

L'inclination naturelle vers *le bien* et le désir de posséder dans la culture du simulacre

The natural inclination towards *good* and the desire to possess in the culture of the simulacrum

Abstract: The article analyzes the relationship between the Thomist perspective on the natural inclination towards *good* and the perspective of globalization on human desire. Thomas Aquinas treats of the natural inclination in several works, but we take as his principal reference the *Somme* against the Gentiles. To see the topicality of the Thomist doctrine, we confront it with the perspective of the culture of globalization. This named culture of the *simulacrum*, apparently wants to change what is natural in human nature, especially the fundamental determination toward good. The good has not the same meaning as that of the Thomist doctrine, but it is determined by the influence of liberalism. Can this new perspective metaphysically change human nature?

Keywords: good, truth, desire, appetite, natural inclination, happiness, globalization, consumption, simulacrum

Ce qui est propre au *bien* c'est de se transmettre par lui-même (Thomas 1993, III, 24). En utilisant cette expression pour exprimer le concept de *bonté* dans les êtres, Thomas d'Aquin se situe au carrefour d'une double tradition: celle néo-platonicienne, représentée par Denys, Augustin d'Hippone et Proclus, et celle aristotélicienne¹. Plus un être répand sa bonté sur une grande échelle, plus le degré de sa bonté est meilleur. Thomas d'Aquin souligne que ces degrés de bonté des êtres représentent par ressemblance analogique la bonté divine (Thomas 1993, III, 24).

D'autre part, la bonté des êtres dépend aussi de leur inclination naturelle vers *le bien*, par laquelle ils reçoivent quelque chose d'*un bien* qui leur est extérieur leur et ainsi ils se perfectionnent. Il semble que cette dépendance n'est plus valable dans la culture de la mondialisation (du simulacre), qui, sous l'influence du libéralisme, détermine la qualité du bien, donc de la bonté des êtres. Ce fait n'est pas anodin pour la croissance de la personne humaine, qui se trouve désorientée dans ce qui constitue sa structure de base: l'inclination naturelle vers *le bien* et, spécialement, *le bien spirituel* qui est la vérité.

* University of Bucharest, Romania; email: eduard.bucur@yahoo.com

Dans ce sens, la perspective thomiste sur l'inclination naturelle vers *le bien* nous apporte une clarification. Dans la première partie de l'étude, on va souligner les distinctions entre *desiderium*, *appetitus* et *inclinacionem naturale*, ainsi que Thomas d'Aquin les expose dans la *Somme contre les Gentils*. Dans la deuxième partie, on va montrer comment cet inclination naturelle vers *le bien* est utilisée par la culture du simulacre pour posséder les choses, pour accumuler leur bonté, mais sans la transmettre. Cette possession est accompagnée par la consommation, qui conduit à la déformation totale du désir du bien. Le bien n'est plus désiré parce que l'on suit le désir pour lui-même, le moteur d'une consommation perpétuelle. Comment peut-on éviter ou sortir de ce processus détruisant?

1. Le désir, l'appétit et l'inclination naturelle

La première distinction importante pour notre étude est celle entre le désir et l'appétit (*desiderium et appetitus*). La distinction montre l'orientation naturelle vers *le bien* et non vers *le mal*, au niveau sensible et spirituel. Thomas d'Aquin souligne cet aspect dans l'analyse sur l'acte du bonheur dans la *Somme contre les Gentils*, où il précise la différence entre les trois tendances affectives:

« La béatitude est le bien propre de la substance intellectuelle, pour autant elle ressort selon ce qui est spécifique en elle. Or l'appétit n'est pas le propre de la nature intellectuelle; il est en tous les êtres, bien que différemment. Et cette diversité même se juge d'après les divers rapports des êtres avec le connaître. Les uns, totalement dépourvus de connaissance, ne possèdent que l'appétit naturel; d'autres, doués de connaissance sensible, possèdent l'appétit sensible que divisent le concupiscible et l'irascible; d'autres enfin sont dotés de la connaissance intellectuelle et d'un appétit proportionné, la volonté. Ainsi donc la volonté, comme appétit, n'est pas un élément caractéristique de la nature intellectuelle, elle reçoit sa spécificité de sa dépendance à l'endroit de l'intelligence. Celle-ci au contraire est par elle-même le propre de la nature intellectuelle. Par conséquent la béatitude ou félicité consiste substantiellement et principalement dans un acte d'intelligence plutôt que dans un acte de volonté » (Thomas 1993, III, 26).

Parmi ces trois appétits – *appetitus naturalis*, *appetitus sensibilis* *si appetitus cognitionis* – il insiste sur le dernier, la volonté, qui a trois actes spécifiques: le désir, l'amour et la délectation². Le désir montre l'état de manque dans lequel la volonté se trouve. Ce qui est propre au désir c'est de chercher ce que l'on n'a pas. Cet aspect est valable pour chaque type de désir. Pourtant, le désir de l'appétit sensible est différent du désir de l'appétit intellectuel, mais de point de vue chronologique, le désir-passion apparaît le premier.

La cause de l'affectivité sensible se trouve dans *le bien sensible* ou *le mal sensible*. Ainsi, il y a une double forme de cette affectivité grâce à l'attraction

ou à la répulsion. Quand le bien ou le mal sensible sont faciles à atteindre ou à repousser, les passions du concupiscible apparaissent (l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la jouissance et la tristesse), mais quand ils sont difficile à atteindre ou à repousser, les passions d'irascible apparaissent (l'espoir et le désespoir, l'audace et la crainte, la colère)³. Le désir-passion et les autres passions du concupiscible montrent l'inclination naturelle vers le *bien sensible* qui attire.

Au contraire, le *mal sensible* ne nous attire pas, mais il nous repousse. Il n'y a pas un désir sensible pour un mal sensible, mais l'aversion vers lui. Au niveau des passions l'attraction et l'aversion sont objectives, parce qu'elles dépendent d'un bien ou d'un mal sensible localisés dans un être. Parfois, des confusions apparaissent à cause de la fausse perception; ce qui apparaît comme un mal est un bien. Par exemple, le goût ou l'odeur d'un médicament donnent l'impression d'une chose mauvaise, pourtant il s'agit d'une chose bonne pour la santé.

De point de vue morale, le désir-passion n'est ni bon, ni mauvais. Il est naturel pour l'homme, ainsi que toutes les passions. Le bien et le mal sensible existent en dehors de la passion en étant leur objet. Augustin d'Hippone affirme que les passions « sont mauvaises si l'amour est mauvais; bonnes, si l'amour est bon » (Augustin 1959, 374). Cicéro et les philosophes stoïciens pensaient que toutes les passions sont mauvaises. Ils ne faisaient pas la différence entre le sens et l'intellect, et, par conséquent, ils ne faisaient ni la différence entre *intellectivum appetitum et sensitivum*; dans ce cas, la distinction entre les passions et les actes de volonté n'était pas possible⁴. Mais, les passions sont bonnes ou mauvaises en fonction de l'orientation donnée par l'intellect et la volonté.

D'autre part, le mal sensible n'est pas identique avec la corruption du monde physique. Les êtres composés de forme et matière gardent en eux la possibilité de la corruption. D'ailleurs, Thomas précise ce qu'est le mal et la manière dont il se trouve dans notre monde (Thomas 1993, III, 4-15). Le mal est la privation de ce qu'un être est capable de posséder et il faut qu'il le possède. Parce que la privation est une négation de la substance, le mal n'est pas une substance et il n'est pas métaphysique⁵.

Le principe de l'être-en-acte nous aide à comprendre cet aspect (Aristote 1986, IX, 6). Conformément à lui, tout ce qui est en puissance est orienté vers l'acte. L'acte comme tel est bon et plus un être est en acte, plus il est bon. La puissance est un certain bien parce qu'elle tend vers l'acte, comme la puissance de voir se manifeste dans l'acte de la vue. Parfois, une puissance peut-être empêchée de passer à l'acte, mais il ne s'agit pas d'une privation substantielle, mais accidentelle. Or le simple fait d'exister est un bien, chose propre à l'être et suffisant pour montrer que le mal n'a pas de substance propre. En plus, la dépendance du mal au bien ne signifie pas que le bien est la cause du mal, mais que le mal est dans le bien dans le sens que

l'être qui est bon en est privé et, accidentellement, apparaît ce lien de causalité, qui n'est pas vrai pour la logique du mal.

Par le même principe, on comprend le primat du *bien spirituel*, qui n'exclue pas une apparition du *mal spirituel*. Même si la vérité est le bien de l'intellect, en disant qu'un intellect est bon parce qu'il connaît la vérité, l'expérience montre que l'intellect connaît aussi le mal, tel le mensonge. Si le mal ne peut pas être connu, la vie de l'homme sera en danger. Or Thomas accentue cette capacité de l'intellect: « La vérité n'est pas seulement que le bien est bien, mais aussi que le mal est mal; de même qu'il est vrai que ce qui est est et que ce qui n'est pas n'est pas. Donc, le bien de l'intellect se trouve aussi dans la connaissance du mal » (Thomas 1993, I, 71).

Cependant, l'analyse de la distinction (*appetitus-desiderium*) en rapport avec le couple *bien-mal* nous conduit à l'interrogation: y a-t-il chez l'homme un désir du mal? En général, les hommes désirent le bien et ils évitent le mal; mais, dans certains cas, il y a un désir explicite du mal; par exemple, ceux qui veulent supprimer la vie des autres ou même la leur. Comment naît ce désir du mal?

On observe que la même activité vitale assure la santé du corps et par elle on retrouve la santé quand elle est affectée. Il est possible que la même chose se passe pour le désir du mal. Il apparaît parce que le bien est absent ou il a été perdu. La trahison d'un ami fait mal, mais si le même ami revient en demandant pardon, le bien est retrouvé et, ainsi, le mal disparaît. D'ailleurs, le désir du mal dépend de l'expérience de vie de chacun. Un homme qui n'a pas trop d'expériences négatives ou qui fait souvent le bien, ne sera pas orienté vers le mal; en plus, il va s'en écarter et même il va le détester.

Même si Thomas conclue qu'au niveau sensible et spirituel, l'appétit et le désir sont orientés naturellement vers *le bien*⁶, il trouve une raison intéressante pour montrer pourquoi la providence divine ne supprime pas le mal:

« Tous les êtres, et surtout les êtres inférieurs, sont au service du bien humain comme de leur fin. Or dans l'hypothèse de la suppression de tout mal dans les choses, le bien de l'homme serait amoindri: au plan de la connaissance, du désir et de l'amour la comparaison avec le mal donne une connaissance meilleure; le support de quelques maux rendent nos désirs du bien plus ardents: ainsi les malades apprécient mieux ce bien qu'est la santé et la désirent plus ardemment que les bien portants » (Thomas 1993, I, 71).

Une deuxième distinction importante pour notre recherche est entre le désir, passionnel ou spirituel, et l'inclination naturelle (*desiderium et inclinationem naturalem*)⁷. La distinction nous aide à percevoir le caractère personnel des actes humains et, spécialement, l'apport de la volonté. Dans son langage, Thomas différencie les deux pour mieux montrer ce qui est propre à chaque espèce et comment le monde extérieur influence la vie de l'homme.

L'inclination naturelle appartient à l'espèce, l'homme donne naissance à l'homme, mais le désir montre son état de manque, le bien sensible éveille le désir de l'atteindre. En plus, l'inclination naturelle ne peut pas être déterminée par la raison, parce que c'est une donnée, tandis que les désirs peuvent être ordonnés par la raison dans leur exercice. L'être humain dépasse la détermination de la nature grâce à ses capacités spirituelles.

D'ailleurs, la maîtrise de l'homme sur lui-même et sur le monde n'est pas naturelle, mais acquise. Il peut connaître ce qui appartient à la détermination de la nature et ce qui tient de sa possibilité d'agir ou pas. L'inclination ne peut pas être déterminée, mais le désir oui, même si parfois le désir suit la direction de l'inclination naturelle. Thomas mentionne la capacité de l'homme de sortir du rythme de la nature, contraire aux êtres dirigés dans leurs actes par les traits de leur espèce et qui ne peuvent pas agir selon leur gré:

« Ce qui est de la nature n'est pas en notre dépendance. Si donc l'homme était mû dans ses actes uniquement suivant les lois de l'espèce, il ne lui appartiendrait pas d'agir ou de ne pas agir, il devrait suivre l'inclination naturelle commune à l'espèce, comme les autres créatures non raisonnables. Il est donc manifeste que la créature raisonnable soit mue dans ses actes conformément, non seulement à la loi de son espèce, mais encore à sa loi individuelle » (Thomas 1993, III, 113).

L'inclination naturelle ne détermine pas tous les actes de l'être humain. Les actes humains ne sont pas que les actes de l'espèce, mais surtout des actes personnels. Ceux-ci sont différents entre eux et différents aussi de personne à personne. Du coup, ces aspects ne s'expliquent pas par l'inclination naturelle, mais par l'originalité de la personne humaine. Thomas va plus loin en disant que la providence divine tient compte de cela:

« Les actes personnels de la créature raisonnable sont proprement ceux qui émanent de l'âme raisonnable. Or celle-ci est immortelle, non seulement dans son être spécifique, comme les autres créatures, mais dans son être individuel. Les actes de la créature raisonnable sont donc dirigés par la divine providence non seulement sous leur aspect spécifique, mais encore sous leur aspect personnel » (Thomas 1993, III, 113)⁸.

D'autre part, les actes personnels supposent une participation de l'intellect et de la volonté. Thomas soulignait que la volonté dépend de l'intellect, mais elle n'est pas déterminée par lui, sinon elle serait un intellect de deuxième degré. La volonté est naturellement inclinée vers le bien que l'intellect connaît et lui présente. C'est pour cela qu'un acte est volontaire et pas seulement de l'homme, quand il y a une participation directe de l'esprit. Cependant, la détermination naturelle vers le bien est essentielle pour la totalité des actes humains, surtout ceux qui sont liés du *bien-fin*:

« Il en est de la volonté chez les hommes comme de l'inclination naturelle dans les choses de la nature. Si dans un être de la nature disparaît son inclination vers

la fin, il ne peut d'aucune manière atteindre celle-ci; par exemple un corps lourd qui par altération perdrait de son poids et deviendrait plus léger, ne trouverait plus son milieu propre. Si, au contraire, il n'a été que ralenti dans son mouvement, et a gardé son inclination vers la fin, l'obstacle disparu, il parviendra à celle-ci » (Thomas 1993, III, 143).

Pourtant, l'inclination naturelle vers le bien n'est pas suffisante afin que la volonté touche le bien. L'implication de la volonté présuppose une intention⁹ vers *le bien*, considérée comme *fin*. Abélard soutient qu'en fonction de l'intention un acte est bon ou mauvais (Abélard 1993, 50). Pour cela, l'intention de la volonté n'est pas naturelle, mais elle s'acquiert avec l'expérience et le progrès de la connaissance. Par exemple, l'intention dans l'amitié dépend de la connaissance de l'ami et pas seulement de l'amour pour lui. L'intention est l'acte auquel l'intellect participe aussi, en présentant l'ami sous la raison de *bien*. Or la qualité de l'intention se juge d'après l'action qui suit, comme être bienveillant se voit dans le comportement.

Une intention qui ne se manifeste pas, garde la volonté dans un état de puissance. Est-ce que la volonté peut passer à l'acte seulement par l'intention? Non, le désir est nécessaire afin que la volonté atteigne sa fin. Le désir spirituel appartient à la volonté et c'est lui qui l'oriente vers la fin. Il va manifester l'intention cachée, et les deux orientent la volonté. De même qu'une matière ne peut pas recevoir la forme de l'agent si elle n'en est pas disposée, de même la volonté ne peut pas atteindre sa fin si elle n'est pas préparée par l'intention et le désir. Si les dernières ne sont pas orientées vers la fin de la volonté, celle-ci ne pourra pas toucher sa fin.

Dans ce sens, Thomas utilise une autre expression pour montrer l'orientation de la volonté vers la fin, il s'agit de *desiderium finis*. Le désir pour la fin fait partie de la nature des êtres, tout en étant difficile de le changer ou de l'écartier. Sa persistance vient d'un ordre intrinsèque aux êtres, qui peut être changer seulement en apparence:

« La fin, avons-nous dit, se comporte en matière d'appétit comme les premiers principes en matière spéculative. Or ces principes sont naturellement connus; l'erreur qui porterait sur eux viendrait d'une corruption de la nature. L'homme ne pourrait passer d'une juste à une fausse perception de ces principes, ou vice versa, sans un changement de nature; celui qui erre sur les principes ne peut en effet être ramené par des principes plus certains, alors qu'on peut ramener l'homme dont l'erreur porte sur des conclusions. De même personne ne saurait être détourné de l'exacte perception des principes par quelque apparence plus déterminante. Ainsi en va-t-il pour la fin: tout être désire la fin dernière » (Thomas 1993, IV, 95).

Cette fin dernière est identifiée avec *le bonheur*. La nature raisonnable désire le bonheur, mais afin qu'une chose soit désirée sous la raison de fin dernière et du bonheur, une disposition spéciale de la nature est nécessaire.

En suivant la perspective aristotélicienne, qui conçoit le bonheur comme l'acte de l'âme conforme à la vertu, une qualité de la nature humaine qui ne peut pas être changée, Thomas précise: « Si donc la disposition qui fait désirer à quelqu'un telle chose comme sa fin dernière ne peut changer, sa volonté ne pourra pas varier en ce qui concerne le désir de cette fin » (Thomas 1993, IV, 95). Pour cela, la différence entre *desiderium finis* et *inclinationem naturalem* se comprend par le même principe métaphysique de l'être-en-acte; l'inclination naturelle est la puissance qui se manifeste par l'acte du désir et qui s'accomplit dans le bonheur.

Cependant, la vie de l'homme est dans un devenir constant. Ces dispositions naturelles supportent quelques changements à cause de la complexité de la nature humaine. Sous l'influence du devenir corporel, les désirs de l'homme changent vite, même le désir de la fin dernière. La stabilité dans les désirs se garde par une vie vertueuse, mais la vertu aussi peut disparaître. Il semble que l'âme ne peut pas contrôler jusqu'au bout le devenir naturel de l'être humain. Parfois le désir sur la fin dernière vient d'une passion de moment, parfois ce qui nous dispose vers une fin bonne ou mauvaise nous vient d'une vertu ou d'un vice. Mais le désir pour la fin dernière se garde mieux pour un homme vertueux.

Enfin, le rôle des dispositions naturelles vers la fin dernière est essentiel. Le désir vers cette fin se garde tant que la disposition est maintenue. En soulignant ces aspects, Thomas est un défenseur de tout ce qui est lié dans la nature humaine à la fin dernière: « Il est évident que tant que demeure la disposition qui nous fait désirer telle chose à titre de fin dernière, le désir de cette fin ne peut subir de changement, car la fin dernière est désirée avec le maximum d'intensité; on ne peut être détourné du désir de la fin dernière par un objet de plus grand désir » (Thomas 1993, IV, 95) Ainsi, l'accent mis sur l'orientation des inclinations naturelles vers *le bien* nous permet d'apercevoir que la formation de la personne humaine se fait sur cette base et avec la perspective de l'altérité.

2. Le désir de posséder dans la culture du simulacre

Il semble que le contexte actuel de la mondialisation est contradictoire avec la perspective thomiste soulignée plus haut. Le sens du désir, de l'appétit et de l'inclination naturelle vers le bien, sensible ou spirituel, a été faussé par la nouvelle figure du monde. Sous l'influence du libéralisme, *le bien* est déterminé seulement par la volonté de l'homme et l'accumulation des biens conduit à un état de saturation, qui ne peut plus être dépassé que par l'éveil du désir pour lui-même. Cette saturation voudrait s'identifier avec l'état du bonheur, mais elle n'est qu'un simulacre de celui-ci. Pour comprendre ces changements, on va analyser, du point de vue du désir, l'impact de la nouvelle culture sur la personne humaine.

Est-ce que la mondialisation ne voudrait-elle pas la disparition du particulier dans l'universel abstrait? Dans un monde des apparences trompeuses, sans histoire, sans profondeur, sans substance, tout peut être modelé selon le bon plaisir de ceux qui le gouvernent¹⁰. Les distances entre les hommes sont réduites à une clique de souris et le temps réel est relativisé par l'illusion de la participation réelle aux événements où l'on n'est pas présent. La logique de la mondialisation est de détruire les repères de l'espace et du temps pour en créer des nouveaux dans lesquels tout se passe partout, mais sans localisation précise. Dans ce sens, ce phénomène n'est pas une fragmentation du monde, mais une déconstruction suivie par une reconstruction.

Cette reconstruction est caractérisée par une souplesse de localisation et une homogénéité spatiale, où la différence entre les hommes n'est qu'un simulacre, parce que chacun a le statut du consommateur universel, en perdant l'authenticité de son identité. La culture du simulacre, c'est-à-dire de la disparition du particulier dans l'universel, est nourrie par l'éveil des désirs éphémères liés aux nouveaux produits qui correspondent aux critères de consommation immédiate: l'originalité, la rapidité, l'attractivité et l'efficacité. Ces produits sont pour une courte durée et les désirs suscités ont le même trait. La culture du simulacre est la culture des désirs pour un court terme (Cavanaugh 2008, 109).

L'essai de renouveler toujours les produits pour créer de nouveaux désirs perd son efficacité. Les produits doivent correspondre au goût de chacun, n'importe où il vit. Pour cela, la stratégie publicitaire utilise les images traditionnelles pour promouvoir un produit local qui a subi le processus d'uniformisation. Au bout de cette démarche, même les particularités ne sont plus attractives et le consommateur arrive à ne rien désirer sauf le désir pour lui-même. La formule de Frédéric Jameson montre ce but: « le processus de consommation pour la consommation » (Jameson 1991, X). Le consommateur idéal est celui qui ne désire plus tel bien ou tel autre, mais qui désire consommer sans fin¹¹. Le désir illimité de posséder et de consommer, c'est-à-dire de détruire ce que l'on possède, représente le moteur pour le fonctionnement du système économique mondial.

D'autre part, tout agent produit un effet qui lui ressemble. La manière dont ce système forme le milieu, qui tend à remplacer la nature physique, montre la capacité artistique de l'homme. De même que le monde physique entoure l'existence de l'homme, qui ne se soumet pas à toutes ses lois, de même le système économique tend à former un milieu de vie dans lequel l'homme soit soumis aux lois et aux logiques économiques. Une analyse profonde montrerait comment dans cette nature économique mondiale, comprise comme un organisme vivant, la circulation de l'argent et les échanges financiers représentent le réseau sanguin, les réseaux de technologie de l'information le système nerveux et le contenu médiatique, l'imagination et la mémoire. Ces trois structures ne sont-elles pas les moyens amplificateurs

de la vitalité du désir de possession et de puissance, chez les entrepreneurs et les consommateurs? (Rouvillois 2009, 60).

D'une manière analogique, on comprend que le *désir du bien spirituel* est faussé par cette vision sur l'homme. En prolongeant l'analyse au niveau de la connaissance de la vérité, par l'inertie de l'accumulation des biens, l'intellect de l'homme suit cette logique. Au lieu d'une recherche intellectuelle qualitative, l'homme se contente d'accumuler des informations, des livres, d'être une vraie encyclopédie, mais sans ordre intrinsèque. Le désir de connaître devient un désir pulsionnel de connaître, en suivant une juxtaposition quantitative des connaissances, qui donne l'impression d'un homme culte et authentique¹².

En fait, une connaissance encyclopédique nous empêche de savoir vraiment qui nous sommes. L'assimilation quantitative des informations ne tient pas compte du rythme de croissance de l'intellect humain. Dans le cadre de la mondialisation, on assiste à un changement des principes. La nouveauté, la créativité, la rapidité remplacent les principes de la tradition et de la transmission lente de la connaissance. La croissance intellectuelle se fait progressivement et elle demande un temps d'analyse. Par exemple, Aristote a commencé la philosophie dans le contexte du paradigme des idées platoniciennes, mais après une vingtaine d'années il a renoncé à cette perspective nonconforme à la vérité (Aristote 1994b, I 6, 1096a 15).

Le rythme accéléré de la mondialisation ne change pas la détermination naturelle de l'intellect, mais il change son exercice. Les nouvelles générations, habituées à la gestion du virtuel, savent très bien le procédé copier-coller et le surfing vertueux des images, des informations et des concepts. Mais, apprendre et découvrir une vérité ne signifie pas faire du surf. Le résultat de la nouvelle culture se voit dans la difficulté de la génération actuelle de travailler d'une manière analytique et structurée sur une matière intellectuelle ou physique. En plus, d'après l'argument de Gheorghe Virgiliu, cette difficulté vient aussi des changements corporels, au niveau du cerveau, produits par le monde virtuel. Par l'utilisation constante du virtuel, l'hémisphère droite se développe excessivement au détriment de l'hémisphère gauche. Si la première s'occupe des processus qui concernent la perception holistique, globale et simultanée, la deuxième s'occupe des processus linéaires, analytiques et successifs. Par conséquent, la survalorisation des systèmes non-verbales (hémisphère droite) peut nuire aux voies neuronales essentielles pour le développement de la parole, de l'écriture, de la pensée logique, analytique et critique (hémisphère gauche) (Virgiliu 2005, 109-117).

Il devient donc nécessaire une prise de conscience de la logique et de la place des désirs dans le développement personnel. Un premier pas est de redécouvrir le rapport réel entre l'homme et l'objet de son travail, de telle sorte que la qualité de son travail soit une personnelle et non un bricolage intellectuel en ce qui concerne le travail intellectuel. Ceci se fait en tenant

compte du réalisme de la présence corporelle. Même si la logique de tout désir est de tendre vers ce que l'on n'a pas, tout désir est localisé dans l'homme concret. Le désir dépend de la présence de l'homme et celui-ci est présent là où il est et il n'est pas que là où se trouve dans son corps. La singularité corporelle détermine chaque homme d'être seulement dans un lieu. Ce réalisme s'oppose à l'illusion de l'omniprésence créée par les moyens de la communication actuelle. En même temps, elle maintient le réalisme des désirs, qui ramène l'homme les pieds sur la terre, contrairement au beau rêve suscité par le virtuel d'être partout, mais nulle part. Le corps de l'homme est le conditionnement substantiel pour tout désir, sensible ou spirituel, et, par conséquent, le lieu où l'on découvre par une prise de conscience la nature, l'objet et la possibilité de son accomplissement (Haegel 1999, 217-246).

Deuxièmement, le désir illimité de posséder est devenu la capacité irrationnelle d'une consommation infinie en puissance. Cette capacité est liée à l'imagination, qui l'oriente dans différentes directions. Dans le nouveau milieu de vie, économique-social-politique, le désir et l'imagination permettent l'accélération du processus de production et de consommation. Grâce à l'apport informatique virtuel, qui donne l'illusion de la participation en temps réel et instantané, le désir et l'imagination sont véhiculés pour promouvoir un style de vie plus rapide, plus efficace et soumis à plusieurs pressions (Rouvillois 2009, 67-69). Cette accélération de la vie nous conduit, inévitablement, à la perte de la patience de nous découvrir et d'être ce que l'on est. Pressés, agités par ce rythme, on tend de confondre le vrai bien personnel avec un bien apparent.

La culture du simulacre sait susciter le désir, mais elle ne sait plus pourquoi exactement. Immergé dans un océan des images, qui sont les vecteurs d'une réalité passagère, l'homme d'aujourd'hui est poussé vers la périphérie de son être. Sans connexion, mais simplement juxtaposées, les images de cette culture déstructurent la personne humaine. Ainsi, empêchée d'organiser son passé, son présent et son avenir dans un ordre cohérent, la personne humaine n'est plus capable de former son identité, mais plutôt elle est au seuil de la schizophrénie. Du coup, il semble que l'expression de Denys, *bonum diffusivum sui*, est remplacée par l'expression *malum diffusivum sui*¹³.

Le désir de désirer représente dans le processus de l'économie globale la tour de contrôle du *panopticon* de Michel Foucault¹⁴. Si pour Michel Foucault ce contrôle se faisait dans un cadre déterminé, dans le monde globale ce contrôle s'étend partout. L'homme d'aujourd'hui se trouve dans un *panopticon*, où ses désirs, surtout ceux spirituels, sont contrôlés par les désirs périphériques, qui conduisent à la tour de contrôle du désir pour le désir. Pour cela, comme dans le mythe platonique de la caverne, il est nécessaire une confrontation courageuse avec ce *panopticon* mondial des désirs

périphériques, pour redécouvrir et élibérer le désir pour la vérité de la personne humaine.

Ainsi, la perspective métaphysique de la personne humaine nous aide à sortir de l'horizon limité du désir d'avoir toujours plus et de consommer sans mesure. Emmanuel Lévinas soulignait que dans l'homme existe le désir métaphysique de l'invisible. Si le désir de posséder est orienté vers les choses sensibles et visibles, le désir métaphysique est perceptible par son orientation vers *autre chose*, vers cet *absolument Autre*. Si le désir de visible nous aide à percevoir ce qui nous manque, ce qui est incomplet ou ce qui est perdu, le désir de l'invisible nous pousse vers une altérité imperceptible sensiblement:

« Les désirs qui peuvent être satisfaits ne font appel au désir métaphysique que par les déceptions de la satisfaction ou par la stimulation de la non-satisfaction et du désir, stimulation qui définit la volupté même. Le désir métaphysique a une autre intention – il vise ce qui se trouve au-delà de tout ce qui serait une simple satisfaction. C'est comme la bonté: celui qui est Désiré ne satisfait pas le désir, mais il le creuse » (Levinas 1961, 17-19).

D'ailleurs, la dimension religieuse de la personne humaine nous montre que l'on ne peut pas avoir seulement un regard anthropologique sur elle¹⁵, tel que la mondialisation le présente. La personne humaine est en recherche d'un absolu et sa limite, qui est le fait de la mort, demande une explication. Dans sa quête du bien, l'esprit humain ne s'arrête pas aux choses finies, il cherche toujours quelque chose qui peut lui expliquer son existence. Ce désir conduit nécessairement à l'affirmation de l'existence de L'Être Premier. Thomas d'Aquin commence la *Somme contre les Gentils*, ainsi que la *Somme Théologique*, avec la démonstration de l'existence de Dieu. On ne peut pas parler de Dieu s'Il n'existe pas (Thomas 1928, Ia, q. 2, art. 3).

Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas nous montre comment l'analyse du désir naturel, orienté vers le bien spirituel qui est la vérité, nous conduit au-delà de la contemplation de la vérité en tant que fin de son accomplissement (Thomas 1993, III, 25). Au-delà de la vérité se trouve sa source, qui est Dieu, l'origine de l'âme spirituelle. Le désir de vérité est fortement lié au désir du bonheur, parce que Dieu est la réalité qui unit dans une manière absolue la vérité et le bien. Donc, le désir de l'invisible apparaît comme le seul désir qui ne peut pas être nourri, suscité et manipulé par la promesse d'une satisfaction cyclique. Plus la personne humaine creuse cette recherche d'un *absolument Autre*, plus son désir s'approfondit et grandit en intensité. Ainsi, on comprend que le désir naturel ne peut pas être accompli dans cette vie, parce qu'en tant que désir métaphysique, il dépasse le plan de la vie pour s'orienter vers le plan de l'être.

Notes

- ¹ L'expression *bonum diffusivum sui* apparaît chez Denys (Brachet. 2001, 87-100).
- ² Thomas traite aussi de la volonté dans *Somme Théologique* Ia, q. 82-83.
- ³ Aristote montre, dans *De l'âme*, une connaissance objective des sens, tandis que Thomas d'Aquin prolonge cette connaissance objective au niveau des passions, dans *Somme Théologique* I-IIae, q. 22-48.
- ⁴ Cicéro pensait que les passions sont des maladies de l'âme (Cicéro 1932, 3, 3).
- ⁵ Dans le traité *De malo*, postérieur à *Somme contre les Gentils*, Thomas traite du *mal* (16 questions avec 101 articles), en gardant la même conception.
- ⁶ La notion de *bien* (*agatbon*) ne signifie pas la qualité d'une chose ou d'une action, mais elle a le sens, *sui generis*, lié à la métaphysique aristotélicienne (Mureşan 2007, 51-74; Aristote 1986, I, 3, 983 a).
- ⁷ Tous les appétits sont des inclinations naturelles, mais toutes les inclinations naturelles ne sont pas des appétits. Les appétits sont dans l'ordre de la vie, tandis que les inclinations se trouvent aussi dans les êtres sans vie. L'être humain a les deux et, en plus, la capacité de les coordonner par ses facultés spirituelles.
- ⁸ Thomas note aussi l'aide de la loi naturelle, donnée par la providence divine, pour diriger les actes humains (Thomas 1993, III, 114; 1928, I-IIae, q. 94, art. 2).
- ⁹ Thomas d'Aquin traite de l'intention comme acte de la volonté dans *Somme Théologique* I-IIae, q. 12.
- ¹⁰ On remarque la même logique du système communiste. Les hommes étaient déportés d'un endroit à l'autre afin qu'ils perdent leur histoire, leur appartenance, leur identité.
- ¹¹ Nous avons toutes les raisons de mettre en doute la qualité de *bien* pour certains produits, qui au lieu d'être bons pour la santé, ils sont dangereux.
- ¹² Le désir compulsif touche aussi les relations humaines qui entre dans la logique économique d'offre et d'achat. Cela détruit l'aspect gratuit de la bonté de la personne.
- ¹³ Aujourd'hui on peut identifier les idéologies post-illuministes du mal. (Jean Paul II 2005, 23-30).
- ¹⁴ *Panopticon* est un espace carcéral (Foucault 1975, 300-315).
- ¹⁵ Philippe 2005, 364. La culture de la mondialisation tend de remplacer la dimension religieuse de la personne humaine.

Bibliographie

- Abélard, Pierre. 1993. *Ethique*. Paris: Cerf.
- Aristote. 1986. *La Métaphysique*. Trad. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Aristote. 1994a. *Organon – De L'interprétation*. Trad. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Aristote. 1994b. *Ethique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Aristote. 1995. *De l'âme*. Trad. Jean Tricot, Paris: J. Vrin.
- Augustin, d'Hippone. 1959. *De civitate Dei*, Tome XI-XIV, Paris: Desclée de Brouwer.
- Brachet, Jean Yves. 2001. "La lecture thomasienne du *bonum diffusivum sui*", *Aletheia*, nr. 19, Rimont: Ecole Saint Jean.
- Cavanaugh, William. 2008. *Eucharistie – Mondialisation*, Geneva: Ad Solem.
- Cicero. 1932. *Tusculanes*. Tome II. Trad. Humbert Jules, Paris: Les Belles Lettres.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Haegel, Pascal. 1999. *Le corps, quel défi de la personne?* Paris: Fayard.
- Jameson, Frederic. 1991. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Post Capitalism*. Durham NC: Duke University Press.
- Jean Paul II (Pape). 2005. *Mémoire et identité*. Paris: Flammarion.
- Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.

- Mureșan, Valentin. 2007. *Comentariu la Etica Nicomahică*. București: Humanitas.
- Philippe, Marie-Dominique. 2005. *Retour à la source*, Tome I-II. Paris: Fayard.
- Rouvillois, Samuel. 2009. *L'homme fragile*. Rimont: Ephèse.
- Thomas d'Aquin. 1928. *Somme Théologique*. Trad. J. Wébert, Paris: Desclée et Cie.
- Thomas d'Aquin. 1993. *Somme contre les Gentils*, Trad. R. Bernier, Paris: Cerf.
- Thomas d'Aquin. 1999. *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*, Trad. Jean-Marie Vernier, Paris: J. Vrin.
- Thomas d'Aquin. 1992. *De malo – Questions disputées sur le mal*. Paris: Nouvelles Editions Latines.
- Virgiliu, Gheorghe. 2005. *Efectele televiziunii asupra minții umane*. București: Evanghelistos.