir d'un être doté du pouvoir de priver d'un bien. Cet être, en raison de son pouvoir sur nous, paraît posséder une puissance agissante supérieure à la nôtre qui peut même apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose privative et l'être privateur qui en est la cause ne peut être établie, il se peut que cet être soit invisible et surnaturel : un dieu privateur, accapareur ou dévoreur. Le privateur est un prédateur d'un genre particulier : un persécuteur : il poursuit sans relâche en nous devançant toujours et au lieu de vouloir nous dévorer, il dévore avant nous ce que nous désirons. Toutefois, puisqu'il ne vise pas notre destruction, il est possible d'essayer d'entrer en contact avec lui et de commercer avec lui, voire de le contraindre à lever l'obstacle, en d'autres termes, il est possible d'établir un rapport magique avec lui.

3. Le diminué. Confronté à la chose privative et à l'être privateur, le sujet se perçoit comme diminué. Il subit la décision d'une puissance supérieure. Alors que le danger vise à détruire physiquement, l'obstacle tend à « déstructurer » psychologiquement.

2.1.2. La privation de bien.

Au plan moral, l'obstacle apparaît comme privateur d'un bien. La privation de bien donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose injuste (1), le malveillant (2) et le lésé (3).

1. La chose injuste. Sur le plan moral, la chose entravante (l'obstacle) est pour l'envieux la chose injuste. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose injuste correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable de nous priver d'un bien. Il existe donc des êtres capables de nous empêcher d'atteindre certains biens alors que nous ne leur avons rien fait de mal. A l'instar du danger, l'obstacle est donc chargé de puissance maléfique mais d'une nature sensiblement différente: il est l'objet à la puissance maléfique persécutrice. La chose injuste cause un tort, un préjudice, un dommage, une perte. Alors que le danger, sous l'effet de la peur, nous fait sentir comme coupable et débiteur, l'obstacle, sous l'effet de l'envie, nous fait sentir comme innocent et créancier. L'obstacle apparaît comme en dette envers nous. L'obstacle est coupable. La chose injuste ouvre donc à la revendication d'un droit à une réparation, un dédommagement, une compensation, ou une contrepartie. L'obstacle, sous l'effet de l'envie, fait naître les notions de droit, de dette, et de créance qui sont, au moins à l'origine, étroitement liées à celle de la vengeance. La chose injuste fait naître le désir d'une compensation équivalente au préjudice ou celui d'éliminer l'obstacle. Elle fait naître la logique de la loi du talion « Œil pour œil et dent pour dent » qui légitime la vengeance et, plus

généralement, la logique du donnant-donnant au cœur des notions de contrat et d'échange. Elle fait donc naître la question de la justice. L'envieux réclame justice car il se sent lésé. S'il se fait justice lui-même, il se comporte injustement et fait subir à autrui une injustice. L'injustice réelle est donc causée par l'envieux qui estime avoir le droit de se dédommager d'une injustice purement subjective, tel Caïn d'Abel. La justice institutionnalisée a pour raison d'être de faire taire l'envie. Elle instaure un tiers qui attribue à chacun son droit, son dû. Le juge est un magicien qui dédommage l'envieux ou la victime de l'envieux. Il déclare, confère, ou institue des droits et des lois, puis dispose du pouvoir de les imposer. La puissance d'institution des droits est d'ordre magique. La justice institutionnelle apparaît comme un mécanisme de protection contre l'envie. L'obstacle et l'envie font donc naître un rapport à autrui (une éthique) fondé sur le contrat, le droit, la justice et l'échange. Le contrat fixe le minimum requis pour entrer en relation : le donnant-donnant.

2. Le malveillant. La chose injuste est l'effet d'une cause morale. La puissance maléfique dont elle est chargée provient d'un être malveillant qui nous veut du mal. S'il nous veut du mal, il doit être animé par l'un des sentiments qui fait désirer le mal de l'autre (l'envie, la jalousie, la colère, la vengeance ou encore la cruauté) ; ou alors il est l'incarnation du mal pur, du mal pour le mal : il est un être maléfique. L'être maléfique possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de nous priver d'un bien. Sa puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose privative (mauvaise) et l'être privateur (malfaisant) qui en est la cause ne peut être établie, cet être doit être invisible et surnaturel : un esprit ou un dieu. On attachera à ce dieu les sentiments qui poussent à vouloir priver l'autre d'un bien. Ce dieu doit être un dieu envieux, jaloux, colérique, vengeur, ou cruel ; ou alors, il est un dieu par essence mauvais, un démon ou un monstre. L'envie engendre un pandémonium qui comprend les mêmes figures que celles engendrées par la peur, les âmes des morts, les mauvais génies, les mauvais esprits, les démons, les monstres et les divinités malfaisantes. Seul le rapport à ces êtres diffère car il n'est plus de l'ordre de la terreur sacrée mais de la magie.

3. Le lésé. Confronté à la chose injuste et à l'être malveillant, le sujet envieux se perçoit comme lésé puisqu'il est privé d'un bien, semble-t-il, sans motif légitime. L'envieux se sent donc frustré, c'est-à-dire, privé d'une chose qui lui est due ou à quoi il peut légitimement prétendre. L'envie est une frustration. La rencontre de l'obstacle met l'envieux en situation d'innocent et de persécuté. Le sentiment d'injustice (et donc d'innocence bafouée) pousse à rechercher un moyen d'obtenir une compensation ; il induit une attitude de revendication et de protestation ; il confère un droit de se venger, de persécuter, d'accaparer ou de devenir un bourreau.

2.1.3. La haine persécutrice.

Sur le plan affectif, l'obstacle apparaît à l'envieux porteur de la haine persécutrice. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose cruelle (1), l'adversaire (2) et le mal-aimé (3).

1. La chose cruelle. Sur le plan affectif, la chose entravante (l'obstacle) est la découverte de la chose cruelle. Qu'elle soit réelle ou imaginaire, la chose cruelle correspond à la présence d'un objet extérieur à soi qui aime nous priver d'un bien, nous contrarier, en d'autres termes, qui nous hait. Il existe donc des êtres capables de nous haïr au point de vouloir nous priver d'un bien. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance haineuse : il recèle en son cœur la méchanceté et la haine. L'obstacle est l'objet à la puissance de haine persécutrice. En tant qu'objet physiquement inoffensif, l'obstacle nous laisse l'initiative dans la relation ; mais il suscite d'emblée, chez l'envieux, un rapport d'hostilité car il est un signe de haine.

2. L'adversaire. La chose cruelle est l'effet d'une cause affective mauvaise. La puissance haineuse dont elle est chargée provient d'un être haineux qui prend plaisir à nous voir privé de certains biens. Il existe une puissance de haine qui aime faire le mal. Sur le plan affectif, l'obstacle est la découverte de l'adversaire, celui qui nous fait obstacle, qui s'oppose à nous, l'antagoniste. Nanti d'une puissance de haine, il cherche à nous faire obstacle pour nous faire souffrir.

3. Le mal-aimé. Confronté à la chose injuste et à l'adversaire ou le persécuteur, le sujet envieux se sent un « mal-aimé ». Il existe un être cruel qui, au lieu de vouloir nous faire jouir d'un bien qu'il contemple ou qu'il possède, préfère nous en priver pour nous faire souffrir. L'envie inspire chez le « mal-aimé » une haine envieuse du persécuteur cruel et haineux. L'obstacle suscite la haine car celui-ci entrave le chemin vers un bien attirant et désirable.

L'envie est à l'origine de la perception de la chose ontologiquement entravante (l'obstacle) comme chose injuste et cruelle. Le sujet envieux rencontre tout autant qu'il crée l'obstacle sur sa route. Il invente l'obstacle dont il souffre : « *Or l'envieux se désole du bien d'autrui parce qu'il y voit un obstacle à son propre bien (...).*⁵ » L'obstacle est chez l'envieux avant tout subjectif et intérieur, ce qui le rend paradoxalement plus difficile à écarter qu'un obstacle extérieur.

2.2. Le sentiment de diminution

L'obstacle fait découvrir l'existence de choses privatives, malveillantes et cruelles et l'existence d'êtres qui privent d'être et de bien et haïssent, soit la découverte de persécuteurs, de malveillants et d'adversaires. L'envie provoque un sentiment de diminution de soi de nature purement psychologique. Ce sentiment de diminution fait percevoir le monde extérieur comme hostile, mal disposé envers soi et peuplé d'obstacles et d'adversaires. Chaque rencontre devient l'occasion d'une dévalorisation de sa personne. L'envie provoque une souffrance psychologique qui prend la forme d'un sentiment de diminution. Par la peur, le sujet se sent menacé, par l'envie, le sujet se sent opprimé. Alors que la peur naît essentiellement du danger d'un dommage physique, objectif, infligé au sujet de l'extérieur, l'envie naît d'un dommage psychique, interne et subjectif, infligé par soi-même. L'envie menace l'intégrité psychique du sujet ; elle compromet l'estime de soi qui conditionne la confiance en soi et l'amour de soi. L'envieux se croit porteur d'un fardeau, il se sent « surchargé », alors qu'il est devenu, en réalité, son propre obstacle. L'envie donne lieu à un « mal-être » qui réduit les perspectives d'accomplissement et de bonheur.

2.3. La recherche personnelle de supériorité

L'envieux est celui qui ne supporte pas d'être en position d'infériorité. Il souffre moralement et s'efforce de se soigner. Sous l'effet de l'envie, il poursuit un objectif centré sur lui-même : obtenir la supériorité. Cette recherche personnelle de supériorité emprunte les trois mêmes voies que la peur (fuite, acquisition de la puissance et agression) mais suivant des modalités différentes : la fuite envieuse emprunte, en général, de nombreuses modalités psychologiques (1) avant de se résoudre à l'évitement physique (2), l'acquisition de la puissance à visée dominatrice (3) et l'agression à visée compensatoire (4). Ces stratégies sont des formes d'anéantissement de l'autre, car dans chacun des cas, l'autre n'existe plus : il est anéanti par la fuite, par la puissance ou l'agression. Elles visent toutes à dissiper le sentiment d'infériorité et d'humiliation, à recouvrer sa supériorité déçue et à réduire la tension entre le désir et l'impuissance. Elles se combinent le plus souvent les unes les autres.

⁵ St Thomas d'Aquin, Somme théologique, Prima Pars, Q. 63, art.2.

2.3.1. La fuite psychologique envieuse.

La fuite chez l'envieux est généralement, avant tout, psychologique. Elle consiste dans le déni de réalité (1), le recours à des dérivatifs pacifiques externes (2) ou à des formes d'évasion intérieure (3).

1. Le déni de réalité. Reconnaître que l'on est envieux est l'un des sentiments les plus désagréables et l'un « *des plus destructeurs pour l'image de soi* ⁶ ». Le déni de la réalité vise à sauver la face vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis des autres. Il consiste soit à dévaloriser l'envié, en le délégitimant, en le dépréciant, voire en le déshumanisant, soit à dévaloriser l'objet désiré, soit à déprécier les valeurs sur lesquelles repose la supériorité d'autrui, soit à se dévaloriser soi-même.

2. Les dérivatifs pacifiques externes. Les dérivatifs pacifiques externes consistent à se tourner vers un objet de substitution qui permet de rétablir la supériorité de l'envieux sans causer de dommages physiques à autrui. Ils offrent un refuge à sa supériorité qui console l'orgueil blessé. Ils clivent le monde en deux : celui où l'envieux est faible et celui où il est fort, en s'efforçant de survaloriser le second. Ils trahissent donc un désir d'omnipotence puisque le sujet refuse, au moins en partie, de se reconnaître impuissant. Grâce à eux, le sujet regarde de côté, se tourne ailleurs, vers des petites choses qui délissent ou distraient, car il y occupe une position de supériorité qui lui ferait presque oublier l'envie dont il souffre. La plupart de ces dérivatifs ne requièrent aucun contact social. Les principaux sont : la comparaison avec des inférieurs, le voyeurisme, les activités de lutte fictive ou virtuelle, la création artistique et la vie par procuration. Ils s'apparentent à des fuites devant la réalité et ressemblent pour la plupart à des « divertissements » au sens pascalien du terme, c'est-à-dire, des moyens de consolation et d'oubli de soi.

3. Les évasions intérieures. Il existe trois formes principales d'évasion intérieure : la rêverie, les états de conscience modifiés (par des substances chimiques ou des techniques de modification de l'état de conscience) et la névrose.

2.3.2. La fuite physique envieuse.

La fuite physique est une défense qui sert aussi bien à lutter contre l'envie que contre la peur ; elle permet de mettre de la distance entre l'objet envié et soi et d'éviter ainsi la souffrance morale. L'envieux peut choisir l'isolement individuel (1) ou l'affiliation à une communauté restreinte et relativement fermée (2).

1. L'isolement individuel. Aristote invite à éviter le contact avec les objets enviables. Fuir la vue du bonheur d'autrui et des objets enviables conduit à rechercher la solitude. Le choix de la vie d'ermite peut donc être motivé par une envie malade. Pour Adler, l'isolement dissimule, en réalité, la recherche d'une position de supériorité illusoire. « *Dans toutes ses manifestations, l'isolement laisse retrouver ce trait de caractère qui s'appelle ambition et vanité, consistant ici à s'écarter des autres pour montrer combien on se sent différent d'eux. Mais ce qu'on en peut retirer n'est qu'une grandeur toute illusoire, due à la seule imagination.* ⁷ » Adler observe que la tendance à l'isolement ne gagne pas uniquement les individus mais peut aussi toucher des classes sociales, des religions, des races et des nations entières. L'isolement volontaire trahit une hostilité à l'égard des autres ou, ce qui revient au même, la perception des autres comme des menaces (psychologiques).

2. L'affiliation à une communauté restreinte et fermée. L'affiliation à une communauté restreinte et fermée est une autre forme d'isolement qui permet de fuir l'envie. Elle s'inscrit dans une forme collective d'isolement : le communautarisme ou le sectarisme.

⁶ George Foster, *The Anatomy of Envy, A Study in Symbolic Behavior*, Current Anthropology, vol. 13, N°2, 1972, p.165.

⁷ Alfred Adler, *Connaissance de l'homme*, (Trad. Jacques Marty), Payot, Paris, 2004 (1926), p.260.

La communauté restreinte et fermée agit comme un « cocon », c'est-à-dire, un lieu de bien-être où l'on reçoit confort matériel et réconfort moral, soin et amour inconditionnel et où l'on est plus ou moins pris en charge, dépossédé de sa responsabilité, sans contrepartie, sans mérite et sans exigence ; elle est perçue comme un lieu magique qui présente nombre de traits analogues à la vie dans le ventre maternel. On observe dans les sociétés modernes atomiques et atomisées la formation de nombreuses petites sociétés au sein de la grande. Nietzsche conseillait d'encourager la formation de communautés ou de cénacles pour lutter contre le ressentiment au plan collectif. Il les appelait avec mépris des « troupeaux », quoiqu'il reconnût que « *la formation de troupeaux est dans le combat contre la dépression un progrès essentiel et une victoire* ⁸ ». » Les psychologues sociaux constatent de même que le sentiment d'appartenance à un groupe renforce l'estime de soi et que les sujets qui souffrent d'un sentiment d'infériorité ont recours à cette stratégie de défense. L'appartenance à une association, un club, une bande, un gang, une société secrète ou une secte peut donner la fierté d'être un « élu ». Plus le groupe d'affiliation est socialement valorisé plus il relève l'estime de soi.

2.3.3. L'acquisition de la puissance dominatrice.

Aristote constate que l'envie s'attache étroitement aux objets qui confèrent une certaine supériorité ou qui permettent de diminuer son infériorité. Il perçoit donc que l'envieux recherche la supériorité. « *Car les actes, les possessions dont on se prévaut et que l'on ambitionne, ceux par lesquels on cherche à se faire une réputation, tous les dons de la fortune, tout cela presque est objet d'envie, et principalement ce que nous désirons personnellement, ce que nous considérons comme un dû, ou ce dont la possession nous donne sur autrui une légère supériorité ou nous permet de n'être que légèrement inférieurs.* ⁹ » Cette avidité pour la supériorité résulte, selon Adler d'une révolte contre le sentiment d'infériorité. Le sujet souhaite acquérir la puissance afin de dominer les autres et ainsi manifester sa supériorité (1), ou, à défauts, les signes de la puissance par l'obtention de la renommée (2).

1. La recherche des instruments de la puissance. L'acquisition de la puissance permet de contrer tout sentiment de diminution qui menace l'être psychologiquement, c'est-à-dire qui menace l'estime de soi. Suivant la logique compensatoire de l'envie, elle vise l'obtention d'une position de supériorité. Face à l'obstacle, il s'agit de se faire obstacle soi-même, idéalement, à un niveau supérieur. Le sujet en proie à l'envie recherche une puissance supérieure qui le rende capable de faire disparaître toutes les difficultés, toutes les résistances, et tous les obstacles qui le frustrent, l'infériorise et l'humilie. Un sentiment d'impuissance inspirera un désir d'omnipotence (libido dominandi), un sentiment plus spécifique d'ignorance inspirera un désir d'omniscience (libido sciendi), un sentiment plus particulier de frustration sensuelle, un désir de débauche (libido sentiendi).¹⁰ L'envieux recherche une force qui lui permette d'exaucer ses désirs, « un pouvoir magique ». Jung soutient que la magie a précisément pour fonction de compenser le sentiment d'infériorité des hommes face à la nature : « *J'ai l'impression que la magie est l'un des moyens de substitution imaginés par l'homme pour pallier son infériorité par rapport à la nature. Je ne puis trouver d'autre signification satisfaisante pour l'esprit.* ¹¹ » L'envieux cherche à devenir son propre magicien

⁸ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, (Trad. Angèle Kremer-Marietti), 3^{ème} dissertation, XVIII, 10/18, 1974, p.265. Dans la perspective de Nietzsche, ces communautés mobilisent « la volonté de puissance », ne serait-ce qu'à un degré minime.

⁹ Aristote, *Rhétorique*, II, X, 1388a, (Trad. Pierre Chiron), GF Flammarion, 2007, pp.321-322.

¹⁰ Le sujet envieux libère ses passions, ses libidos : Volonté de puissance et appétit de domination (libido dominandi), Libido sciendi (passion de voir et de savoir), libido sentiendi (passion des sens et de la chair). (Cf. St Augustin Livre X des Confessions)

¹¹ Carl Jung, *Le livre rouge, L'Iconoclaste*, 2012, p.440.

par l'acquisition de la puissance afin d'être capable de lever lui-même les obstacles sur son chemin, ainsi qu'à se sentir supérieur aux autres. Outre la magie, le pouvoir, l'argent et la connaissance peuvent tenir lieu de pouvoir magique capable de plier les autres à sa volonté. Plus l'envie est intense et générale, plus le sujet recherche une puissance d'envergure et la maîtrise d'un nombre croissant d'instruments de puissance (de « pouvoirs magiques »). La puissance la plus dominante paraît être celle capable de priver les autres de biens (la puissance persécutrice), voire de les détruire (la puissance prédatrice). Les puissances persécutrice et prédatrice permettent, à tout le moins, de prévenir la domination des autres qui induirait une privation. Mais la quête de la supériorité par la recherche des instruments de la puissance (pouvoir, richesse, connaissance) tend paradoxalement à rendre le sentiment d'infériorité obsessionnel car le sujet tend à ne plus croire qu'à la possession de ces derniers pour assurer sa supériorité et sa domination : il tend à ne se fier qu'à l'avoir pour compenser son manque d'être. Dès lors, il est tourmenté en permanence par la perspective de perdre ces instruments de puissance et de se retrouver de nouveau en position d'infériorité. Pour prévenir cette perte, l'envieux se trouve pris dans l'engrenage de l'accumulation des instruments de la puissance. La recherche des instruments de puissance présente également l'inconvénient d'engager les antagonistes dans une escalade de la puissance qui convoie une escalade de l'envie ; chacun répondant à la supériorité entravante de l'un par une supériorité entravante plus grande, chacun entretenant et nourrissant l'envie de l'autre. La recherche de la puissance dominante a pour conséquence de mobiliser les autres contre soi, de les rendre envieux et de se heurter de plus en plus souvent et intensément aux autres, pis encore, de les transformer en danger. L'obstacle et l'envie croissent simultanément et conduisent à un climat de plus en plus délétère. La recherche de la puissance dominante conduit donc à l'agression sous une forme ou sous une autre, préventive sous l'effet de la peur, ou prédatrice et vindicative sous l'effet de l'envie, de soi ou des autres.

2. La recherche de la renommée ou de la gloire. La renommée ou la gloire octroie une supériorité parmi les hommes. L'acquisition de la puissance dominante ne devient réellement effective aux yeux de l'envieux (c'est-à-dire qu'elle relève véritablement l'estime de soi) que lorsqu'elle s'accompagne de louanges et d'honneurs publics qui manifestent cette supériorité. L'envieux n'est pas seulement orgueilleux, il est aussi vaniteux. L'envieux agit donc directement en vue de la renommée ou de la gloire afin de se grandir auprès des autres, d'être envié ou admiré. La recherche de renommée peut emprunter trois voies principales : la consommation ostentatoire, l'exploit et la recherche de grandeur par des actes de destruction.

2.3.4. L'agression compensatoire.

Sous l'emprise de l'envie, le sujet peut également choisir d'anéantir la puissance extérieure entravante. L'agression se produit en l'absence de légitime défense ou de provocation. Elle n'est donc pas motivée par la préservation de sa vie physique mais par celle de sa vie psychique, de son estime de soi : elle vise à compenser un sentiment de diminution. Alors que l'agression défensive vise à se défendre contre un danger menaçant, l'agression compensatoire vise à compenser la privation de bien ou le dommage psychologique commis par un obstacle. L'envieux qui y a recours conçoit toujours l'agression compensatoire comme une réponse à une violence antérieure et symbolique. L'agression compensatoire est donc toujours conçue par l'envieux sur un mode vindicatif, comme une « légitime attaque » ; elle est une agression vindicative. Elle cherche à faire expier autrui de la privation de bien dont l'envieux est la victime. L'envieux demande « réparation » et la vengeance constitue ce moyen magique de l'obtenir. *« Il n'y a pas de délinquant ou de criminel qui n'essaie de s'excuser, qui ne cherche une justification pour faire apparaître son méfait sous une lumière*

*plus douce.*¹²» L'envieux s'autojustifie et se fait justice lui-même. L'agression n'est chez lui qu'un acte de vengeance contre une humiliation subie qui lui permet de recouvrer une position de supériorité ; elle est une forme d'affirmation de soi. Elle revêt quatre formes chez l'envieux : la privation de l'envié (1), la destruction de l'envié (2), la destruction d'un tiers (3) ou l'autodestruction (4).

2.3.4.1. La privation de l'envié.

Le sujet envieux peut s'efforcer de priver l'envié de l'objet qu'il lui envie, soit en entrant en rivalité avec lui (1) soit en le dépossédant de ce bien (2).

1. La rivalité. Rivaliser avec autrui donne le sentiment de ne pas être écrasé par sa supériorité. S'opposer à lui, s'ériger en obstacle, permet à l'envieux de s'affirmer comme supérieur à celui qu'il envie. L'entrée en rivalité avec l'envié suffit à rétablir virtuellement, aux yeux de l'envieux, la parité avec lui car ce dernier perd son statut « d'envié » pour celui de « rival ». La période de la rivalité présente donc la vertu de suspendre certains effets douloureux de l'envie (tristesse, colère, sentiment d'infériorité ou d'impuissance). En réalité, l'envie s'intensifie sournoisement tout au long de la lutte et lorsque la rivalité se solde par la défaite, elle peut conduire l'envieux à choisir un mode d'agression plus violent. La rivalité présente néanmoins l'avantage de stimuler l'envieux. La lutte est l'occasion pour lui de développer une créativité qu'il n'aurait jamais atteinte sans l'aiguillon de la rivalité.

2. La dépossession. L'envieux peut choisir de priver autrui de son bien en lui dérobant. Pour Adler, le vol, à l'instar du mensonge et du crime, procède d'un sentiment de diminution de soi que le sujet cherche à compenser. « *La structure psychologique du vol se comprend par le fait que quelqu'un se sent appauvri et qu'il tente de couvrir ce déficit en s'enrichissant.*¹³ » Le vol, de la même manière que le mensonge ou le crime, trahit donc un grand état de faiblesse (psychologique) et un manque de courage (psychologique) pour affronter cet état ; d'où, selon Adler, la tentative de soulager ou corriger ce sentiment de faiblesse avec les moyens du faible.¹⁴

2.3.4.2. La destruction de l'envié.

Le sujet envieux peut choisir de détruire celui qu'il envie. L'entreprise de destruction de l'envié comprend trois stades : l'atteinte à sa réputation (1), à ses biens (2), ou à sa personne (3).

1. L'atteinte à la réputation. Les atteintes à la réputation s'apparentent à un « assassinat moral » qui ne procure cependant aucun gain réel : « *celui qui me filoute ma bonne renommée me dérobe ce qui ne l'enrichit pas et me fait pauvre vraiment, dit Iago.*¹⁵ »

2. L'atteinte aux biens. La destruction d'un bien est une forme d'appropriation à travers l'illusion que l'on possède ce que l'on peut détruire. L'envieux prend plaisir à fracasser la forme de beaux objets qui symbolise le bonheur d'autrui. Il est, en effet, souvent plus intéressé de voir celui qu'il envie dépossédé de son bien que de se l'approprier lui-même. Selon Schoeck, « *comme on a toujours pu le constater, l'envieux n'est guère intéressé par un transfert à son avantage de quelque bien appartenant à l'Autre. Il souhaite le voir volé, dépossédé, dépouillé, humilié, mis à mal, mais il est rare qu'il imagine dans le détail la possibilité de voir les biens d'autrui lui revenir.*¹⁶ »

¹² Alfred Adler, *L'enfant difficile*, (Trad. Herbert Schaffer), Payot, Paris, 2006 (1930), p.114.

¹³ *Ibid.*, p.53.

¹⁴ Toutes les incivilités (mensonge, vol, crime, etc.) sont des signes de lâchetés pour Adler. Selon lui, le mensonge et le vol chez l'enfant sont les points de départ du crime.

¹⁵ William Shakespeare, *Othello*, (Trad. François-Victor Hugo), Pocket, 1993, Acte III, scène 3, p.167.

¹⁶ Helmut Schoeck, *L'envie Histoire du mal*, (Trad. Georges Pauline), Les Belles Lettres, Paris, 2006 (1966), p.13.

3. L'atteinte aux personnes. L'envieux commet un meurtre parce qu'il se croit atteint dans son amour-propre. L'estime de soi est en jeu, non la conservation de soi. C'est pourquoi la violence issue de l'envie est sans doute plus forte que celle issue de la peur. Le criminologue De Greef soutient que « *l'homicide ne constitue pas un acte contre nature. Il n'est que la réalisation d'un mouvement instinctif de suppression et de négation d'autrui qui naît chez tout le monde devant la résistance ou devant l'obstacle. Il existe ainsi, chez l'homme le plus normal et le plus honnête, des mouvements intérieurs orientés dans le sens homicide, mouvements que la psychanalyse met facilement en évidence, sous formes d'exécution symbolique notamment, rêves, actes manqués, oublis de noms, et bris d'objets, mais qui, en dehors de toute analyse, sont nettement perçus par le sujet, à condition qu'il soit doué de quelque sens moral. Le processus ne reste pas toujours purement imaginaire. Les hommes qui ne donnent pas un commencement d'exécution à leurs agressions homicides sont relativement rares. On peut considérer qu'une part importante de l'activité de certains individus est à base d'homicide, qu'on retrouve alors sous forme d'équivalent.*¹⁷ » Ce mouvement instinctif de suppression et de négation d'autrui-obstacle qui hante tout homme procède, selon nous, de l'envie.

2.3.4.3. La privation ou la destruction d'un tiers.

Lorsque l'envieux ne peut agresser l'envié parce qu'il est inaccessible ou trop fort, il peut se choisir une victime de substitution sur laquelle passer son désir de vengeance. En se vengeant ainsi de son humiliation sur un bouc émissaire, l'envieux restaure son sentiment de supériorité et apaise quelque peu son ressentiment.

2.3.4.4. L'autodestruction.

L'envie est autant une pulsion de destruction que d'autodestruction. Dans sa forme la plus aiguë, l'envie conduit à la haine de soi, à la dépression, à l'automutilation et au suicide. Pour Adler, lorsque le sentiment d'infériorité, de diminution et d'humiliation atteint son paroxysme, le suicide apparaît comme l'ultime moyen pour relever le sentiment de personnalité. Il considère le suicide comme « *une des formes intenses de la protestation virile, un moyen de protection définitif contre l'humiliation et un acte par lequel l'homme se venge de la vie.*¹⁸ » Le suicide apparaît également comme une manière de reprendre la direction de sa vie, de se réifier pour pouvoir se réapproprier, de se rendre étranger à soi pour se « donner » la mort et ainsi recouvrer un sentiment de puissance et de supériorité.

3. Homo admirator

L'expérience de l'admiration se confond avec celle du phénomène de la perfection (1), lequel provoque un sentiment d'agrandissement de soi (2) qui fixe pour idéal la recherche personnelle de perfection (3).

3.1. Le phénomène de la perfection

La perfection (ou la beauté) est la troisième expérience phénoménologique fondamentale de la vie humaine. La perfection correspond à la découverte de la contemplation à un triple niveau : au plan ontologique, la contemplation de l'être (1) ; au plan moral, la contemplation du bien (2) ; et au plan affectif, l'irradiation de l'amour (3).

3.1.1. La contemplation de la perfection de l'être.

¹⁷ Étienne de Greeff, Introduction à la criminologie, Volume I, édition Joseph Vandenplas, Bruxelles, 1946.

¹⁸ Alfred Adler, Le tempérament nerveux, (Trad. Dr. Roussel), Payot, Paris, 1992 (1911), p.292.

Au plan ontologique, la perfection apparaît comme porteuse de la beauté de l'être. Elle donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose parfaite (1), l'artiste (2) et le spectateur (3).

1. *La chose parfaite.* Sur le plan ontologique, la chose parfaite (la perfection) est la chose qui suscite la contemplation, la chose belle. La chose parfaite correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable de modifier favorablement l'intégrité psychologique de notre être en suscitant l'état d'émerveillement et de contemplation. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance d'émerveillement et de contemplation: il recèle en son cœur la merveille et la contemplation d'être. La perfection est l'objet à la puissance d'émerveillement et de contemplation, la supériorité émerveillant. Cette puissance d'émerveillement ou de contemplation a pour effet de structurer ou de mettre en ordre l'être de celui qui la contemple. La perfection prodigue donc un bien spirituel au sujet admiratif et contemplatif qui consiste à une mise (ou remise) en ordre de son être ; elle confère donc un gain spirituel en être. Elle est donc « psychologiquement » bonne et elle procure un certain plaisir spirituel, outre le plaisir de sa vue. L'admiration est étroitement liée à ce qui cause un bien psychologique ou spirituel. Les choses que l'on admire sont celles qui ont le pouvoir de procurer un bien susceptible de causer un grand plaisir psychologique. La chose parfaite accroît la liberté intérieure car elle dilate le champ de conscience en élargissant le champ des connaissances et des désirs. La chose parfaite agit au plan spirituel comme une promesse de vie. Elle inspire donc le désir de rester en sa présence tout en souhaitant se tenir à une certaine distance. La chose parfaite, en tant que chose belle, est également l'expérience esthétique. La chose belle initie à l'ordre, à la mesure et à l'harmonie. L'admiration de la chose belle donne naissance au sens esthétique et inspire la création artistique ; l'art se voulant mémoire de la perfection. L'artiste veut manifester et communiquer son admiration des belles choses.

2. *L'artiste.* La chose parfaite est l'effet d'une cause physique. La puissance d'émerveillement et de contemplation dont elle est chargée provient d'un être parfait, beau, admirable, créateur d'ordre, de mesure et d'harmonie, un géomètre, un architecte, un artiste, un démiurge ou un poète. Cet être possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de produire de la perfection et de la beauté et de nous éblouir. Cette puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose parfaite et l'être parfait qui en est la cause ne peut être établie, il se peut que cet être soit invisible et surnaturel : un dieu parfait.

3. *Le spectateur-témoin.* Confronté à la chose parfaite (ou belle) et à l'être parfait (l'artiste ou le géomètre), le sujet émerveillé se perçoit comme un spectateur, celui à qui il est offert de voir une perfection. La contemplation d'une perfection donne de la valeur à sa propre existence en tant que spectateur de la perfection. Le sujet jouit de la présence d'une puissance supérieure qui embellit son univers, le met en ordre et l'oriente dans la vie. En outre, le sujet émerveillé se perçoit comme un témoin, celui qui peut attester de la réalité de ce qu'il a vu auprès des autres. Il se croit investi de la mission d'en rendre témoignage, d'annoncer aux autres l'existence d'une perfection, non par contrainte ou obligation mais par exaltation et enthousiasme.

3.1.2. *La contemplation d'un bien moral.*

Au plan moral, la perfection apparaît comme la contemplation d'un bien moral. La contemplation d'un bien moral donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose bonne (1), le bienfaiteur (2) et le perfectible (3).

1. *La chose bonne.* Sur le plan moral, la chose parfaite est la chose bonne. La chose bonne correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable de procurer un bien spirituel par le seul fait de le contempler. La perfection contient l'invitation de se complaire dans la contemplation car celle-ci est en soi un bien spirituel. Il existe donc des êtres capables de nous

faire du bien à distance, sans même le vouloir, par le seul fait de les regarder. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance bénéfique: il recèle en son cœur la bienfaisance. La perfection est l'objet à la puissance bienfaisante. L'expérience de la chose parfaite est également la découverte par le sujet de la perfectibilité et du perfectionnement, lesquels induisent une recherche personnelle de perfection ou d'excellence. La chose parfaite inspire donc un rapport à soi fondé sur la perfection, ce qui induit un devoir être et un idéal de soi. L'idéal de soi est le soi ayant atteint sa perfection, celui que l'on veut devenir en portant à leur perfection toutes les qualités dont on est pourvues. L'expérience de la perfection est donc une expérience éthique. Ainsi Platon estime que les mouvements célestes enseignent aux hommes comment se comporter. Le sujet s'astreint vis-à-vis de lui-même à des devoirs dans le but d'atteindre une « justesse » ontologique ; ce qui implique de s'y astreindre également dans son rapport aux autres. L'admiration joue aussi un rôle éminent dans la formation de l'éthique personnelle car elle détermine les objets auxquels le sujet est attaché : ceux qu'il respecte, défend, protège, et sacralise. En outre, la perfection et l'admiration font naître un rapport à autrui (une éthique) fondé sur un rapport maître-disciple qui consiste essentiellement en l'imitation du maître dans le cadre d'un processus d'apprentissage. Ce rapport à autrui n'est nullement contraint mais librement consenti ; il trouve sa motivation et sa justification intérieurement par la prise de conscience de l'existence d'un bien supérieur extérieur à soi auprès duquel on souhaite demeurer et auquel on souhaite s'associer.

2. Le bienfaisant. La chose bonne est l'effet d'une cause morale. La puissance bénéfique dont elle est chargée provient d'un être bienfaisant. Comme il possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de créer un bien supérieur, sa puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose parfaite (bonne) et l'être parfait (bienfaisant) qui en est la cause ne peut être établie, cet être doit être un esprit invisible ou un dieu, auquel on attachera les sentiments qui poussent à vouloir produire des choses parfaites : dieu bon, dieu bienfaisant, ou dieu bienveillant.

3. Le disciple. Confronté à la chose bonne et à l'être bienfaisant, le sujet admiratif se perçoit comme un disciple, c'est-à-dire comme celui qui reçoit l'enseignement d'un maître puisqu'il est susceptible de s'améliorer en se mettant à l'école de l'être bienfaisant. La contemplation d'un bien est, sur le plan moral, la découverte de l'occasion de s'améliorer ou de se corriger : s'il existe un bien supérieur, nous sommes donc perfectibles et il existe donc une voie de perfectionnement. La contemplation d'un bien inspire donc également l'idée de rédemption. La chose parfaite, belle et bonne offre un chemin de perfection pour devenir meilleur.

3.1.3. L'amitié contemplative ou admirative.

Sur le plan affectif, la perfection apparaît porteuse d'amitié contemplative. Elle donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose enthousiasmante (1), l'ami virtuel (2) et l'admirateur (3).

1. La chose enthousiasmante. Sur le plan affectif, la chose parfaite (la perfection) est la découverte de la chose enthousiasmante, c'est-à-dire, qui inspire « *un zèle ardent, une admiration très vive ou un goût exalté*¹⁹ ». La chose enthousiasmante correspond à la présence d'un objet extérieur à soi qui communique un bien spirituel. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance aimante : il recèle en son cœur la bonté et l'amour même s'il ne nous les manifeste pas personnellement. La perfection est l'objet à la puissance d'amour impersonnel. La perfection en tant qu'objet donné à contempler laisse l'initiative dans la relation ; mais elle suscite d'emblée, chez l'admirateur un rapport d'amitié car elle est un signe d'amour.

¹⁹ Dictionnaire du CNRS, article « enthousiasmant ».

2. L'ami virtuel. La chose enthousiasmante est l'effet d'une cause affective bonne. La puissance d'amour dont elle est chargée provient d'un être aimant qui prodigue à tous un certain bien. Il existe une puissance d'amour qui aime faire le bien. Sur le plan affectif, la perfection est donc la découverte du maître et du héros, car il conduit sur les chemins de la perfection, mais aussi de l'ami virtuel, car bien qu'il prodigue son bien sans forcément le vouloir délibérément, il présente, aux yeux de l'admirateur, toutes les qualités et toutes les attitudes pour devenir un vrai ami, y compris une bienveillance supposée.

3. L'enthousiasmé. Confronté à la chose enthousiasmante, au héros et à l'ami virtuel, le sujet admiratif est un « enthousiasmé », c'est-à-dire, celui qui est dans un état d'exaltation, de ferveur et de joie. Cet être enthousiasmant qui fait jouir d'un bien spirituel est donc aimable. L'admiration inspire chez « l'enthousiasmé » un amour admiratif et contemplatif du héros bienfaisant. La perfection porte donc, non seulement à admirer, mais aussi à aimer.

3.2. Le sentiment d'agrandissement

La perfection fait découvrir l'existence de choses parfaites, bienfaisantes et enthousiasmantes et l'existence d'êtres qui occasionnent un gain en être, prodiguent un bien spirituel et semblent aimer, soit d'artistes, de bienfaisants et d'amis virtuels. L'admiration provoque un sentiment d'agrandissement de soi de nature purement psychologique qui est source de joie. L'imperfection de son propre être, qui prend généralement la forme d'une certaine insuffisance ou impuissance, cause, sous l'effet de l'admiration, des sentiments de petitesse (jugement statique) et de perfectibilité (jugement dynamique), lesquelles engendrent finalement un sentiment d'agrandissement de soi (et donc de liberté). Ce sentiment d'agrandissement fait percevoir le monde extérieur comme hospitalier, bien disposé envers soi, peuplé de perfections et d'amis virtuels. Chaque rencontre admirable devient l'occasion d'une valorisation de sa personne. Par la peur, le sujet se sent menacé, par l'envie, le sujet se sent opprimé, par l'admiration, le sujet se sent libéré. L'admiration naît d'un gain psychique, interne et subjectif librement accueilli. L'admiration renouvelle intérieurement le sujet ; elle engendre l'idéal de soi qui conditionne l'estime de soi, la confiance en soi et l'amour de soi. L'admirateur se croit pousser des ailes. L'admiration donne lieu à un « bien-être » qui augmente les perspectives d'accomplissement et de bonheur.

3.3. La recherche personnelle d'excellence

Aristote observait que l'homme agit toujours en vue d'un certain bien, en d'autres termes, en vue d'un certain perfectionnement et d'une certaine excellence.²⁰ L'admiration est l'émotion qui déclenche le désir de tendre vers quelque bien. Elle éveille le souci de l'idéal de soi (ou en termes adleriens d'« idéal de la personnalité²¹ ») et conduit à la recherche personnelle d'excellence ou de perfection. Cette recherche emprunte trois voies principales : le rapprochement admiratif (1), la communion admirative (2) et la création (3). Dans les trois cas, il s'agit de se rendre meilleur par l'intimité spirituelle et la communion fraternelle avec la personne admirée, de se laisser féconder par elle jusqu'à être capable de devenir fécond soi-même par sa propre création.

3.3.1. Le rapprochement admiratif.

Le rapprochement admiratif prend deux formes principales: le rapprochement physique en vue de la contemplation (1) et le rapprochement psychologique à travers l'identification (2).

²⁰ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, I, (Trad. Jean Voilquin), GF-Flammarion, Paris, 1992, p.21.

²¹ Alfred Adler, *Le tempérament nerveux*, op.cit., p. 64.

1. Le rapprochement physique en vue de la contemplation. L'admiration impulse un rapprochement physique qui a pour finalité de se délecter de la contemplation de la perfection. Le sujet admirateur tire plaisir de la vue de l'être admiré. Il met en œuvre une stratégie afin de pouvoir rester autant qu'il le souhaite ou autant qu'il est possible en présence de la perfection. La contemplation d'une perfection lui procure un bien spirituel.

2. Le rapprochement psychologique par l'identification. L'admiration impulse également un rapprochement psychologique et spirituel avec l'être admirée qui consiste à s'identifier à lui, non pas en désirant devenir lui ou prendre sa place, mais en désirant devenir comme lui et prendre place à ses côtés. Le sujet admirateur transforme l'être admiré en modèle à imiter en vue de lui ressembler. Il souhaite obtenir des qualités analogues à celle du modèle admiré non s'appropriant ses qualités propres. L'imitation de l'être admiré est la voie par laquelle le sujet se rend de plus en plus semblables à lui et, ainsi, de plus en plus proches psychologiquement et spirituellement. L'aptitude à l'imitation et à l'identification est donc étroitement liée à l'admiration. Cette aptitude sert toute la vie à s'enrichir et se réjouir de la présence des autres. Le désir d'identification à autrui est sous-tendu par un désir de grandeur qui, en termes spirituels, signifie un désir de perfection ou d'excellence. Le désir de grandeur est inspiré par l'admiration et vise un absolu, à la différence du désir de supériorité, qui lui, inspiré par l'envie, présente un caractère relatif et comparatif.

3.3.2. La communion admirative.

Sous l'emprise de l'admiration, le sujet peut également prendre la direction de « l'offensive d'amour » pour entrer en communion avec l'être à la puissance extérieure parfaite. Outre de rechercher la proximité physique qui rend possible la contemplation et de rechercher la proximité spirituelle par l'identification, le sujet admiratif recherche également la proximité affective : la communion avec le sujet admiré. Le sujet admiratif souhaite s'attacher l'amitié de la personne qu'il admire ; il cherche à créer une certaine intimité avec elle. La communion admirative emprunte deux voies : celle de l'amitié (1) et celle de la condition de disciple (2). Dans l'admiration, la supériorité de l'autre n'est donc pas perçue comme une menace de discorde comme dans le cas de la peur et de l'envie, mais comme une opportunité de communion.

1. L'amitié admirative. L'admiration fait naître un désir pur d'amitié et conduit naturellement au don de soi. Le sujet admiratif considère celui qu'il admire comme un ami virtuel parce qu'il a reçu de lui, par sa seule présence, le don d'un bien spirituel. Il souhaite donc, d'une part, lui manifester sa reconnaissance et sa gratitude pour le bien reçu et, d'autre part, créer les conditions d'une amitié réciproque. A cet effet, il adopte une attitude bienveillante et attentionnée à son égard ; il veut « à son tour » lui faire du bien. Cette attitude mobilise notamment la joie, la douceur, la générosité, la gentillesse, la compréhension, l'indulgence, la coopération, la serviabilité, ou toute autre attitude de don capable d'attirer l'attention de la personne admirée et de l'impressionner favorablement au point que cette dernière souhaite en retour devenir l'ami de l'admirateur. L'admirateur se comporte donc déjà comme si la personne admirée était son ami : il pose par anticipation les gestes d'une amitié réelle ; il considère déjà la personne admirée comme un autre lui-même, comme son semblable, ce qui est la condition de l'amitié selon Aristote.²² Les dons qu'il prodigue sont des dons de pure amitié, c'est-à-dire des dons qui ne réclament que d'être acceptés et reconnus comme des dons d'amitié par la personne admirée. Le sujet admiratif recherche l'amitié d'autrui pour elle-même non à des fins utilitaires et égoïstes. Ses dons ont d'ailleurs tendance à être disproportionnés, c'est-à-dire, supérieurs aux dons habituellement faits aux

²² Cf. Aristote, *Ethique de Nicomaque*, VIII, XIV.

vrais amis. Le sujet admiratif est même prêt à son égard à des formes de sacrifice de soi car celui-ci a tendance à survaloriser la personne admirée, voire à l'idéaliser.

2. La condition de disciple. Lorsque le sujet admirateur perçoit les qualités de la personne admirée comme excessivement supérieures aux siennes, il tend à la considérer comme un être surhumain et à en faire son « héros ». Dès lors, il envisage davantage de devenir son disciple que son ami. Il le choisit comme son maître et se met à son école. Il peut devenir un « disciple virtuel », c'est-à-dire qu'il suit l'exemple et l'enseignement de son héros à distance sans pour autant être reconnu par lui comme son disciple ou avoir de relation avec lui. Il peut également lui proposer de devenir son disciple véritable. Il lui fait alors don d'une partie de sa volonté en lui obéissant, tandis que le héros qui accepte de devenir un maître lui fait don d'une partie de la sienne en lui consacrant du temps et en lui commandant. Par ses commandements, le maître substitue sa volonté à celle de son disciple pour le rendre meilleur. Cet échange de sacrifices de volontés unit spirituellement le disciple et le maître. Le rapport maître-disciple tend à se muer avec le temps en un rapport spirituel de type père-fils.

On peut distinguer quatre catégories de héros/maîtres: du danger, de l'obstacle, de la perfection et du don. Le héros/maître du danger est l'être sans peur ou qui a vaincu sa peur. Il se comporte dans le monde comme un protecteur, un défenseur ou un gardien. Les principales figures sont celles du résistant, du soldat, et du chevalier. Le héros/maître de l'obstacle est l'être sans envie ou qui est capable de vaincre son envie. Il se comporte dans le monde comme un magicien, un justicier, un juge ou un législateur. Il contribue à l'avènement d'un ordre social où les obstacles et les privations sont surmontés et les torts redressés. Les héros du danger et de l'obstacle sont souvent les mêmes car la justice a besoin de la force et du courage pour être rendue. Le héros/maître de la perfection est l'être d'admiration pure, celui qui est doté d'une telle capacité d'admiration qu'il est capable d'introduire de la perfection et de la beauté dans le monde. Les principales figures en sont l'artiste, le savant, et le philosophe. Le héros/maître du don, est l'être de don pur, celui qui est doté d'une telle capacité de don, qu'il introduit de l'amour dans le monde. Les principales figures en sont l'ascète, le saint, et le martyr. Chacune de ces catégories de héros guide non seulement sur un chemin de perfection mais aussi sur un chemin de don de soi car la perfection des héros conduit ceux-ci à faire don d'eux-même aux autres, que ce soit à travers leur œuvre ou leur vie.

3.3.3. La création.

L'admiration stimule en l'homme sa puissance d'agir, sa force de réalisation, en éveillant son désir créateur. Celui-ci le conduit à travailler pour développer son habileté à réaliser des objets ou des services qu'il admire (1) ou à en inventer d'autres de plus admirables (2). L'admiration permet également à l'homme de trouver sa vocation et le sens de sa vie (3).

1. Le travail. Par l'admiration, l'homme identifie les objets parfaits qui l'attirent le plus et aux côtés desquels ils souhaitent passer sa vie. Il prend également conscience d'être libre, c'est-à-dire de disposer d'une capacité d'action, d'une puissance de réalisation et d'autoréalisation. L'admiration mobilise la puissance d'agir du sujet et l'oriente vers certaines fins à réaliser ; elle active l'émulation, soit le désir d'égaliser les perfections rencontrées. L'admiration rend désirable le travail et l'effort comme moyens pour développer son habileté, acquérir un savoir-faire et maîtriser un art ; elle donne envie de se « donner de la peine » ou de « se donner du mal » au sens littéral du terme ; elle ôte donc sa pénibilité au travail et rend ainsi tout processus d'apprentissage comme indolore. L'admirateur au travail ne ménage pas sa peine, il ne compte pas ses heures et il est prêt à réaliser d'énormes sacrifices (moyens, énergie, temps, etc.) dans l'accomplissement de son travail. Celui-ci constitue une source de plaisir car il le gratifie d'un progrès dans la perfection. L'admiration permet d'accepter de

différer dans le temps la satisfaction de ses désirs et d'apprendre la patience car le sujet admiratif est entièrement tourné vers la perfection à atteindre ; elle inspire également une « éthique du travail » : elle fait naître le désir du travail bien fait, soit de réaliser parfaitement un objet ou un service en usant de moyens parfaits. L'admirateur aime tellement son travail qu'il accorde autant d'importance au processus de création qu'au résultat obtenu ; il veut produire une œuvre. En outre, l'admiration prévient la lassitude et l'ennui inhérents au caractère répétitif de tout travail.

2. L'invention. Outre de stimuler le développement de l'habileté, l'admiration stimule celle de l'inventivité. L'admiration suscite le désir de perfectionner les objets admirables. Le sujet admiratif mobilise inévitablement sa créativité pour améliorer les techniques, les produits et les services auxquels il s'adonne avec passion. L'inventivité du sujet admirateur ne recherche donc pas la rupture et la distinction avec l'ancien mais la fidélité et la continuation dans le perfectionnement, même lorsque cela conduit à un changement de paradigme. Le sujet admirateur ne cherche pas à « innover » au sens originel du terme - c'est-à-dire, selon le Littré, « changer par esprit et désir de nouveauté ». Tout au contraire, il est même spontanément réticent, voire hostile à le faire. En effet, pourquoi changer ce qui est admirable ? A contrario, le sujet envieux est prompt à tout changer puisque rien n'est digne d'être respecté. Le sujet admirateur conçoit la novation comme une occasion de perfectionner les choses admirables, occasion qui survient généralement au terme d'un processus d'imitation fidèle.

3. Le sens de la vie. L'admiration résout la question du « pourquoi » de la vie en indiquant « pour quoi » et « pour qui » il vaut la peine de vivre ; elle rend la vie riche de sens. Elle permet de trouver le sens de la vie et la raison de vivre, de se forger un idéal de vie et de découvrir sa vocation. Ce que Frankl a identifié comme le sentiment de « vide existentiel » résulte, selon nous, d'une carence de la capacité d'admiration. Les principales manifestations de la frustration existentielle en sont d'ailleurs, selon Frankl, l'ennui et l'apathie. Les personnes qui en souffrent ressentent comme un vide intérieur et n'ont pas de raison de vivre. Selon nous, le patient souffre d'être incapable de trouver de la grandeur en lui-même et dans le monde. La grandeur dans le monde et l'amour reçu sont les deux moyens qui permettent d'activer l'admiration et l'amour soi. Une fois que l'on admire ses propres dons, il devient possible de donner un sens à sa vie. Ce processus passe, selon nous, par l'admiration de soi et de ses dons. L'admiration constitue, avec la piété filiale, l'émotion qui permet de découvrir le sens de sa vie.

L'admiration préside donc non seulement à la vie contemplative mais aussi à la vie active et créative ainsi qu'à la vocation. Par le travail, l'invention et la découverte du sens de sa vie, le sujet admiratif accède à l'autonomie et à la réalisation de sa singularité.

4. Homo pius

L'expérience de la piété filiale se confond avec l'expérience du phénomène du don (1), lequel provoque un sentiment de filialité (2) qui éveille une recherche personnelle de filiation (3).

4.1. Le phénomène du don

L'expérience du don correspond à la découverte de l'acquisition à un triple niveau : au plan ontologique, l'acquisition de l'être (1) ; au plan moral, l'acquisition du bien (2) ; et au plan affectif, l'amour généreux (3). Le phénomène du don est l'expérience de l'être, du bien savouré, et de l'amour reçu.

4.1.1. L'acquisition de l'être.

Au plan ontologique, le don apparaît comme porteur de la bonté de l'être. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose génératrice (1), le géniteur-donateur (2) et le donataire (3).

1. La chose génératrice. Sur le plan ontologique, la chose donnée est la chose génératrice, c'est-à-dire soit créatrice, auteur d'une chose nouvelle qui n'existait pas, soit perfectionnante, auteur d'un mieux-être d'une chose existante. La chose génératrice correspond à la présence d'un objet extérieur à soi capable de conférer l'être ou de l'être. Le don est donc gain d'être physique et/ou spirituel ; il est génératif : il entraîne un changement de substance. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance génératrice : il recèle en son cœur la génération, la création et la vie. Le don est l'objet à la puissance de génération, la supériorité génératrice. Le don originel de l'être est génération pure (création) puisqu'il confère l'existence. L'être est toujours donné - « fait de don » - puisqu'il est engendré et créé. Etre et don ne font donc qu'un. Le premier don, le don primordial, sans lequel aucun autre don n'est possible, est le don le plus pur car ce don ne peut se rendre ; le donataire ne peut le refuser (à moins de commettre un suicide) et le donateur ne peut le reprendre (à moins de commettre un infanticide). Il ne peut être qu'émission pure de la part des parents et réception pure de la part des enfants. Il s'impose donc à soi car il est « soi ». La naissance fait donc entrer l'homme dans la logique du don pur. Le don originel de la venue à l'être est le prototype et l'idéal-type de tous les dons, le premier don qui permet la réception de tous les autres dons. Tout don est par nature ontologiquement génératif, contingent, arbitraire et imprévu ; il n'est ni commandé ni choisi ; il faut le recevoir tel quel, tel qu'il a été choisi et conçu pour nous. La chose génératrice, créatrice ou perfectionnante, est donc la chose « physiquement » bonne au sens où elle cause un plaisir physique : elle est « bien-faisante ». La chose donnée ne fait donc qu'un avec la chose physiquement bonne : la chose douce.

2. Le géniteur-donateur. La chose génératrice est l'effet d'une cause physique. La puissance de génération dont elle est chargée provient d'un être doux, géniteur et créateur, doté du pouvoir de donner la vie ou de la rendre meilleure. Cet être possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de nous engendrer. Cette puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose génératrice et l'être géniteur qui en est la cause ne peut être établie, il se peut que cet être soit invisible et « surnaturel » : un dieu créateur.

3. La créature-donataire. Confronté à la chose génératrice et à l'être créateur, le sujet pieux se perçoit comme une créature et un enfant. Il jouit des effets bienfaisants de la décision d'une puissance supérieure. Il se perçoit comme un être petit et dépendant qui doit tout d'un autre, y compris la vie.

4.1.2. L'acquisition d'un bien moral.

Au plan moral, le don apparaît comme l'acquisition d'un bien moral. L'acquisition d'un bien moral donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose bonne (1), le bienfaiteur (2) et le privilégié (3).

1. Le bien ou la chose bonne. Sur le plan moral, la chose génératrice est la chose bonne. La chose bonne correspond à la présence d'un objet extérieur à soi et qui a l'intention de nous faire du bien. Il existe donc des êtres capables de s'approcher de nous pour nous vouloir du bien. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance bénéfique : il recèle en son cœur la bienfaisance et la bienveillance. Le don est l'objet à la puissance bénéfique et créatrice.

La chose bonne reçue est également la découverte du plaisir physique ou spirituel, de l'attraction pour des êtres et le désir de vivre auprès d'eux. Le don et la piété filiale font donc naître un rapport à autrui (une éthique) fondé sur la générosité et la gratuité du côté du donateur et l'accueil et la gratitude du côté du donataire. L'éthique du don est entièrement

intérieure et libre et elle échappe à la logique de la réciprocité. Le don ne peut, en effet, s'inscrire dans les logiques du donnant-donnant (« do ut des ») ou du « don-contre-don ». Le don est indu, sans dimension synallagmatique, c'est à dire, qu'il ne comporte pas d'obligation réciproque et symétrique de donner : il est sans contrepartie. Il ne procède pas d'une obligation, d'une contrainte ou d'un devoir. On ne peut pas non plus « s'échanger des dons ». Le don est gratuit et irréversible. Il n'a donc rien de commun avec la comptabilité, la dette, le droit, le contrat, le commerce, le calcul ou l'intérêt. Le don, en tant que privation de bien consenti par le donateur au profit du donataire, est également le contraire d'un obstacle ou d'un danger et, partant, leur antidote.

2. Le bienfaiteur. La chose bonne est l'effet d'une cause morale. La puissance bénéfique dont elle est chargée provient d'un être bienfaisant qui nous veut tant de bien qu'il souhaite nous donner la vie ou nous vivifier. S'il veut que nous vivions, il doit être animé par l'un des sentiments qui fait désirer la vie de l'autre (la bienveillance, la générosité, l'amitié, la piété filiale) ; ou alors il est l'incarnation du bien pur, du bien pour le bien : il est un être bénéfique. Comme l'être bénéfique possède une puissance agissante supérieure à la nôtre puisqu'il est capable de nous donner la vie, sa puissance peut donc apparaître comme surhumaine. Si la relation entre la chose bonne et l'être bienfaisant qui en est la cause ne peut être établie, cet être doit être un esprit invisible ou un dieu, auquel on attachera les sentiments qui poussent à vouloir la vie de l'autre : dieu bon, généreux, aimant, doux et paternel.

3. Le privilégié. Confronté à la chose bonne et à l'être bienveillant, le sujet pieux se perçoit comme un privilégié ou un élu puisqu'un bien lui est donné sans l'avoir mérité et à lui uniquement. Il a donc déjà été jugé digne de l'obtenir. L'acquisition d'un bien est sur le plan moral la découverte de la faveur et du privilège. Si un bien nous est donné sans que nous n'ayons rien fait pour l'obtenir et sans même en avoir même formulé le désir, nous devons être porteur d'une certaine perfection. Le don éveille le sentiment de sa valeur et de son importance.

4.1.3. L'amitié féconde.

Sur le plan affectif, le don apparaît porteur d'amitié féconde. Il donne lieu à l'aperception de trois éléments : la chose aimante (1), l'ami (2) et le bien-aimé (3).

1. La chose aimante. Sur le plan affectif, la chose donnée est la découverte de la chose gentille ou aimante. La chose aimante correspond à la présence d'un objet extérieur à soi qui aime nous faire du bien, en d'autres termes, qui nous aime. Il existe donc des êtres capables de nous aimer au point de vouloir nous créer, se donner à nous ou mourir pour nous. Cet objet extérieur est donc chargé de puissance aimante : il recèle en son cœur l'amour. Le don est l'objet à la puissance d'amour. En tant qu'objet offensif, le don ne nous laisse pas l'initiative dans la relation. Il nous impose d'emblée un rapport d'amitié. Le don est un signe d'amour.

2. L'ami. La chose aimante est l'effet d'une cause affective bonne. La puissance aimante dont elle est chargée provient d'un être amoureux qui aime nous vouloir et nous faire du bien. Il existe une puissance d'amour qui aime faire le bien. Sur le plan affectif, le don est la découverte de l'ami, celui qui nous aime. Nanti d'une puissance d'amour, il cherche à nous donner de lui-même, nous servir et nous combler, nous faire du bien et nous aider à vivre. Les parents constituent l'archétype de l'ami car ils sont les premiers à aimer leurs enfants, avant même que ceux-ci les aiment en retour et leur amour est inconditionnel.

3. Le bien-aimé. Confronté à la chose aimante et à l'être aimant (l'ami), le sujet pieux se sent un « bien-aimé ». Il s'émerveille d'être aimé simplement pour ce qu'il est. Chaque don reçu de l'ami renforce son sentiment d'être aimé. Dans le même temps, la piété filiale lui inspire un amour pieux de l'être bienfaisant et aimant. Le don est l'objet touchant qui ouvre le cœur et éveille le désir de donner, se donner et aimer, d'être à son tour géniteur et parent.

4.2. Le sentiment de filialité

Le don fait découvrir l'existence de choses génératrices, bonnes et aimantes et l'existence d'êtres qui procurent un gain en être, prodigue un bien matériel ou spirituel et nous aiment, soit l'existence de géniteurs, de donateurs, de bienfaiteurs et d'amis réels. Le don éveille un sentiment de dépendance (ontologique, spirituelle, affective), lequel, sous l'effet de la piété filiale, cause des sentiments de gratitude, de filialité ou de religion. Ce sentiment de filialité fait percevoir le monde extérieur comme familial, accueillant envers soi, et peuplé de dons et d'amis réels. Chaque rencontre devient l'occasion d'une fraternisation. Par la peur, le sujet se sent menacé, par l'envie, il se sent opprimé, par l'admiration, libéré, et par la piété filiale, aimé comme un enfant. A l'instar de l'admiration, la piété filiale renouvelle intérieurement le sujet ; elle résout la question de l'origine de soi qui conditionne l'estime de soi, la confiance en soi et l'amour de soi. Le sentiment de filialité combine les sentiments d'élection (d'un privilège rare), d'appartenance (d'être la partie d'un tout dans l'espace : famille, communauté, nation), et d'enracinement (d'être le chaînon d'un lignage dans le temps, et de prendre part à une histoire collective qui nous dépasse). Le pieux se sent fort du soutien de ses parents ou de ses bienfaiteurs et se sent ainsi propulsé dans la vie. Par l'expérience du don et de la piété filiale, l'homme comprend que la vie ne consiste pas uniquement à éviter les dangers et les obstacles et à contempler les perfections mais aussi à la remplir de dons et d'amour.

4.3. La recherche personnelle de filiation

L'assomption de l'homme comprend une quatrième dimension qui transcende les trois autres : la recherche personnelle de filiation. L'homme cherche à s'élever et à progresser vers un idéal, mais qui n'est pas uniquement un idéal de sécurité (comme l'homme dominé par la peur), de supériorité (comme l'homme dominé par l'envie), ou de perfection (comme l'homme dominé par l'admiration) mais qui est aussi un idéal de filiation. Cette recherche emprunte trois voies principales : le rapprochement pieux (1), la communion pieuse (2) et la fécondité (3).

4.3.1. Le rapprochement pieux : la recherche de fidélité.

Le rapprochement pieux exprime à la fois un désir de fidélité à ceux qui nous ont donné l'être et de fidélité à sa propre identité. La fidélité à ses aînés est constitutive de sa propre identité. La recherche de fidélité se manifeste par un désir de proximité physique (1) et de proximité spirituelle (2) avec ses aînés.

1. La proximité physique : l'appartenance à la famille. L'homme pieux souhaite fréquenter ses parents et les autres membres de sa famille pour nourrir et fortifier ses liens affectifs avec eux. La fréquence des rencontres physiques est en soi une marque de fidélité, d'affection et d'attachement. La proximité physique permet de développer la complicité, l'intimité et l'esprit de communion. Elle conforte également le sentiment d'appartenance familiale et d'inscription de son être dans un lignage. En l'absence de parents, le sujet aura tendance à se mettre en quête d'affiliations de substitution.

2. La proximité spirituelle : l'enracinement dans la tradition. L'homme hérite non seulement d'un patrimoine génétique mais aussi d'une histoire et d'une tradition. Il appartient à la seule espèce qui a conscience de s'inscrire dans une lignée. L'homme pieux désire s'enraciner dans la tradition de ses pères et endosser l'histoire, la culture et la religion de ses ancêtres. La piété filiale est non seulement désir d'appartenance à une famille et à un peuple mais aussi désir d'enracinement dans un pays, une terre, une patrie, une histoire, une tradition, une culture et une religion. De cette manière, l'homme pieux recherche tout à la fois son identité et une communion spirituelle plus intense avec ses aînés.

4.3.2. La communion pieuse.

La communion pieuse comprend deux dimensions principales : celle à l'égard des parents et celle à l'égard des frères et sœurs. Elle se manifeste par des actes de piété filiale qui témoignent de l'acceptation de sa condition d'enfant (1) et des actes de piété fraternelle qui traduisent l'acceptation de sa place de frère ou de sœur au sein de la fratrie (2). La communion pieuse vise à tisser des liens stables et affectueux avec les membres de sa famille et à faire de plus en plus corps avec eux ; elle s'obtient par la mise à disposition de son être aux autres, notamment par le service et le dévouement.

1. La filialité. Le sujet pieux manifeste son acceptation de sa filialité vis-à-vis de ses parents par l'obéissance, le respect, le service et la recherche d'approbation. Par tous ces moyens, il cherche principalement à susciter l'admiration des parents et à conserver leur amour.

2. L'amitié pieuse : la fraternité. L'homme pieux ne perçoit ses frères ni comme des menaces ni comme des obstacles mais comme des perfections et des dons qui enrichissent sa vie. Les frères pieux peuvent devenir les uns pour les autres, tour à tour, des gardiens du danger, des magiciens de l'obstacle, des héros de la perfection et des pères du don. Le frère pieux, se situe aux antipodes de Caïn : il se sent responsable et solidaire de ses frères, particulièrement de ses cadets ; il partage avec eux tout ce qu'il possède ; il est leur dévoué serviteur jusqu'au sacrifice. Le frère pieux est celui qui demeure fidèle en toutes circonstances à ses frères et ne les abandonne jamais.

4.3.3. La fécondité.

L'homme pieux se reconnaît un devoir de fécondité, c'est-à-dire, un devoir de se donner aux autres pour donner la vie. Il agit moins comme un « débiteur » qui s'efforce de rembourser une dette que comme un « privilégié reconnaissant » qui souhaite transmettre le don qu'il a reçu. Il peut se rendre fécond en s'investissant dans les deux formes de l'amour humain et du don de soi intégral que sont la conjugalité (1) et la parentalité (2) ou en sacrifiant sa vie pour sauver celle des autres (3).

1. La conjugalité. L'homme pieux peut rechercher une fécondité dans la conjugalité. Lorsqu'il se marie, le lien qu'il tisse avec sa conjointe devient prioritaire sur le lien avec ses parents ou toute autre personne. Il choisit de se donner entièrement à elle dans une relation d'amour. La conjugalité est l'exercice d'une piété entre l'homme et la femme, laquelle est prise dans un jeu de bascule où chacun des conjoints se trouve alternativement en position de donneur et de donataire, d'aimant et d'aimé. Le don de soi dans la conjugalité débouche naturellement sur le don de soi dans la parentalité.

2. La parentalité. L'homme pieux peut devenir fécond en assumant une parentalité biologique. En devenant parent, celui-ci exerce sa piété filiale « descendante », ou « piété parentale » à l'égard de ses enfants. Il peut également endosser une parentalité spirituelle à l'égard de personnes qui ne sont pas ses enfants mais qu'il choisit de traiter comme tel en exerçant sur eux une autorité protectrice et bienveillante. Toute personne en position sociale de supériorité vis-à-vis d'une autre est en position d'endosser une certaine paternité spirituelle vis-à-vis d'elle.

3. Le sacrifice de soi pour l'autre. La conjugalité et la parentalité sont des chemins de vie dont la fécondité se mesure à l'aune du don de soi pour les autres. Le sacrifice de soi constitue le stade ultime du don de soi, le don total et pur, puisqu'il consiste à donner sa vie pour les autres sans contrepartie ni compensation possible. Il est donc l'acte d'amour par excellence. En dehors de toute conjugalité ou parentalité, le sacrifice de soi constitue en soi une voie féconde pour celui qui s'y engage car bien qu'il y perde la vie, il acquiert le pouvoir de « regagner » celle de l'autre.

Conclusion

Il paraît donc possible d'expliquer le comportement humain à partir de quatre émotions primaires fondamentales qui semblent composer la grammaire émotionnelle humaine de base. Ces quatre émotions président à la découverte des quatre phénomènes extra-ordinaires qui jalonnent la vie humaine et caractérisent la condition humaine : le danger, l'obstacle, la perfection et le don. Ces quatre expériences phénoménologiques ont pour corollaire la découverte, sur le plan moral, de la destruction, de la privation, de la contemplation et de l'acquisition d'un bien, et, sur le plan affectif, celle de la haine destructrice, de la haine persécutrice, de l'amitié admirative et de l'amitié pieuse ; elles dévoilent les quatre principaux aspects de la condition ontologique humaine en éveillant un souci particulier de soi (conservation, estime, idéal et origine) et un sentiment de soi distinct (vulnérabilité, diminution, agrandissement, filialité) (Tableau 1).

Tableau 1. Les caractéristiques principales des quatre génies d'Homo emoticus

	Homo timidus	Homo invidus	Homo admirator	Homo pius
Expérience phénoménologique	Le danger	L'obstacle	La perfection	Le don
Expérience morale	La destruction d'un bien	La privation d'un bien	La contemplation d'un bien	L'acquisition d'un bien
Expérience sentimentale	La haine destructrice	La haine persécutrice	L'amitié admirative	L'amitié pieuse
Le souci de soi	La conservation de soi	L'estime de soi	L'idéal de soi	L'origine de soi
Sentiment ressenti	La vulnérabilité	La diminution	L'agrandissement	La filialité

L'expérience de ces quatre phénomènes est porteuse d'enseignements ontologiques, moraux et affectifs majeurs. Sur le plan ontologique, le danger est la découverte de la chose destructrice, du destructeur et de la victime ; l'obstacle, de la chose privative, du privé (ou du voleur) et du diminué (ou du frustré) ; la perfection, de la chose parfaite, du créateur (ou l'artiste) et du contemplatif ; le don, de la chose génératrice, du géniteur (ou du donateur ou du père) et du donataire (ou de l'enfant). Sur le plan moral, le danger est la découverte de la chose mauvaise, du malfaisant et du coupable ; l'obstacle, de la chose injuste, du malveillant et du lésé ; la perfection, de la chose belle, du bien-faisant, et du bénéficiaire ; le don, de la chose bonne, du bienfaiteur et du privilégié. Sur le plan affectif, le danger est la découverte de la chose méchante, de l'ennemi (ou du prédateur) et du non-aimé ; l'obstacle, de la chose cruelle, de l'adversaire (ou du persécuteur), et du mal-aimé ; la perfection, de la chose enthousiasmante, de l'ami virtuel (ou du héros), et de l'enthousiasmé ; le don, de la chose aimante, de l'ami réel et du bien-aimé (Tableau 2).

Tableau 2. Phénoménologie des quatre émotions primaires

	Homo timidus	Homo invidus	Homo admirator	Homo pius
Phénomène primaire	Danger (Destruction du bien)	Obstacle (Privation du bien)	Perfection (Contemplation du bien)	Don (Acquisition du bien)
Perception du phénomène sur le plan ontologique				
La chose	La chose destructrice	La chose privative	La chose parfaite	La chose génératrice
L'émetteur	Le destructeur (le tueur)	Le privé (le voleur)	Le créateur (l'artiste)	Le géniteur (le père)
Le récepteur	La victime	Le diminué/le frustré	Le contemplatif	Le donataire (l'enfant)
Perception du phénomène sur le plan moral				
La chose	La chose mauvaise	La chose injuste	La chose belle	La chose bonne
L'émetteur	Le malfaisant	Le malveillant	Le bien-faisant	Le bienfaiteur
Le récepteur	Le coupable	Le lésé	Le bénéficiaire	Le privilégié
Perception du phénomène sur le plan affectif				
La chose	La chose méchante	La chose cruelle	La chose enthousiasmante	La chose aimante

L'émetteur	L'ennemi (le prédateur)	L'adversaire (le persécuteur)	L'ami virtuel (le héros)	L'ami réel
Le récepteur	Le non-aimé	Le mal-aimé	L'enthousiasmé	Le bien-aimé

L'homme poursuit essentiellement quatre fins ou quatre idéaux : un idéal de sécurité, un idéal de supériorité, un idéal de perfection et un idéal de filiation. Lorsqu'il est dominé par la peur il poursuit principalement un idéal de sécurité, lorsqu'il est dominé par l'envie, principalement un idéal de supériorité, par l'admiration, un idéal de perfection, et par la piété filiale, un idéal de filiation. A chacun de ces idéaux correspondent trois lignes de conduite ascendantes. Chacune de ces lignes directrices vise à résoudre la question posée par un aspect de la présence de l'Autre : sa vue, son existence et sa capacité d'action ou sa puissance. A la vue de l'Autre, l'homme peureux et l'homme envieux cherchent son effacement tandis que l'homme admiratif et l'homme pieux cherchent sa contemplation. Concernant sa capacité d'action ou sa puissance, l'homme peureux et l'homme envieux cherchent sa dissipation (en en privant l'Autre ou en se l'appropriant) tandis que l'homme admiratif et l'homme pieux cherchent à en jouir par surabondance. Concernant son existence, l'homme peureux et l'homme envieux cherchent sa destruction tandis que l'homme admiratif et l'homme pieux cherchent son amitié. L'homme peureux et l'homme envieux visent donc toujours l'anéantissement de l'Autre alors que, l'homme admiratif et l'homme pieux visent une communion créatrice avec l'Autre (Tableau 3).

Tableau 3. Les trois principales lignes de conduite des quatre génies d'homo emoticus

Homo timidus	Homo invidus	Homo admirator	Homo pius
La question de la vue de l'Autre			
Effacement de l'Autre		Contemplation de l'Autre	
Fuite peureuse (physique ou psychologique)	Fuite envieuse (physique ou psychologique)	Rapprochement admiratif (physique ou psychologique)	Rapprochement pieux ou Fidélité (physique ou psychologique)
La question de la capacité d'action (la puissance) de l'Autre			
Privation de l'Autre		Surabondance de l'Autre	
Puissance (dissuasive) Hostilité peureuse	Puissance (dominatrice) Hostilité envieuse	Création admirative ou Fécondité spirituelle	Création pieuse Ou Fécondité biologique et spirituelle
La question de l'existence de l'Autre			
Destruction de l'Autre		Communion avec l'Autre	
Destruction peureuse	Destruction envieuse	Amitié admirative	Amitié pieuse

La peur et l'envie sont donc les émotions à la source de la violence par le truchement des sentiments d'insécurité et de diminution. L'admiration et la piété filiale sont, en revanche, les émotions de la paix par le truchement des sentiments d'agrandissement et de filiation. La peur et l'envie sont à l'origine de la déshumanisation et de la désocialisation du sujet tandis que l'admiration et la piété filiale assurent son humanisation et sa socialisation. La peur et l'envie sont les deux menaces et les deux obstacles à la vie en société alors que l'admiration et la piété filiale en sont les deux perfections et les deux dons. Sur le plan éthique, l'homme peureux ne connaît que l'interdit et le châtement, l'homme envieux, le contrat, l'échange, le droit et la vengeance, l'homme admiratif, l'excellence et l'exemple, et l'homme pieux, la responsabilité, la fidélité, le service et le sacrifice. Ces quatre émotions semblent correspondre aux quatre stades de la relation avec autrui. Toute rencontre avec autrui se fait le long d'un continuum phénoménologique et émotionnel à quatre degrés que l'on peut illustrer par l'apophtegme suivant: « Je marchais et je vis au loin un animal (stade du danger). Je m'approchais et je vis que c'était un étranger (stade de l'obstacle). Je m'approchais et je vis que c'était un homme (stade de la perfection). Je m'approchais et je vis que c'était mon frère

(stade du don).» Tout semble se passer comme si l'homme était habité par quatre « génies » qui dirigent son comportement. Par conséquent, loin de devoir emprunter la voie rationnelle de l'économie et son hypothèse anthropologique dite de « l'homo economicus », la science politique doit au contraire, selon nous, s'engager résolument dans la voie émotionnelle pour expliquer le comportement de l'homme en société de manière à forger sa propre hypothèse anthropologique, celle de « l'homo politicus » qui ne serait autre qu'un « homo emoticus ».

Bibliographie

- Alfred A., *Le sens de la vie*, (Trad. Herbert Schaffer), Payot&Rivages, Paris, 2002 (1933).
- Adler A., *L'enfant difficile*, (Trad. Herbert Schaffer), Payot, Paris, 2006 (1930).
- Adler A., *Connaissance de l'homme*, (Trad. Jacques Marty), Payot, Paris, 2004 (1926).
- Adler A. *Le tempérament nerveux*, (Trad. Dr. Roussel), Payot, Paris, 1992 (1911).
- Aristote, *Rhétorique*, (Trad. Médéric Dufour), GF Flammarion, Paris, 2007.
- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, (Trad. Jean Voilquin), GF Flammarion, Flammarion, Paris, 1992.
- Bowlby J., *Attachement et perte, angoisse et colère*, Vol. 2, (Trad. Bruno de Panafieu), puf, Paris, 1978.
- Foster G., *The Anatomy of Envy, A Study in Symbolic Behavior*, *Current Anthopology*, vol. 13, N°2, 1972.
- Jung C., *Le livre rouge*, L'Iconoclaste, 2012.
- Nietzsche F., *Généalogie de la morale*, (Trad. Angèle Kremer-Marietti), 10/18, 1974.
- St Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Edition numérique Bibliothèque de l'édition du Cerf, 1984, Mise à disposition sur site des œuvres complètes de saint Thomas d'Aquin <http://docteurangelique.free.fr> (© 2008).
- St Augustin, *Les Confessions*, (Trad. Joseph Trabucco), GF-Flammarion, Paris, 1964.
- Schoeck H., *L'envie Histoire du mal*, (Trad. Georges Pauline), Les Belles Lettres, Paris, 2006 (1966).
- Greeff É. de, *Introduction à la criminologie*, Volume I, édition Joseph Vandenplas, Bruxelles, 1946.
- Shakespeare W., *Othello*, (Trad. François-Victor Hugo), Pocket, 1993.