

## DE L’AFFECTIVITÉ SAUVAGE AUX PASSIONS ARTIFICIELLES : MAINE DE BIRAN ET LA CRITIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L’IDÉOLOGIE

---

DAVID ANDRÉS ARCE GONZÁLEZ

### Abstract

The goal of this essay is to suggest some elements for a phenomenological critique of ideology, based on the philosophy of affectivity proposed by Maine de Biran at the beginning of the XIX century. It also draws on the work of the Belgian phenomenologist Marc Richir, who developed some of the concepts postulated by Maine de Biran into a theory of intersubjective affectivity centered on the concept of contagion. The last part is an attempt to use these concepts for a critical analysis of the influence advertisements have on our affective disposition and how said influence modifies our phenomenological comprehension of the world.

### Introduction

Lorsque, en 1959, Merleau-Ponty a caractérisé la compréhension de la « chose matérielle » dans les *Ideen II* comme une « réhabilitation ontologique du sensible »<sup>1</sup>, il ne pouvait pas savoir à quel point cette description s’appliquerait aux recherches des phénoménologues postérieurs et aux échos qu’elle trouverait au-delà des ouvrages proprement phénoménologiques. En effet, dans les dernières années on a assisté, dans la phénoménologie et ailleurs, à un très notable renouvellement de l’intérêt pour les questions liées à la perception, à la kinesthésie et à la corporalité en général. En ce qui concerne les recherches en dehors de la phénoménologie, on

---

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 165.

peut nommer l'importance du corps dans les études décoloniales, le paradigme des « 4Es » dans les sciences cognitives ou les nombreuses analyses de la dimension haptique dans les études filmiques pour en fournir quelques exemples. En ce qui concerne la phénoménologie, il suffit d'évoquer les recherches de psychopathologie phénoménologique de Thomas Fuchs<sup>2</sup>, les travaux interdisciplinaires de Natalie Depraz<sup>3</sup> ou la « Nouvelle Phénoménologie » proposée par Hermann Schmitz<sup>4</sup> pour illustrer ce point. Il y a cependant une autre dimension du sensible, qui n'est pas compris sous le concept du sensible tel qu'il est utilisé normalement par la tradition philosophique, mais qui est plutôt exprimée dans l'usage quotidien de l'adjectif sensible. Il s'agit de la dimension affective qui, selon Merleau-Ponty, est « constituante au même titre » que les autres structures de la « conscience ».<sup>5</sup>

L'intérêt renouvelé des phénoménologues par l'affectivité est lié à une tradition dans laquelle des noms tels que Edith Stein, Max Scheler ou Martin Heidegger sont souvent cités.<sup>6</sup> Le concept de *Stimmung*, introduit par ce dernier, exerça une influence considérable en tant qu'élucidation du sens des dispositions affectives fondamentales et de leur influence dans l'aperture du *Dasein* au monde. Bien que la contribution de Heidegger soit sans doute originale, il faut reconnaître les travaux d'un penseur relativement inconnu qui, un siècle avant, a fait des recherches très riches et détaillées sur ce que nous pourrions appeler aujourd'hui notre « être-au-monde affectif » : le philosophe français Maine de Biran. Dans cet article, nous allons esquisser une vue d'ensemble sur les recherches de Maine de Biran autour de l'affectivité en tant qu'élément constitutif de toute pensée et de tout rapport au monde, nous montrerons ensuite la pertinence de ses analyses pour les approches de la phénoménologie contemporaine à la question de l'affectivité et pour une compréhension approfondie de certains phénomènes politiques de nos jours. Dans la première partie du texte nous offrirons une approximation à la théorie de l'affectivité élaborée par Maine de Biran et de sa relecture par le phénoménologue belge Marc Richir. La deuxième partie sera consacrée aux rapports entre les images et ce que le philosophe de Bergerac nommait « passions artificielles ». Dans la dernière

---

<sup>2</sup> Fuchs, Thomas, *Psychopathologie von Leib und Raum : Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Steinkopf Verlag, Dannstadt 2000.

<sup>3</sup> Depraz, Natalie, *Attention et vigilance. A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, P.U.F., Paris 2014.

<sup>4</sup> Schmitz, Hermann, *Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapie*. Junfermann, Paderborn 1989.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 2019, p. 288.

<sup>6</sup> Voir par exemple Dan Zahavi, *Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014 ou Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression: A Study in Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2015.

partie nous proposerons une lecture des implications politiques des analyses phénoménologiques (ou proto-phénoménologiques) exposées dans les sections précédentes, prenant pour exemple les réflexions de John Berger autour des images publicitaires et leurs effets dans les habitants des villes.

## 1. L'affectivité immaîtrisable et sa circulation

La philosophie de Maine de Biran est un dialogue critique avec les courants philosophiques et médicaux prédominants dans son temps, surtout avec le mécanisme cartésien, l'empirisme et la phrénologie. Contre ce qu'il appelait les « épistèmes de la représentation », il a soutenu la thèse d'un *cogito* non substantiel, c'est-à-dire, d'une pensée qui n'est pas une chose (*res*) mais un acte, toujours liée à une affectivité immémoriale. Le sujet n'existe que dans la relation toujours fluctuante entre une irreprésentable force organique (l'affectivité primitive) et l'effort de la volonté hyperorganique qui produit le moi. L'affectivité primordiale est donc indépendante du vouloir du sujet, hors de ce qu'on appelle « le moi ». Elle est l'extériorité à l'intérieure du moi, la source vitale par laquelle l'activité pensante est rendue possible ou impossible<sup>7</sup>, et le moi se trouve toujours déjà coloré par sa dynamique insaisissable :

L'homme commence, en effet, à vivre, à sentir, avant d'être en état de connaître sa vie ou d'apercevoir sa sensation. [...] état antérieur, dans l'ordre du temps, à la naissance du *moi* conscient, et qui semblerait être comme la résultante de toutes les forces organiques « qui conspirent et consentent » dans une commune vie.<sup>8</sup>

Ainsi écrit le philosophe dans son essai sur l'aperception immédiate. Les forces organiques ont, pour ainsi dire, leur propre vie qui échappe à notre volonté, et « le moi se manifeste à la fois comme force hyperorganique et activité, et comme relation entre une force hyperorganique et une résistance organique »<sup>9</sup> au sein de cette dualité primitive.

La sensation, considérée par les empiristes comme l'élément le plus simple qui permet la formation des idées, est pour Maine de Biran attachée à un élément plus primordial, celui de l'affection simple. La sensation est produite seulement

<sup>7</sup> Montebello, Pierre, « Le corps de la pensée. » In : *Les études philosophiques*, Avril-Juin 2000, pp. 203-220.

<sup>8</sup> Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, Le Livre de Poche, Paris 2005, p. 114.

<sup>9</sup> Voir Nathalie Frogneux, « La résistance vive du corps dans l'« Essai » de Maine de Biran » In: *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 103, n°1-2, 2005, p. 67.

quand l'attention du moi est liée aux affections simples. Celles-ci peuvent être localisées (rapportées à un siège spécifique dans le corps, i.e., les yeux, la peau, les oreilles, etc.) ou non localisées. Les premières, composées par le moi, constituent le monde des expériences objectives décrit par les empiristes. Les deuxièmes sont plus difficilement traitables, car elles sont par nature irréprésentables. Cependant, elles déterminent la formation des idées et notre perception du monde d'une façon inéluctable. L'influence que cette affectivité irréprésentable (sauvage, comme l'appellera Merleau-Ponty un siècle et demi plus tard) a sur l'expérience est décrite par Maine de Biran comme une espèce de *fatum* qui teint notre perception du monde et les idées que nous nous en faisons :

Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi, nous devenons, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérances. [...] De telles dispositions affectives, associant leurs produits inaperçus à l'exercice des sens et de la pensée, imprègnent toujours les choses où les images de couleurs qui semblent leur être propres.<sup>10</sup>

L'affectivité primordiale (archaïque, dira Marc Richir) est donc l'élément indéterminé qui conditionne toute pensée et tout agir du sujet dans le monde. Son influence passe souvent inaperçue car, comme on l'a déjà mentionné, il s'agit d'une affection non localisable.

Même si le rapport que nous avons à elle est celui d'un sentiment intime, les « ondes mobiles » du *fatum* affectif peuvent bien aussi sembler venir du dehors, puisqu'elles appartiennent au domaine le plus archaïque de l'expérience et n'ont pas une relation claire avec le schématisme de l'espace. Les affections primitives ne se trouvent ni hors de nous ni à l'intérieur de nous. C'est ce caractère d'être non localisable qui les rend impossibles à maîtriser et qui nous rend impuissants devant elles :

Et qu'importe, en effet, que cette puissance inconnue soit en nous ou hors de nous : n'est-ce pas toujours le *fatum* qui nous poursuit ? ... Osons le dire, il n'est point au pouvoir de la philosophie, de la vertu même, toute puissante qu'elle est sur les actions et les pensées de l'homme de bien, de créer aucune de ces affections aimables qui rendent si doux le sentiment immédiat d'existence, ni de changer ces dispositions funestes qui la rendent pénible et quelquefois insupportable.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 130–131.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 131–132.

L'affectivité est présentée comme une force beaucoup plus puissante que la pensée et que la vertu, une puissance à laquelle toute perception et tout acte ultérieur restent attachés. Nous n'avons aucune image d'elle, nous ne pouvons pas non plus nous souvenir de sa naissance ou prédire son avènement. En effet, à sa non-localisabilité dans l'espace correspond une impossibilité de la schématiser temporellement.

Cette nullité de souvenir, attachée dans notre expérience même aux affections les plus vives de la sensibilité interne ou externe, est une des marques caractéristiques de tout mode affectif parfait, simple (*simplex in vitalitate*), et d'une sorte de *matière* affective séparée, ou séparable, de toute forme personnelle de *temps* aussi bien que d'*espace*.<sup>12</sup>

Écrit le philosophe de Bergerac. Les affections sont toujours le point de départ de toute pensée et de toute réflexion, nous les trouvons toujours déjà là, avant la naissance de notre *ego* et avant tout projet d'action: à chaque 'moment' les affections sont là, toutes entières comme les variations du tempérament, comme la couleur d'un monde soudainement devenu triste ou joyeux, et non pas à la manière d'un souvenir -comme si, dira Richir, elles venaient d'un passé « immémorial », « d'un passé qui ne s'est lui-même jamais temporalisé en présence ».<sup>13</sup>

Le 'passé' qui ne se temporalise jamais en présence signale l'impossibilité de se représenter les affections comme des objets, d'avoir une *Darstellung* d'elles. Luis Antonio Umbelino décrit cet aspect de l'affectivité comme un « inconscient somatique » qui, à la manière de l'inconscient psychanalytique, reste toujours inaccessible et insurmontable, mais qui est la base de toute construction consciente :

Le corps affectif du biranisme signale la région d'une espèce d'inconscient somatique, si archaïque que vivant, si aveugle que promoteur de la variabilité confuse de notre façon de sentir l'existence, si sauvage que prometteur du ton et des couleurs atmosphériques qui baigne l'accès au monde et aux autres, si inconnu dans ses racines que constitutif de nos alternances tempéramentales.<sup>14</sup>

L'inconscient somatique est alors le fondement toujours inconnu de notre expérience du monde et de nos états psychiques, ces alternances affectives sans location

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>13</sup> Antonio Umbelino, Luis, « Affectivité, mélancolie, aliénation : Marc Richir lecteur de Maine de Biran », *Annales de Phénoménologie*, 2014, p. 147. Le texte de Richir commenté par Umbelino est « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », In: *Conferências de Filosofia II*, Campo das Letras, Porto 2000.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 150.

qui jouent avec le moi comme un destin. La force organique est, même quand irreprésentable, l'atmosphère qui baigne toute représentation. L'effort de notre volonté est impuissant devant elle. Notre pensée n'existe que liée à ce *fatum*, qui est une sorte de nous hors de nous, un passé qui n'a jamais eu lieu, une intimité qui ne nous appartient pas, qui nous advient et que nous devenons. Ces considérations, d'abord associées aux perceptions et sensations, doivent aussi s'appliquer aux idées abstraites. Maine de Biran rejette fortement la distinction, répandue dans son temps, entre idées pures et idées empiriques liées aux sens :

L'analyse des fonctions des sens, [...] devrait bien encore embrasser les éléments complets de l'histoire générale de la formation des idées [...] la séparation complète de deux ordres ou systèmes d'idées, l'un *supérieur et pur*, l'autre *inférieure et empirique* [...] doit être absolument rejetée comme contraire et opposé aux faits primitifs.<sup>15</sup>

Les faits primitifs, inhérents à l'incarnation de la conscience, peuvent être méconnus, mais ils constituent le germe de toute activité intellectuelle. Car toute pensée est déterminée par le moi qui pense, et le moi pensant est inévitablement lié aux forces organiques qui fondent son corps affectif. Maine de Biran postule ainsi les éléments d'une *idéologie* fondamentale, qui essaie de remonter jusqu'à l'origine la plus archaïque des idées les plus complexes. Cette origine est un flux vital toujours changeant, impossible de localiser et de représenter, dont la nature *sauvage* rend l'étude philosophique de la formation des idées particulièrement difficile. Cependant, les remous de ce courant<sup>16</sup> ne nous sont pas absolument inaccessibles. Nous avons des symboles pour avoir un rapport avec eux, des gestes conscients et inconscients pour les communiquer, des métaphores pour en parler. Même irreprésentables, ils peuvent être mimétisés. Même quand ils appartiennent à la plus profonde intimité, ils sont également intersubjectifs. En tant que base de notre être-au-monde, ils sont inéluctablement liés à aux modalités de l'être-avec, c'est-à-dire, aux rapports et aux institutions qui forment notre vie d'animaux politiques.

La possibilité de communiquer et même de transmettre l'affectivité primordiale est abordée par Marc Richir à partir de son concept de « *contagion* ». Il y a plusieurs modes de *contagion* et plusieurs *Stimmungen* (il utilise le terme allemand) susceptibles d'être contagieuses. La *contagion* peut survenir de façon inconsciente et involontaire, comme à chaque fois que nous éprouvons la mélancolie après avoir rencontré un ami mélancolique, même si nos états psychiques

<sup>15</sup> Maine de Biran, *op. cit.*, pp. 233–234.

<sup>16</sup> Nous reprenons la métaphore proposée par Scheler, Max dans *Wesen und Formen der Sympathie*, Friedrich Cohen, Bonn 1923, p. 284.

n'ont pas été explicitement évoqués. Il peut d'autre part être provoqué de manière intentionnelle, grâce à ce que Richir appelle « *mimèsis* non spéculaire active et du dedans ». <sup>17</sup> Cette forme de *contagion* est analysée par le phénoménologue dans une conférence publiée sous le titre *Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie*. Sur la relation entre l'impossibilité de représenter l'affectivité primitive et la *mimèsis* réalisée par les artistes il explique :

On pourrait penser que, [...] la *Stimmung*, irréductiblement sauvage en tant que « fossile vivant » (et combien vivant!) de l'archaïsme phénoménologique, échappe définitivement à toute *Stiftung*, à toute institution symbolique. Ce serait cependant une manière de voir unilatérale car beaucoup trop simple, voire simpliste. [...] il faut encore considérer le cas de la transposition qui fait passer de la *Stimmung* en sa dimension sauvage de contagion et d'effraction à la *mimesis* de son expressivité. <sup>18</sup>

La transposition qui donne une expression aux affections sauvages, non localisées, est mise en œuvre par l'artiste, la *mimèsis*. La *mimèsis* dont on parle « est non spéculaire parce que la *Stimmung* ne donne rien à apercevoir en *Darstellung* intuitive ». <sup>19</sup> Les artistes ne représentent pas l'irreprésentable, car il n'y a pas d'objet perceptible et imitable. La *mimèsis* non spéculaire est plutôt l'évocation des fonds archaïques de l'affectivité et sa dissémination parmi d'autres sujets réceptifs. Le succès de cette communication de la *Stimmung* dépend du génie individuel de l'artiste, car il n'y a pas de règles ni de procédures à suivre. Son moyen est l'expressivité et non l'imitation « en miroir » caricaturale :

Par cette *mimèsis* non spéculaire, locale et surtout partielle, elle [l'expressivité] transpose la *Stimmung* en ce qu'il faut tout naturellement nommer *pathos*, ce terme devant être entendu sur tout le spectre qui s'entend de la « passion » réellement ressentie à travers la feinte de l'imitation à la pose que l'on prend, dans une simulation pour ainsi dire efficace, pour en faire accroire aux autres. <sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Il s'agit d'une sorte de *mimèsis* qui ne passe pas par l'image, dont la portée est purement affective et qui implique « l'intériorité » non figurable du corps vécu (*Leib*) plutôt que son institution en tant que corps objet (*Körper*). C'est la *mimèsis* non spéculaire qui distingue le jeu subtil d'un comédien de la caricature grotesque, une certaine imitation d'un *pathos* qui peut être ressenti ou pas par le comédien, qui est exprimé et transmis aux autres par une certaine institution de la *Stimmung* à travers certains gestes, symboles, signes, mais qui n'est jamais certainement fixable elle-même. Voir Richir, Marc, *Phénoménologie en esquisses : nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble 2000, p. 145.

<sup>18</sup> Richir, «*Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie*», *op. cit.*, p. 66.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 68.

La transposition de la *Stimmung* sauvage à la *mimèsis* non spéculaire de celle-ci aboutit à la distinction entre *Stimmung* et *pathos*, dont le deuxième mot se réfère à l'affect ressenti comme conséquence de l'acte expressif de l'artiste. Une certaine forme d'affectivité peut donc être instituée à travers des gestes et des symboles, qui ne représentent pas mais qui évoquent partiellement les forces organiques constitutives de notre vie primitive.

Ces phénomènes de contagion affective existent toujours en rapport avec l'affectivité sauvage plus primordiale, mais il faut préciser qu'elles ne sont ni identiques ni équivalentes, et qu'elles existent toujours en tension. Cette distinction est clairement établie par Richir, mais on peut aussi la trouver dans l'œuvre de Maine de Biran, qui a écrit :

Peut-être fallait-il distinguer un état affectif fondamental, qui donne, pour ainsi dire, le ton, la direction et la forme aux idées qui s'y rapportent, bien loin d'en être le résultat, et un autre état, supérieur, de la sensibilité où le vouloir et la pensée, prenant en effet l'initiative d'action sur les sentiments accidentels, peuvent les exalter et même les faire naître.<sup>21</sup>

La *Stimmung* et le *pathos* sont ainsi reconnus comme deux états affectifs différents entre lesquels il existe néanmoins un certain rapport de dépendance et où le premier reste la base du deuxième. Il faut pourtant aussi reconnaître que notre accès à l'affectivité primitive est presque toujours médiatisé par les institutions symboliques<sup>22</sup> du *pathos*. Chaque fois que nous essayons d'analyser, comprendre et même de percevoir les profondeurs archaïques de notre vie « intérieure » (est-elle vraiment intérieure ?), nous devons recourir aux mots, images, gestes et symboles que nous trouvons déjà institués.<sup>23</sup> L'affectivité sauvage et le *pathos* institué sont

---

<sup>21</sup> Maine de Biran, *op. cit.*, p. 264.

<sup>22</sup> Dans le livre qui contient ses entretiens avec Sacha Carlson, Richir donne cette définition approximative du concept « institution symbolique » : « par institution symbolique, j'entends d'abord, dans la plus grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohésion, des 'systèmes' symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations, qui 'quadrillent' ou codent l'être, l'air, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais 'décidé' (délibérément). C'est pourquoi j'utilise le terme, anonyme, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme toujours déjà 'donné' d'ailleurs. Son paradoxe fondamental est donc de paraître toujours déjà constituée, tout d'abord et le plus souvent inaperçue comme telle, ne se livrant jamais avec son origine, et d'être en même temps l'objet de multiples apprentissages, au demeurant jamais exhaustifs. » Cf. Richir, *L'écart et le rien : conversations avec Sacha Carlson*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2015, p. 247.

<sup>23</sup> Voir Richir, « Vie et Mort en phénoménologie », In : *Alter n° 2 : Temporalité et affection*, Fontenay-aux-Roses 1994, pp. 346–347.



alors les deux registres architectoniques<sup>24</sup> de notre vie affective, à la fois intime et sociale, irréprésentable et mimétisable à travers l'expressivité non spéculaire :

De la sorte, l'affectivité, même en ce qu'elle a de plus archaïque, est bien aussi, mais sans s'y réduire, susceptible d'institution symbolique, et elle est, en réalité, symboliquement instituée dans *toute* société : c'est cela même qui rend si difficile, du point de vue phénoménologique, la distinction, à même le concret de l'expérience, de l'affectivité « primordiale » ou « sauvage » et de l'affectivité toujours déjà codée symboliquement.<sup>25</sup>

Nous éprouvons donc des affects qui nous surviennent comme un destin provenant d'un lieu impossible à localiser, aussi bien que des affects symboliquement institués et, d'une certaine façon, provoqués ou du moins suggérés à nous par notre entourage social. Notre situation au monde est déterminée par de telles sortes d'affections, dont la différenciation au niveau phénoménologique pose souvent un problème.

## 2. L'image et les passions artificielles

L'existence des affections socialement instituées implique le problème de la fausse affectivité ou des passions artificielles. Ce dernier est le terme utilisé par Maine de Biran pour dénommer les sentiments qui, trouvant leur origine au plus profond dans l'affectivité primitive, sont néanmoins déclenchés par des institutions sociales. Nous nous permettons ici de citer la description biranienne de ces passions *in extenso* :

Il y a des passions ou des sentiments mixtes qui tiennent également à deux ordres de facultés et, pour ainsi dire, à deux vies différentes, sans qu'on puisse assigner souvent à laquelle des deux appartient l'initiative ou la prédominance, tant elles concourent individuellement dans un produit commun. [...] Dans la classe des sentiments ou passions mixtes dont nous parlons, il faut ranger aussi toutes ces passions qui, nées d'un état éventuel des progrès et des institutions de la société où on l'on vit, paraissent bien

---

<sup>24</sup> Dans *L'écart et le rien*, Richir définit l'architectonique comme la réduction « À ce que j'ai appelé, je crois, ja *tectonique* (qui implique des mouvements de « plaques » ou de complexes conceptuels) de l'*arché* ou, ou plutôt des *archai*, de ces « êtres » qui n'en sont pas et qui circulent dans le champ phénoménologique pour constituer, selon ces circulations, telle ou telle *Sache* phénoménologique. Plus précisément, les concepts que l'on utilise, et qui permettent de distinguer et d'articuler les mouvements du champ phénoménologique, n'impliquent aucune ontologie ; aucune structure fixe, hiérarchique ou autre. » (p. 189). Voir aussi *L'expérience du penser*, Jérôme Million, Grenoble 1996.

<sup>25</sup> Richir, *art. cit.*, 67.

toutes artificielles, dans leur développement et leur complication, quoiqu'elles aient toujours leur principe et leurs racines plus ou moins profondes dans notre nature sensible: telles sont l'ambition, la gloire, l'amour des conquêtes, la soif de l'or ou l'avarice, etc. Dire que ces passions sont purement artificielles, c'est bien reconnaître quels sont leurs premiers mobiles dans l'imagination et l'intelligence, dirigées d'un certain côté par l'éducation et le concours fortuit des circonstances de la vie sociale.<sup>26</sup>

Les passions mixtes, dans lesquelles la force organique est composée par la force hyperorganique du moi, peuvent occasionner des affects dont la cause est premièrement imaginative, correspondant surtout à l'imagination en tant qu'espace de jeu des symboles institués et des désirs influençables. L'affectivité sauvage n'est ni créée ni dessinée, mais elle est mobilisée par les habitudes, l'éducation et autres circonstances de la vie sociale. Il faut remarquer que la plupart de nos affections, du moins celles que nous reconnaissons consciemment, appartiennent à la classe des passions mixtes. La difficulté, signalée par Richir, à distinguer entre l'affectivité sauvage et l'affectivité symboliquement codée vient de cette situation, car nous trouvons la majorité de nos affects déjà « mélangés », déjà codés mais tirant leur force des profondeurs archaïques de notre vie.

Dans les cas où, d'une façon relativement claire, on peut distinguer l'origine des passions, Maine de Biran identifie les passions artificielles. Celles-ci se caractérisent par leur origine 'extérieure' au sujet, c'est-à-dire, il s'agit des affects éveillés par les institutions symboliques et les rapports sociaux. Même si l'affectivité plus profonde est leur 'matière', leur cause effective se trouve hors du sujet qui les éprouve ; elles sont socialement et historiquement produites et font partie du milieu où le moi se trouve toujours déjà plongé. L'avènement des passions artificielles pourrait paraître d'abord comme tout à fait accidentel, car elles ne sont déchaînées qu'à cause de certains contagions ou éveilleurs imaginaires occasionnels. Cependant, le philosophe de Bergerac explique que ce qui les constitue comme des composantes cruciales de la vie affective est l'habitude :

Il y a plus : c'est que les passions artificielles dont il s'agit ne peuvent s'élever à ce ton persistant qui les constitue, par aucune cause autre que telle disposition analogue de la sensibilité, accidentelle d'abord, mais devenue fixe, permanente et transformée par l'habitude en une sorte de tempérament secondaire ou acquis... C'est alors qu'après avoir planté, pour ainsi dire, ses racines dans les organes de la vie intérieure, la passion peut finir par subjuguier l'intelligence et entraîner la pensée dans le cercle des mêmes images.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Maine de Biran, *op. cit.*, pp. 266-267.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 268.

L'influence constante des motivations des passions artificielles s'avère décisive pour la formation du caractère et, en conséquence, pour la formation des idées sur le monde. Au tempérament acquis correspondent des jugements, des actions et des idées abstraites élaborées, de la même manière qu'aux états affectifs primitifs correspondent des jugements sur le monde 'colorés' par ceux-ci. La portée des passions artificielles atteint les racines du moi pensant, et elles peuvent conquérir l'intelligence menant le sujet à une aliénation totale. Selon Maine de Biran, les passions artificielles ont leurs premiers éveilleurs dans l'imagination. Nous sommes particulièrement affectés par les images parce que nous sommes, dans une large mesure, des « producteurs fous d'images ».

L'imagination chez Maine de Biran est « la faculté médiante entre notre *organisation intérieure* et notre *activité de pensée*, entre l'*agrégation spontanée* des perceptions passives organiques (image intuitive) et la *combinaison active* des résultats de nos perceptions volontaires (image objective) ». <sup>28</sup> Les images sont donc à mi-chemin entre l'intuition et la pensée, entre la passivité et l'activité. C'est à travers l'imagination que nous pouvons composer la diversité des impressions sensibles dans une objectivité cohérente, mais c'est aussi grâce à elle que nous pouvons nous perdre dans nos propres délires. <sup>29</sup> La force des passions qu'elles peuvent éveiller en nous est ainsi liée à leur situation charnière entre le champ de la pensée représentative et le champ de l'affectivité sauvage.

Pour Marc Richir, « une image est quelque chose qui représente autre chose qu'elle-même ». <sup>30</sup> Il fait la distinction entre images extérieures (qui ont un support physique) et images intérieures (sans support physique). Tous les deux impliquent une figuration, soit d'un objet physique, soit des apparitions sans image concrète appartenant au champ de la *phantasia*, qui sont elles-mêmes infigurables et dont les images constituent une sorte de coupure, de distorsion appauvrissante. <sup>31</sup> Même si, dans cet article, nous ne pouvons pas approfondir le thème de la *phantasia*, il faut souligner que, dans l'œuvre de Richir, c'est dans les rapports fort complexes entre *phantasia*, imagination et affectivité qui s'articule l'anthropologie phénoménologique. <sup>32</sup> Les images sont donc toujours liées à la *phantasia*

---

<sup>28</sup> Montebello, *Le Vocabulaire de Maine de Biran*, Ellipses, Paris 2000, p. 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>30</sup> Richir, *L'écart et le rien : conversations avec Sacha Carlson*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2015, p. 109. Pour une élaboration plus approfondie voir *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, pp. 61-84.

<sup>31</sup> Richir, « Phantasia, imagination et image chez Husserl », In: *Voir (barré)* n° 17, Bruxelles, 1998, pp. 4-11.

<sup>32</sup> Richir, *Phantasia, Imagination, affectivité : phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millon, Grenoble 2004.

et à l'affectivité<sup>33</sup> mais, d'habitude, nous avons un rapport de distance avec les affects qui les accompagnent. Le moi peut néanmoins passer complètement dans l'imagination et être « enlevé » par son pouvoir affectif. C'est dans cette situation que, selon Richir, se produit la fausse affectivité :

Lorsque le moi s'imagine suivre un enterrement (ou tout aussi bien, à l'inverse, participer à une fête), il y a quelque complaisance à « s'offrir » gratuitement un affect que l'on n'éprouve pas vraiment, mais seulement dans l'image. « On se fait du cinéma », et ce dernier, d'ailleurs, joue toujours plus ou moins sur ce genre de « rapture » par l'image, en réalité narcissique. Quel plaisir d'être tel ou tel personnage quand on ne l'est pas vraiment !<sup>34</sup>

Comme les passions artificielles de Maine de Biran, les faux affects de Richir sont un produit de l'imagination, des images. Les images peuvent être intérieures, comme dans l'exemple donné par le philosophe belge, ou alors extérieures, comme le suggère aussi Maine de Biran.<sup>35</sup> Une analyse plus profonde des nuances du rapport entre les passions artificielles et la *contagion* réussie par le génie des artistes doit pour le moment être laissée en suspens. En tout cas, ce qui est fondamental est que les images peuvent évoquer, à travers la mimesis non spéculaire, l'affectivité primordiale qui détermine toutes nos sensations et nos idées du monde. Elles font partie de la dimension symboliquement instituée de notre vie affective. Ainsi, elles jouent aussi un rôle capital dans notre compréhension affective et intellectuelle du monde, et déterminent notre façon d'y vivre et les idées que nous nous en faisons. Le caractère possiblement faux ou artificiel des affects qu'elles causent ne diminue pas leur influence sur notre corps affectif et sur nos idées. L'analyse critique des images est par conséquent aussi analyse critique des affects, et les deux sont des éléments cruciaux pour une critique de l'idéologie.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>34</sup> *L'écart et le rien*, p. 226.

<sup>35</sup> Cf. Maine de Biran, *op. cit.*, p. 253: « Quelque extension que puisse acquérir cette faculté mixte de production et de combinaison des images sensibles, à quelque éloignement qu'elle nous paraisse de sa source, lorsqu'elle s'élève et plane sur toutes les merveilles d'un monde idéal, elle porte toujours l'empreinte de sa première origine [...] elle s'empreint, dans les tableaux, du génie quels que soient les signes matériels qui nous les retracent (couleurs, sons ou paroles) ; nous la sentons, nous sympathisons avec elle».

### 3. Deux sens du mot « Idéologie » : vers une critique de l'aliénation affective

Le rapprochement phénoménologique à la dimension politique des affects trouve ici une de ses possibilités. L'importance politique et phénoménologique des images dans notre monde est un fait que personne ne peut nier. La dimension affective de l'idéologie et la dimension idéologique de l'affectivité ont un de ses noyaux dans la pléthore d'images qui nous interpellent tous les jours et qui constituent une partie élémentaire et inévitable de notre expérience. Le terme « Idéologie » a dans ce contexte une double signification. Il a le sens, plus usuel de nos jours, de compréhension renversée du monde, de discours manipulé avec l'intention de légitimer et naturaliser un certain mode des rapports sociaux et de cacher son fond politique. Il a aussi le sens, déjà suggéré dans cet essai, d'analyse philosophique de l'origine des idées. Ce deuxième est le sens le plus ancien du mot, utilisé par Maine de Biran et ses interlocuteurs. Les deux sens sont pertinents pour une analyse des liens entre idéologie et affectivité. Cette analyse, nous disions, a comme cible l'approfondissement de la réflexion sur le côté affectif de l'idéologie et sur le côté idéologique de l'affectivité. Le premier se réfère aux affects qui accompagnent toutes les idées, aussi bien qu'aux effets affectifs (*pathos*) du discours hégémonique, à la production et institutionnalisation d'une articulation de habituel affectives, d'une façon affective d'être au monde et ses conséquences politiques. Le deuxième se réfère à la dimension « artificielle » de l'affectivité effectivement vécue, en tant que déclenchée par les idées et les images et fixée par l'habitus. La distinction entre ces deux modes n'est pas toujours phénoménologiquement claire et elle est, dans une certaine mesure, analogue à la corrélation entre la *Stimmung* sauvage et l'affectivité symboliquement codée soulignée par Richir. Mais nous croyons que l'étude du rôle des images dans notre vie quotidienne et de notre interaction avec elles offre une voie vers une compréhension plus profonde de ce rapport.

Cette affirmation ne semblera pas étrange à ceux qui habitent dans une ville. Les villes de nos jours ont une concentration d'images que Maine de Biran et ses interlocuteurs auraient difficilement pu imaginer. Les plus grandes parties sont des images publicitaires. Nous sommes si habitués à être entourés par ces images que nous n'y faisons plus attention. Comme disait l'artiste et critique d'art anglais John Berger, nous acceptons leur présence avec la même naturalité et indifférence que nous acceptons les éléments du climat. Cependant, elles ont un effet décisif sur nos idées et nos affects :

Nous sommes actuellement si habitués à être interpellés par ces images que nous remarquons à peine leur impact total. Quelqu'un pourrait remarquer une image particulière ou un bout d'information parce qu'il correspond à un intérêt particulier qu'il a. Mais nous acceptons le système total de publicité comme nous acceptons un élément du climat. Par exemple, le fait que ces images appartiennent au présent mais parlent du futur produit un effet étrange, qui est devenu si familier que nous le remarquons à peine.<sup>36</sup>

Le fait que Berger souligne la relation que les images publicitaires ont avec le temps ouvre un premier chemin pour l'analyse qui nous occupe. En effet il s'agit d'une relation particulière dans laquelle l'affectivité joue un rôle déterminant. Pour comprendre ce rapport il faut prendre la publicité comme système, plutôt qu'analyser chaque image singulière. Il faut trouver son message général, pour mieux saisir ce que Berger appelle son « impact total ». Ce que les images publicitaires nous montrent est une version améliorée du monde, une version plus belle, plus forte et plus sophistiquée de nous-mêmes. Elles nous interpellent dans notre vie présente pour nous suggérer ce qui pourrait être à l'avenir. Elles provoquent une sensation d'insatisfaction avec la vie présente de celui qui les observe, et lui offrent la possibilité d'un futur meilleur qui arriverait avec l'achat d'un produit : « L'image publicitaire lui vole son amour propre, et le lui offre en retour pour le prix d'un produit »<sup>37</sup>, écrit Berger. Mais le futur qu'elles suggèrent est chaque jour renouvelé, l'image idéale change et réapparaît chaque jour comme un mirage qui s'éloigne à l'infini. Il s'agit d'un futur jamais matérialisé en présence.

Ainsi, les images publicitaires instituent symboliquement un *pathos* de désir qui restera à jamais insatisfait, où convergent toutes les passions artificielles nommées par Maine de Biran. L'exposition incessante à ces dernières fait de leur influence un *habitus*, de son *pathos* un tempérament qui s'étend parmi les milliers de personnes qui circulent tous les jours entre les villes surchargées de mirages et de miroirs. La contagion devient épidémie. Leur effet est de nous faire vivre toujours en attendant un futur que n'arrive jamais : « La publicité est dans son essence dépourvue d'événements. [...] située dans une future toujours reportée, elle exclut le présent et élimine ainsi tout devenir. L'expérience est impossible en

<sup>36</sup> "We are now so accustomed to being addressed by these images that we scarcely notice their total impact. A person may notice a particular image or piece of information because it corresponds to some particular interest he has. But we accept the total system of publicity as we accept an element of climate. For example, the fact that these images belong to the moment but speak of the future produces a strange effect which has become so familiar that we scarcely notice it." John Berger, *Ways of Seeing*, Penguin Books, London 1972, p. 130. Notre traduction.

<sup>37</sup> "The publicity image steals her love of herself as she is, and offers it back to her for the price of the product." *Ibid.*, p. 134.

son sein. »<sup>38</sup> L'appauvrissement et l'atrophie de l'expérience causés par cette attente anxieuse et décalée à l'infini ont été traités en profondeur par plusieurs penseurs, comme Reinhart Koselleck<sup>39</sup>, Giacomo Marramao<sup>40</sup> et José Luis Villacañas<sup>41</sup>. Dans le monde sans événements projeté par les images qui nous entourent, la nostalgie et le désir insatiable, condensés dans le terme allemand *Sehnsucht*, deviennent le *pathos* primordial des sujets civilisés, leur disposition affective au monde.

Un autre aspect capital de l'analyse de cette déclinaison idéologique de l'affectivité est que l'insatisfaction et l'anxiété provoquées par les institutions symboliques dont nous parlons ont un caractère apparemment apolitique. Les spectateurs des images éprouvent une constante frustration envers eux-mêmes, mais presque jamais envers le système de relations politiques, économiques et symboliques dans lequel ils baignent, duquel les images et les affects sont une partie fondamentale. D'après Berger, c'est là l'objectif primordial de la publicité : « Le but de la publicité est de rendre le spectateur marginalement mécontent de son style de vie actuel. Pas de la vie en société, mais de sa propre vie dans celle-ci ».<sup>42</sup> Toute critique politique de notre situation affective au monde, de cette tonalité parfois indéterminée qui filtre nos perceptions et compose nos idées, est donc neutralisée. Le phénomène de dépolitisation des affects trouve sa forme la plus sophistiquée dans la pathologisation de la santé mentale et sa réduction à une question totalement positive d'équilibre et déséquilibres chimiques au cerveau. Pour le théoricien anglais Mark Fisher :

Cette pathologisation exclut d'ores et déjà toute possibilité de politisation. En privatisant ces problèmes – en les traitant comme s'ils avaient pour cause uniquement des déséquilibres chimiques dans le système neurologique des individus et/ou leur histoire familiale – on élimine tout questionnement sur les causes sociales systémiques.<sup>43</sup>

La pathologisation des affects, des *Stimmungen* aussi bien que des *Verstimmungen*, annule toute possibilité de politisation, toute analyse critique de la réciprocité entre l'affectivité sauvage et son institution symbolique. Le côté affectif de l'idéologie,

<sup>38</sup> “publicity is essentially eventless. [...] situated in a future continually deferred, [it] excludes the present and so eliminates all becoming. Experience is impossible within it.” *Ibid.*, p. 153.

<sup>39</sup> Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

<sup>40</sup> Marramao, Giacomo, *Kairós: Apología del tiempo oportuno*, Gedisa, Barcelona 2008.

<sup>41</sup> Villacañas, José Luis, *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, NED, Ulzama 2020.

<sup>42</sup> “The purpose of publicity is to make the spectator marginally dissatisfied with his present way of life. Not with the way of life of society, but with his own within it.” *Voir le voir, op. cit.*, p. 142.

<sup>43</sup> Fisher, Mark, *Le Réalisme capitaliste. N'y a-t-il pas d'alternative ?*, Entremonde, Genève 2018, p. 29.

aussi bien que le côté idéologique de l'affectivité sont neutralisés et « naturalisés ». Les passions artificielles, produites idéologiquement (dans les deux sens du mot) sont traitées comme des épiphénomènes des rapports chimiques complètement indépendants du sujet et des institutions sociales. Toute influence idéologique sur les affects est donc niée et cachée sous un discours de réalisme prétendu.

## Conclusion

Nous voudrions, pour conclure, faire une brève récapitulation de ce que nous avons présenté au cours de ces pages. Nous avons d'abord exposé une partie de la philosophie du corps affectif de Maine de Biran, notamment en ce qui concerne le côté « sauvage » de l'affectivité, sa dimension irréprésentable et indomptable, qui détermine nos vies et nos idées comme un *fatum* incontournable. Ces affections, même irréprésentables et non localisables, sont susceptibles d'être reprises par une *mimésis* non spéculaire et communiquées à travers le phénomène nommé *contagion* par Marc Richir. La possibilité de communiquer et même de transmettre les affections ouvre la question des affects symboliquement codés, dont la distinction par rapport à l'affectivité sauvage n'est pas toujours phénoménologiquement claire. Elle ouvre aussi la question des faux affects, nommés par Maine de Biran « passions artificielles », qui sont les affections déclenchées par les idées et les images, bien qu'elles aient leur principe dans l'affectivité primordiale. Ces passions produites accidentellement par l'imagination grâce à une disposition de notre sensibilité peuvent devenir *habitus* et former en nous une sorte de nouveau tempérament affectif et, en conséquence, influencer sur la formation de nos idées. Il y a donc une détermination mutuelle entre les idées et les affects, entre les images qui évoquent symboliquement l'affectivité sauvage et notre disposition affective pour percevoir et comprendre le monde. Cette corrélation peut être observée dans le rapport que nous avons avec les images qui nous entourent, dont une grande partie sont des images publicitaires. L'analyse de l'effet que ces images ont sur nos affects et sur nos idées permet de parler d'une dimension idéologique de l'affectivité, aussi bien que d'une dimension affective de l'idéologie.

Ce texte n'est qu'une approximation à un problème qui se révèle de plus en plus complexe. Il reste de nombreuses questions à approfondir. Il faudrait, par exemple, faire aussi une analyse des changements que les images, surtout les images digitales, ont sur notre perception. Si, comme a écrit McLuhan<sup>44</sup>, le message des

---

<sup>44</sup> Cf. McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The extensions of man*, The MIT Press, Boston 1994.



médias est la transformation de rythme et de disposition qu'elle introduit dans les affaires humaines, le message donné par la surabondance d'images entraînée par les technologies digitales est un élément que toute étude phénoménologique de nos jours doit prendre en compte. Car ce changement de rythme et de disposition est aussi une altération de la manière dont nous percevons et habitons notre corps au monde. Les idées et les affects sont aussi concernés par ces transformations. L'échelle massive de cette production et communication d'images permet de postuler une nouvelle disposition affective artificiellement produite partagée par millions de personnes. On pourrait reprendre la remarque ironique d'Adorno et Horkheimer, selon laquelle le premier service de l'industrie culturelle à ses clients était de faire pour eux le travail que Kant avait attribué au schématisme transcendantal<sup>45</sup>, et suggérer une sorte de corps affectif artificiel massivement produit par les technologies du regard. Aussi la possibilité d'interrompre le charme des passions artificielles, que Maine de Biran attribuait à l'effort<sup>46</sup>, devrait être reconsidérée et même poursuivie. Mais l'exploration de ces aspects du rapport entre affectivité et idéologie exige un projet ultérieur. Pour l'instant, nous espérons avoir éclairci un peu la problématique de cette relation et sa pertinence pour la phénoménologie et la critique de l'idéologie de nos jours.

**Andrés Arce González** est diplômé du Master Conjoint Erasmus Mundus « Philosophies allemandes et françaises : enjeux contemporains » par les universités de Wuppertal, Coimbra et Louvain-La-Neuve. Sa recherche porte sur l'articulation entre la phénoménologie et la philosophie politique, notamment dans les champs de l'affectivité, la psychopathologie, la décolonisation et la théologie politique. E-mail: arce.gonzalez.andres@gmail.com

---

<sup>45</sup> Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt Am Main 1989, p. 151.

<sup>46</sup> Maine de Biran, *op. cit.*, p. 268.