

LES MANIÈRES DE SENTIR ONT UNE HISTOIRE¹

As maneiras de sentir têm uma história

The ways to feel have a story

Claudine Haroche*

RÉSUMÉ

Nous entreprenons ici de retracer dans une perspective historique une approche transdisciplinaire de sociologie, d'anthropologie et de psychologie, abordant des questions portant sur les fondements de la perception, des sentiments, des manières de sentir dans la modernité des sociétés occidentales. Repartant de Hume, nous parcourons une voie nous menant au contemporain en nous centrant sur la question de l'accélération et de l'illimitation au XXI^{ème} siècle.

Mots-clés: sentiments; des manières de sentir; modernité; XXI^{ème} siècle.

RESUMO

Propomo-nos aqui traçar, numa perspectiva histórica, uma abordagem transdisciplinar de sociologia, antropologia e psicologia, abordando questões sobre os fundamentos da percepção, dos sentimentos e dos modos de sentir na modernidade das sociedades ocidentais. Retomando desde Hume, percorremos um caminho que nos leva ao contemporâneo e nos centramos sobre a questão da aceleração e da ilimitação no século XXI.

Palavras-chave: sentimentos; modos de sentir; modernidade; século XXI.

* Diretora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS); pesquisadora da École des Hautes Etudes em Sciences Sociales (EHESS) e integrante do Núcleo de História e Linguagens Políticas (CNPq).

¹ On reprend ici un certain nombre d'arguments développés dans à des travaux antérieurs, en particulier dans *A Condição sensível*, (ed. Contracapa, 2008).

ABSTRACT

We follow hereafter an historical transdisciplinary approach in sociology, anthropology and psychology: we raise issues on foundations of perception, ways of feelings through modernity in occidental societies. Starting from Hume writings, we follow a path leading to contemporary societies focusing on acceleration and illimitation in XXIth century.

Keywords: feelings; ways of feeling; modernity; XXI century.

Mauss avait parlé de « l'expression obligatoire des sentiments », Elias de modèles de comportements mais aussi de façon plus étrange de sentiments.² L'expression de Mauss est en effet surprenante: nous avons l'habitude de concevoir les sentiments comme l'expression de la spontanéité de l'individu.³ Les manières de sentir ont cependant une histoire: celle ci se traduit par la prédominance et l'acuité de certains sens sur d'autres. Le toucher constituait ainsi avec l'ouïe le sens le plus important au Moyen Âge. Il se range loin derrière la vue et l'ouïe dans la modernité contemporaine. Rappelant le changement dans les modes de perception du XVIème siècle à la période contemporaine Mandrou souligne ainsi que « la hiérarchie (au Moyen Âge) n'est pas la même puisque l'œil qui règne aujourd'hui se trouve au 3^{ème} rang après l'ouïe et le toucher, et loin après ceux ci ». Il note toutefois que « les organes sensoriels sont évidemment les mêmes que les nôtres ».⁴ Cette remarque est à présent loin d'être évidente, mais nous ne nous y arrêterons pas. Un certain nombre de travaux se sont récemment consacrés aux sentiments dans les sociétés individualistes contemporaines, le capitalisme, la consommation en particulier.⁵

Les manières de sentir reflètent un état donné des conditions, des fonctionnements de la sensorialité: elles reflètent le système social, politique

2 Mauss, « L'expression obligatoire des sentiments » (1921) in *Œuvres Complètes*, t. 3, ed. Minuit, 1969; Elias, *Norbert Elias par lui même*, (1990) Fayard, 1991.

3 Sur la spontanéité, qui est une question essentielle dans le libéralisme voir John Stuart Mill *On Liberty*.

4 Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne 1500-1640. Essai de psychologie historique*, (1961), Paris: Albin Michel, 1989, p. 76. S'inscrivant dans la lignée des travaux de Febvre, Mandrou, a rappelé l'acuité et la hiérarchie des sens au Moyen Âge. Les modes de perception dépendent de l'état des techniques, des mode d'organisation sociale et enfin du marché à partir du XVIIIème siècle.

5 Ch. Lasch, *La culture du narcissisme, La vie américaine à un âge de déclin des espérances* (1979) ed. Climats, 2000 ; E. Illouz, *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, 2006.

dans lequel elles se développent. Les manières de sentir ne sont pas les mêmes dans la féodalité, les débuts de la société industrielle ou le capitalisme contemporain. Les unes et les autres participent des types de personnalité, des modes et des processus de subjectivation: elles induisent parfois des transformations profondes révélant alors des formes de sensorialité inédites.

Nous entendons *manières de sentir* dans deux acceptions: 1°) *manières de percevoir* le monde extérieur à l'aide de catégories fondées sur des évidences que nous nous efforçons de problématiser ; 2°) *manières d'éprouver des sentiments*, d'être affecté.

Les modes de fonctionnements de la sensorialité, les impressions, les sensations ressenties, les modalités de la perception, les manières de sentir, – leurs origines, leurs supports, leur intensité –, ont évolué dans l'histoire, de la modernité, à la post modernité, puis à ce qu'on a appelé l'hypermodernité⁶: les techniques, puis les technologies contemporaines ont bouleversé en profondeur, par la vitesse, l'accélération intensifiées, nos modes de vie, nos façons de percevoir et d'éprouver.

Est-ce que « sentir » équivaldrait à présent à n'éprouver que des sensations éphémères et dans le même temps continues ? Continues non pas dans le sens de la durée, permettant le développement d'une histoire singulière, mais dans le sens d'une pression ininterrompue. Posons nous la question de savoir si l'élaboration d'une dimension personnelle, subjective dans la perception est possible dans les flux sensoriels continus ? En d'autres termes la conscience d'éprouver des sensations – en tant que personne – est-elle encore possible ?

Les effets produits par les flux sensoriels incessants sur les sens, écartant le temps de la réflexion, sont susceptible d'entraver l'exercice de la conscience: les impressions et les sensations continues influeraient en profondeur, de façon *sourde, diffuse, impalpable et intense* sur l'élaboration des perceptions, des connaissances et au delà plus largement sur les capacités psychiques⁷.

Les manières de percevoir et d'éprouver des sentiments, étroitement imbriquées dans leur rapport à l'espace et au temps, dépendent pour

6 Sur l'hypermodernité voir *L'individu hypermoderne* (sous la direction de Nicole Aubert), Erès, 2004.

7 Voir les deux derniers chapitres de *A condição sensível, op. cit.*

une part de principes généraux d'organisation, d'institutions⁸, de contextes technique⁹ et technologique¹⁰. Mais au delà des manières de sentir, ce sont aussi certaines des dimensions de l'entendement, les façons de penser et les processus de subjectivation qui auraient changé avec les technologies contemporaines dans la mesure où elles induisent l'accélération, et au delà l'instantanéité, l'immédiateté. A certains égards nos modes de connaissance sont devenus autres: fragmentés, démultipliés, dispersés, intensifiés, ils tendent dans le même temps à être anéantis.¹¹

Nous faisons ici l'hypothèse que les flux continus affectent la façon, l'intensité avec laquelle on éprouve, voire *la capacité même d'éprouver des sentiments*, fondamentalement le *sentiment d'existence du moi* et de l'autre.¹² Le sentiment du moi suppose en effet une certaine forme de continuité, de la durée, requérant en outre une limite entre intériorité et extériorité. Cette limite est aujourd'hui mise en cause par les formes de technologies, ce qui a des conséquences – pour une part connues, pour une autre inédites – sur le fonctionnement de la subjectivité, et au delà du moi.

Prenant pour point de départ le XVIII^e siècle, les écrits de Hume, nous nous attachons ensuite dans le contexte du XIX^e et du début du XX^e siècle, aux interrogations de Janet, Valéry, Bergson dans une période d'effervescence intellectuelle, d'audace et d'imagination créatrice et scientifique. Simmel préfigure quelque peu certaines des interrogations de Mauss et de Benjamin, d'Adorno, Horkheimer et Mac Luhan en particulier.

Nous en venons enfin aux travaux récents consacrés à l'histoire des médias, à leur théorie et à leur évolution, ceux entre autre de Gitlin et de Virilio formulant des questions qui touchent de façon insistante aux manières

8 Voir Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), Albin Michel 1994, ainsi que *La mémoire collective* (1950), Albin Michel et aussi Elias *La dynamique de l'Occident* (1969), Calmann Lévy, 1975.

9 W. Benjamin « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique » in *Œuvres* t. 3 (1935) Gallimard, « Folio », 2000; Adorno et Horkheimer « la production industrielle de biens culturels. Raison et mystification des masses » *La dialectique de la raison* (1944), Gallimard, 1974.

10 H. Innis, *The bias of communication*. (1951) Introduction M. Mac Luhan, Toronto, University of Toronto press, 1964; Mac Luhan *The Gutenberg Galaxy. The making of Typographic man* (1962), University of Toronto Press, ed. 2002.

11 Kant avait posé « que certaines connaissances abandonnent même le domaine de toutes les expériences possibles et par l'intermédiaire de concepts auxquels nulle part ne peut être donnée dans l'expérience, un objet qui leur corresponde, ont l'apparence d'élargir l'étendue de nos jugements au delà de toutes les limites de l'expérience ». (*Critique de la raison pure* (1787), Introduction, Garnier Flammarion, 2001, p. 97).

12 P. Federn, *La psychologie du moi et les psychoses*, (1952). Paris: PUF, 1979.

de percevoir, de sentir: aux sentiments, à leurs modes de fonctionnements, à leur évolution dans l'histoire, à leur transformation et à leur éventuel déclin¹³.

Une première partie comportera les éléments d'une approche généalogique des manières de percevoir prenant en compte la question du mouvement, du rythme, dans la modernité, de son accélération se traduisant dans les flux renforcés par les technologies.¹⁴

Une deuxième partie abordera – dans la perspective d'Arendt – qui avait étudié *La condition de l'homme moderne* une question qui nous paraît aujourd'hui décisive, celle de *la condition visible* et des effets de cette condition sur les manières de percevoir et de sentir dans les sociétés liquides.¹⁵

Nous observons le type de personnalité qui y est à l'œuvre, le caractère comme le souligne Sennett ayant disparu face aux modèles de comportements néolibéraux, soumis aux impératifs de la concurrence des formes de marché dérégulées, et nous interrogerons enfin sur les besoins psychiques de continuité, de durée, de stabilité qui semblent ne plus pouvoir y être satisfaits.

Approche genealogique de la question des manières de sentir (XVIIIème - début XXème siècle)

Les écrits de Bergson et ceux de Hume auparavant sont profondément éclairants pour les fonctionnements contemporains. Hume présente en 1739 un tableau d'ensemble des fonctionnements élémentaires de la sensorialité offrant des développements particulièrement intéressants pour la compréhension des mécanismes contemporains sur la discontinuité des sensations, leur rôle dans l'élaboration des perceptions. « Un objet peut exister et cependant n'être nulle part. J'affirme non seulement que c'est possible, mais que la plupart des êtres existent de cette manière et d'aucune autre,

13 T. Gitlin, *Media Unlimited. How the Torrent of Images and Sounds Overwhelms Our Lives*, New York, A Metropolitan /Owl Books, 2003; P. Virilio, *Vitesse et politique*, ed. Galilée, 1977, *Le futurisme de l'instant*, ed. Galilée, 2009.

14 voir *Les tyrannies de la visibilité . Etre visible pour exister* (sous la dir. N.Aubert et Cl.Haroche), Erès, 2011.

15 Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

établit Hume. [...] Or c'est évidemment le cas de toutes nos perceptions et de tous nos objets, exception faite de ceux de la vue et du toucher ». ¹⁶

Hume pose en effet dans *Le Traité de l'entendement humain* que l'alternance entre la continuité et la discontinuité des perceptions est condition même de la perception et de la pensée. C'est le mouvement – la mise en mouvement à partir de l'arrêt, de la pause – qui est « cause de la pensée et de la perception ».

Hume nous permet ainsi de comprendre les modes de perception des individus dans la modernité, – leur caractère fragmentaire, instable, changeant, impalpable –, et les modes d'existence des objets, leur fonctionnement intermittent, immatériel, intangible: les écrits de Hume nous aideront encore à penser leur devenir virtuel dans les sociétés post-modernes, hypermodernes, surmodernes. « une réflexion morale ne peut être placée à la droite ou à la gauche d'une passion, et une odeur ou un son ne peuvent pas être de forme circulaire ou carrée. Bien loin de requérir une place particulière, ces objets et perceptions sont absolument incompatibles avec toute place ». ¹⁷

Il s'interroge sur les manières dont nous percevons, et dans celles-ci sur *les façons* dont nous croyons aux objets, mais au delà, plus fondamentalement encore, sur *les raisons* pour lesquelles nous croyons aux objets, et aux corps. Pourquoi percevons nous de la continuité là où il n'y a pas d'objet, là où il y a – apparemment du moins – discontinuité ? Pour quelles raisons éprouvons-nous de la continuité ? La continuité est-elle une propriété, une dimension du psychisme ? Répond-t-elle à un besoin, un besoin psychique ?

La relecture des écrits de Ravaisson et de Bergson offre pour la compréhension du contemporain un apport décisif: tous deux se sont en effet attachés à l'étude des flux, examinent leurs fonctionnements, susceptibles en cela d'éclairer les évolutions psychiques les plus récentes. Bergson apparaît d'une certaine façon comme un penseur charnière: il a entrepris d'élucider les fonctionnements fondamentaux de la modernité en s'attachant aux catégories élémentaires de temps et d'espace à l'œuvre dans la perception et la pensée individuelle. Il éclaire ainsi en profondeur la fluidité des mécanismes contemporains qui vont mettre en cause la question du moi. Bergson a ainsi été amené à formuler dès la fin du XIX^e siècle, dans un contexte

16 Hume *Traité de la Nature Humaine*, Livre I De l'Entendement Garnier Flammarion, p. 324.

17 *Id.*

scientifiquement, techniquement, socialement et psychologiquement certes différent, des interrogations dont certaines reprennent les analyses de Maine de Biran et de Ravaisson: Bergson mesure pleinement le rôle et l'importance du *Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser* qui date de 1802, et de l'ouvrage que Ravaisson consacre à l'habitude en 1838.¹⁸

Ravaisson, une trentaine d'années après Maine de Biran abordera un ensemble de questions au coeur desquelles figurent le mouvement, le changement, la permanence, la durée, des interrogations qui seront au centre des écrits de Bergson. Offrant une description limpide des conditions de l'émergence de la conscience, du moi, ainsi que de leurs modes de fonctionnements Ravaisson relèvera le caractère ininterrompu du temps, et en infèrera alors le moi comme un impératif fonctionnel, une nécessité. Il va mettre à jour une tendance à la permanence qui concerne tant le mouvement, le changement que l'immobilité, « *la tendance à persister dans sa manière d'être* », à exister dans la durée¹⁹. Il en vient ensuite à la question du temps, relève son caractère ininterrompu, et en infère alors le moi comme un impératif fonctionnel, une nécessité. « Dans le temps tout passe, rien ne demeure. Comment mesurer ce flux non interrompu et cette diffusion sans bornes [...] sinon par quelque chose qui ne passe pas, mais qui subsiste et dure ? Et qu'est-ce encore si ce n'est moi ? » Il s'attache alors au fonctionnement de l'espace et en déduit de façon analogue que la source du défini, du un, c'est le moi. Observant qu'« *il n'y a rien, dans l'indéfini de l'espace, de défini, ni d'un* », ajoutant que « ce n'est pas dans cette diffusion sans forme et sans bornes que je trouve l'unité » il en conclue « c'est donc en moi que je la puise ».²⁰

Mais c'est quand il examine les conditions d'abaissement de la sensibilité, observe l'exercice de la volonté que Ravaisson jette un éclairage particulier sur les mécanismes contemporains de la perception. « *L'excitation sensorielle continue, écrit il, abaisse la sensibilité* », la capacité de volonté, de discernement, remarquant que « dans la sensibilité, dans l'activité se développe [...] par la continuité ou la répétition une sorte d'activité obscure qui prévient de plus en plus ici le *vouloir* et par

18 Ravaisson, *De l'habitude*, (1838) PUF. Coll. Quadrige, 1999.

19 *Ibid.*, p.32.

20 *Ibid.*, p. 54-55.

là l'impression des objets extérieurs ». ²¹ Ravaisson s'arrête alors sur cette connaissance indistincte et détaille les mécanismes qui y sont à l'œuvre, les conditions, les voies qui y conduisent. Il insiste ainsi sur une dimension cruciale des fonctionnements contemporains quand il souligne le rôle de la répétition, plus encore d'une répétition continue, de l'existence d'une sensation permanente et de ses effets sur les sentiments: cette sensation les atténue, les affaiblit en provoquant la mobilité. Ce que Ravaisson résume dans une formule extrêmement concise « *la continuité ou la répétition abaisse la sensibilité ; elle exalte la mobilité* ». ²²

En quoi cette mobilité influe-t-elle sur le moi ? Plutôt que d'émaner du moi cette activité incessante s'imposerait à lui, l'activerait, l'épuiserait, l'effacerait d'une certaine manière tout en le décuplant, l'agrandissant par l'hyperactivité. Ravaisson permet de saisir l'importance du corps, du mouvement, de l'habitude, de l'automatisme, le caractère amoindri de la personnalité, « c'est de plus en plus hors de la sphère de la personnalité [...] dans les organes immédiats des mouvements que se forment les penchants qui font l'habitude ». ²³ Liée à la temporalité, aux rythmes cette question qui met en jeu tant les sens, les sensations que les sentiments trouvent à s'éclairer dans la longue durée. Ainsi par exemple quand on pense aujourd'hui aux fonctionnements sensoriels on ne peut qu'être frappé par le fait que le toucher constituait avec l'ouïe le sens le plus important au Moyen Âge. Il se range loin derrière la vue et l'ouïe dans la modernité contemporaine. Les manières de sentir reflètent un état donné des conditions de la sensorialité. Liées au mode d'existence des objets et des hommes les formes de sensorialité révèlent et participent aux processus de subjectivation et aux types de personnalité: nouvelles elles induisent des transformations profondes. Ce sont à certaines de ces évolutions contemporaines que nous nous attachons ici.

Bergson va prolonger dans ses écrits certains des points abordés auparavant par Ravaisson. Il observe à son tour le mouvement, précise les conditions, les effets et la nature du changement: la réalité est mouvante, il n'y a pas de délimitation claire dans les états. Il en infère qu'« à vrai dire il

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 74-75.

²³ *Ibid.*, p. 79.

n'y a jamais d'immobilité véritable, si nous entendons par là une absence de mouvement. Le mouvement est la réalité même, et ce que nous appelons immobilité est un certain état de choses... ».²⁴ Bergson remarque en effet que « le changement est continu en nous et continu aussi dans les choses », ce que chacun de nous appelle « moi », ce que nous appelons une « chose » sont pris dans un « changement ininterrompu » où ils trouvent leur raison d'être. Il en conclut que « notre propre personne est mobilité ».²⁵ Bergson va, lui, discerner dans l'immobilité, un besoin pratique, fonctionnel, posant que la délimitation est nécessaire à la possibilité même de représentation, de conceptualisation, de pensée: « Notre besoin de vivre et d'agir, écrit-il ainsi, nous a amenés à rétrécir et à vider » la perception de la réalité: le caractère fonctionnel de ce rétrécissement tient à la nécessité de poser des limites. Ce point est particulièrement intéressant dans la mesure où l'illimitation est au cœur des fonctionnements contemporains.

L'immobilité est cependant condition et forme de l'appréhension du réel, de son intelligence ce que Bergson va expliquer de deux façons: l'immobilité est tout d'abord condition de l'action intentionnelle, en conséquence « nous l'érigerons en réalité... et nous voyons dans le mouvement quelque chose qui s'y surajoute ».²⁶ Il discerne une autre raison à l'immobilité: il y voit une réponse à l'angoisse diffuse, profonde, impalpable suscitée par le changement, la peur de l'inconnu, de l'insaisissable, de l'inappréhensible, de l'absence de sens, « nous avons instinctivement peur des difficultés que susciterait à notre pensée la vision du mouvement dans ce qu'il a de mouvant ». Il faut des points « fixes », des repères, des cadres, une certaine forme de stabilité, régularité pour ancrer la pensée et l'existence dans le monde, le réel. Bergson analyse ainsi notre tendance à la schématisation: « nous voyons l'instabilité comme radicale et la fixité, l'immobilité comme absolue ». Il en fait des vues abstraites, « prises du dehors sur la continuité du changement réel, abstractions que l'esprit hypostasie ensuite en états multiples d'un côté, en choses ou substances de l'autre ».²⁷

24 Bergson, « La perception du changement » (1911) in *La Pensée et le Mouvant* (1938). Paris: PUF, 2003. p. 159.

25 *Ibid.*, p. 162.

26 *Ibid.*, p. 159-160.

27 *Ibid.*, p. 161, p. 174.

Bergson en vient alors à la question des états, et de leurs modes de fonctionnements. La perception du changement n'est pas continue, elle requiert des moments d'arrêt, des étapes, elle suppose des états même si ceux-ci sont plus psychiques que physiquement réels. « Je constate d'abord que je passe d'état en état », comme si chacun était clairement délimité. « Je dis bien que je change, mais le changement m'a l'air de résider dans le passage d'un état à l'état suivant » écrit ainsi Bergson²⁸. Pourtant note-t-il observant les modes d'existence du sujet, « il n'y a pas d'affection, pas de représentation, pas de volition souligne-t-il, qui ne se modifie à tout moment [...] la vérité », poursuit-il, « est qu'on change sans cesse, et que « l'état lui-même est déjà du changement ».²⁹ Ravaisson avait discerné la permanence dans le changement: Bergson, lui, relève l'enchaînement, la non délimitation, la continuité des états du moi, ce qui le conduit à l'idée de durée. Il va ainsi être amené à décrire notre existence psychologique comme une « masse fluide », « une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné ».³⁰ Il offre alors une définition – très large – de la notion d'état, plus encore de la fluidité entre états, qui aboutira peu à peu à une vision de la réalité comme fluidité généralisée.

C'est alors qu'il lui faut s'arrêter sur le besoin pratique mais au-delà sur le besoin psychique et affectif d'immobilité, « nous avons besoin d'immobilité » dit-il en 1911 dans la conférence qu'il présente à Oxford. Il approfondit la nature de ce besoin, posant que la délimitation est nécessaire à la possibilité même de représentation, de conceptualisation, de pensée. La connaissance n'est possible qu'appréhendée comme un état, une représentation de la réalité, un enchaînement d'états: le changement continu, la fluidité prévient, entrave, voire interdit l'exercice de la connaissance. S'attachant aux conditions permettant les fonctionnements perceptifs, les mécanismes de l'entendement Bergson va de fait offrir un tableau d'ensemble de la *solidification* des choses, des états et des êtres, à l'instant où il en reconnaît *le caractère mouvant, fluide* « notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel ».³¹ Bergson offre ainsi une

28 Bergson, *L'évolution créatrice* (1941). Paris: PUF, coll. Quadrige, 2003. p. 1.

29 *Ibid.*, p. 2.

30 *Ibid.*, p. 3.

31 *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 302.

approche novatrice quand il établit que « la chose résulte d'une solidification opérée par notre entendement » concluant alors qu'« il n'y a pas de choses (de substances), il n'y a que des actions (des états multiples)» qui incluent la notion de moi. Il oppose alors l'automatisme inconscient et le choix conscient, les actions subies et voulues, et décèle dans l'automatisme une « conscience » endormie: il entrevoit l'éveil de cette conscience quand « renaît la possibilité d'un choix »³².

Il en vient ainsi à la question du moi sentant, de la sensibilité, au travers d'une généalogie de la douleur: pour qu'il y ait douleur, il faut qu'il y ait un sujet capable de sentir. Le sensible c'est avoir la capacité de souffrir ou d'éprouver du plaisir, de la joie ; c'est aussi la capacité d'imaginer, de percevoir le plaisir comme la souffrance de l'autre. C'est quand il aborde la question de la capacité sensible, de la sensibilité de l'être humain à l'autre que Bergson formule alors des questions dont l'enjeu civilisationnel est considérable.

Il rappelle ainsi qu'« il n'y a guère de perception qui ne puisse, par un accroissement de l'action de son objet sur notre corps, devenir affection et plus particulièrement douleur. Ainsi, on passe *insensiblement* du contact de l'épingle à la piqûre. Inversement, la douleur décroissante coïncide peu à peu avec la perception de sa cause et s'extériorise, pour ainsi dire, en représentation. Il semble donc bien qu'il y ait une différence de degré, et non pas de nature, *entre l'affection et la perception* ». ³³ Bergson soulève alors une question qui se pose de façon aigüe et inédite dans l'extension des fonctionnements automatiques contemporains dans les mécanismes de la pensée, touchant de ce fait au rôle du sujet dans l'exercice de la pensée: soulignant que l'affection est « intimement liée à mon existence personnelle », Bergson se demande « ce que serait, en effet, une douleur détachée du sujet qui la ressent ? »³⁴ Il semble conclure que la douleur ne saurait exister indépendamment d'un sujet qui l'éprouve: la douleur sans sujet n'existe pas, elle est impensable.

Ces questions ne cesseront d'être posées sont d'une actualité saisissante pour comprendre la fluidité sans limite des sociétés contemporaines. « Faisons effort, écrit ainsi Bergson, pour apercevoir le changement tel qu'il

32 *Ibid.*, p. 249, p. 262.

33 Bergson, *Matière et mémoire* (1939). Paris: PUF, 2004. p. 53.

34 *Ibid.*, p. 53-54.

est, dans son indivisibilité naturelle ».³⁵ Cette indivisibilité ne remet-elle pas en cause la possibilité même de catégorisation, de classification ? Peut-on se borner à dire que le moi naît d'un besoin pratique, fonctionnel d'organisation extérieure ? De perception de la réalité ? Ou d'un besoin psychique ? Ne peut-on dans ce que dit Bergson discerner au delà du besoin de sens, un besoin fondamental de stabilité psychologique, de continuité subjective ?

C'est à ce type de réflexion que se consacrera Janet, à l'effet d'un effacement des perceptions de l'esprit, à la constance des sensations entraînant des activités automatiques, des activités réflexes empreintes de compulsivité, empreintes encore d'apathie, d'inertie, provoquant une lassitude du moi. En 1889, Janet soutient une thèse portant sur « l'automatisme psychologique ». Son approche tout à la fois historique et psychologique, offre un grand intérêt pour les sociétés contemporaines: il y pressent l'évolution des modes de perception « les notions générales sur les perceptions, sur la constitution des objets, sur la constitution de notre corps », écrit-il ainsi « [...] se transforment de plus en plus »³⁶. Mais ce qui fait son intérêt majeur pensons-nous c'est qu'il aborde la question générale des sentiments, le faisant du point de vue des conduites, pensant la façon dont les manières d'être induisent, traduisent ou renforcent des manières de sentir. Pour lui le sentiment gouverne, régule les manières d'être et les conduites: il va ainsi consacrer son cours du collège de France pour l'année 1929 – « à l'évolution psychologique de la personnalité dans le temps et à l'étude des sentiments ».³⁷ Janet insiste sur « le rapport étroit qui semble exister entre les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques, entre les pensées et les mouvements » soulignant alors qu'il « n'y a pas deux facultés, l'une celle de la pensée, l'autre celle de l'activité. Il n'y a à chaque moment qu'un seul et même phénomène se manifestant toujours de deux manières différentes »³⁸, par la pensée ou le mouvement.

Or c'est précisément sur ces phénomènes qu'il nous semble à présent particulièrement intéressant de réfléchir. Ce rétrécissement de la conscience est en effet intensifié, décuplé, pour ne pas dire constant, dans les manières de sentir, de voir, d'entendre, et cela en raison de la continuité des flux sensoriels dans les sociétés devenues les nôtres.

35 *La Pensée et le Mouvant, op. cit.*, p. 174.

36 *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Félix Alcan, 1889, réédité en 1989 par la Société Pierre Janet p. 11.

37 *Id.*

38 *Id.*

Janet prolonge les analyses de Hume, en les développant dans une approche psychologique nouvelle, « si on se place à un point de vue exclusivement psychologique, si on considère *le moi non plus tant comme un être et une cause mais comme une certaine idée* qui accompagne la plupart des phénomènes psychologiques, on sera forcé de penser qu'il y a des sensations sans moi, qu'il peut y avoir des phénomènes de vision, quoique cependant personne ne dise: « je vois ». »³⁹ Ce qui le conduit à la conclusion dense et synthétique que « *la conscience peut exister sans aucun jugement, c'est-à-dire sans intelligence* ; l'homme peut sentir et ne pas comprendre ses propres sensations ». ⁴⁰

Il en vient alors à la définition de la conscience, souligne son caractère historique: la conscience connaît des différences de degré et d'intensité, qui par ailleurs évolue ou régresse, peut connaître des progrès, « n'est jamais à son terme ». C'est en ce point qu'il s'interroge « qu'est-ce que les sentiments ? » et qu'il en offre une définition analogue à celle de Mauss « ce sont des régulations »⁴¹ pose-t-il.

Janet est ainsi amené à esquisser une généalogie, une histoire et une anthropologie des sentiments, de leur émergence, de leur développement, de leur évolution et de leur déclin. A propos de *l'émergence* du sentiment, il souligne son caractère fonctionnel « la conduite humaine avait besoin de régulations et les sentiments ont mis de l'ordre dans les conduites et ont fait faire à l'humanité bien des progrès »⁴². Et remarque alors le développement paradoxal des sentiments: la régulation, la mise en ordre naît ou du moins s'accompagne du sentiment, et en se développant tend cependant à le mettre à l'écart. Le développement et l'intensification de la régulation s'accompagnent du déclin du sentiment: « Arrivé à un certain point, j'ai constaté que la description des sentiments présentait quelque chose d'assez surprenant: plus les hommes devenaient intelligents, plus les hommes arrivaient à un stade psychologique supérieur, plus les sentiments diminuaient et disparaissaient ». ⁴³ « En résumé, ajoute enfin Janet dans son cours de 1929, les sentiments se sont présentés à nous comme ayant eu un commencement,

39 *Ibid.*, p. 58.

40 *Ibid.*, p. 56.

41 Janet, *L'évolution psychologique de la personnalité*, compte rendu intégral des conférences, d'après les notes sténographiques, éditions Chahine, 1929, p. 152.

42 *Ibid.*, p. 562.

43 *Id.*

par la nécessité de régler les réactions réflexes des êtres primitifs. Ils ont eu une apogée quand ils se sont développés, à l'époque des grandes passions ; et actuellement ils diminuent et tendent à disparaître ».⁴⁴

Prolongeant Bergson, Merleau Ponty posait en 1945 que la subjectivité relevait d'un constat empirique ancré dans la sensorialité: « Je dis qu'il y a là un homme, et non pas un mannequin, comme je vois que la table est là, et non pas une perspective ou une apparence de la table. Il est vrai: je ne le reconnaitrais pas si je n'étais pas homme moi même.... ».⁴⁵ Merleau-Ponty et Leroi-Gourhan formulent des interrogations analogues même si leurs hypothèses, les arguments par lesquels ils y parviennent diffèrent. « Lorsque Leroi-Gourhan pose en principe qu'il faut un minimum de participation pour sentir c'est après avoir posé que la sensibilité est le premier facteur unificateur des groupes humains, c'est-à-dire la condition *a priori* de toute individuation psychosociale. Autrement dit, il pose en principe que la perte de participation esthétique fait peser une menace absolue sur l'avenir même de l'humanité en tant que forme de vie capable de faire du sensible un sens ».⁴⁶

Techniques et devenir du sensible dans les sociétés de masse

Un grand nombre de travaux préoccupés du mode d'existence des objets techniques se sont efforcés dans les années 1950 de rendre compte des effets, – rapides ou progressifs, parfois même imperceptibles –, produits sur le psychisme par les évolutions des techniques: des évolutions qui entraînent et reflètent avec les technologies une accentuation, une amplification, une intensification, un changement d'échelle des conditions de l'activité sensorielle, en particulier de l'ouïe et de la vue par le biais des médias dans les sociétés contemporaines.

44 *Ibid.*, p. 563.

45 Merleau Ponty, « Le philosophe et son ombre », *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960, p. 216-217.

46 Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. La catastrophe du sensible*, t. 2, Pris, Galilée, 2005, p. 76-77.

Explicitement ou implicitement la plupart de ces travaux se réfèrent aux écrits de Simmel, de Benjamin et d'Adorno. Simmel conçoit certains sentiments – comme effets de modes de vie, de manières plutôt que comme éléments originaires, spontanés, ineffables et indicibles: *ce sont les comportements qui induiraient les sentiments*. Liant l'émergence du sentiment moderne de désorientation aux modes d'existence des grandes villes, et à la vie moderne dans son ensemble, Simmel dégagera ainsi les traits essentiels de l'homme moderne, ce qu'il appellera « l'âme moderne », sa subjectivité, ses modes d'être, ses manières de sentir, la définissant par « une impression de tension et de vague mélancolie, une insatisfaction secrète, un sentiment d'urgence qui naît de la frénésie de la vie moderne ». Ces dispositions, poursuit Simmel, « nous poussent à chercher une satisfaction passagère, momentanée, des stimulations toujours nouvelles, des sensations et des activités extérieures ». ⁴⁷

S'attachant au mode d'existence des communautés humaines sur de longues périodes de l'histoire Benjamin traite quant à lui de questions qui sont au cœur de la sociologie allemande, notant qu' « on voit également se transformer leur façon de percevoir » ajoutant alors que « la manière dont opère la perception – le médium dans lequel elle s'effectue – ne dépend pas seulement de la nature humaine, mais aussi de l'histoire » ⁴⁸.

Adorno et Horkheimer s'arrêteront à leur tour sur la question du mouvement, apercevant dans la modernité une dimension produisant *une mise en mouvement permanent*, induisant des effets sur les modes d'existence et les manières de sentir. Le mouvement impose la rapidité, l'instantanéité, l'immédiateté, mettant progressivement à l'écart la possibilité même de percevoir, de regarder, d'écouter, d'entendre distinctement: il prévient l'éventualité de l'hésitation, du doute, allant même jusqu'à entraver l'élaboration de la perception et de la réflexion, conduisant alors à un état d'assourdissement et d'aveuglement tant physique que psychique. L'imagination et la spontanéité des individus sont dans les années 1950 « atrophiées » et en outre « les produits eux-mêmes [...] sont objectivement constitués de telle sorte qu'ils paralysent tous ces mécanismes [...] il faut

47 Simmel, « La fidélité. Essai de socio psychologie » (1908) *La parure et autres essais*, Paris, éd. Maison des sciences de l'homme, 1998.

48 Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », *Œuvres*, t III (1ère version, 1935), Gallimard, coll. Folio, 2000, p. 74

(désormais) un esprit rapide, des dons d'observation, de la compétence pour les comprendre parfaitement, mais ils interdisent toute activité mentale au spectateur s'il ne veut rien perdre des faits défilant à toute allure sous ses yeux. On se trouve là confronté à une finalité essentielle de l'industrie des biens culturels, – et à présent plus largement des sociétés de marché –: s'exercer de façon continue au travers de flux ininterrompus pour marquer les sens des hommes dans leur travail et au delà dans leur vie de manière plus large, « de leur sortie de l'usine le soir, jusqu'à leur arrivée à l'horloge de pointage, le lendemain matin du sceau du travail à la chaîne ». ⁴⁹

Ces écrits dans leur ensemble préfigurent les effets psychiques, sociaux et politiques provoqués par l'isolement visuel et auditif, l'isolement psychique par la vue et le son continu, – la fragmentation, la dispersion et dans le même temps l'homogénéisation, le conformisme des individus.

Une quinzaine d'années plus tard, dans une perspective différente de celle d'Adorno et Horkheimer, Günther Anders se centre sur la question de la technique. Prenant en compte le social, le politique et la sensorialité, Anders va à son tour livrer un ensemble d'observations sur les effets provoqués, accentués, et en outre démultipliés par la technique: il attribue le manque d'imagination, l'insuffisance dans la perception, le sentir à la division du travail – au “morcellement des tâches”, qu'il s'agisse de sociétés totalitaires (et en particulier du nazisme), ou par ailleurs de formes de marché néo libérales.

Cette division du travail est au fondement d'un obscurcissement, voire d'un véritable aveuglement: “le travailleur [...] perd ainsi toute idée du produit ou de l'effet de son activité”. Anders situe très justement la raison, l'origine du mal « dans un *décalage* entre la capacité à fabriquer induite par la technique moderne et la capacité à se représenter le produit, l'effet final de cette fabrication”. ⁵⁰ Il attribue de fait à l'absence de limite, à l'illimitation, le développement de types d'économie psychique indifférents, conformistes et capables de toutes les violences par manque de perception. Il souligne que le processus d'une division illimitée du travail entraîne une division de l'homme lui même, « une mutilation », et au delà une « possible

49 Adorno et Horkheimer, « La production industrielle des biens culturels. Raison et mystification des masses » *La dialectique de la raison* (1944), Gallimard, 1974, p. 135, 140.

50 G. Anders, *Nous, fils d'Eichmann* (1988), Paris, Payot/Rivages, 1999. Préface S. Cornille, P.Ivernel, p. 15, p. 17

annulation de l'homme ». Entrevoyant l'existence d'une complexification toujours croissante, d'une médiation grandissante qui provoque une perte des repères, une désorientation.

L'évolution des manières de sentir s'est accompagnée d'une évolution de la personnalité contemporaine. Les sociétés de consommation imposent en effet un mouvement incessant, une activité continue, intense, la précipitation, la frénésie, l'urgence qui entravent la capacité de juger, et, en conséquence, entraînent la superficialité tant des biens culturels que des relations entre les individus. Arendt a pressenti l'acuité politique de tels problèmes, leur caractère menaçant, quand elle s'est attaché à la question de la personnalité induite par les systèmes totalitaires «... la conséquence de ces systèmes », écrivait ainsi Arendt, « en serait une *superficialité* qui transformerait l'homme que nous avons connu au cours de cinq mille ans d'histoire au point de le rendre méconnaissable ». ⁵¹ La superficialité en encourageant un rapport hâtif et éphémère à l'autre, provoque l'isolement. La conclusion d'Arendt claire est profondément angoissante « le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps » ⁵² et conduit alors à des hommes sans profondeur, sans intériorité, sans conscience.

Le type de personnalité qu'Arendt avait mis à jour est, pour Adorno et Horkheimer, induite par la production industrielle des biens culturels. Retraçant la genèse du déclin de la pensée critique induite par cette production, ils ont décrit ce mode de vie qui valorise la légèreté, la fugacité, la contingence, l'absence de réflexion: « s'amuser signifie être d'accord » ⁵³

Dans les années 1950 un peu après les travaux de Benjamin et d'Adorno un ensemble d'ouvrages d'anthropologie, d'histoire et de théorie des médias ainsi que de philosophie et de politique se sont interrogé sur les effets produits sur les individus et les sociétés par l'avènement de nouvelles techniques dans des sociétés de masses. Cela allait d'une certaine façon nous permettre de retrouver, traité par un même auteur dans ses travaux, les effets de la technique et en particulier des techniques de communication dans ces sociétés de masse. Mac Luhan a ainsi publié un livre précurseur consacré à

51 Arendt, « Karl Jaspers, citoyen du monde », *Vies politiques*, Gallimard (1955), 1974, p. 101.

52 *Ibid.*, p. 177, p. 229

53 Adorno et Horkheimer, "La production industrielle des biens culturels...", *op. cit.*, p. 153.

La Galaxie Gutenberg posant que « les rapports entre sens changent quand l'un des sens ou que l'une des fonctions du corps est extériorisée dans une forme technologique ». Et il ajoute une remarque qui nous semble particulièrement pertinente pour le contemporain « lorsque les rapports entre sens changent, les hommes changent... ». ⁵⁴

Les écrits de Mac Luhan qui ont retracé dans la longue durée les transformations affectant les rapports entre les sens sont profondément éclairants pour la question de la visibilité. Du manuscrit à l'imprimé, puis à la reproduction mécanique et ensuite des signes et des images et enfin aux technologies et aux écrans, Mac Luhan a discerné dès la fin des années cinquante des bouleversements sociaux, politiques et psychologiques induits par les nouveaux supports. Il rappelle ainsi que « plus que toute autre découverte l'invention de l'imprimerie marque une division entre la technologie médiévale et moderne ». ⁵⁵ Le manuscrit mettait en jeu le corps, les gestes, la main. Le sens du toucher, intrinsèque au manuscrit, tend à s'estomper devant la question de la visibilité: la vue devient le sens prédominant, « la culture du manuscrit contrairement à celle de l'imprimé, souligne ainsi Mac Luhan, relève en profondeur de l'ouïe et du toucher. [...] Au lieu de la froideur du détachement visuel le monde du manuscrit suppose l'empathie et met en jeu l'ensemble des sens ». ⁵⁶ Mac Luhan a alors souligné qu'une transformation majeure a affecté les formes de langage: *le signe* – alphabétique ou numérique – s'est substitué au *geste* de l'individu, au mouvement appréhendable par l'individu, au rythme, pour tendre à se réduire exclusivement à une question de code – inintelligible. Ce faisant le signe a contribué à excéder, refouler, aurait peut être même effacé la question du sujet.

Mac Luhan avait repéré avec « l'imprimé » une première forme, un premier moment de fragmentation de la psyché humaine. Sommes-nous désormais prêts à faire face aux formes inédites de fragmentation de la psyché humaine induites par le caractère continu des flux sensoriels et informationnels, des images ? Par *l'illimitation* spatiale et temporelle, et *l'accélération* temporelle ?

⁵⁴ Mac Luhan, *The Gutenberg Galaxy*. *Op.cit.* p. 265 (nous traduisons)

⁵⁵ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 28.

Il convient ici d'entreprendre de penser le lien entre la visibilité continue, l'injonction à la transparence et le rapport à la parole. La parole relevait d'*un art*, de parler comme de se taire. De même que la visibilité cet art faisait l'objet d'apprentissages, de manières, de codes de conduites. Il suppose désormais l'obligation de parler et l'interdiction de se taire tandis que la visibilité suppose l'obligation de se montrer.⁵⁷ Fragilisante, précarisante, la visibilité est désormais dépourvue de médiations, de parole et d'écoute.

C'est sur les évolutions de la sensorialité induites par le rôle grandissant des flux visuels et auditifs à l'œuvre dans les medias que nous nous arrêtons maintenant. Le problème de *l'attention* qui est directement lié à l'émergence d'un champ social, urbain, psychique et industriel de plus en plus saturé d'expériences sensorielles, est devenu une question centrale au XIX^e siècle.

Ainsi Gitlin a – t-il récemment mené des travaux consacrés aux médias contemporains soulignant les exigences continues des sociétés capitalistes: capter l'attention d'individus devenus aujourd'hui inattentifs et distraits dans la modernité. Il s'attache aux effets psychiques du fonctionnement des medias, en y discernant deux éléments essentiels: les effets mêmes du capitalisme, -la mobilité, l'agitation, la circulation-, d'une part, ainsi que l'émergence de conditions physiologiques et psychologiques spécifiques d'autre part. L'analyse revient à un passage de Marx et Engels qui ont vu dans le capitalisme l'origine d'« une révolution constante dans la production, d'un bouleversement continu de toutes les conditions sociales, d'une incertitude et d'une agitation permanente [...] toutes les relations durables et stables, avec leurs cortèges de préjugés et d'opinions traditionnelles sont balayés [...] Tout ce qui est solide fonde dans l'air... (se muant) en un flot incessant d'images et de sons, une promesse sans fin de sensations et de sentiments passagers, une cacophonie sans limite d'énergies et de bruits »⁵⁸. Et Gitlin s'attache à montrer, prolongeant sur ce point Simmel, « que les êtres humains n'ont pas soudain commencé à sentir, mais qu'ils en sont venus dans les siècles récents à éprouver, ou plutôt, écrit-il, à expérimenter des types spécifiques de sentiments, des

57 *Les tyrannies de la visibilité*, op. cit.

58 Gitlin, *Media Unlimited*, op. cit. p.116-117.

sentiments épisodiques et superficiels ». ⁵⁹ Et, traits révélateurs de ce type d'expérience, il note que « les effets dramatiques soudains qui *distraient* y sont préférés aux considérations dramaturgiques liées aux sentiments et aux caractères. L'enchaînement des motivations est souvent brisé par une logique de sensation » ⁶⁰. L'effet essentiel des médias consiste en effet à encourager et développer une culture des sensations par la stimulation, et à contrôler l'alternance entre capacité d'attention et d'inattention: par leur mode de fonctionnement, les médias, provoquent et augmentent l'inattention de chacun par des sollicitations visuelles et auditives diverses, qui ne requièrent pas de réflexion: la réflexion, qui nécessite du temps, est dès lors susceptible d'augmenter la distance, de susciter la critique, d'abriter la résistance, d'encourager le refus. Les difficultés de percevoir tiennent à la sensation continue, à la perte de limites, à l'évanouissement de repères solides et durables: nous sommes enveloppés par un flux continu au niveau de la perception et discontinu au niveau psychique, favorisant l'éphémère et en cela l'indistinct. Les médias offrent des sensations qui incitent à la quête de sensations, toujours plus de sensations, toujours plus fortes et inédites. Gitlin insiste sur les effets des media: il souligne cependant que nous ne savons pas précisément ce que nous font les médias « une part importante de la force des medias , son attrait, son emprise demeure mystérieuse ». ⁶¹ ce qui a changé c'est l'intensification et l'omniprésence du flux illimité.

Fascinant d'une certaine manière les individus, les medias leur procurent une jouissance immédiate, leur laissant entrevoir la promesse d'éprouver, « même si nous ne savons pas vraiment comment et ce que nous sentons dans un flot d'images » ⁶² et même, au delà, si nous avons conservé la capacité de sentir: il n'y a rien d'autre là en effet que sensation, jouissance, qui conduit nécessairement à s'interroger sur la part de passivité et d'activité dans le moi. Les medias permettent en effet de voir sans interruption, d'entendre *sans engagement* psychique, affectif, d'être branché sans contact. Gitlin souligne très justement que « malgré toute la confusion, nous sentons quelque chose comme une unité à l'œuvre » dans les media. « Quelqu'en soit la diversité [...] les médias ont une texture commune,

59 *Ibid.*, p. 41.

60 *Id.*

61 *Ibid.*, p. 24.

62 *Ibid.*, p. 52.

même s'il est extraordinairement difficile de la décrire – réelle et irréal, présente et absente, contingente et essentielle, divertissante et absorbante, excitante et ennuyeuse... ». ⁶³ Il faut ainsi en arriver à l'hypothèse que le sens – la possibilité de sens, de signification – se serait dilué dans les sens et les sensations: nous faisons des expériences, nous *expérimentons notre vie* au travers de sensations continues, envahissantes, étourdissantes, des sensations recherchées et immaîtrisables, dépourvues de sens, ce qui amène Gitlin à relever que « nous fuyons peut être le sens ». ⁶⁴ Les médias ont cessé d'être des médiations: ils sont devenus des produits, des fins en eux-mêmes. Leur instantanéité constitue un paradoxe: « Comment les médias, qui par définition, sont des rapports, des liens, des intermédiaires entre les choses, pourraient-elles promettre l'immédiateté, et en conséquence le fait, la condition de ne pas être lié, mis en rapport »? ⁶⁵

Ces observations conduisent à des interrogations qui touchent à l'humain et aux fondements de la civilisation, suscitent l'angoisse face à des formes inédites de barbarie par le biais de possibilités technologiques. « Que puis-je faire pour survivre au milieu du show ? » se demandait ainsi Illich qui rappelait que la question s'est posée à nous « quand nous avons vu la nécessité de défendre l'intégrité et la clarté de nos sens – notre expérience sensorielle – contre les empiétements incessants du multimedia depuis le cyberspace ». ⁶⁶

Survivre: pas seulement se mouvoir, bouger, se déplacer, mais avoir la possibilité de réfléchir, d'être actif dans la pensée; éprouver certes des sensations diffuses, passagères, intenses, mais encore pouvoir éprouver des sentiments – durables, profonds –, permettant de penser, de percevoir et de reconnaître l'autre, et de le respecter. Les flux sensoriels continus des médias provoquent « un changement du rôle attribué à l'esprit dans l'acte de la perception » avait écrit Illich quand il avait aperçu l'éventualité de cette perte des sens.

Que peut-il donc se passer, quels types de problèmes surviennent quand la perception et la réflexion sont remplacées par la sensation illimitée ? L'immersion dans les images et les sons, le plaisir de la sensation, l'individualisation nous ont-ils rendus moins sociables ? Moins civilisés ?

63 *Ibid.*, p. 7.

64 *Ibid.*, p. 15.

65 *Ibid.*, p. 128.

66 Illich, *La perte des sens*, (1995) Fayard, 2004, p. 288.

Nous sommes à présent confrontés à une transformation majeure des formes de la perception: nous ne comprenons plus, ou, ce qui est plus redoutable encore pour l'exercice de la sensibilité de soi et des autres, nous ne parvenons plus à savoir ce qui fait partie de notre corps (ce qui nous plonge dans un état d'illimitation et d'indifférenciation). Il pourrait s'agir là de modifications mettant en cause les limites du corps, la subjectivité, pouvant amener à repenser la sensorialité, et au delà peut être même ce qu'il faut entendre par corps. Mauss avait préfiguré certains aspects du contemporain dans un passage célèbre où il se demandait si la notion de moi existerait toujours.

Éprouverions-nous d'autres manières de sentir ? Les formes d'individualisme contemporain incitent au narcissisme, au détachement, à la froideur, supposant des modes inédits de structuration, de division et de fragmentation du moi, faisant craindre des formes radicales de surdité, d'aveuglement, d'insensibilité.

De la condition de l'homme moderne à la condition du sujet visible: le déclin du sensible dans les technologies

L'injonction à la visibilité continue dans les sociétés contemporaines conduit à nouvelle conception de l'identité se définissant par l'apparence amenant à parler à la suite d'Arendt non plus tant de *La condition de l'homme moderne* que de *La condition du sujet visible*. Au début des années 1980 Christopher Lasch avait, pressenti un déclin des sentiments, l'imputant au rôle du narcissisme dans l'individualisme contemporain. Balandier, aux travaux duquel nous nous sommes longuement référé dans l'analyse de « la transformation des manières de sentir » est sans doute l'un de ceux qui a été le plus loin dans l'examen des conséquences de ces effets: ayant entrevu le déclin et l'effacement des catégories anciennes, des classifications traditionnelles, il a très récemment évoqué le caractère crucial de ces questions dans plusieurs écrits et tout récemment dans un texte consacré à « La disparition »⁶⁷.

67 Balandier, *Le pouvoir sur scène*, (1985), Fayard, rééd. 2006, chap. 6.

Plutôt que de reformulation, de déplacement, il discerne dans ces questions radicales un bouleversement majeur, davantage un effacement, une disparition des catégories. Balandier rappelle en effet que si la mobilité est une dimension intrinsèque aux médias, il souligne toutefois que « par leur multiplication et l'extension de leur domaine les effets de réalité tendent à devenir la réalité tout entière, dans un état d'indistinction croissante ». ⁶⁸ Il observe que la montée du virtuel, en contribuant à l'indistinct, conduit à mettre en cause les catégories dans lesquelles nous percevons et pensons le monde: Il en souligne les effets psychiques sur l'individu, susceptible de faire vaciller la notion même de moi. « Le monde des images... le monde des machines informatiques, générateur de créations virtuelles et de substituts virtuels réels de la réalité se complètent. Leurs effets s'ajoutent en se renforçant, ils effacent les évidences anciennes, produisent un univers de la perception et de l'interprétation continuellement en mouvement instable. Ce faisant ils créent du doute... et fortifient la défiance ». ⁶⁹

Balandier retrouvant là ce qu'Adorno et Horkheimer avaient discerné dans les années 1950 insiste encore sur le caractère automatique et mécanique de ces activités qui n'exigent pas de connaissance approfondie et consciente de la part des individus qui « en entretiennent l'expansion dans l'ignorance de ce qu'eux mêmes y deviennent, une ignorance perçue à la fois comme une impossibilité de savoir et un risque global caché ». ⁷⁰ Ce qui l'amène à conclure que l'on se trouve désormais confronté moins au « passage à une nouvelle période d'une histoire continuée qu'(au) passage à des temps autres, surmodernes, engendrant l'inédit et constituant le changement continu en un nouvel état des choses ». ⁷¹

On peut sentir, mais peut-on percevoir, éprouver, penser dans le mouvement continu et dans l'illimité, dans l'instantanéité et l'immédiateté ? N'avons-nous pas besoin de stabilité sans pour autant qu'il s'agisse de fixité d'immuabilité, d'éternité ? Ne faut-il pas repenser le rôle de la sensorialité et de la perception, faire une place autre à la corporéité, au mouvement, à la mobilité, au changement dans les processus de pensée ? Peut-on concevoir des sensations et des sentiments sans moi ? Peuvent-ils avoir du sens ?

68 *Ibid.*, p. 210.

69 *Id.*

70 *Ibid.*, p. 234.

71 *Ibid.*, p. 240.

Il faut aujourd'hui reconnaître un rôle majeur non pas tant au mouvement qu'à l'accélération dans les façons de percevoir, de sentir et encore dans les processus de pensée ? Le fait de penser tendrait-il à se perdre dans le flux des sensations ? L'exercice de la pensée est-il encore possible quand la durée vient à manquer ? Quand les cadres et les repères deviennent flous, les moments d'arrêt, de pause, font défaut ? L'exercice de la sensibilité, de la pensée peut-il subsister dans un moi sans limites ? Les conditions de l'exercice contemporain de la perception n'en préviennent-elles pas le fonctionnement et jusqu'à l'existence ? Pouvons-nous – psychiquement, sensoriellement – faire l'économie de la réalité, de l'idée même de réalité ?

Peut-on en tant que sujet exprimer une volonté, un choix, une hésitation, un refus, autrement dit agir, dans le mouvement ininterrompu, la fluidité ? Est-ce qu'agir peut signifier à présent autre chose que bouger de façon incessante, se déplacer de façon automatique, s'adapter au mouvement, s'y soumettre ? Peut-on encore agir et penser en se soustrayant au rythme imposé, en refusant une accélération immaîtrisable ? S'arrêter, méditer, réfléchir, temporiser dans des sociétés devenues flexibles, sans frontières extérieures, sans limites intérieures ?

De nombreux penseurs ont discerné dans le mouvement, une question fondamentale pour l'existence et la stabilité du moi. La plupart se sont également centrés sur la conscience et le rétrécissement de la conscience. Présentes dès les années 1930 chez des auteurs comme Benjamin, puis Adorno et Horkheimer, ces interrogations sont aujourd'hui décuplées par l'intensification des flux sensoriels, informationnels de médias omniprésents. Le mouvement continu entraîne un rétrécissement de la conscience, une extériorisation de la sphère intérieure, concomitants d'une fragmentation du moi et d'une spatialisation de l'expérience: un rapport au temps qui semble s'effacer, un rapport à l'espace *illimité mais virtuel*, s'accompagnent du sentiment d'un appauvrissement intérieur, et de l'extension illimitée de la sensorialité.

Y-a-t-il aujourd'hui d'autres manières de sentir, de percevoir, de penser, d'être qui ne dépendraient plus de l'existence d'un moi, – que le moi soit une idée, une représentation, une conception, un besoin pratique, ou un besoin psychique ?

Tous ces travaux livrent des observations portant sur la longue durée et sont susceptibles, nous semble-t-il, de résumer parfaitement la

condition contemporaine. Et c'est précisément cette question qui me semble aujourd'hui au cœur du renforcement de l'indifférence, de l'inattention, de la froideur, de l'isolement et de la précarisation dans les sociétés individualistes contemporaines.

Les effets des technologies se font à présent sentir sur les formes de sensorialité et sur les modes de subjectivation au travers des flux sensoriels et informationnels continus: la sensation du mouvement continu instaure et renforce la complexité, davantage l'opacité du monde qui nous entoure. L'omniprésence des écrans influe d'une façon considérable sur la capacité de percevoir, de se représenter et de comprendre. Découplées du commerce sensible qui faisait intervenir le regard, la parole, l'écoute de l'autre, ces écrans induisent d'autres fonctionnements, d'autres formes de perception, de représentation et de compréhension. Leurs effets vont être décuplés par une instantanéité et une immédiateté tendant à bouleverser les modes de construction et d'interaction des individus.

Les travaux de Sennett et Balandier entre autre, se sont récemment attachés aux processus de penser et aux modes de subjectivation dans ces technologies contemporaines: les individus y sont débordés, la position - la liberté - du sujet dans l'exercice de la pensée n'y est plus assurée. Sennett a ainsi souligné que le flux continu provoque des effets d'aliénation profonde, voire d'effacement du moi, insistant sur la nécessité de « sauver le sentiment de soi du flux sensoriel ».⁷² A l'inverse du type de personnalité stable s'inscrivant dans un horizon de continuité, dans la conscience d'une continuité passée et à venir, le type de personnalité flexible se définit ainsi paradoxalement par la visibilité maximale et par le mouvement, le déplacement incessant, encourageant la capacité d'adaptation, et en cela est susceptible d'entraîner l'ignorance voire le déni d'un rapport à la limite. Sennett relève alors dans les enquêtes qu'il a menées au cours des dix dernières années que « ce dont (les individus) ont le plus besoin, c'est d'un ancrage mental et émotionnel ». Se penchant sur les effets des organisations flexibles et à court terme, étudiant leurs conséquences sur les affects Sennett conclue sur le fait que le besoin de s'inscrire dans la durée, le besoin de continuité, de compter aux yeux des autres, d'avoir un statut, d'être reconnu, ne peuvent désormais plus être satisfaits.

⁷² Sennett, *Le travail sans qualité, Les conséquences humaines de la flexibilité*, (1998), Albin Michel, 2000.

Peut-on aujourd'hui dans la modernité contemporaine s'inscrire dans la durée, éprouver de la continuité, face à des conditions d'existence désormais accélérées, illimitées dans des sociétés fluides ? Quels types d'effets l'accélération dans une fluidité perçue produisent-elles sur la conscience, sur le vécu, les sentiments existentiels d'un individu? Pourrions nous faire une place autre au mouvement, à la mobilité, au changement dans les processus de pensée? Sommes nous débordés par le continu ou devons nous penser le continu contre des représentations figées? Certains besoins psychiques évident, restés pourtant implicites, sont-ils susceptibles de faire défaut dans l'état de fluidité? L'élaboration d'une dimension personnelle, subjective dans la perception est-elle aisée, voire possible dans des flux sensoriels continus?

Ces flux affectent la capacité d'éprouver des sentiments, fondamentalement le sentiment d'existence du moi et de l'autre. Le sentiment du moi suppose en effet une certaine forme de continuité, de la durée, requérant une limite entre intériorité et extériorité.

Le caractère jadis discontinu des perceptions serait devenu à présent continu, les sensations se seraient substituées aux perceptions: imposant le mouvement continu à la personne, elle entrave la pensée, elle entrave le mouvement de la personne dans la pensée. L'obligation de changement, de mouvement s'opposent au respect du rythme personnel, au métier, au savoir faire de l'artisan et tendent à empêcher le sentiment de continuité, le sentiment de soi et à disqualifier voire rendre impossible l'exercice de la pensée. Le travail de la pensée s'accompagne inévitablement de temps morts, de moments inutiles dans l'immédiat, des moments de flottements, de pauses, de diversion, de digression, des moments qui nourrissent un travail invisible qui se déroule dans la durée. Cet invisible répond à un droit fondamental: le droit de réfléchir, le droit de se taire, le droit de ne pas avoir à produire et se produire de façon continue – (quelque soit le sens du mot produire) – pour pouvoir penser, faire, s'activer, créer, en se montrant attentif à ce que les humanités nous transmettent: avoir du temps pour penser.

Renforçant, ou à tout le moins induisant un rythme intense, accéléré, ces technologies de l'information dans les sociétés contemporaines néo-libérales entraînent dans les liens, les interactions, les échanges, une dimension éphémère, liée au manque de temps et au changement permanent de même qu'un caractère superficiel renforcé par une prédominance de

la vue, du visible. Ces mécanismes induisent une tendance à l'effacement de la subjectivité comme forme de continuité dans la durée: ils conduisent de proche en proche à un dévoilement continu de soi, privant alors l'individu d'espace intérieur et de propriété de soi. Ces mécanismes s'accompagnent dans le même temps de fonctionnements illimités, prévenant la perception des différences et en cela inappréhendables, tendant à entraîner une incapacité de représentation de l'autre et de soi pouvant alors engendrer un état d'indifférenciation et d'insensibilité. Et c'est alors très justement que Balandier appelle l'attention sur la nécessité de « prévenir les effets désastreux d'une mise en péril de ce qui fut à l'origine du commerce sensible entretenu avec le monde: la spatialité, la temporalité, la matérialité et le vivant dans la richesse de sa diversité »⁷³

Les individus sont désormais perçus, souvent vus, dans les technologies contemporaines au travers d'un média spécifique – l'écran – de leur multiplicité, et non plus au travers des médiations antérieures dans leur dimension corporelle, concrète, des médiations régies par des codes de civilités, des manières apprises et transmises par la tradition, l'éducation, le savoir vivre. Les technologies vont de proche en proche tendre à déposséder l'individu de la présence concrète de l'autre comme de la sienne. Pour exister dans les sociétés actuelles il faut voir, se tenir sans cesse informé mais tout autant, voire davantage, se rendre constamment visible au plus grand nombre d'individus: ce qui nous a amené en nous inscrivant dans la perspective d'Arendt à voir désormais dans *la condition visible* la condition humaine contemporaine. Cette condition visible ne saurait faire oublier l'existence d'une invisibilité sociale des démunis de toutes sortes; elle ne saurait non plus faire oublier que seule la toute puissance de l'argent permet d'être ou de décider d'être invisible. *L'injonction à la visibilité* dans les sociétés contemporaines touche aux représentations, à l'espace mental, et au delà aux conceptions du psychisme même, relevant de processus indissociablement sociaux et politiques, inscrits dans la longue durée. Épuisé et appauvri sous la pression constante, l'espace mental intérieur de l'individu a tendance à décliner, voire à s'effacer derrière les apparences.

La visibilité est dans l'hypermodernité au cœur du processus de production – devenue pour une part importante de consommation – au point

73 Balandier, *Le grand dérangement*, PUF, 2005, p. 63-64.

que l'injonction à la visibilité, l'obligation permanente d'offrir, de montrer des images de soi, la visibilité de soi est à présent imposée à l'individu. Pour exister socialement, professionnellement, l'individu doit en effet à présent se montrer, le plus possible, constamment. Il tend par là, à devenir – à la lettre – *une image, une apparence* répétée, continue mais néanmoins fugace.

Une question s'impose alors face aux fonctionnements contemporains: est-ce que la dimension fonctionnelle assurée par la continuité des perceptions aurait aujourd'hui disparu ? Perceptions et idées peuvent-elles perdurer voire exister quand l'accélération est incessante ?

Penser des modes de subjectivation dans la sensation d'un mouvement continu ?

Au milieu des années 1980, dans l'ouvrage qu'il avait consacré à Foucault, Deleuze posait que le rapport à soi – comme espace de liberté individuelle – n'était pas à l'abri des systèmes institutionnels et sociaux: Il observait en effet que « le pouvoir (avait) de plus en plus investi notre vie quotidienne, notre intériorité et notre individualité, qu'il (s'était) fait individualisant ». ⁷⁴ Il pensait pourtant qu'il y aurait « toujours un rapport à soi (capable) de résister aux codes et aux pouvoirs ». Deleuze concevait le rapport à soi comme étant « en devenir permanent » ne cessant « de se faire, mais en se métamorphosant, en changeant de mode. [...] Récupéré par les rapports de pouvoir, par les relations de savoir, le rapport à soi posait-il ainsi ne cesse de renaître, ailleurs et autrement ». ⁷⁵

Les modalités du rapport de l'individu à l'Etat, dans ce qu'il comportait d'ordre et de protection ont vacillé en profondeur, se sont d'une certaine manière effacés. Les modes de formation, de structuration et de fonctionnement du rapport à soi, en ont été bouleversés en profondeur par l'apparition des technologies.

Depuis que Deleuze a écrit ce texte les technologies ont été multipliées: illimitées elles ont pénétré, bouleversé, métamorphosé, parfois

⁷⁴ Deleuze, *Foucault*, ed. Minuit, 1994, p. 112.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

épuisé, vidé le rapport à soi. Est-il désormais tellement sûr que ce rapport à soi puisse exister quelque soient types, les modalités de ces pouvoirs? Peut on protéger ce rapport à soi? Deleuze entendait par sujet un mode de résistance. Que faut-il entendre par ce mode de résistance, que suppose-t-il? L'énergie, l'élan, le dynamisme, l'inventivité, la créativité, un rapport à l'avenir, au devenir. Les sociétés de contrôle ou de communication ne susciteront-elle pas des formes inédites de résistance? Par – ou contre – la flexibilité, l'adaptabilité du sujet au travers du rapport à soi? Mais jusqu'où? Deleuze envisage-t-il, ne surestime – t-il pas les capacités de résistance du sujet, la continuité du sujet en concevant, en imaginant des modes de subjectivation autres ? des formes de retrait, de soustraction, d'ailleurs?

Deleuze rappelle que « créer a toujours été autre chose que communiquer »⁷⁶: il convient d'ajouter aujourd'hui, autre chose que de produire. Il faudrait alors des moments d'arrêt, de non fonctionnement, de silence, « créer des vacuoles de non communication, des interrupteurs, pour échapper au contrôle ». ⁷⁷ Et retrouver alors les conditions nécessaires à la pensée que Hume avait énoncé dans *Le Traité de l'entendement humain*: l'alternance entre la continuité et la discontinuité des sensations est condition même de l'élaboration de la perception et de la pensée. C'est le mouvement – la mise en mouvement à partir de l'arrêt, de la pause – qui est « cause de la pensée et de la perception ».

Confrontés à une transformation majeure des formes de la perception, nous ne comprenons plus, – ou ce qui est plus redoutable encore pour l'exercice de la sensibilité de soi et des autres – nous ne parvenons plus à savoir ce qui fait partie de nous, de notre corps, ni en outre ce qui appartient à la réalité, ce qui est virtuel, ceci entraînant une sensation, un état d'illimitation et d'indifférenciation. Il pourrait s'agir là de modifications, de bouleversements, de formes inédites de structuration, de division et de fragmentation du moi, mettant en cause la subjectivité. Face à un recul, un déclin des qualités sensibles, à une évolution, voire peut-être même une destruction des formes élémentaires de la perception, de la sensorialité pouvant aboutir comme le soulignait Anders dès le milieu des années 1950, à des formes radicales de surdité, d'aveuglement, d'insensibilité, éprouverions-

⁷⁶ Deleuze, *Pourparlers*, « Contrôle et devenir » ed. Minuit, 1990/2003, p. 238.

⁷⁷ *Id.*

-nous toutefois d'autres manières de sentir, d'éprouver ? De la souffrance psychique en particulier?

En conclusion, toutes ces observations abordent fondamentalement une question rarement traitée en tant que telle: le devenir transparent de l'individu ignore un besoin psychique fondamental, celui de préserver un espace potentiel invisible en chacun, condition même de la capacité d'éprouver des sentiments.

Que devient la condition humaine quand l'homme y est transparent, à la fois dénué de consistance, dépourvu d'espace intérieur, privé d'un élément de permanence, et qu'il est dans le même temps obligé d'être entièrement visible? Les modes de subjectivation sont ils désormais autres et sommes nous confrontés à une idée nouvelle de l'humain ? L'omniprésence des écrans, des images, du possible virtuel devrait nous amener à nous interroger sur les conditions de la persistance du sens du toucher. On peut en effet comprendre la nécessité et l'urgence de retrouver la diversité, l'acuité des fonctionnements sensoriels, le sens du toucher en premier lieu pour sentir, éprouver, appréhender le réel, la résistance qu'offre le réel au travers du tangible et du concret.

Le caractère constant, invasif des technologies contemporaines exerçant une pression intense sur l'individu aboutit ainsi à constituer la condition de l'individu hypermoderne.

Les sociétés contemporaines sont devenues des sociétés sans frontières extérieures, sans limites intérieures, des sociétés fluides, des sociétés « liquides ». Pouvons-nous encore dans les flux sensoriels et informationnels continus, omniprésents, percevoir des états distincts, définis ? Les observer, les décrire, les qualifier? Tendrions nous à n'éprouver que des impressions – diffuses, indistinctes, éphémères, volatiles –, et dans le même temps une sensation de changement continu ? Le rythme des changements économiques, technologiques, sociaux entrave-t-il participons-nous la part de l'intention et du projet, nous réduisant au rôle raison d'*acteurs passifs* de notre propre existence?

Eprouvant un mouvement constant, participons-nous à des actions où la part de l'intentionnel, du voulu, du projeté, du responsable serait entravée, réduite, voire impossible en raison de l'accélération des changements ? L'extension et le caractère incessant de ces flux brouille, davantage, efface les frontières entre objets matériels réels et objets immatériels, virtuels, touchant ainsi on l'a vu en profondeur aux limites du moi.

Prolongeant les interrogations de Bergson, un certain nombre de travaux majeurs se sont récemment attachés aux bouleversements psychologiques et psychiques induits par la flexibilité et la fluidité dans le monde contemporain.

L'individu, au delà du constat de détachement, d'instabilité dans les comportements, présente un bouleversement dans les formes d'attachements, un déclin dans la force et la stabilité des convictions et des liens, des formes de discontinuité dans le rapport à l'autre, mais aussi dans le rapport à soi.

Gauchet y voit fondamentalement la marque et l'effet tant psychologique que politique, d'un nouveau rapport individuel au temps: selon lui les individus ne s'inscriraient plus dans le temps, ou à tout le moins de façon radicalement différente qu'autrefois.⁷⁸ La façon dont ils vivent, éprouvent, apprécient, évaluent, (se) décident, jugent, interagissent les uns avec les autres en témoigne: ils perçoivent, réagissent et se conduisent dans le registre de la brièveté, de l'immédiateté, de l'instantanéité, se laissant rarement aller au moindre élan de spontanéité. Prudent, détaché tout autant ou davantage que calculateur, l'inconsistance du moi, de l'identité se double du manque de continuité et d'engagement dans les liens, davantage encore, de l'inaptitude au lien, à l'attachement, aux sentiments.

L'individu ne cherche plus à avoir une histoire, il cherche à s'en affranchir « à force de vouloir qu'il n'y ait pas de rapport entre ce que j'étais hier, ce que je suis aujourd'hui et ce que je pourrai être demain, relève ainsi Gauchet, il finit par naître une incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi ».⁷⁹ La propriété de soi, la maîtrise de soi, la possession de soi ne s'étaye plus sur les qualités, les aspirations et les valeurs morales, mais sur la capacité de se détacher, de se soustraire, y compris à la continuité vis-à-vis de soi-même: un type d'économie psychique spécifique impliquant l'effacement de soi ou du moins l'hésitation incessante, le malaise.

Le détachement entraîne un rapport spécifique à soi et à l'autre, marqués par l'absence, l'ignorance de tout mouvement spontané: le détachement traduit et instaure un rapport au temps qui conduit à refuser de s'inscrire dans la durée, à se soustraire à la dépendance, à éviter l'engagement, à échapper ainsi à l'histoire des liens entre individus et à l'histoire de manière

78 Gauchet, « Essai de psychologie contemporaine », *Le Débat*, mars n. 99, avril 1998.

79 *Ibid.* p. 178

plus fondamentale, au nom de l'absence de contraintes, de causalité, de conséquentialité, au nom peut être de la recherche permanente de tous les possibles. A l'inverse du type de personnalité stable s'inscrivant dans un horizon de continuité, dans la conscience d'une continuité passée et à venir, le type de personnalité flexible dans la fluidité se définit ainsi paradoxalement par la visibilité maximale et par le mouvement, le déplacement incessant, et en cela encourage la capacité d'adaptation, entraînant l'ignorance voire le déni d'un rapport à la limite.⁸⁰ Les enquêtes que Sennett a menées au cours des dix dernières années l'ont conduit à souligner que ce dont les individus « ont le plus besoin, c'est d'un ancrage mental et émotionnel »⁸¹, un besoin de fixité et de repères analogue à celui que Bergson avait mis en lumière. Sennett se penche sur les effets des organisations flexibles et à court terme », étudiant leurs conséquences sur les affects: le besoin de s'inscrire dans la durée, le besoin de continuité, de compter aux yeux des autres, d'avoir une place, d'être reconnus, ne peuvent désormais plus être satisfaits. Sennett résume alors l'état dans lequel se trouve aujourd'hui l'individu, le sujet dans deux formules théoriques qui portent sur sa *passivité* (pas nécessairement effective mais vécue) ou à l'inverse son caractère actif: les individus ont perdu l'initiative motrice, psychologique, privés en cela d'un besoin fondamental qui tient au « *sentiment d'être un agent* » et au fait de « *penser en artisan* ». ⁸²

Balandier dans *Le grand dérangement* appelle l'attention sur la nécessité de « prévenir les effets désastreux d'une mise en péril de ce qui fut à l'origine du commerce sensible entretenu avec le monde: la spatialité, la temporalité, la matérialité.... ».⁸³

Peut-on concevoir des sensations et des sentiments sans moi ?
Peuvent-ils avoir du sens ? Ne redécouvre-t-on pas l'existence de besoins psychiques fondamentaux⁸⁴ qui tendent de plus en plus à faire défaut: la durée, la stabilité, la confiance, la profondeur, la construction, la formation du moi, la perception et la représentation de l'autre?

80 Voir Cl. Haroche. O outro e o eu na fluidez e desmedida das sociedades contemporâneas. In: BREPOHL, M.; MARSON, I.; NAXARA, M. (Eds.). *Figurações do outro*. Uberlândia: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2009. p. 124-143.

81 Sennett, *La culture du nouveau capitalisme*, (2004), Paris: Albin Michel, 2006. p. 148.

82 *Id.*

83 Balandier, *Le grand dérangement*, *op.cit.* p. 63-64.

84 Voir Cl. Haroche. A necessidade da continuidade. In: ZANDWAIS, A. (Org.). *Leituras da Política*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) Editora, 2011. p.11-27.

De ce point de vue Simmel a ouvert une piste de réflexion particulièrement intéressante pour le contemporain. La mise à jour du rôle des interactions amène au tournant du XIXème et du XXème siècle à passer d'une représentation tendant à la fixité, à la stabilité du monde, à une représentation moins claire, plus diffuse des liens sociaux entre individus, conduit à une appréhension moins délimitée, moins délimitable des séparations entre fonctionnements subjectifs, individuels et sociaux.

La vie mentale dans les sociétés contemporaines face à l'accélération et à l'illimitation

La vitesse, l'accélération, les technologies ont bouleversé en profondeur les modes de vie, se traduisant dans l'illimitation, la délocalisation, la déterritorialisation induisent un sentiment d'instabilité, de changement permanent, intensifiant l'incertitude, l'angoisse et à présent l'isolement et l'insécurité auraient des effets sur les manières d'être et de vivre: les cadres de pensée, de mentalisation, les modes de représentation et d'expression de soi et de l'autre, et encore sur les manières de sentir et de percevoir: l'avènement d'une activité constante induit une absence de réflexion imposant l'instantanéité, l'immédiateté.

Les flux sensoriels et informationnels continus des technologies, induisent et renforcent des effets spécifiques sur les manières de sentir entraînant une non séparation, une indistinction, qui touche, met en cause l'économie psychique et en particulier les mécanismes de défense. Le déclin, voire l'effacement des limites induisent sur la subjectivité, la personnalité contemporaine, des effets majeurs.

La fluidité éprouvée à présent de façon continue apparaît comme la conséquence de l'accélération ; l'interaction instable a fait place avec le déclin des liens à l'isolement et à une vulnérabilité renforcée. Nous sommes confrontés à une intensification de la vie nerveuse qui s'est transformée à présent en stress, en dépression voire en panique.

Posons nous la question de savoir si nous pouvons comme êtres humains faire face aux formes de division, de fragmentation de la psyché

humaine induites par le caractère continu de la sensation, des flux sensoriels et informationnels par l'illimitation spatiale et l'accélération temporelle ? Jusqu'où et avec quels effets ? Allant au delà de ce que le moi a progressé dans la modernité. la multiplicité des identifications, la fragmentation, le morcellement du moi renforcée, démultipliée par le mouvement, l'accélération pourrait davantage être due à la sensation permanente, continue. Peut-on percevoir quand la sensation du mouvant est permanente ? Peut-on penser, réfléchir dans des sociétés devenues flexibles, sans frontières extérieures, sans limites intérieures ?

Le déplacement, la mobilité incessants, empruntant aussi bien des voies matérielles, immatérielles que virtuelles ébranlent tant le rôle structurant de l'espace que du temps. Cette mobilité continue les transforme, les reléguant d'une part à des formes traditionnelles de fonctionnements, le bouleverse de l'autre, entraînant des formes de propriété illimitée, de soi et des autres, des moi(s) démultipliés, instables, éphémères. Les formes de stabilité, autrement dit l'ancrage, l'enracinement psychique, subjectif dans l'espace comme dans le temps, questions qui se posaient déjà avec Simmel mais de façon moins intense, bien qu'inégalement vécues et reconnues à chacun, sont désormais de plus en plus ébranlés: entraînant une absence de cadre spatial, temporel de limites, ces conditions conduisent alors à un déracinement subjectif. Le changement permanent entraîne la perte de repères spatiaux et temporels stables: une adaptation illimitée et continue est imposé à l'individu sans qu'il puisse en percevoir le sens.

L'accélération nous plonge à présent dans une continuité qui nous excède, nous déborde et provoque des formes instables de fragmentation, de division psychique inédites. Cette civilisation est désormais confrontée à l'illimitation du virtuel, de la technologie et en outre du narcissisme. La capacité psychique de perception, de distinction, de différenciation, de discernement, de sens, atteinte avec l'effacement des limites du moi, des limites et du moi. Depuis des années Virilio a consacré ses travaux à l'accélération, à la peur et au sentiment d'insécurité. Dans *Le futurisme de l'instant* il insiste très justement sur le fait que les hommes ont un besoin psychique d'ancrage territorial, spatial, temporel, et sensoriel. Virilio se réfère alors à Marinetti qui faisait partie des futuristes du siècle dernier et qui écrivait en 1913: « les hommes ont successivement acquis le sentiment de la maison, le sentiment du quartier dans lequel ils vivent, le sentiment

de la zone géographique, le sentiment du continent ». ⁸⁵ Virilio remarque qu' « ils possèdent aujourd'hui, le sens du monde et n'ont pas besoin de connaître ce que faisaient leurs ancêtres, mais de savoir ce que font tous leurs contemporains ». ⁸⁶

Comment vivre le rapport aux autres et au monde, au monde entier instantanément ? Dans l'immédiateté, sans médiations ? Ce qui le conduit à conclure « la mise en danger suprême de notre quotidienneté, ce « mode de vie »... qui débouchera demain, si nous n'y prenons garde, sur une vitalité rendue foncièrement inhabitable par l'excès... d'une vie sans aucun « mode d'emploi ». ⁸⁷

Paul Virilio remarque ainsi que « le temps réel de l'instantanéité « cyber » supplanterait définitivement cette fois, l'espace réel des délais, des distances de temps de notre indispensable rapport au monde, la désocialisation prolongeant ainsi la désorientation des consciences. Il en tire alors pour conséquence qu' « à l'emploi mode de vie succéderait la vie mode d'emploi d'un nouveau type de sociétés provisoires, instrumentalisées à outrance et sans cesse incitées à surréagir à tel ou tel signal, aux divers stimuli d'un permanent état d'alerte... ». ⁸⁸ Et il va alors discerner un lien étroit avec la biopolitique dont parlait Foucault, percevant « la fin prochaine d'une vie privée de toute identité dès sa naissance, en attendant, à sa maturité, de se voir également privée d'une identité « territoriale »... par l'exigence biopolitique d'une incessante traçabilité « sociale ». ⁸⁹ On a en effet de tout temps pourrait-on dire eu peur de l'étranger et de l'inconnu: des invasions territoriales, qu'il s'agisse des empires, des royaumes, des villes, des intrusions dans les domaines, les propriétés, les maisons. On a maintenant peur de l'autre, de tout autre potentiel, différent, non conforme, ce qui suppose et renforce un déni d'existence de l'autre comme être humain. Et c'est précisément ce que souligne Mike Davis: peut-on et comment vivre le rapport au monde, au monde entier désincarné, c'est à dire dépourvu de sa propre sensibilité aux autres êtres sensibles, privé du commerce sensible? instantanément? dans l'immédiateté, sans médiations?

85 Marinetti, « Imagination sans fils et les mots en liberté » cité par Maurizio Serra, *Marinetti et la révolution futuriste*, L'Herne, 2008, cité dans Paul Virilio, *Le futurisme de l'instant*, ed. Galilée, 2009, p. 95-96

86 *Id.*

87 Virilio, *Le grand accélérateur*, ed. Galilée, 2010. p. 44, p. 66.

88 *Ibid.*, p. 44.

89 *Ibid.*, p. 55.

Cet état d'illimitation et d'indifférenciation aboutit au fait que nous ne parvenons plus à savoir ce qui est soi, ce qui est autre, ce fait partie de notre corps. C'est la raison pour laquelle nous voudrions revenir à l'espace, au corps, à l'objet, à l'artisan et à la créativité: retrouver ainsi la propriété de soi dans la créativité.

Au début des années cinquante Arendt avait discerné dans *La condition de l'homme moderne* « le caractère de durabilité » des objets, leur objectivité. Et c'est précisément sur ce point – le rapport à l'objet – que nous voudrions conclure. Les objets écrivait ainsi Arendt « ont pour fonction de stabiliser la vie humaine » poursuivant, « leur objectivité tient au fait que les hommes en dépit de leur nature changeante, peuvent recouvrer leur identité dans leurs rapports avec la même chaise, la même table ». Mais ajoutait elle annonçant d'une certaine manière la question du virtuel qui allait se poser progressivement avec insistance « ce qui est nouveau... c'est que les choses matérielles que nous voyons, que nous représentons et qui nous avaient servi à mesurer les choses immatérielles dont nous ne pouvons forger d'image soient également 'inimaginables' ». ⁹⁰ La disparition du monde donné par les sens, le monde transcendant disparaît aussi, et avec lui la possibilité de transcender dans le concept et la pensée le monde matériel. Il n'est donc pas surprenant que le nouvel univers soit non seulement « pratiquement inaccessible » mais encore « pas même pensable ». Discernons ce que laisse entendre Arendt entre les lignes: pouvons-nous – intellectuellement, psychiquement, sensoriellement – faire l'économie de la réalité, de l'idée même de réalité commune, partagée? Comment dès lors ne pas renoncer à comprendre, à trouver du sens au monde dans lequel nous vivons ?

Deleuze avait souligné le rôle décisif de la créativité dans la civilisation: « créer posait-il a toujours été autre chose que communiquer » ajoutant alors que l'on ne pouvait dévoyer la créativité. C'est précisément sur la question de la créativité dans une société d'information et de communication permanente, dans l'état d'accélération, d'illimitation et d'indifférenciation qu'elle induit que nous voudrions conclure. Expliciter la façon dont on conçoit l'objet dans le rapport à la pensée, en concevoir, en imaginer d'autres, pourrait nous amener à comprendre les fonctionnement psychiques contemporains.

⁹⁰ Arendt, *La condition de l'homme moderne*, (1958) Calmann Lévy, Agora, 1983, p. 188, p. 361-362

Pour nous permettre de comprendre l'état d'illimitation et d'indifférenciation, ou du moins y élucider les fonctionnements du moi, il faut revenir aux travaux de Simmel, prenant en compte l'interaction.

Pour conclure nous voudrions revenir face à l'accélération, et à l'illimitation qui s'ensuit, à la question de l'incorporation chez Nietzsche qui permet de revenir, de repenser et ainsi d'élucider la question du moi et du non moi, ainsi que celle de la singularité individuelle. L'indifférenciation entre réel et virtuel décuplée par les technologies a conduit en effet à effacer et à ignorer la singularité individuelle.

« Nietzsche pose que loin de s'adapter passivement au flux du devenir, le corps vivant lui impose et doit lui imposer ses propres exigences en termes de ralentissement, de séparation et d'organisation » souligne ainsi Barbara Stiegler, ajoutant alors « cette précision est essentielle. Elle signifie que la singularité des vivants n'est jamais déjà donnée (dans un Soi intime, dans un for intérieur ou dans une individualité originale qui serait déjà là au fond de soi). Cette singularité ne peut au contraire que se former, dans l'articulation singulière opérée par le vivant lui même entre, d'un côté, le flux du devenir et de l'autre, les stases indispensables à son incorporation ». ⁹¹

Comment fonctionne le moi dans la sensation d'une continuité imposée, subie, d'une pression continue? Le sentiment d'existence du moi mis en cause avec la sensation d'un changement permanent, son accélération provoque des formes de division psychique inédites s'accompagnant de la perte de l'usage des mains de l'artisan.

Peut-on aujourd'hui ne pas être déstabilisé, débordé, envahi, effacé en tant que sujet, que personne, par la continuité inappréhendable? Peut-on aujourd'hui s'inscrire dans la durée, éprouver de la continuité, face à des conditions d'existence désormais accélérées, illimitées dans des sociétés fluides? Quels types d'effets l'accélération, cette fluidité perçue produisent-elles sur la conscience, sur le vécu, les sentiments existentiels d'un individu?

La mise à jour du rôle des interactions amène au tournant du XI-Xème et du XXème siècle à passer d'une représentation qui tendait à la fixité, à la stabilité du monde, à une représentation moins claire, plus diffuse des liens sociaux entre individus conduit à un recul voire une appréhension

⁹¹ Barbara Stiegler, « Qu'y a t il de nouveau dans le néo libéralisme ? Vers un nouveau gouvernement du travail, de l'éducation et de la santé » in *Le Nouvel Esprit du Libéralisme* (sous la direction de F.Brugère, G.Le Blanc) éditions du Bord de l'Eau, 2011, p. 141, p. 142.

moins délimitée, moins délimitable des séparations entre fonctionnements subjectifs, individuels et sociaux.

L'interaction de Simmel constitue-t-elle la synthèse de la représentation de la fixité et de la fluidité? Simmel discerne quelque chose d'essentiel sur les sociétés, le lien social, son émergence, son maintien ou son déclin, au travers d'un concept, – central dans ses travaux –, l'interaction, fondamentalement indissociable de la question du temps et de l'intermittence des liens sociaux. Il relève les relations mouvantes, fugaces, fugitives, éphémères, impalpables, insaisissables qui forment l'état d'une société; il souligne cette espèce d'instabilité permanente des états qui pourtant dans le même temps contribue à instaurer ces états mêmes; quoique instables ils peuvent cependant instaurer des relations durables, ou les entraver, voire les détruire par l'incertitude et l'angoisse qu'elles sont susceptibles de créer.

Simmel fait ainsi de la fidélité la condition même de l'existence durable de la société. « Sans le phénomène que nous appelons fidélité », écrit-il, « la société sous la forme où elle existe effectivement, n'aurait aucun moyen de subsister avec une durée quelconque ».⁹²

Simmel voit dans la fidélité un moyen, un facteur, une condition de la perpétuation de la société. « le lien sociologique une fois constitué et qu'elle qu'en soit l'origine – le sentiment ou la motivation pratique – développe une aptitude à l'auto conservation, au maintien autonome de sa forme, indépendamment des motifs qui au départ ont fait se lier les éléments. Sans cette capacité à perdurer... la société dans son ensemble se déferait à tout instant ou bien se trouverait transformée d'incalculable façon ».⁹³

Ce qui, en revanche, lui semble primordial c'est que ce soit la durée qui crée la fidélité: un mode de sociabilité, un type d'interactions inscrits dans la durée engendrent et perpétuent la fidélité. « Aux relations naissantes qui s'engagent entre les individus, correspond chez eux un sentiment spécifique... S'il advient que la relation se poursuive et dure, apparaît alors, interagissant avec la poursuite et la persistance de la relation, un sentiment particulier, ou bien encore: la situation psychique originelle et fondatrice se métamorphose (pas toujours certes, mais dans bien des cas) de façon à faire apparaître une forme particulière que nous appelons la fidélité ».⁹⁴

92 Simmel, « La fidélité. Essai de socio psychologie » in *La Parure*, *op.cit.* p. 64.

93 *Ibid.*, p. 64-65.

94 *Ibid.*, p. 65.

La durée entraîne la fidélité, participant de la construction de l'identité. Il faut y voir une fonction pratique, un besoin de repères, un rapport spécifique à la temporalité. Comment expliquer la survenue, ou du moins le fonctionnement, l'émergence d'un besoin de continuité, un sentiment de soi, et de l'autre, un sentiment d'identité ?

La fidélité qui naît d'un mode de vie stable, ou du moins stabilisée, est *ce sentiment spécifique* relevant d'une intuition, d'une visée de délimitation, de représentation de la durée, qui recherche la conservation et le maintien de la relation à l'autre, la continuité.

Toute une série d'oppositions faisant partie d'un ensemble paradigmatique, contribuent à rendre compte de la nature des liens entre les individus impliquant fondamentalement leur inscription dans la durée: engagement-désengagement / attachement-détachement / continuité-discontinuité / durée-brièveté / stabilité-instabilité / permanence-contingence / certitude-incertitude.

Si l'engagement et l'inscription dans le temps permet seule la construction du sujet, il faut alors s'interroger sur ce qu'il advient du sujet quand des modifications anthropologiques majeures affectent en profondeur le rapport que l'individu entretient aujourd'hui avec l'espace mais aussi le temps: menaçant de s'effondrer, il ouvre ainsi à ce que Gauchet en particulier a désigné comme une révolution anthropologique silencieuse.

A quels types de continuité sommes nous désormais confrontés? Les difficultés de percevoir tiennent à la sensation continue, à la perte de limites, à l'évanouissement de repères solides et durables: nous sommes enveloppés par un flux continu au niveau de la perception et discontinu au niveau psychique, favorisant l'éphémère et en cela l'indistinct.

Peut-on aujourd'hui s'inscrire dans la durée, éprouver de la continuité, face à des conditions d'existence désormais accélérées, illimitées dans des sociétés fluides ? Quels types d'effets l'accélération, cette fluidité perçue produisent-elles sur la conscience, sur le vécu, les sentiments existentiels d'un individu?

Les liens, les mécanisme de la perception, le rapport au monde, à la société, à l'autre constamment changeants impliquent et induisent du transitoire, de l'éphémère, du discontinu, bref de l'instabilité, une connaissance tendant pour des raisons intrinsèques à la hâte, à la superficialité, au manque d'approfondissement par manque de temps. La masse grandissante

d'informations continues dans les sociétés contemporaines contribuent à développer une fluidité permanente, des formes d'individualisme, entraînant une fragmentation, une dispersion entravant d'une certaine façon la continuité, le sentiment de soi. Ces conditions provoquent de l'incertitude – une incertitude parfois radicale – quant à soi et quant à l'autre, ouvrant la voie à une insécurité psychique profonde.

Ces observations conduisent face à des formes inédites de fonctionnement par le biais de possibilités technologiques, à des interrogations, des représentations qui touchent à l'humain et aux fondements de la civilisation.

Discontinuité et sentiment d'existence du moi : problématiser la continuité avec Meschonnic

Meschonnic nous incite à nous interroger sur les nouvelles technologies, à nous demander en particulier si l'image dans les processus de penser ne dépendrait pas d'une conception de la représentation du mouvement que nous aurions ignoré en nous restreignant à des oppositions dualistes.⁹⁵ Nous aurions alors été cantonné à une conception du signe, une représentation qui aurait pu nous empêcher de penser des modes de subjectivation incluant, reposant sur le mouvement, le mouvement dans sa continuité.

Meschonnic a en effet développé une analyse d'une grande profondeur sur l'opposition entre la continuité et la discontinuité qui renvoie comme il le montre à un débat entre deux conceptions du langage et du monde, deux modes de perception du monde. Il y reconnaît non une opposition de nature, mais une opposition qui tient à un modèle historique, culturel entre des représentations, remarquant en effet que "le discontinu qui règne dans les représentations du langage avec les notions de signe, de mot, de phrase (empêche) de penser le continu qui est pourtant là aussi empiriquement, et autrement que le discontinu »". Les limites du signe tenant à des représentations spécifiques du langage et à des « habitudes de pensée »

95 Il faut ici souligner tout l'intérêt de rapprocher les travaux de Mac Luhan de ceux de Meschonnic qui, à la suite de Benveniste, offre une théorisation d'ensemble dans la longue durée sur le langage, la subjectivité et le corps.

pour Meschonnic empêchent de penser la continuité dans les pratiques. Il souligne que c'est « Platon (qui) a transformé ainsi une notion du continu en une notion du discontinu, [...] qui a fait du rythme un discontinu ». Meschonnic rappelle que « l'histoire de la notion linguistique de rythme, par Benveniste (est) une représentation qui résultait du travail conceptuel de Platon sur une représentation antérieure, celle de la philologie ionienne, de Démocrite et d'Héraclite, qui opposait *rhuthmos*, l'organisation de ce qui est en mouvement, à *skhéma*, l'organisation des choses immobiles ». ⁹⁶

Meschonnic pose alors « qu'une autre définition du langage que celle du signe est également possible », et au delà ajoute-t-il « nécessaire ». Le rythme, souligne-t-il ainsi, est « du continu qui échappe à l'opposition entre la forme et le sens » suggérant alors de l'appréhender « par l'étude de l'activité, du faire » ⁹⁷: l'élan, le mouvement individuel, le dynamisme, l'engagement, le plaisir à l'œuvre dans le faire. Retrouvant alors ce que posait Mac Luhan, Benveniste, Meschonnic rappelle alors le rôle décisif du corps dans le langage, en particulier l'expressivité « c'est le corps qui parle. Une gestuelle, une posture, une expression particulière, une mimique, une voix, une intonation, quelles qu'en soient les variables. On parle avec les mains, le visage ». ⁹⁸

Meschonnic va alors distinguer le rythme dans ce qu'il a de singulier, de propre à un sujet dans la parole, de la question – différente –, de l'ordonnement des rythmes sociaux et va déduire le sujet, les modes de subjectivation, de l'organisation même du mouvement de la parole. Il y voit une façon de restituer au sujet l'initiative du mouvement de la parole, la condition même qui permet de devenir un sujet, de se soustraire à la pression, à la fatigue, au rythme imposé, subi. Et ajoute que si on ne veille pas à la formation, la protection de la personne, le danger nous menace de ne pas permettre les modes de subjectivation permettant la construction, la formation du sujet.

Il conclut enfin de façon lumineuse que « la critique du rythme est *une critique de la séparation* », une critique qui date des Lumières. ⁹⁹ Meschonnic poursuit, « comme on peut considérer que chez Aristote il y avait

96 Meschonnic, *Dans le bois de la langue*, éd. Laurence Teper, 2009, p.36, p. 55-56.

97 *Ibid.*, p. 53.

98 *Ibid.*, p. 238.

99 *Id.*

une solidarité qui lui était propre entre ce qu'étaient chez lui la rhétorique, la poétique, l'éthique et la politique, et que cette solidarité s'est perdue depuis, la nécessité interne d'une pensée du rythme comme continu du sujet mène à requérir une interaction nouvelle entre ces catégories que leur histoire même a séparées ». Meschonnic conclue alors sur la nécessité de « *réévaluer l'écoute* par rapport à une notion visuelle de l'idée, à l'idée comme vision ». ¹⁰⁰

Et il faut nous semble-t-il reconnaître toute leur importance à ces travaux qui montrent l'impact des techniques sur les sens ainsi que le sens que l'on peut trouver – ou avoir le plus grand mal à trouver – à son activité, à toute activité, et de proche en proche au monde et à soi.

En conclusion

Quels types d'effets l'accélération, cette fluidité perçue produisent-elles sur la conscience, sur le vécu, les sentiments existentiels d'un individu? La sensation continue induit elle une perte du sentiment de soi, provoque-t-elle un risque d'atomisation intérieure, conduisant à de la capacité de mentalisation à l'absence d'activité mentale ?

Sent-on, éprouve-t-on différemment – de quelle façon spécifique – dans l'accélération et l'immobilité. Avons-nous besoin de stabilité, sans pour autant qu'il s'agisse de fixité, d'immuabilité, d'éternité? Ne faut-il pas faire une place autre au mouvement, à la mobilité, au changement dans les processus de pensée, repenser le rôle de la perception? Sommes nous débordés par le continu ou devons nous penser le continu contre des représentations figées? Est ce que la représentation suppose, nécessite l'épaisseur du corps? La fragmentation, les modes de division – démultipliés – du sujet conduisent-ils à une construction de soi différente, et en cela une économie différente des fonctionnements psychiques supposant une conception nouvelle de l'homme? Peut on s'inscrire, vivre et pas uniquement chercher à survivre dans la fluidité, en modifiant nos points de vue sur les fonctionnements du moi, les modes de subjectivation, les conditions mêmes de possibilités d'être un sujet, un individu différencié ?

100 *Ibid.*, p. 101.

Arendt avait discerné le caractère de « durabilité » des objets, leur objectivité: les objets écrivait-elle « ont pour fonction de stabiliser la vie humaine » poursuivant, « leur objectivité tient au fait que les hommes en dépit de leur nature changeante, peuvent recouvrer leur identité dans leurs rapports avec la même chaise, la même table ». ¹⁰¹

Nous avons des besoins psychiques fondamentaux de durée, de stabilité, de continuité, des besoins tels que la discrétion, l'intime, la non transparence, une part secrète, une part d'opacité: or ces besoins psychiques qui nous constituent dans notre humanité tendent de plus en plus à faire défaut: il est dès lors nécessaire d'essayer de les prendre en compte.

Recebido em outubro de 2013.
Aprovado em novembro de 2013.

101 Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*